

FILOZOFIA – SOCJOLOGIA – POSTKOLONIALNE PROBLEMY LITERATURY

KONRAD SZOCIK

Poznań

ANTROPOCENTRYCZNA FILOZOFIA JANA PAWŁA II

Że zaś Kościół od samego Boga otrzymał władzę rozkazywania, okoliczność ta niemało przyczynia się do podniesienia dostojeństwa władzy świeckiej, do zjednywania dla niej posłuszeństwa i przychylności poddanych.

Leon XIII, *Humanum genus*

Wynika stąd, że w interesie państwa leży czuwanie nad tym, aby wolność religijna, będąca prawem naturalnym – to znaczy zarazem indywidualnym i społecznym – była rzeczywiście zagwarantowana wszystkim.

Jan Paweł II, Przemówienie do korpusu dyplomatycznego – 13 stycznia 2003 r. „*Nie*” śmierci, egoizmowi i wojnie! „*Tak*” życiu i pokojowi!

1. Wstęp

Papież Jan Paweł II w ogłaszanych podczas swojego pontyfikatu tekstach, szczególnie encyklikach, adhortacjach czy listach, obok treści o charakterze teologicznym, społecznym, etycznym czy politycznym, prezentował określone stanowiska filozoficzne. Jedną z inspiracji dla rozwoju filozoficznych poglądów Papieża stanowiły zmiany wprowadzone przez Sobór Watykański II. Soborowa koncepcja dostosowania, „uwspółcześnienia” Kościoła do zsekularyzowanej i pluralistycznej kultury zachodniej może być oceniana pozytywnie w kontekście idei tolerancji i wolności religijnej, pacyfizmu, dobroci czy humanizmu. Z perspektywy metafizycznej, szczególnie koncepcji prawdy i realizmu metafizycznego, w odniesieniu do podstawowej dla Kościoła przedsoborowej metafizyki tomistycznej i neotomistycznej, dostrzegamy zniesienie bądź zrelatywizowanie wartości prawdy w rozumieniu tomistycznym, przynajmniej w odniesieniu do wybranych zagadnień, jak również zwrot ku, naturalnym w warunkach pluralizmu światopoglądowego i religijnego, idealizmowi i subiektywizmowi.

Tomistyczne rozumienie prawdy ontologicznej, przeciwne podejściu epistemologicznemu i immanentystycznemu, zakłada znaczeniową tożsamość prawdy z bytem¹. Ekspozuje związek prawdy z realnie istniejącymi bytami. Tak postrzegana, prawda odnosi się do ich pozapodmiotowego istnienia². Wreszcie, prawda jest zgodnością intelektu poznającego i poznawanych rzeczy³. Wskazując na możliwość zminimalizowania bądź zniesienia tomistycznego rozumienia prawdy w nauczaniu Jana Pawła II, mamy na myśli brak konsekwencji koniecznych dla utrzymywania tomistycznego pojmowania prawdy w papieskiej filozofii uzasadniającej szczególnie tezy takie jak wolność religijna, jedność religii czy ekumenizm. Uważamy, że na gruncie tomistycznej teorii prawdy uzasadnienie tych tez, w ramach katolicyzmu rzymskiego i jego pojęć podstawowych, nie jest możliwe. Właśnie te tezy, ustanawiające wolność religijną oraz aktywność ekumeniczną i dążącą do jedności religijnej, którym towarzyszy oświeceniowy optymizm w ocenie możliwości współczesnego świata postrzeganego w świetle kategorii postępu, ilustrują nową podstawę metafizyczną filozofii Jana Pawła II, inspirowanego pod tym względem postanowieniami Soboru, ale również, podzielaną jeszcze przed Soborem, filozofią subiektywistyczną.

Uzasadnieniem prezentowanej w tekście interpretacji filozofii Jana Pawła II jako zrywającej z przedsoborową filozofią Kościoła rzymskokatolickiego, jest zanalizowanie filozoficznych podstaw jego poglądów na temat zagadnień takich, jak jedność religii, ekumenizm czy wolność religijna, zdradzających filozoficzne pokrewieństwo z immanentystyczną i idealistyczną, a przez to antytomistyczną, a tym samym opozycyjną również wobec filozofii Kościoła okresu przedsoborowego, filozofią nowożytną i współczesną. Interpretacja taka, odniesiona do pewnych elementów papieskiego nauczania, nie koliduje z możliwością odmiennej oceny innych aspektów jego filozofii, szczególnie filozofii moralnej i etyki. W artykule zwracamy się ku analizie tych aspektów jego filozofii, które zrywają z wcześniejszym, ufundowanym na metafizycznym realizmie, sposobie myślenia. W ten sposób myśl papieska może być oceniana równocześnie w kategoriach postępowej i nowoczesnej, jak również konserwatywnej i tradycyjnej. Ten ostatni sposób oceny dotyczy przede wszystkim wspomnianej problematyki etycznej i moralnej papieskiego nauczania.

Wśród wskazanych przez Jarosława Kupczaka myślicieli inspirujących Karola Wojtyłę obok myślicieli neotomistycznych znajdują się filozofowie tacy jak David Hume, Immanuel Kant czy Edmund Husserl⁴. Również Antoine Guggenheim wskazywał na połączenie w filozofii Karola Wojtyły chrześcijańskiej tradycji, przede wszystkim filozofii świętego Tomasza, ze współczesnym humanizmem, szczególnie z filozofią Kanta, Maxa Schelera i Romana Ingardena⁵. Odniesienie do tych, skoncentrowanych na problemie pewności

¹ Św. Tomasz z Akwinu, *Kwestie dyskutowane o prawdzie*, t. 1, przeł. A. Aduszkiewicz, L. Kuczyński, J. Rusczyński, Kęty 1998, s. 19.

² „To, co jest w czymś, jest zależne od tego, w czym jest, jedynie wtedy, gdy jego przyczyną są jego zasady. Stąd światło, które ma przyczynę zewnętrzną w powietrzu, mianowicie słońce, jest zależne od ruchu słońca bardziej, niż od ruchu powietrza. Podobnie też prawda, której przyczyną w duszy są rzeczy, nie wynika z przekonania duszy, lecz z istnienia rzeczy. Albowiem na tej podstawie, iż rzecz jest albo nie jest, nazywa się wypowiedź prawdziwą bądź fałszywą, a podobnie intelekt”. Ibidem, s. 23.

³ S. Tongiorgi, *Institutiones Philosophicae. Volumen I. Logica*, Bruxellis 1868, s. 239.

⁴ J. Kupczak, *W stronę wolności*, Kraków 1999, s. 37 i n.

⁵ A. Guggenheim, *Pour un nouvel humanisme. Essai sur la philosophie de Jean – Paul II*, Paris 2011, s. 203 i n.

i prawdziwości ludzkiego poznania, ale również możliwości uzasadnienia wartości i systemów normatywnych, filozofów, może pomóc w lepszym zrozumieniu filozofii Jana Pawła II, w której tradycja scholastyczna i autorytet religii i teologii łączyły się z uznaniem dla filozoficznego, często opozycyjnego wobec religii, dorobku czasów nowożytnych i współczesnych.

Mimo to Henryk Piliś wskazywał na podzielenie przez Jana Pawła II filozofii neotomistycznej, szczególnie w odniesieniu do sposobu rozumienia metafizyki oraz personalizmu⁶. Dyskusyjność tej tezy staje się możliwa na gruncie papieskiego, ale sięgającego jeszcze czasów poprzedzających pontyfikat, zainteresowania filozofią Kanta i Schelera. Również wiele wypowiedzi, zarówno wygłaszanych podczas pielgrzymek i przemówień, jak i zawartych w oficjalnych dokumentach Jana Pawła II, ujawnia jego akceptację dla nowoczesnego humanizmu i antropocentryzmu o charakterze zsekularyzowanym⁷.

Tezę przeciwną do opinii Piliśa wyraził Marcin Karas uzasadniający, że myśl Jana Pawła II ujawnia prymat aspektu antropologicznego, humanistycznego i personalistycznego⁸. Taka orientacja wpisuje papieską myśl w paradygmat zainicjowany przez Sobór Watykański II. Podobną do Karasa interpretację filozofii Jana Pawła II przedstawił Michael Davies, dostrzegając skoncentrowanie się papieża na personalizmie i idealizmie, które wyparły filozofię scholastyczną⁹. Interpretację taką spotykamy również u Johna F. Morrisa, który, z jednej strony, podkreślał naturalne odniesienie Jana Pawła II do Jezusa jako Prawdy, ale, z drugiej strony, wskazywał na akceptującą pluralizm otwartość papieża na inne stanowiska filozoficzne, jeżeli przyświeca im poszukiwanie prawdy. Przypominał papieskie przekonanie, że odmienne stanowiska filozoficzne stanowią jedyną podstawę dialogu i możliwości porozumienia między przedstawicielami różnych systemów i wierzeń religijnych¹⁰. W tym świetle pluralizm filozoficzny, obejmujący również nowożytną myśl idealistyczną, nie tylko nie stanowiłby zagrożenia, ale postrzegany byłby jako ilustracja bogactwa i różnorodności dróg poszukiwania prawdy.

W ten paradygmat interpretacyjny wpisują się rozważania Philippe'a Joberta, uznającego determinujący wpływ, podzielanej jeszcze przez Karola Wojtyłę, subiektywistycznej antropologii i etyki na ukształtowanie się nie tylko jego filozofii w okresie pontyfikatu, ale istotnej już w pierwszej połowie lat 60., podczas przygotowywania soborowych dokumentów. Zdaniem Joberta, „filozofia subiektywności” podzielana przez Wojtyłę wyrażała, ale i rozwijała nowego, filozoficznego ducha kształtującego soborową naukę¹¹. Polityczne i społeczne, w kontekście globalnym, znaczenie tego nowego dla Kościoła filozoficznego paradygmatu ukazał Guggenheim, wskazując na koherentność papieskiej filozofii persona-

⁶ H. Piliś, *Człowiek w posoborowym neotomizmie polskim*, Wrocław 1990, s. 211 i n.

⁷ Jan Paweł II, *Homilia w czasie mszy św. beatyfikacyjnej ojca Rafała Kalinowskiego*, Warszawa, 9 czerwca 1991 r. [w:] idem, *Dzieła zebrane*, t. 9, Kraków 2008, s. 574 i n.

⁸ M. Karas, *Z dziejów Kościoła. Ciągłość i zmiana w Kościele rzymskokatolickim w XIX i XX wieku*, Sandomierz 2008, s. 260 i n.

⁹ M. Davies, *Sobór watykański II a wolność religijna*, przeł. A. Juchniewicz, Warszawa 2002, s. 177.

¹⁰ J. F. Morris, *Fides et Ratio and John Paul's Call to catholic Philosophers: Orthodoxy and/or the Unity of Truth*, [w:] J. P. Hittinger, *The Vocation of the Catholic Philosopher. From Maritain to John Paul II*, Washington 2010, s. 196 i n.

¹¹ P. Jobert, *Initiation à la philosophie de Jean – Paul II*, Saint – Etienne 2011, s. 40.

listycznej z nową polityką Kościoła Rzymskokatolickiego i jego znaczeniem dla rozwoju wolności i praw człowieka¹². Wyżej wymienionych badaczy filozofii Jana Pawła II łączy przekonanie o radykalnej odmienności jego filozofii od filozofii papieża okresu poprzedzającego Sobór Watykański II. Z tego względu, odniesienie do tamtej filozofii i podkreślenie metafizycznej podstawy dla zaakceptowanych przez polskiego papieża, ale odrzucanych w okresie przedsoborowym tez, jest niezbędne.

2.

W okresie poprzedzającym Sobór Watykański II metafizyczna idea niezmienności Boga stanowiła podstawę dla niezmiennego charakteru religii jako instancji odzwierciedlającej stałą naturę Boga. Ta metafizyczna idea pozwalała Piusowi IX skrytykować koncepcję modyfikowania religii uzasadnianego bądź społecznymi, bądź filozoficznymi motywacjami¹³. W świetle krytyki Piusa IX, zmiany zainicjowane przez Sobór Watykański II, inspirowane przede wszystkim sekularyzacją społeczną i polityczną, możemy interpretować jako próbę racjonalizacji i sekularyzacji religii, której niezrozumiałe bądź nieakceptowane elementy zostaną zniesione albo przekształcone, a religia stanie się jednym z podmiotów publicznego dyskursu. Pius IX miał na myśli pozareligijne, filozoficzne idee sekularyzacyjne, szczególnie antropomorficzne, ale adresatem tej krytyki stała się także filozofia Soboru Watykańskiego II. W metafizyce prezentowanej przez Piusa IX religia i Kościół były elementami niezmiennymi. W filozofii soborowej, kontynuowanej przez Jana Pawła II, idea niezmienności ustąpiła afirmacji modyfikowania religii. Ilustracją nowego paradygmatu rozwijania religii jest idea *aggiornamento*, przyświecająca soborowemu, pragmatycznemu postrzeganiu religii w świetle politycznych i społecznych przemian zsekularyzowanego świata.

Pius IX dostrzegał konsekwencje racjonalizacji i sekularyzacji religii w zniesieniu absolutnej wartości idei jednej prawdy, odnoszonej do religii objawionej. Idea ta ontologicznie uzasadniała wyjątkowość i odmiennność katolicyzmu od innych religii¹⁴. Wykluczała również rozwijane przez Jana Pawła II idee ekumenizmu i jedności religijnej. W tym znaczeniu Jan Paweł II, w zgodzie z nowym paradygmatem Kościoła ustanowionym przez Sobór Watykański II, szczególnie w odniesieniu do faktycznego pluralizmu światopoglądowego i religijnego, zmarginalizował przedsoborową tezę o wyjątkowości religii katolickiej, opieraną na tomistycznej koncepcji prawdy, uznając tożsamość przedmiotu wiary religii

¹² A. G u g g e n h e i m, *op. cit.*, s. 185.

¹³ „Nie mniejszą także zdrada, Wielebni Bracia, owych przeciwników Boskiego objawienia, uwielbiających ze wszystkich sił postęp ludzki, równie zuchwałym jak świętokradzkim zamachem tenże postęp w religię katolicką żądających wprowadzić, właśnie jakby ta religia nie była Boskim lecz ludzkim dziełem lub jakimś filozoficznym wynalazkiem, któryby ludzka umiejętnością dał się wykształcić”. Pius IX, *Qui pluribus. O racjonalizmie*, Warszawa 2003, s. 8.

¹⁴ „Takim jest również najbezpieczniejszy a nawet najbardziej przeciwny światłu zdrowego rozsądku system indyferentyzmu religijnego, wedle którego ci zwodziciele zniósłszy wszelką różnicę pomiędzy cnotą a występkiem, prawdą a fałszem, uczciwością i sprośnością, kłamią, że ludzie mogą zostać zbawieni wyznawaniem jakiej bądź religii, jakby to sprawiedliwość z nieprawością, światło z ciemnościami, a Chrystus z Belialem mogły się kiedy sprzymierzyć”. Ibidem, s. 13.

monoteistycznych¹⁵. Realizując tę ideę, zachował konsekwentność w realizacji soborowego zamysłu podkreślającego jedność wszystkich ludzi niezależną od różnic religijnych¹⁶. Otwierając II sesję soborowych obrad, Paweł VI podkreślał wartość innych religii, również niechrześcijańskich, jako systemów realizujących idee prawdy i dobra, a dzięki temu posiadających praktyczną, moralną wartość¹⁷. Twierdzenia te, głoszone przez Pawła VI i Jana Pawła II, inspirowanych, ale i kształtujących soborowe dokumenty, ilustrują zmarginalizowanie wagi metafizycznych podstaw na rzecz aspektu praktycznego (moralnego, społecznego, a nawet politycznego).

Jan Paweł II, kwestionując wyprowadzanie praktycznych konsekwencji z tomistycznej koncepcji prawdy odnoszonej do katolicyzmu, zrezygnował również z głoszonej przez Piusa IX koncepcji integralnego, społecznego oddziaływania i obowiązywania religii katolickiej, wyprowadzanej właśnie z tomistycznego rozumienia prawdy. W zgodzie z zsekularyzowaną naturą współczesnego świata polski papież zmodyfikował strategię Kościoła. Zamiast domagać się uzyskania uprzywilejowanego statusu w sferze publicznej, w sposób bliski świeckiemu humanizmowi bronił absolutnej wartości godności człowieka, nie odwołując się przy tym do uzasadnienia religijnego, ale naturalnego¹⁸. Również w papieskiej antropologii dostrzegalny jest wpływ Kantowskiej etyki, którą papież wykorzystał do uzasadnienia uniwersalnego charakteru godności osoby:

Skoro zaś osoba ludzka nie może być sprowadzana jedynie do samo projektującej się wolności, ale posiada określoną strukturę duchową i cielesną, to pierwotny nakaz moralny, by miłować i szanować osobę jako cel, a nigdy jako środek działania, z natury zakłada także potrzebę szacunku dla pewnych podstawowych dóbr; brak tego szacunku prowadzi do relatywizmu i do samowoli¹⁹.

Taka strategia pozwoliła Janowi Pawłowi II uznać wartość innych religii i wyznań, jak również systemów ateistycznych. Zmiana metafizycznego punktu ciężkości z odniesienia do idei na odniesienie do praktycznej moralności i etyki, podyktowana nowymi tendencjami społecznymi i kulturowymi, wiązała się z odejściem, a przynajmniej zawieszeniem praktycznych konsekwencji metafizyki tomistycznej i neotomistycznej. Pius IX krytykował te same koncepcje, które realizował Jan Paweł II, szczególnie naturalistyczną tezę o równości metafizycznej i aksjologicznej wszystkich religii, jak również wynikający z niej mo-

¹⁵ Jan Paweł II, *Przemówienie do Muzułmanów* Zrozumienie i dialog, Bruksela, 19 maja 1985 r., [w:] idem, *Dzieła zebrane*, t. 10, Kraków 2008, s. 850.

¹⁶ *Konstytucja dogmatyczna o Kościele*, [w:] *Sobór Watykański II. Konstytucje. Dekrety. Deklaracje*, Poznań 1968, s. 118

¹⁷ Paweł VI, *Przemówienie na otwarcie II sesji Soboru Powszechnego Watykańskiego II dnia 29 września 1963 r.*, przeł. S. Belch, London, brak roku wydania, s. 20 i n.

¹⁸ Jan Paweł II, *Przemówienie do Papieskiej Akademii Nauk Społecznych – 27 kwietnia 2001 r.* Globalizacja i etyka, [w:] idem, *Dzieła zebrane*, t. 10, s. 552.

¹⁹ Jan Paweł II, *Veritatis splendor*, [w:] idem, *Dzieła zebrane*, t. 1, Kraków 2006, s. 483.

del zsekularyzowanej kultury²⁰. Uzasadnieniem tych idei była zasada wolności sumienia, opierająca się na zastąpieniu obiektywnych relacji, indywidualizmem²¹.

Odrzucając prawomocność wolności sumienia, Pius IX krytykował idee wolności religijnej²² oraz ontologicznej i aksjologicznej równości religii²³. Krytykował zatem te same idee, które zaakceptował Jan Paweł II stwierdzając, że wszystkie religie posiadają zbawczy charakter nawet, jeżeli negują boskość Jezusa²⁴. Pozostając na gruncie metafizyki realistycznej, Pius IX uznał za błędne idee kwestionujące wyjątkowość katolicyzmu, a w konsekwencji dopuszczające wolność religii i ich wyznawania²⁵. Stanowisko Piusa IX zachowało kompatybilność między metafizyką a realizowanym przez niego programem aktywności publicznej i politycznej, odrzucając ideę „pogodzenia się i dostosowania do postępu, liberalizmu i współczesnej cywilizacji”²⁶. Na tym tle stanowisko Jana Pawła II nie może zostać uznane ani za zgodne z przedsoborową nauką Kościoła, ani tym bardziej z filozofią tomistyczną, która, jak pokazał pontyfikat Piusa IX, ale również innych papieży okresu przedsoborowego, stanowiła fundament wykluczający stanowisko podzielane przez Jana Pawła II.

Pius IX w encyklikach *Qui pluribus* z 1846 roku i *Quanta cura* z 1864 roku wskazywał na filozofów *explicite* głoszących idee ateistyczne i sekularyzacyjne. Rozwój sekularyzacji idei w drugiej połowie XIX wieku sprawił, że Pius X demaskował zwolenników sekularyzacji i idealizmu metafizycznego w obrębie Kościoła²⁷. Idee sekularyzacyjne obecne wewnątrz Kościoła dostrzegał w encyklice *Pascendi dominici gregis* z 1907 roku²⁸. Na przestrzeni kolejnych pięćdziesięciu lat idee sekularyzacyjne wyparły metafizykę tomistyczną, znajdując legitymizację zarówno w nauce Soboru Watykańskiego II, jak i Jana Pawła II.

²⁰ „Jak bardzo dobrze wiecie, Czcigodni Bracia, że w naszych czasach nie mało takich się znajduje, którzy, stosując bezbożne i niedorzeczne zasady naturalizmu, jak nazywają, do społeczeństwa publicznego, śmiało nauczać, że „najlepszy stan społeczeństwa publicznego i postęp społeczny wymaga koniecznie, aby społeczeństwo ludzkie było ustanowione i rządzone bez żadnego odniesienia do religii, jakby wcale nie istniała, albo przynajmniej bez czynienia żadnej różnicy pomiędzy prawdziwą religią a fałszywymi”. Pius IX, *Quanta cura i Syllabus errorum*, Warszawa 2002, s. 7–8.

²¹ Ibidem, s. 8.

²² „XV. Każdy człowiek ma prawo przyjąć i wyznawać taką religię, jaką wiedziony światłem rozumu uznał za prawdziwą”. Ibidem, s. 23.

²³ „XVI. Ludzie, praktykując jakakolwiek religię, mogą odnaleźć drogę wiecznego zbawienia i je osiągnąć.

XVII. Przynajmniej należy żywić nadzieję na wieczne zbawienie tych wszystkich, którzy w żaden sposób nie należą do prawdziwego Kościoła Chrystusowego.

XVIII. Protestantyzm nie jest niczym innym jak tylko odmienną formą tej samej prawdziwej religii chrześcijańskiej i wyznając jego zasady można tak samo podobać się Bogu jak należąc do Kościoła katolickiego”. Ibidem, s. 23 i n.

²⁴ Jan Paweł II, Katecheza *Chrystus Jedynym Zbawicielem*, [w:] idem, *Dziela Zebrane*, t. 6, Kraków 2007, s. 721.

²⁵ Pius IX, *Quanta cura i Syllabus errorum*, *op. cit.*, s. 31 i n.

²⁶ Ibidem, s. 32.

²⁷ „Zwlekać nam dłużej nie wolno. Wymaga tego przede wszystkim ta okoliczność, iż zwolenników błędów należy dziś szukać nie już wśród otwartych wrogów Kościoła, ale w samym Kościele: ukrywają się oni – że tak powiemy – w samym wnętrzu Kościoła; stąd też mogą być bardziej szkodliwi, bo są mniej dostrzegalni”. Pius X, *Pascendi dominici gregis. O zasadach modernistów*, Warszawa 1996, s. 4.

²⁸ Ibidem, s. 4 i n.

Przekonanie podzielane przez Jana Pawła II o wartości wszystkich religii i wyrażaniu przez nie prawdy o Bogu²⁹ jest charakteryzowane przez Piusa X jako immanentystyczny i antropoteistyczny model interpretowania religii w kategoriach subiektywnych potrzeb i emocji³⁰. Stanowisko to jest konsekwencją idealizmu metafizycznego poszukującego podstaw w warunkach podmiotowych, sceptycznie oceniającego pewność realizmu. Pod tym względem polski papież dzielił zarówno idealizm, jak i fenomenologiczną filozofię religii skoncentrowaną na analizie podmiotowych reakcji i przeżyć, ujmującą w nawias problem realnego istnienia przedmiotu wierzeń.

Pius X krytykował również postulat modyfikowania kościelnej metafizyki, usprawiedliwiany ewolucyjną koniecznością dostosowania stanowiska Kościoła do zewnętrznych warunków kulturowych³¹. W przeciwieństwie do Piusa X, Jan Paweł II nie tylko zaakceptował rolę czynników pozareligijnych, odrzucanych przez Piusa X, ale uznał je za czynniki usprawiedliwiające, a nawet generujące konieczność modyfikacji stanowiska Kościoła w duchu sekularyzacji i pluralizmu religijnego i kulturowego. Filozoficznym warunkiem tej zmiany było odrzucenie tomistycznej metafizyki, a szczególnie podstawowego dla niej rozumienia prawdy i postulatu konsekwentnego wyprowadzania wynikających z niej implikacji.

3.

Idee ekumenizmu i jedności religijnej, rozwijane w drugiej połowie XX wieku, mogą być postrzegane jako wypadkowa sekularyzacji ideowej, politycznej i społecznej, jak również wojennej przeszłości Europy. W taki sposób Pius XI, jeszcze przed doświadczeniami drugiej wojny światowej, wyjaśniał rodzące się nurty ekumeniczne i postulaty jedności religii. Zdaniem Piusa XI, konflikty i sytuacje kryzysowe wygenerowały nastroje pacyfistyczne, przekładające się na dążenia do zniesienia różnic powodujących napięcia. Idea jedności politycznej, nawiązująca do poczucia jedności gatunku ludzkiego, doprowadziła do idei jedności religijnej opartej na wspólnym doświadczeniu religijnym, postrzeganym jako subiektywna właściwość gatunkowa³². W trakcie swojego pontyfikatu Jan Paweł II często odwoływał się do wspomnianej, charakterystycznej dla fenomenologii religii, pod-

²⁹ Jan Paweł II, *Ut unum sint*, [w:] idem, *Dzieła zebrane*, t. 1, s. 625 i n.

³⁰ „To też, skoro przedmiotem religii jest Bóg, wypada więc wnioskować, że wiara, która jest początkiem i podstawą wszelkiej religii, powinna spoczywać w pewnym uczuciu wewnętrznym, które znów, ze swej strony, powstaje z pewnej potrzeby tego, co Boskie. A że ta potrzeba objawia się tylko w pewnych określonych i odpowiednich warunkach, sama przez się więc nie należy do dziedziny samowiedzy”. Pius X, *Pascendi dominici gregis. O zasadach modernistów*, op. cit., s. 10.

³¹ Idem, s. 37–38.

³² „Łacno zrozumieć – tym bardziej, skoro nie ma różnicy zdań co do jedności rodzaju ludzkiego – dlaczego tak wielu ludzi pragnie, by w imię tego braterstwa, które obejmuje wszystkich, rozmaite narody coraz to ściślej się zespoliły. Coś całkiem podobnego pragną pewne koła wytworzyć w zakresie porządku, ustanowionego przez Chrystusa Pana Nowym Testamentem. Wychodząc z założenia, dla nich nie ulegającego wątpliwości, że bardzo rzadko tylko znajdzie się człowiek, któryby nie miał w sobie uczucia religijnego, widocznie żywią nadzieję, że mimo wszystkich różnic zapatrywań religijnych nie trudno będzie, by ludzie przez wyznawanie niektórych zasad wiary, jako pewnego rodzaju wspólnej podstawy życia religijnego, w braterstwie się zjednali”. Pius XI, *Mortalium animos. O popieraniu prawdziwej jedności religii*, Warszawa 2001, s. 5–6.

miotowej strony aktu religijnego, podkreślając podobieństwo, a nawet tożsamość doświadczeń religijnych w ramach religijnej różnorodności. Na tym gatunkowym podobieństwie polski papież opierał idee pokoju i pacyfizmu, wskazując na wspólne wszystkim ludziom, niezależne od wyznawanej religii, pragnienie pokoju³³.

Jan Paweł II nawiązywał do ekumenicznej aktywności Jana XXIII i Pawła VI, legitymizując ją słowami modlitwy Jezusa, „aby wszyscy stanowili jedno”³⁴. Argument ten, zaczerpnięty z *Ewangelii św. Jana* (J 17, 21), Pius XI uznawał za błąd wszechchrześcijaństwa³⁵. Jan Paweł II podkreślał również konieczność jedności religijnej, wskazując na „skarby ludzkiej duchowości” charakteryzujące wyznawców religii monoteistycznych³⁶. Akcentowanie przez papieża wagi podmiotowego aspektu religii jest domeną fenomenologicznego, pozytywistycznego oraz socjologicznego podejścia, które pomija metafizyczne, realistyczne odniesienie do aspektu przedmiotowego religii. W oparciu o aspekt przedmiotowy zarówno Pius XI, jak i inni papieże okresu przedsoborowego, kwestionowali zasadność tak ekumenizmu, jak i jedności religii. Pius XI kwestionował metafizyczną podstawę tych idei, zakładającą równość i prawdziwość wszystkich religii, niezgodną z ekskluzywistyczną prawdziwością katolicyzmu:

Katolicy nie mogą żadnym paktowaniem pochwalić takich usiłowań, ponieważ one zasadzają się na błędnym zapatrywaniu, że wszystkie religie są mniej lub więcej dobre i chwalebne, o ile, że one w równy sposób, chociaż w różnej formie, ujawniają i wyrażają nasz przyrodzony zmysł, który nas pociąga do Boga i do wiernego uznania Jego panowania³⁷.

W tym świetle dostrzegalna jest sprzeczność między filozofią Jana Pawła II a filozofią papieży przedsoborowych. Filozofia polskiego papieża w odniesieniu do ekumenizmu i jedności religijnej nie mogła mieć zabarwienia tomistycznego, służącego innym papieżom do negocjowania tych idei, ale czerpała inspirację z filozofii subiektywistycznej i idealistycznej, eksponującej wolność i autonomię jednostki. Guggenheim zapowiedź filozoficznych motywacji papieskiego nauczania dostrzegał w filozoficznych poglądach Wojtyły, kompatybilnych z filozofią Soboru Watykańskiego II. Inspiracje dla uzasadniania przez Jana Pawła II prawa do wolności religijnej dostrzegał w *Osobie i czynie* Wojtyły, szczególnie w uznaniu osoby za ostateczną instancję podejmującą decyzje i biorącą za nie odpowiedzialność³⁸. Na tym miał polegać, dostrzegany również przez Joberta³⁹, wpływ subiektywistycznej antropologii i etyki na ukształtowanie się papieskiej filozofii personalistycznej, którą Jan Paweł II wykorzystywał w swoim publicznym nauczaniu. Minimalizowanie znaczenia historycznych form przez papieża odpowiada Heglowskiemu przekonaniu o ich negatywnej roli, prowadzącej do uniezależniania się i wyodrębniania wyznań. Dlatego misyjny i ewan-

³³ Jan Paweł II, *Przesłanie z okazji 50-lecia powstania Rady Europy*, [w:] idem, *Dzieła zebrane*, t. 5, Kraków 2007, s. 397.

³⁴ Jan Paweł II, *Redemptor hominis*, [w:] idem, *Dzieła zebrane*, *op. cit.*, t. 1, s. 31.

³⁵ Pius XI, *Mortalium animos. O popieraniu prawdziwej jedności religii*, *op. cit.*, s. 6–7.

³⁶ Jan Paweł II, *Redemptor hominis*, *op. cit.*, s. 32.

³⁷ Pius XI, *Mortalium animos. O popieraniu prawdziwej jedności religii*, *op. cit.*, s. 6.

³⁸ A. Guggenheim, *op. cit.*, s. 197.

³⁹ P. Jobert, *op. cit.*, s. 35 i n.

gelizacyjny nakaz Jezusa Hegel interpretował jako uniwersalny postulat nie implikujący absolutyzowania znaczenia religijnej odrębności⁴⁰.

Głoszona przez Jana Pawła II idea jedności religijnej była negatywnie oceniana w okresie poprzedzającym Sobór Watykański II. Pius XI, odwołując się do realizmu tomistycznego, uznał tę ideę za przyczynę naturalizmu i ateizmu, oskarżając jej zwolenników o odejście od ortodoksji religijnej⁴¹. Jeżeli treści religii objawionej są ustanowione przez Boga, nie mogą być kształtowane w ramach rozwoju kulturowego⁴². Ufundowanie Kościoła przez Jezusa, zdaniem Piusa XI, jest faktem historycznym falsyfikującym prawdziwość innych religii i kwestionującym prawomocność idei jedności religijnej, ponieważ tylko Kościół rzymskokatolicki jest jedynym prawdziwym Kościołem, założonym przez Jezusa i niezmiennie trwającym do dzisiaj⁴³. Dlatego Pius XI odrzucał postulat jedności religijnej, demaskując go jako próbę konwencjonalnego ustalania treści religii. Prawda objawiona nie może być dowolnie interpretowana, nie jest również przedmiotem konsensusu⁴⁴. Pius XII potwierdził naukę Piusa XI, wskazując na widzialną jedność Kościoła wykluczającą tezę o jedności wierzących opartej na subiektywnym wyobrażeniu duchowego kościoła⁴⁵.

Pius XI wykluczał możliwość jedności religijnej ze względu na odmienne rozumienie znaczenia instytucji Kościoła i jej hierarchii, Najświętszego Sakramentu i Eucharystii, kultu świętych i Matki Boskiej⁴⁶, które dzielą nie tylko religie monoteistyczne, ale nawet wyznania chrześcijańskie. Papież ten przyznawał jednakową wagę i obowiązek akceptowania wszystkich treści religijnym ogłoszonych jako objawione przez Kościół⁴⁷. W konsekwencji, każda różnica dogmatyczna wyklucza nie tylko jedność, ale nawet religijne po-

⁴⁰ „Chrystus mówi, że Królestwo Boże nie ukazuje się poprzez zewnętrzne gesty; wydaje się zatem, że jego polecenia: Idźcie na cały świat itd. i chrzćcie wszystkie ludy, apostołowie nie zrozumieli w tej mierze, w jakiej uważali chrzest, ten znak zewnętrzny, za powszechnie konieczny, które to przeświadczenie jest tym szkodliwsze, że znaki zewnętrzne jako znaki odróżnienia pociągają za sobą sekciarstwo, oddalanie się od innych”. G.W.F. Hegel, *Fragmenty o religii ludowej i chrześcijaństwie*, [w:] G. W. F. Hegel, *Pisma wczesne z filozofii religii*, przeł. G. Sowinski, Kraków 1999, s. 40.

⁴¹ „Wyznawcy tej idei nie tylko są w błędzie i ludzą się, lecz odступują również od prawdziwej wiary, wypaczając jej pojęcie i krok po kroku popadają w naturalizm i ateizm. Z tego jasno wynika, że od religii, przez Boga nam objawionej, odступuje zupełnie ten, ktokolwiek podobne idee i usiłowania popiera”. Pius XI, *Mortalium animos. O popieraniu prawdziwej jedności religii*, *op. cit.*, s. 6.

⁴² Ibidem, s. 8.

⁴³ „Nie może więc być inaczej, jak tylko, że Kościół Chrystusa nie tylko dzisiaj, ale i po wszystkie czasy istnieje, lecz musi być z konieczności zawsze ten sam, jak był za czasów Apostołów, chyba, że ktoś powiedziałby – co nie daj Boże – że Chrystus Pan nie sprostał swym zamiarom, lub też, że pomylił się wówczas, gdy zapewniał, że bramy piekiel nigdy go nie zwyciężą”. Ibidem, s. 10.

⁴⁴ „Czyż możemy pozwolić na to – a byłoby to rzeczą niesłuszną i niesprawiedliwą – by prawda, a mianowicie prawda przez Boga objawiona, stała się przedmiotem układów? Chodzi tu o ochronę objawionej prawdy”. Ibidem, s. 12.

⁴⁵ „Ma ono być nie tylko czymś jednym i niepodzielnym, lecz ma być także czymś konkretnym, co by można stwierdzić naocznie, jak mówi Nasz Poprzednik św. p. Leon XIII w Encyklice „Satis Cognitum”: „Dlatego Kościół widzi się oczyma, ponieważ jest ciałem”. Z tego też powodu rozmijają się z prawdą Bożą ci, którzy pojmują Kościół jako coś, czego nie można ni dotknąć ni widzieć, co jest tylko jakimś „tchnieniem” (jak mówią), łączącym niewidzialnymi węzłami liczne społeczności Chrześcijan pomimo, że wiarą są między sobą rozerwane”. Pius XII, *Mystici corporis. O Kościele, mistycznym ciele Chrystusa*, Otwock 1997, s. 8.

⁴⁶ Pius XI, *Mortalium animos. O popieraniu prawdziwej jedności religii*, *op. cit.*, s. 14.

⁴⁷ Ibidem, s. 15.

krwienieństwo. Dlatego zakwestionowanie prawdziwości idei Boga w trzech osobach przez judaizm i islam stanowi o odmiennym rozumieniu Boga w judaizmie, chrześcijaństwie i islamie⁴⁸. Mimo odrzucenia dogmatu o Trójcy Świętej przez pozostałe religie monoteistyczne, Wojtyła głosił tezę o podzieleniu wiary w tego samego Boga nie tylko przez wyznawców trzech religii monoteistycznych, ale przez wszystkich praktykujących różne formy religijności⁴⁹. Subiektywistyczna filozofia Boga, powiązana z fenomenologicznym religioznawstwem, koncentruje się na formach doświadczania i wyobrażania sobie boskości przez człowieka, abstrahując od problemu istnienia bądź nieistnienia Boga. Wojtyła wskazywał na jedność aktów wiary jednostki, przechodząc z płaszczyzny obiektywnej, pozapodmiotowej (realnego istnienia Boga) na płaszczyznę subiektywną (aktu wiary uznawanego za naturalną funkcję ludzkiej psychiki). Teologiczną konsekwencją tej filozoficznej zasady immanencji jest zniesienie bronionej przed Soborem Watykańskim II tezy o ekskluzywistycznym charakterze zbawienia, jak i zmarginalizowanie wagi środków tradycyjnie wskazywanych jako konieczne do zbawienia na gruncie katolicyzmu. Jan Paweł II głosił koncepcję możliwości powszechnego zbawienia wszystkich ludzi, niezależnego od ich religijnej orientacji⁵⁰. Teza ta kwestionuje sensowność pozytywnego charakteru nie tylko katolicyzmu, ale chrześcijaństwa w ogóle, którego pozytywność uznawana była za istotną nawet przez jej przeciwników, wśród nich przez Hegla uznającego nieodłączność wiary i chrztu dla chrześcijańskiego rozumienia zbawienia⁵¹. Konsekwentnie przemyślana papieaska teza może marginalizować znaczenie przynależności do Kościoła katolickiego, która przestaje być konieczna, jeżeli zbawienie ma być dostępne również dla osób nie należących do Kościoła.

4.

Jan Paweł II zasłynął między innymi jako rzecznik ekumenizmu i jedności religijnej. Przyczynił się do rozwoju tych idei nie tylko w teorii, ale również w praktyce swojej papieskiej działalności. Słynne spotkanie przedstawicieli różnych religii z Janem Pawłem II w Asyżu w 1986 roku, uznane przez papieża za wyraz wspólnej „wędrowki do transcen-

⁴⁸ M. Gaudron, *Katechizm o kryzysie w Kościele*, op. cit., s. 60.

⁴⁹ Gaudron cytuje wypowiedź Karola Wojtyły z 1976 roku: „Droga ducha ku Bogu wychodzi z wnętrza stworzenia i najgłębszej istoty człowieka. Na tej drodze nowoczesna mentalność znajduje wsparcie w doświadczeniu człowieka i w potwierdzeniu transcendencji osoby ludzkiej”. Ibidem, s. 60.

⁵⁰ „Powszechność zbawienia nie oznacza, że otrzymują je tylko ci, którzy w wyraźny sposób wierzą w Chrystusa i weszli do Kościoła. Jeśli zbawienie zostało przeznaczone dla wszystkich, musi ono być dane konkretnie do dyspozycji wszystkich. [...] Dla nich Chrystusowe zbawienie dostępne jest mocą łaski, która, choć ma tajemniczy związek z Kościołem, nie wprowadza ich do niego formalnie, ale oświeca ich w sposób odpowiedni do ich sytuacji wewnętrznej i środowiskowej”. Jan Paweł II, *Redemptoris Missio*, [w:] idem, *Dziela zebrane*, t. 1, s. 339–340.

⁵¹ „Tutaj ustanawia również znak zewnętrzny, chrzest, jako znak rozpoznawczy, oba te momenty pozytywne – wiarę i chrzest – uznając za warunek szczęśliwości, a potępiając niewiarę. Do wiary pozostaje przyklejone coś pozytywnego, przy czym ów wymiar pozytywny zostaje zaraz uznany przynajmniej za nieodłączny od etyczności z jej całą godnością, wiążą się z nim szczęśliwość i potępienie”. G. W. F. Hegel, *Pozytywność religii chrześcijańskiej*, [w:] G. W. F. Hegel, *Pisma wczesne z filozofii religii*, przeł. G. Sowiński, Kraków 1999, s. 171.

dentnego celu”⁵², jest ideową konsekwencją zniesienia metafizyki tomistycznej. Uzasadnieniem ekumenizmu było dla Jana Pawła II odwołanie misyjności Kościoła interpretowanej w świetle soborowej idei ekumenizmu⁵³. Uznanie przez papieża prawdziwości religii metafizycznie obcych chrześcijaństwu, jak hinduizm i buddyzm⁵⁴, ilustruje zniesienie ontologicznej koncepcji prawdy, na gruncie której tylko katolicyzm odpowiada rzeczywistości i odzwierciedla realny porządek stworzony przez Boga. W świetle dążenia do jedności religijnej przekonanie papieża bliższe jest Hobbes’owskiej definicji prawdy, rozumianej jako funkcja języka, która nie implikuje związku z rzeczywistością pozapodmiotową⁵⁵.

Jan Paweł II, mając świadomość niekompatybilności metafizyki tomistycznej z promowanym przez siebie nowym paradygmatem, *explicite* wskazywał na idealistyczne uzasadnienie idei ekumenizmu, oparte na personalizmie i filozofii dialogu⁵⁶. Papież podkreślał znaczenie dialogu, w którym „każda ze stron zakłada u swego rozmówcy wolę pojednania, czyli jedności w prawdzie”⁵⁷. „Jedność w prawdzie” w kontekście religijnym wymagałaby zrezygnowania z elementów sprzecznych z religią uznaną za prawdziwą. Dlatego zarówno działalność ekumeniczna, jak i dążenie do jedności religii jest aktywnością pozorną, której realizacja wymagałaby zakwestionowania przez poszczególne wyznania własnej doktryny. Dlatego aktywność ta nie wykracza poza płaszczyznę wspólnych spotkań modlitewnych⁵⁸, które nigdy nie zrealizują postulowanej jedności teologicznej, realizując jedność na poziomie społecznego stowarzyszenia się.

Mimo skoncentrowania się raczej na społecznym niż dogmatycznym aspekcie jedności, papież podkreślał konsekwencje idei jedności religijnej w postaci konieczności zaakceptowania całej, uznanej za prawdziwą, co nieuchronnie wymaga „zmiany poglądów i postaw”⁵⁹. Twierdzenie to możemy uznać za niekoherentne z koncepcją dialogu i absolutnej wolności

⁵² M. Gaudron, *Katechizm o kryzysie w Kościele*, *op. cit.*, s. 63–64.

⁵³ Impuls misyjny należy zatem do wewnętrznej natury życia chrześcijańskiego i stanowi również natchnienie dla ekumenizmu: „Aby wszyscy stanowili jedno [...], aby świat uwierzył, żeś Ty Mnie posłał” (J 17, 21)”. Jan Paweł II, *Redemptoris Missio*, *op. cit.*, s. 333.

⁵⁴ „Niedawno napisałem do biskupów Azji: „Chociaż Kościół chętnie uznaje wszystko to, co jest prawdziwe i święte w tradycjach religijnych buddyzmu, hinduizmu i islamu – jako odbłask tej prawdy, która oświeca wszystkich ludzi – nie zmniejsza to jego obowiązku i zdecydowania, by bez wahania głosić Jezusa Chrystusa, który jest „droga, prawdą i życiem” [...]. Fakt, że wyznawcy innych religii mogą otrzymać łaskę Bożą i zostać zbawieni przez Chrystusa niezależnie od środków zwyczajnych, jakie on ustanowił, nie przekreśla bynajmniej wezwania do wiary i chrztu, których Bóg pragnie dla wszystkich ludów”. *Ibidem*, s. 370.

⁵⁵ „And this entails the view that truth is a function of language. [...] The truth of the proposition is thus only logical and ‘analytical’, not ontological. ‘For true and false are attributes of speech, not of things. And where speech is not there is neither truth nor falsehood’. S. I. Mintz, *The Hunting of Leviathan*, Cambridge 1962, s. 24.

⁵⁶ „28 Jeśli modlitwa stanowi „duszę” ekumenicznej odnowy i dążenia do jedności, to w niej też zakorzenia się i z niej czerpie moc *to wszystko, co Sobór określa jako „dialog”*. Określenie to nie pozostaje zapewne bez związku ze współczesną *myślą personalistyczną*. Postawa „dialogiczna” odpowiada naturze osoby i jej godności”. Jan Paweł II, *Ut unum sint*, [w:] *idem, Dzieła zebrane*, t. 1, s. 632.

⁵⁷ *Ibidem*, s. 633.

⁵⁸ *Ibidem*, s. 630–631.

⁵⁹ „Oczywiście, pełna komunია będzie musiała opierać się na przyjęciu całej prawdy, w którą Duch Święty wprowadza uczniów Chrystusa. Należy zatem absolutnie unikać wszelkich form redukcjonizmu albo łatwych „uzgodnień”. *Ibidem*, s. 635.

każdej jednostki, która tylko w ramach własnej wolności mogłaby przyjąć „prawdziwą” religię, ale już nie zmodyfikować poprzednio wyznawanej. W tym świetle jedność może być rozumiana tylko w znaczeniu przedsoborowym, jako akceptacja katolicyzmu uznanego za prawdziwą religię. Inne rozumienia tej idei pozbawiają ją przedmiotowego odniesienia i oznaczają formy społecznej aktywności przedstawicieli różnych wyznań, które jednak nie prowadzą do jedności doktrynalnej.

Być może świadomość tej sprzeczności między postulatami a faktami sprawiła, że Jan Paweł II uznał wspólną aktywność „duszpasterską, kulturową i społeczną” za znak jedności⁶⁰. Problematyczny charakter potencjalnej jedności religii wzmacniają następujące słowa papieża: „do pełnej komunii należy dążyć w perspektywie jedności, która nie usuwa uprawnionej różnorodności”⁶¹, które mogą kolidować z twierdzeniem o konieczności przyjęcia „całej prawdy”⁶². Jeżeli uznamy różnorodność za uzasadnioną, idea ponownego zjednoczenia chrześcijan traci sens. Ale jeżeli idea ekumenizmu ma mieć sens, to wymaga zniesienia różnorodności w celu uzyskania postulowanej jedności. Być może sprzeczność ta ilustruje papieskie napięcie między personalizmem i idealizmem z jednej strony, a realizmem tomistycznym, z drugiej strony.

Nie ulega wątpliwości, że z punktu widzenia społecznego i politycznego papieskie twierdzenia stanowią istotny wkład w globalny rozwój pokoju, dobroci, życzliwości, szacunku dla drugiego. Kładą kres różnicom między ludźmi prowadzącymi do napięć i konfliktów, również na tle religijnym. W tym kontekście papież odegrał niezwykle rolę, szczególnie w zakresie promowania pokojowego współistnienia i współpracy, znoszącej historycznie sankcjonowaną, a politycznie wykorzystywaną, potencjalną niechęć między wyznawcami różnych religii. W kontekście rozwoju globalnego pokoju papież pozytywnie oceniał różne formy współpracy międzywyznaniowej, jak również wyrugowanie słownictwa negatywnie wartościującego reprezentantów innych wyznań⁶³. W odniesieniu do płaszczyzny metafizycznej, filozofia Jana Pawła II bliższa jest głoszonej przez Karla Forberga i Johanna Gottlieba Fichtego koncepcji ateistycznej wiary w moralny porządek świata, *Als – ob* („Jak – gdyby” było się wierzącym), poszukującej jedności w moralnej wspólnotcie działań praktycznych, abstrahującej od zróżnicowanej metafizycznej podstawy. Jan Paweł II, chociaż podkreślał obecność w Kościele Rzymskokatolickim „pełni prawdy objawionej i środków zbawienia”⁶⁴, jednocześnie minimalizował ten ekskluzywizm, kolidujący tak z ideą ekumenizmu, jak i jedności religijnej, wskazując na prymat woli Boga niemożliwej do przewidzenia w kontekście potencjalnego zjednoczenia religii⁶⁵. Mimo dążeń ekumenicznych, papież wymieniał pięć elementów doktrynalnych, które nadal są osią niezgody między wyznaniem chrześcijańskich: 1) ważność: Tradycji Kościoła dla interpretowania Biblii, 2) Eucharystii, 3) święceń, 4) magisterium Kościoła oraz 5) świętość Matki Boskiej⁶⁶. Wymieniający te elementy fragment encykliki *Ut unum sint* ujawnia odniesienie

⁶⁰ Ibidem, s. 637.

⁶¹ Ibidem, s. 644.

⁶² Ibidem, s. 635.

⁶³ Ibidem, s. 638.

⁶⁴ Jan Paweł II, *Catechesi Tradendae*, [w:] idem, *Dziela zebrane*, t. 2, Kraków 2006, s. 37 i n.

⁶⁵ Ibidem, s. 38.

⁶⁶ Jan Paweł II, *Ut unum sint*, *op. cit.*, s. 656.

papieża do metafizycznego realizmu, który przypomina o niemożliwości religijnego zjednoczenia bez zaakceptowania całości prawdziwej doktryny, wymagając respektowania prawdy ontologicznej w ekumenicznej aktywności⁶⁷. W tym realistycznym kontekście papież utożsamiał Kościół Chrystusa z Kościołem Rzymskokatolickim, w którym wskazywał na obecność „pełni środków zbawienia”⁶⁸. Ta niekompatybilność między metafizyczną podstawą katolicyzmu, szczególnie odwołującego się do realizmu tomistycznego, a filozofią idealistyczną i subiektywistyczną, jak również kulturowym kontekstem zsekularyzowanego świata, ujawnia trudność, a być może nawet niewykonalność, papieskiego dążenia do jedności i powszechnego pokoju.

5.

Filozofia Jana Pawła II, jak i ukształtowana przez subiektywną antropologię filozofia Wojtyły, została określona przez Joberta mianem antropocentrycznej⁶⁹. Jobert podkreślał niekompatybilność antropocentryzmu z tradycją scholastyczną. Jan Paweł II już w encyklice inauguracyjnej *Redemptor hominis* ujawnił swój antropocentryzm stwierdzając, w ślad za soborową konstytucją *Gaudium et spes*, że „Syn Boży przez wcielenie swoje *zjednoczył się jakoś z każdym człowiekiem*”⁷⁰. „Jakoś” w swojej wieloznaczności znosi precyzyjnie określone granice wyznaczające kryteria możliwości religijnego bądź duchowego zjednoczenia z Jezusem. Nowym kryterium staje się przynależność do rodzaju ludzkiego, zastępująca wcześniejsze wymagania doktrynalne, obrzędowe czy moralne. W tym antropologicznym, a nawet antropocentrycznym duchu, papież definiował chrześcijaństwo jako zdumienie nad wartością człowieka⁷¹. Odniesieniem do antropocentryzmu chrześcijaństwa usiłował papież nadać legitymizację dziejowej i kulturowej wartości postaci Jezusa⁷². Nawet negatywnie oceniający chrześcijaństwo Hegel postrzegał je w kategoriach systemu zobowiązań moralnych ukierunkowanych na Boga⁷³, podkreślającego pojednanie Boga ze

⁶⁷ „Zachowanie takiej wizji jedności, która uwzględni wszystkie wymogi prawdy objawionej, nie jest równoznaczne z powstrzymaniem ruchu ekumenicznego. Przeciwnie, oznacza troskę o to, by nie zadowalał się on łatwymi a złudnymi rozwiązaniami, które nie doprowadziłyby do niczego trwałego ani solidnego. Wymogi prawdy muszą być przestrzegane w całej pełni”. Ibidem, s. 656.

⁶⁸ „86 Konstytucja *Lumen gentium* w jednym ze swych podstawowych stwierdzeń, które podejmuje także dekret *Unitatis redintegratio* głosi, że jedyny Kościół Chrystusowy trwa w Kościele katolickim. Dekret o ekumenizmie podkreśla, że w Kościele obecna jest pełnia środków zbawienia. Pełna jedność stanie się rzeczywistością, kiedy wszyscy będą mieli udział w pełni środków zbawienia, które Chrystus powierzył swojemu Kościołowi”. Ibidem, s. 659.

⁶⁹ P. Jobert, *op. cit.*, s. 41.

⁷⁰ Jan Paweł II, *Redemptor hominis*, *op. cit.*, s. 35.

⁷¹ „Właśnie owo głębokie zdumienie wobec wartości i godności człowieka nazywa się Ewangelią, czyli Dobrą Nowiną. Nazywa się też chrześcijaństwem”. Jan Paweł II, *Redemptor hominis*, *op. cit.*, s. 36.

⁷² „Ono wyznacza zarazem Jego miejsce. Jego – jeśli tak można się wyrazić – szczególne prawo obywatelstwa w dziejach człowieka i ludzkości”. Ibidem, s. 36.

⁷³ „Jako efekt i główny cel religii chrześcijańskiej podaje się: poprawę moralną i upodobanie u Boga”. G. W. F. Hegel, *Fragmenty o religii ludowej i chrześcijaństwie*, *op. cit.*, s. 48.

światem za pośrednictwem Chrystusa⁷⁴. Papież, zachowując odniesienie teologiczne, uznał chrześcijaństwo jednocześnie za teocentryczne i antropocentryczne⁷⁵.

Papieski antropocentryzm uzasadniał skoncentrowanie się Jana Pawła II na problematyce społecznej, ukierunkowanej na obronę godności i wartości każdego człowieka. W pierwszej encyklice podkreślał wartość pokoju i pozytywnie oceniał powołanie Organizacji Narodów Zjednoczonych, „określającej i ustalającej obiektywne prawa człowieka”⁷⁶. Papież dostrzegał znoszenie „nienaruszalnych praw człowieka” nawet w sytuacjach pokojowych, na gruncie systemów „humanistycznych”⁷⁷. Rolę ONZ postrzegał jako gwarantowanie praw człowieka. Odwołanie Jana Pawła II do ONZ jako instancji sankcjonującej i gwarantującej ludzką godność koliduje z tradycyjnym stanowiskiem Kościoła reprezentowanym między innymi przez Piusa XII, który Boga wskazywał jako fundament godności osoby, której podstawy nie trzeba szukać ani odkrywać, ale jedynie egzekwować⁷⁸. Swoją deklaracją Jan Paweł II wpisał Kościół w ramy zsekularyzowanego świata, zakreślając nową rolę Kościoła jako jednego z wielu podmiotów, który ma wpisywać się w standardy światowego, publicznego dyskursu, uzasadniając wspólne dla ludzkości wartości odwołaniem do świeckich i naturalistycznych elementów.

W ogłoszonej rok później encyklice *Dives in misericordia* Papież zminimalizował optymistyczny wydźwięk poprzedniej encykliki, pośrednio odsłaniając relatywizm i konwencjonalizm zsekularyzowanych systemów normatywnych i wskazując na niemożliwość zniwelowania materialistycznych implikacji za pomocą humanistycznych idei⁷⁹. Encyklika ta nie zawiera już optymistycznej oceny etyki, jak i struktur zsekularyzowanych. Stara się realistycznie ocenić psychofizyczną i moralną kondycję człowieka, której nie regulują zasady etyczne, jak między innymi idea sprawiedliwości, ale czynniki materialistyczne, biologiczne, a także najniższe elementy człowieczeństwa, niezależne od humanistycznych ideałów⁸⁰. Zdaniem papieża, sekularyzacja idei, kultury i społeczeństwa prowadzi do znieśienia nie tylko religijnej, ale nawet świeckiej moralności⁸¹. Mimo tej niewystarczalności świeckich systemów normatywnych, konsekwencje zwrotu antropologicznego, zainicjowanego przez Sobór Watykański II, są stale obecne w nauczaniu Jana Pawła II, szczególnie w kontekście koncepcji współpracy między religiami na rzecz pokoju, szacunku, obrony

⁷⁴ Ibidem, s. 80.

⁷⁵ Jan Paweł II, *Chrześcijaństwo przeżywa tajemnicę rzeczywistego przyjścia Boga*, Katecheza z 29 listopada 1978 roku, [w:] idem, *Dzieła zebrane*, t. 8, Kraków 2007, s. 477.

⁷⁶ Jan Paweł II, *Redemptor hominis*, *op. cit.*, s. 47.

⁷⁷ Ibidem, s. 48.

⁷⁸ „Kto pragnie, aby gwiazda pokoju weszła i zatrzymała się nad społecznością, niech się przyczynia ze swej strony do przywrócenia osobie człowieka godności, danej jej przez Boga od samego początku”. Pius XII, *Podstawowe zasady ładu w państwach*, Londyn 1943, s. 18.

⁷⁹ Jan Paweł II, *Dives in misericordia*, [w:] idem, *Dzieła zebrane*, t. 1, s. 89.

⁸⁰ „Trudno wszakże nie zauważyć, iż bardzo często programy, które biorą początek w idei sprawiedliwości, które mają służyć jej urzeczywistnieniu we współzyciu ludzi, ludzkich grup, i społeczeństw, ulegają w praktyce wypaczeniu. Chociaż więc w dalszym ciągu na tę samą ideę sprawiedliwości się powołują, doświadczenie wskazuje na to, że nad sprawiedliwością wzięły górę inne negatywne siły, takie jak zawziętość, nienawiść czy nawet okrucieństwo”. Ibidem, s. 91.

⁸¹ „Wreszcie desakralizacja, która często przeradza się w „dehumanizację”. Człowiek i społeczeństwo, dla którego nic już nie jest „święte” – wbrew wszelkim pozorom – ulega moralnej dekadencji”. Ibidem, s. 91.

życia⁸². W ten sposób papież wyznaczył Kościołowi nową funkcję w kontekście globalnym, która czyni z Kościoła podmiot obywatelskiej i społecznej aktywności, a marginalizuje wagę problematyki metafizycznej.

Ten model dostosowywania metafizyki Kościoła do zsekularyzowanej kultury Zachodu możemy postrzegać w kategoriach antropologicznej czy antropocentrycznej rewolucji ideowej. Gaudron wskazywał na, głoszony już przez Pawła VI, zsekularyzowany humanizm i „kult człowieka”⁸³. Humanizm ten, kontynuowany w nauczaniu Jana Pawła II, podkreśla związek katolicyzmu z uniwersalnym zestawem wartości, akceptując krytyczną wobec religii filozofię XVII i XVIII wieku. Kwestionuje jednak metafizyczne stanowisko Kościoła, wyrażane w encyklikach Piusa IX, Piusa X, Piusa XI i Piusa XII.

Uzasadnieniem nowoczesnego charakteru papieskiej filozofii jest porzucenie przez niego koncepcji absolutyzowania prawd historycznych i zaakceptowania możliwości ewoluowania Kościoła, przede wszystkim na gruncie dostosowywania nauczania i liturgii do zmieniającego się kontekstu społecznego i kulturowego⁸⁴. Jan Paweł II nie tylko akceptował, ale nawet uznawał konieczność modyfikowania stanowiska Kościoła pod wpływem nowych okoliczności historycznych:

Można dodać, że ta potrzeba pochodzi z wysoka, czyli z rozporządzenia Bożego, zgodnie z którym Kościół powinien nieustannie się rozwijać. Pociąga to za sobą konieczność przystosowania się do okoliczności historycznych, ale także i nade wszystko czynienie postępów w wypełnianiu swego powołania, aby w sposób coraz doskonalszy spełniać wymagania zbawczego planu Boga⁸⁵.

Stanowisko to odnosi nas do innego, pierwotnego i rozległego problemu, którym jest zagadnienie możliwości modyfikowania religii w kontekście tezy o dysponowaniu boskim mandatem, ale i tezy odczytywaniu jego woli, jak i boskiej niezmienności. Czy Kościół może ewoluować? Czy nie powinien się zmieniać? Jakie elementy mogą być poddawane modyfikacji? Czy czynniki zewnętrzne mogą decydować o charakterze wprowadzanych zmian? Od drugiej połowy XX wieku jesteśmy świadkami determinowania specyfiki Kościoła przez czynniki zewnętrzne. Problemem filozoficznym pozostaje stosunek wprowadzonych zmian, szczególnie idei jedności religijnej, ekumenizmu i wolności religijnej, do stanowiska Kościoła jeszcze z pierwszej połowy XX wieku, w którym odrzucał prawomocność tych idei. Z punktu widzenia historii idei, zmianę tę możemy określić jako gwałtowne, rewolucyjne zerwanie z wcześniejszą doktryną. Wniosek taki pojawia się, jeżeli nauczanie tak Soboru Watykańskiego II, jak i Jana Pawła II, w odniesieniu do wybranych elementów, skonfrontujemy z tomistyczną tezą o niezmienności tego, co absolutne, jego nieproporcjonalności w stosunku do bytu przygodnego, który nie może ulegać doskonaleniu się wskutek linearnego procesu dziejowego, jak i koncepcji prawdy. Jan Paweł II, dostrzegając tę dychotomię, powoływał się na prawo odczytywania prawdy boskiej przez

⁸² Jan Paweł II, *Aby każdy naród żył w pokoju*, [w:] idem, *Dziela zebrane*, t. 3, Kraków 2007, s. 53 i n.

⁸³ M. Gaudron, *Katechizm o kryzysie w Kościele*, Warszawa 2001, s. 29.

⁸⁴ Jan Paweł II, *List apostolski Orientale Lumen*, [w:] idem, *Dziela zebrane*, t. 3, s. 88.

⁸⁵ Jan Paweł II, *Katecheza Działalność ekumeniczna*, [w:] idem, *Dziela Zebrane*, t. 7, s. 792.

Urząd Nauczycielski Kościoła⁸⁶, który połączył z postulatem „uwspółcześnienia” stanowiska Kościoła rozwijanym przez Sobór Watykański II. Takie stanowisko pozwoliło papieżowi dokonać modyfikacji nauczania Kościoła inspirowanej kulturowymi tendencjami.

6.

Zmiany zainicjowane przez Sobór Watykański II, inspirowane sekularyzacją idei, kultury i społeczeństwa, wyznaczyły kierunki papieskiego nauczania. Istotną rolę odegrały również filozoficzne zainteresowania Jana Pawła II, który w równej mierze odwoływał się tak do tomizmu, jak i kantyzytu czy fenomenologii. Wybrane aspekty papieskiej nauki, szczególnie idee jedności religijnej, ekumenizmu czy wolności religijnej, ale także antropocentryczne nastawienie, świadczą o konsekwentnym wypełnianiu soborowej nauki, ale jednocześnie o zerwaniu z przedsoborowym rozumieniem roli Kościoła. Uważamy, że czynnikiem dominującym stał się kontekst społeczny i polityczny, dotyczący wartości powszechnie podzielanych przez ludzkość bez odniesienia do kontekstu religijnego, jak pokój, wolność czy wartość życia. Papież zaakceptował taką rolę Kościoła, który nie miał promować ekskluzywistycznej wizji świata, ale, wykorzystując swój autorytet i siłę oddziaływania, promować, często za pomocą świeckiej, „humanistycznej” argumentacji, te „ogólnoludzkie”, a nie ściśle religijne, wartości. W tym świetle bliższy papieżowi okazał się paradygmat Kartezjańsko – Kantowski, sprzyjający subiektywizacji, eksponujący prymat jednostkowości i indywidualności, ale jednocześnie uzasadniający pluralizm myślenia i zniechęcający do metafizycznego dogmatyzmu.

Bibliografia

- Davies M., *Sobór watykański II a wolność religijna*, przeł. A. Juchniewicz, Warszawa 2002.
- Gaudron M., *Katechizm o kryzysie w Kościele*, Warszawa 2001.
- Guggenheim A., *Pour un nouvel humanisme. Essai sur la philosophie de Jean – Paul II*, Paris 2011.
- Hegel G. W. F., *Pisma wczesne z filozofii religii*, przeł. G. Sowinski, Kraków 1999.
- Hittinger J. P., *The Vocation of the Catholic Philosopher. From Maritain to John Paul II*, Washington 2010.
- Jan Paweł II, *Dziela zebrane*, t. 1 – 10, Kraków 2006 – 2008.
- Jobert R., *Initiation à la philosophie de Jean – Paul II*, Saint – Etienne 2011.
- Karas M., *Z dziejów Kościoła. Ciągłość i zmiana w Kościele rzymskokatolickim w XIX i XX wieku*, Sandomierz 2008.
- Kupczak J., *W stronę wolności*, Kraków 1999.
- Mintz S. I., *The Hunting of Leviathan*, Cambridge 1962.
- Paweł VI, *Przemówienie na otwarcie II sesji Soboru Powszechnego Watykańskiego II dnia 29 września 1963 r.*, przeł. S. Belch, London, brak roku wydania.
- Pilus H., *Człowiek w posoborowym neotomizmie polskim*, Wrocław 1990.

⁸⁶ Jan Paweł II, *List do kardynała Josepha Ratzingera, prefekta Kongregacji Nauki Wiary, w sprawie Wspólnoty Kapłańskiej Świętego Piusa X arcybiskupa Marcela Lefebvre’a*, [w:] idem, *Dziela zebrane*, t. 4, Kraków 2007, s. 173.

- Pius IX, *Quanta cura i Syllabus errorum*, Warszawa 2002.
Pius IX, *Qui pluribus. O racjonalizmie*, Warszawa 2003.
Pius X, *Pascendi dominici gregis. O zasadach modernistów*, Warszawa 1996.
Pius XI, *Mortalium animos. O popieraniu prawdziwej jedności religii*, Warszawa 2001.
Pius XII, *Mystici corporis. O Kościele, mistycznym ciele Chrystusa*, Otwock 1997.
Pius XII, *Podstawowe zasady ładu w państwach*, Londyn 1943.
Sobór Watykański II. Konstytucje. Dekrety. Deklaracje, Poznań 1968.
Tomasz z Akwinu, święty, *Kwestie dyskutowane o prawdzie*, t. 1, przeł. A. Aduszkiewicz, L.
Tongiorgi S., *Institutiones Philosophicae. Volumen I. Logica*, Bruxellis 1868.

KONRAD SZOCIK

The Anthropocentric philosophy of John Paul II

Summary

This paper analyzes the metaphysical basis of John Paul II's philosophy that made possible the propagation of the ideas of unity and ecumenism, and the underlying importance of individuality. Developed by The Second Vatican Council "the contemporizing" of the Church's position, required a rejection of thomistic, real metaphysics, the ontological concept of truth, the truth of a single religion or a real model of human cognition. This paper underlines the acceptance of the secularized world's ideas and their influence on changes in Church teaching during John Paul II's pontificate.

Keywords: John Paul II, philosophy, the second Vatican Council

