

JERZY TROSKA

Uniwersytet im. Adama Mickiewicza
Wydział Teologiczny

'Człowiek' czyli ten kto 'zna samego siebie'
Człowiek w nauczaniu Jana Pawła II

"Human beings", that is those who "know themselves". Man in the Teaching of John Paul II

I. ROZWÓJ MYŚLI ANTROPOLOGICZNEJ KAROLA WOJTYŁY

Myśl Karola Wojtyły o człowieku kształtowała się pod wpływem głównie trzech myślicieli: św. Jana od Krzyża, św. Tomasza z Akwinu i Maksa Schelera. Chronologicznie jako pierwsza w formacji duchowo-intelektualnej Karola Wojtyły ważną rolę odegrała myśl św. Jana od Krzyża¹, dając podstawy tzw. antropologii adekwatnej, według której *osnową bytu ludzkiego jest ludzkie wnętrze*², które, jak cała rzeczywistość, jest zakorzenione w Bogu. Za św. Janem powtarza, że człowiek jest *homo religiosus*, a zakorzenienie w *sacrum* stanowi *właściwy grunt czynu etycznego i zaangażowania*³. Już w tym czasie ma miejsce początek metody fenomenologicznej, polegającej na opisie doświadczenia życia wewnętrznego⁴. Pierwsze publikacje łącznie z pracą magisterską i doktorską *De fede apud S. Joannem a Cruce* (1948 r.) obronioną na Angelicum w Rzymie i na Uniwersytecie Jagiellońskim w Krakowie poświęcone są mistyce św. Jana od Krzyża.

Dzięki tomizmowi następuje poszerzenie horyzontów K. Wojtyły o filozofię istnienia i zaufanie do doświadczenia i rozumu⁵. Dzięki temu teoria osoby ludzkiej nie jest tylko fenomenologią, lecz także ontologią osoby ludzkiej, opisem jej istoty i istnienia, choć połączona z aksjologią, jest jednak od niej pierwotniejsza⁶.

¹ Por. Św. Jan od Krzyża, *Dzieła*, Kraków 1986.

² J. Galarowicz, *Człowiek jest osobą. Podstawy antropologii filozoficznej Karola Wojtyły*, Kraków 1994, s. 31.

³ Tamże, s. 34.

⁴ Tamże, s. 23.

⁵ Tamże, s. 54.

⁶ Tamże, s. 55.

W pracy habilitacyjnej pt.: *Ocena możliwości zbudowania etyki chrześcijańskiej przy założeniach systemu Maxa Schelera*⁷ autor przyznaje, że Scheler dokonał po Arystotelesie i Kancie zgłębienia problematyki aksjologiczno-etycznej, ale oderwał przeżycie dobra i zła od czynu i sprawcy czynu, jakim jest osoba⁸. Wojtyła pod wpływem Schelera rozwija koncepcję doświadczenia etycznego jako przeżycia dobra i zła moralnego oraz ukazuje za św. Tomaszem z Akwinu związek dobra i zła z czynem i osobą. Potwierdza równocześnie, że człowiek, choć jest zdolny czynić dobro i zło, jest istotą ukierunkowaną na dobro i spełnia się czyniąc dobro⁹. Spotkanie w pracy habilitacyjnej z myślą Maxa Schelera utwierdziło go w metodzie fenomenologicznej połączonej z ontologią, co znalazło wyraz w książce *Osoba i czyn*¹⁰. Książka ta jest uważana za klucz interpretacyjny do zrozumienia nauczania Jana Pawła II na temat osoby ludzkiej, dlatego będzie stanowić punkt wyjścia dla niektórych zagadnień obecnej wypowiedzi¹¹.

II. ANTROPOLOGIA CHRYSTOCENTRYCZNA

Człowiek stanowi centrum nauczania Jana Pawła II, co jest już widoczne w encyklice *Redemptor hominis*, inaugurującej jego pontyfikat. *Człowiek w całej prawdzie swego istnienia i bycia osobowego i zarazem społecznego – czytamy w niej – [...] ten człowiek jest pierwszą drogą, po której winien kroczyć Kościół w wypełnianiu swego posłannictwa, jest pierwszą i podstawową drogą Kościoła, drogą wyznaczoną przez samego Chrystusa, drogą, która nieodmiennie prowadzi przez Tajemnicę Wcielenia i Odkupienia*¹².

W przemówieniu w siedzibie UNESCO w Paryżu powie: *Trzeba tego człowieka szanować dla niego samego, nie dla jakichkolwiek innych ras czy względów – jedynie dla niego samego. Trzeba tego człowieka po prostu miłować dlatego, że jest człowiekiem – trzeba wymagać dla niego miłości ze względu na szczególną godność, jaką posiada*¹³.

Poznanie człowieka prowadzi bowiem także do poznania Boga. Już Paweł VI na zakończenie Soboru Watykańskiego II powiedział, *iż na to, aby poznać Boga, trzeba poznać człowieka*¹⁴. Ta wypowiedź Pawła VI jak najtrafniej zapowiada treść na-

⁷ K. Wojtyła, *Ocena możliwości zbudowania etyki chrześcijańskiej przy założeniach systemu Maxa Schellera*, Lublin 1959.

⁸ J. Galarowicz, dz. cyt., s. 79.

⁹ Tamże, s. 79.

¹⁰ K. Wojtyła, *Osoba i czyn*, wyd. II, Kraków 1984.

¹¹ Por. M. Jędraszewski, *Wybrać większą wolność. Karol Wojtyła o człowieku*, Poznań 2004, s. 36.

¹² RH 14; por. J. Krucina, *Co powiedział papież w „Redemptor hominis”*, „Colloquium salutis” 1979 nr 11, s. 11-32.

¹³ Jan Paweł II, *W imię przyszłości kultury. Przemówienie w UNESCO, Paryż 02.06.1980 n. 10 [w:] tenże, Wiara i Kultura. Dokumenty, przemówienia, homilie*, Rzym 1986, s. 70-71.

uczania Jana Pawła II: *Im bardziej posłannictwo, jakie spełnia Kościół, jest skoncentrowane na człowieku, im bardziej jest, rzecz można, 'antropocentryczne' tym bardziej musi potwierdzać się i urzeczywistniać teocentrycznie, to znaczy być skierowane w Jezusie Chrystusie ku Ojcu*¹⁵.

Na początku encykliki *Fides et ratio* pisze: *Wezwanie 'Poznaj samego siebie' wyryte na architrawie świątyni w Delfach, stanowi świadectwo fundamentalnej prawdy, którą winien uznawać za najwyższą zasadę każdy człowiek, określając się pośród całego stworzenia właśnie jako 'człowiek', czyli ten kto 'zna samego siebie'*¹⁶. Czy człowiek jest zdolny poznać samego siebie?

Jan Paweł II nie odmawia człowiekowi takiej możliwości, choć wielokrotnie powtarza, że nie można w pełni człowieka pojąć i zrozumieć bez Boga, którego człowiek jest obrazem. Odrzucenie Boga odbiera człowiekowi możliwość pełnego poznania siebie. W encyklice *Centesimus annus* stwierdza, że podstawowy błąd realnego socjalizmu ma charakter antropologiczny polegający na tym, że *pozbawia osobę jej fundamentu, a w konsekwencji prowadzi do takiego ukształtowania porządku społecznego, w którym ignorowana jest godność i odpowiedzialność osoby*¹⁷. W encyklice przytacza słowa z homilii Pawła VI na ostatniej sesji Soboru Watykańskiego II: *Aby poznać człowieka, człowieka prawdziwego, człowieka integralnego, trzeba poznać Boga*¹⁸. Jeśli człowiek zrywa relację Stwórcy–stworzenie i przyćmiewa w sobie obraz Boży, także rozwój społeczno-gospodarczy jest zagrożony wskutek pokusy bałwochwalstwa¹⁹.

Ojciec Święty w encyklice *Ecclesia in Europa* wypowiada mocne słowa o całej europejskiej kulturze, w której antropocentryzm bez teocentryzmu doprowadził w konsekwencji do *porzucenia człowieka i do rozwoju nihilizmu na polu filozofii, relatywizmu na polu teorii poznania i moralności, pragmatyzmu i nawet cynicznego hedonizmu w strukturze życia codziennego*²⁰. Wszystkie te niepokojące zjawiska prowadzą do utraty nadziei, utraty sensu życia, rodzą lęk przed przyszłością a równocześnie prowadzą do tęsknoty za nadzieją, ponieważ *człowiek nie może żyć bez nadziei*²¹. Wszystkie sposoby szukania nadziei zawężone do przestrzeni ziemskiej i zamknięte na transcendencję okazują się jednak złudne i w konsekwencji przyczyniają się do dalszego gaśnięcia nadziei.

W encyklice *Veritatis splendor* stwierdza, że zależność człowieka od Boga nie ma charakteru heteronomicznego w znaczeniu podporządkowania się *woli absolut-*

¹⁴ Cyt. przez: Cz. Strzeszewski, *Mysł społeczna Kościoła w dziesięć lat po Soborze*, „Chrześcijanin w Świecie” 7(1975)6, s. 13.

¹⁵ Jan Paweł II, *Dives in misericordia* [w:] *Encykliki Ojca Świętego Jana Pawła II*, dz. cyt., nr 1. Odtąd: DM.

¹⁶ Jan Paweł II, *Fides et ratio*, Poznań 1998, nr 1. Odtąd FR.

¹⁷ CA 13.

¹⁸ CA 55.

¹⁹ Por. SRS 30.

²⁰ Jan Paweł II, *Ecclesia in Europa*, OR nr 7-8/2003, nr 9. Odtąd EE.

²¹ Tamże 10.

nej wszechmocy, zewnętrznej wobec człowieka i przeciwnej jego wolności. Tego typu heteronomia byłaby jedynie formą alienacji, sprzeczną z Bożą mądrością i z godnością ludzkiej osoby²². Zależność od Boga rozumie jako teonomię uczestniczącą, która jako dobrowolne posłuszeństwo człowieka prawu Bożemu implikuje rzeczywisty udział rozumu i woli człowieka w Bożej mądrości i opatrności²³. Uczestnictwo człowieka w Bożym panowaniu. wskazuje także na to, że władza człowieka rozciąga się w pewnym sensie na samego człowieka, który jest odpowiedzialny za świat, a także za siebie i własną doskonałość²⁴.

Można więc powiedzieć, że w powyższej koncepcji mamy do czynienia z zespoleniem teocentryzmu i antropocentryzmu, co także wyraźnie postuluje Jan Paweł II w encyklice *Dives in misericordia: O ile różne kierunki dziejowe i współczesne prądy ludzkiej myśli były i są skłonne rozdzielać, a nawet przeciwstawiać sobie teocentryzm i antropocentryzm, to natomiast Kościół, idąc za Chrystusem, stara się wnosić w dzieje człowieka organiczne i dogłębne zespolenie obojga*²⁵.

Nie tylko jedność teocentryzmu i antropocentryzmu jest cechą charakterystyczną antropologii Jana Pawła II, ale także jej chrystologiczne osadzenie, począwszy od homilii wygłoszonej na Placu Zwycięstwa w Warszawie: *Człowieka bowiem nie można do końca zrozumieć bez Chrystusa. A raczej człowiek nie może siebie sam do końca zrozumieć bez Chrystusa. Nie może zrozumieć, ani kim jest, ani jaka jest jego właściwa godność, ani jakie jest jego powołanie i ostateczne przeznaczenie. Nie może tego wszystkiego zrozumieć bez Chrystusa*²⁶. Szerzej myśl ta została rozwinięta w encyklice *Redemptor hominis*. Odkupienie świata przez Chrystusa jest nazwane w niej wprost *powtórzeniem się tajemnicy stworzenia*²⁷. Człowiek w tajemnicy Odkupienia zostaje niejako stworzony na nowo, a Jezus Chrystus jest stałym początkiem i nieustającym ośrodkiem Misji, jaką Sam Bóg skierował do człowieka²⁸.

Chryologiczne odniesienie elementów antropologicznych widoczne jest w kolejnych encyklikach. W encyklice *Laborem exercens* Jan Paweł II nawiązuje do myśli zawartej w *Redemptor hominis*, że *człowiek jest pierwszą i podstawową drogą Kościoła i to właśnie w oparciu o niezgłębioną tajemnicę Odkupienia w Chrystusie*²⁹. W encyklice *Centesimus annus*, powołując się na *Redemptor hominis*, stwierdza, że w przypadku odpowiedzialności Kościoła za człowieka, *chodzi o każdego człowie-*

²² VS 41.

²³ Tamże.

²⁴ Tamże 38,39.

²⁵ DM 1.

²⁶ Jan Paweł II, *Homilia podczas Mszy św. na Placu Zwycięstwa w Warszawie 02.06.1979*, „Chrześcijanin w Świecie” 11(1979)8, s. 28-32.

²⁷ RH 9; por. Z.J. Zdybicka, *Personalistyczne podstawy prawdy o człowieku zbawionym* [w:] Jan Paweł II, „*Redemptor hominis*”. *Tekst i komentarze*, Lublin 1982, s. 113.

²⁸ RH 10,11. Por. Cz. Bartnik, *Chrystus jako kamień węgielny człowieczeństwa według Jana Pawła II*, „Ateneum Kapłańskie” 97 (1981)3, s. 423-431.

²⁹ LE 1.

ka, ponieważ każdy został objęty Tajemnicą Odkupienia i z każdym Chrystus zjednoczył się na zawsze przez tę tajemnicę³⁰.

Na współczesne lęki i niepokoje Europy odpowiada słowami Apokalipsy: *Prze- stań się lękać! Jam jest Pierwszy i Ostatni, i Żyjący. Byłem umarły, a oto jestem ży- jący na wieki wieków i mam klucze śmierci i Otchłani (Ap 1,17-18)*³¹. Tym Pierwszym i Ostatnim i Żyjącym, wyjaśnia, jest Jezus Chrystus, ponieważ *w Nim cała hi- storia znajduje swój początek, sens, kierunek, wypełnienie; W Nim i z Nim, w Jego śmierci i zmartwychwstaniu, wszystko zostało już powiedziane*³². W wizji Apokalip- sy jest mowa o księdze zapisanej wewnątrz i na zewnątrz, zapieczętowanej na sie- dem pieczęci (Ap 5,1) Tekst ten zawiera – zdaniem Ojca Świętego – stwórcy i zbawcy plan Boga. Żadne stworzenie ziemskie nie jest w stanie tej księgi otwo- rzyć, a tym bardziej zrozumieć; *Tylko Jezus jest w stanie objawić i urzeczywistnić zawarty w niej Boży projekt i wskazać ostateczny sens rzeczy*³³.

Podsumowując można powiedzieć, że w nauczaniu Jana Pawła II odkupienie sta- nowi najściślejszy związek ze stworzeniem³⁴. Jego antropologia zawarta przede wszystkim w encyklice *Redemptor hominis* jest rozwinięciem myśli soborowej za- wartej w 22 numerze *Konstytucji duszpasterskiej o Kościele w świecie współczesnym* zatytułowanym *Chrystus nowy człowiek* i może być nazwana antropologią chrysto- centryczną, łączącą w sobie antropocentryzm i teocentryzm³⁵.

III. NATURA LUDZKA I OSOBA LUDZKA

Konsekwencją metody fenomenologicznej stosowanej przez Karola Wojtyłę jest uznanie, że czyn ludzki objawia osobę i jej ukierunkowanie. Tradycyjnie w myśli tomistycznej nauka o czynie zakładała naukę o osobie jako podmiocie czynu. Sam Autor tak pisze o książce *Osoba i czyn: Będzie to mianowicie studium czynu, który ujawnia osobę. Studium osoby przez czyn. Taka jest bowiem natura korelacji tkwią- cej w doświadczeniu, w fakcie 'człowiek działa', że czyn stanowi szczególny moment ujawnienia osoby*³⁶.

Analiza czynu prowadzi do stwierdzenia, że *człowiek nie tylko działa świadomie, a także ma świadomość tego, że działa – i owszem, że działa świadomie*³⁷. Świa- domość czynu prowadzi do samowiedzy czyli świadomości własnego 'ja': *Mam*

³⁰ CA 53.

³¹ EE 6.

³² Tamże.

³³ Tamże 44.

³⁴ Por. R. Orfei, dz. cyt., s. 65.

³⁵ Por. R. Tremblay, *L'homme (Ep 4,13) mesure de l'homme d'aujourd'hui et de demain. Pour un apprentissage de 'Gaudium et spes'*, "Studia Moralia" 25(1997)1, s. 92-99.

³⁶ K. Wojtyła, dz. cyt. s. 14.

³⁷ Tamże, s. 33.

*świadomość czynu to znaczy właściwie, że mam jego samowiedzę, że aktem tej samowiedzy obiektywizuję mój czyn w relacji do mojej osoby*³⁸. Samowiedza, której przedmiotem jest 'ja' konkretne i własne³⁹, przyczynia się z kolei do uformowania samoświadomości, mającej swoje źródło w umyśle, choć z nim się nie utożsamia⁴⁰. Funkcja świadomości nie polega bowiem na dociekaniu prawdy, ale na odzwierciedlaniu i subiektywizacji oraz na uzewnętrznieniu samego człowieka oraz świata przedmiotów⁴¹. Te dwie funkcje świadomości wskazują na umysł jako swoje źródło: są to jednak funkcje dla rozumu wtórne.

Dynamizm umysłu polega przede wszystkim na poznawaniu prawdy, co łączy się nade wszystko z obiektywizacją, która polega na odróżnieniu prawdy od nieprawdy. *Człowiek dąży do prawdy, a umysł łączy w sobie zdolność jej ujmowania (poprzez odróżnianie od nie-prawdy) oraz potrzebę jej dociekania*⁴². Rozumność jest bowiem *distinctivum* osoby zgodnie z jej definicją podaną przez Boecjusza: *persona est individua substantia rationalis naturae*⁴³.

W swoim nauczaniu papieskim podkreśla zdolność umysłu do poznania prawdy. Już samo stwierdzenie, że *człowiek*, to ten *kto zna samego siebie* tę zdolność potwierdza⁴⁴. Wobec różnych nurtów i opinii kwestionujących zdolność rozumu ludzkiego do poznania prawd filozoficznych i religijnych, dotyczących uniwersalnych zasad istnienia, potwierdza istnienie jak mawiali starożytni *orthos logos, recta ratio*⁴⁵.

Wolności ludzkiego działania Karol Wojtyła nie sprowadza tylko do *chcenia* jako właściwości czynu, ale odnosi ją do osoby: *osoba unaocznia się przez wolę – a nie tylko wola poprzez osobę i w osobie*⁴⁶. Konstytuowanie, kształtowanie osoby nazywa samostanowieniem, czyli stawaniem się osoby przez czyn: *Każdy czyn potwierdza i zarazem konkretyzuje ten stosunek, w którym wola ujawnia się jako właściwość osoby – osoba zaś jako rzeczywistość pod względem swego dynamizmu ukonstytuowana właściwie przez wolę. Stosunek ów określimy jako samostanowienie*⁴⁷.

Termin *natura ludzka* występujący często w nauczaniu społecznym Kościoła przemienne z innymi terminami jak *człowiek, osoba ludzka, godność ludzka*⁴⁸ występuje też w takich znaczeniach w nauczaniu Jana Pawła II. *Natura ludzka, natura osoby ludzkiej, natura osobowa* jest wprost utożsamiana z osobą ludzką jako źródłem

³⁸ Tamże, s. 42; por. 39-40.

³⁹ Tamże, s. 43.

⁴⁰ Tamże, s. 42.

⁴¹ Tamże, s. 166.

⁴² Tamże.

⁴³ Tamże, s. 167.

⁴⁴ FR 1.

⁴⁵ Tamże, nr 5,4; por. nr 82.

⁴⁶ K. Wojtyła, *Osoba i czyn*, dz. cyt., s. 109.

⁴⁷ Tamże, s. 109.

⁴⁸ Por. Kard. M. Roy, *Rozważania z okazji dziesiątej rocznicy encykliki Jana XXIII 'Pacem in terris'*, „Chrześcijaństan w Świecie” 5(1973)5, s. 49.

norm moralnych⁴⁹. Osoby i natury ludzkiej nie należy przeciwstawiać, lecz je rozumieć integralnie. Natura jest bowiem podstawą spójności osoby. Integracja osoby i natury ludzkiej jest możliwa tylko w przypadku człowieka i to ze względu na jego naturę, ze względu na człowieczeństwo⁵⁰. Z przykrością stwierdza, że niekiedy *natura ludzka* jest traktowana jako owoc wolności, co oznacza podważenie tym samym godności osoby ludzkiej⁵¹.

Natura osoby ludzkiej jest jednością duszy i ciała. *Doświadczenie jako ogląd fenomenologiczny mówi przede wszystkim o jedności człowieka-osoby. Człowiek jest kimś jednym*⁵². Autor preferuje zamiast terminu *jedność psychofizyczna* termin *jedność psychosomatyczna*, ponieważ pierwszy jest obciążony treścią nauk empirycznych, prowadzi do swoistej redukcji pojęcia osoby ludzkiej i nie pozwala dostrzec wymiaru transcendencji osoby, która spełnia się przez czyn⁵³.

W nauczaniu papieskim Jan Paweł II wielokrotnie odwołuje się do jedności duszy i ciała: *Cała osoba, włącznie z ciałem, zostaje powierzona samej sobie i właśnie w jedności duszy i ciała jest podmiotem aktów moralnych*⁵⁴. Przeciwstawia się lekceważeniu ciała: *Ciało i dusza są bowiem nierozłączne: W łonie ludzkiej osoby, w podmiocie działającym dobrowolnie i w czynie świadomie dokonanym razem trwają lub razem idą na zatracenie*⁵⁵. Ciało ludzkie zyskuje sens moralny przez odniesienie do osoby ludzkiej: *W rzeczywistości więc jedynie przez odniesienie do tego, czym jest ludzka osoba jako 'integralna jedność', to znaczy jako 'dusza, która się wyraża przez ciało i ciało formowane przez nieśmiertelnego ducha' można odczytać ów szczególny ludzki sens ciała*⁵⁶.

Miłość ludzka jest doskonałym przykładem jedności osoby ludzkiej: *Człowiek jako duch ucieleśniony, czyli dusza, która wyraża się poprzez ciało i ciało formowane przez nieśmiertelnego ducha powołany jest do miłości w tej właśnie swojej zjednoczonej całości. Miłość obejmuje również ciało ludzkie, a ciało uczestniczy w miłości duchowej*⁵⁷. Tę myśl rozwinął Jan Paweł II w środowych audiencjach w latach 1979-1984, podczas których przedstawił tzw. *teologię ciała* i tym samym potwierdził wskazanie Soboru Watykańskiego II, że nie wolno człowiekowi *gardzić życiem ciała*⁵⁸.

⁴⁹ FR 68; Jan Paweł II, *Veritatis splendor*, Poznań 1993 nr 50. Odtąd VS.

⁵⁰ K. Wojtyła, *Osoba i czyn*, dz. cyt., s. 87-88.

⁵¹ Por. VS 47, 35, 40.

⁵² Tamże, s. 192.

⁵³ Tamże, s. 208-209.

⁵⁴ VS nr 48; por. nr 50.

⁵⁵ Tamże, nr 49.

⁵⁶ Tamże, nr 50.

⁵⁷ Jan Paweł II, *Familiaris consortio* nr. 11 [w:] *Adhortacje apostołskie Ojca Świętego Jana Pawła II*, Kraków, s. 89-205.

⁵⁸ KDK 14: Jan Paweł II, *Mężczyzną i niewiastą stworzył ich*, Vaticano 1986.

IV. CZŁOWIEK ISTOTĄ RELIGIJNO-MORALNĄ

Człowiek stworzony na obraz Boży ma bezpośrednie odniesienie do swego Stwórcy i ten fakt jest też fundamentem religijności i moralności człowieka⁵⁹. *Zdolność poznania prawdy i doświadczenie wolności są przywilejem człowieka jako istoty stworzonej na obraz swego Stwórcy, Boga prawdziwego i sprawiedliwego (por. Pwt 32,4)*⁶⁰. Dzięki zdolności poznania prawdy i doświadczenia wolności, pośród wszystkich stworzeń tylko człowiek jest *zdolny do poznania i miłowania swego Stwórcy*⁶¹.

Wspaniały zamysł Boga wobec człowieka zostaje przyćmiony przez grzech buntu i nieposłuszeństwa wobec Stwórcy, który wdziera się w ludzkie dzieje. *W ten sposób człowiek nie tylko oszpeca obraz Boży w samym sobie, ale doznaje pokusy, aby zniekształcić go także w innych, wprowadza w miejsce wzajemnej komunii nieufność, obojętność i wrogość, która posuwa się nawet do zabójczej nienawiści*⁶².

Obraz Boży zajaśniał na nowo w życiu człowieka i objawił się w całej pełni wraz z przyjściem na świat w ludzkim ciele Syna Bożego: *On jest obrazem Boga niewidzialnego (Kol 1,15), odbłaskiem Jego chwały i odbiciem Jego istoty (Hbr 1,3), on jest obrazem Ojca*⁶³. *Tym, którzy godzą się pójść za Chrystusem, zostaje ofiarowana pełnia życia: obraz Boży zostaje w nich przywrócony, odnowiony i doprowadzony do doskonałości*⁶⁴.

Człowiek jako osoba rozumna i wolna jest równocześnie istotą odpowiedzialną: *istota moralności oraz człowieczeństwa są związane ze sobą nierozłącznie*⁶⁵. Czyn nie tylko objawia osobę, osoba nie tylko jest sprawcą czynu, ale równocześnie spełnia się przez czyn. W sensie ontycznym człowiek spełnia się przez każdy czyn, w sensie aksjologicznym tylko przez czyn, który jest moralnie dobry⁶⁶. W ten sposób człowiek jest nie tylko sprawcą czynów, ale w jakimś stopniu twórcą samego siebie. Spełnienie siebie dokonuje się dzięki zdolności człowieka do samostanowienia czyli wolności: *Wolność zawiera w sobie zależność od prawdy, co z całą wyrazistością przejawia się w sumieniu. Funkcja sumienia bowiem polega na określeniu prawdziwego dobra w czynie i na stworzeniu wraz z tym powinności*⁶⁷.

Sumienie pełni więc dwie funkcje: poznawczą w sensie rozpoznania prawdy i dobra oraz funkcję powinnościową, normatywną. *Właściwa i zwykła funkcja sumie-*

⁵⁹ KDK 12.

⁶⁰ EV 34.

⁶¹ Tamże.

⁶² Tamże 36; por. RH 8; por. Jan Paweł II, *Reconciliatio et paenitentia* nr 14 [w:] *Adhortacje apostolskie ...* dz. cyt., s. 251-246. Odtąd RP.

⁶³ EV 36.

⁶⁴ Tamże; por. RH 10.

⁶⁵ K. Wojtyła, *Problem doświadczenia w etyce*, „Roczniki Filozoficzne” 17 (1969) 2, s. 19.

⁶⁶ Tenże, *Osoba i czyn*, dz. cyt., s. 160.

⁶⁷ Tamże, s. 163.

nia polega na uzależnieniu czynu od prawdy⁶⁸. Człowiek jako osoba spełnia się w sensie aksjologicznym na ile uznaje prymat prawdy dobra i jest posłuszny głosowi sumienia. Sumienie jest też pierwszym sędzią, przed którym osoba jest odpowiedzialna. *Odpowiedzialność 'przed kimś' jako samoodpowiedzialność zdaje się odpowiadać właściwej człowiekowi samo-zależności i samostanowieniu, w czym przejawia się i urzeczywistnia zarazem wola i wolność osoby*⁶⁹. Człowiek powinien działać zgodnie z osądem sumienia: *Jeżeli działa wbrew temu sądowi, albo jeśli popełnia określony czyn nie będąc pewnym, czy jest on słuszny i dobry, zostaje potępiony przez własne sumienie, stanowiące bezpośrednią normę osobistej moralności*⁷⁰.

W głębi sumienia dochodzi do dialogu człowieka z samym sobą i człowieka z Bogiem. Ojciec Święty za soborową *Konstytucją o Kościele w świecie współczesnym* nazywa sumienie *sanktuarium człowieka*⁷¹. *Sumienie nie zamyka się w niedostępnej samotności, ale otwiera na wołanie, na głos Boga. W tym właśnie i w niczym innym kryje się tajemnica i godność sumienia, że jest ono miejscem, świętą przestrzenią, w której Bóg przemawia do człowieka*⁷².

Sumienie jest świadkiem prawdziwości dobra, ale nie jej twórcą. Nie jest więc sędzią nieomylnym i może błędzić – także wskutek niewiedzy niepokonalnej⁷³. Stąd dla właściwej formacji sumienia niezbędna jest wola poszukiwania prawdy i dobra, jak też realizacja dobra. Wolność sumienia nie jest wolnością od prawdy i dobra, wręcz przeciwnie to właśnie sumienie ujawnia więź łączącą wolność z prawdą: *Tak więc praktyczny osąd sumienia, który nakłada na człowieka powinność dokonania określonego czynu, ujawnia więź łączącą wolność z prawdą*⁷⁴. Nie tylko źle rozumiana wolność może zagrażać prawdzie, ale także brak prawdy niszczy wolność: *w świecie bez prawdy wolność traci swoją treść*⁷⁵. Spełnienie wolności w relacji do prawdy i dobra jest równoznaczne ze spełnieniem osoby.

V. CZŁOWIEK ISTOTĄ SPOŁECZNĄ

Refleksja Karola Wojtyły na temat charakteru społecznego człowieka związana jest ściśle z kategorią *uczestnictwa*. *Uczestnictwo* jest wymiarem osoby i jej właściwością, a równocześnie sposobem odniesienia się do innych i do dobra wspólnego⁷⁶. Przez uczestnictwo osoba wchodząc w relację z innymi nie traci nic ze swego istnienia, nie przestaje być osobą i tym różni się od zwykłego *udziału* i *współdziałania*.

⁶⁸ Tamże, s. 163.

⁶⁹ Tamże, s. 181.

⁷⁰ VS 60.

⁷¹ VS 54; por. KDK 16.

⁷² VS 58.

⁷³ VS 62.

⁷⁴ Tamże 61.

⁷⁵ CA 46.

⁷⁶ Por. J. Galarowicz, dz. cyt., s. 232.

Istotą bowiem uczestnictwa jest, że osoba działając razem z innymi spełnia siebie jako osoba: *Jeżeli chodzi o samo działanie – to uczestnictwo jako właściwość osoby stanowi o tym, że działając ‘wspólnie z innymi’, osoba spełnia czyn i spełnia w nim siebie. Uczestnictwo stanowi więc o wartości personalistycznej wszelkiego współdziałania. Współdziałanie – a ściślej działanie ‘wspólnie z innymi’ – bez uczestnictwa pozbawia czyny osoby ich wartości ‘personalistycznej’⁷⁷.*

Uczestnictwo, mając charakter personalistyczny, zachowuje równocześnie charakter wspólnotowy: Można też odwrócić to twierdzenie mówiąc, że dzięki uczestnictwu człowiek działając wspólnie z innymi, zachowuje to wszystko, co wynika ze wspólnoty działania, a równocześnie – przez to właśnie urzeczywistnia wartość personalistyczną własnego czynu⁷⁸.

Przeciwieństwem uczestnictwa jest alienacja. Alienacja w ujęciu Wojtyły nie tyle godzi w człowieka jako jednostkę gatunku, ile w osobę jako podmiot, który w jakimś stopniu pozbawiony jest możliwości spełnienia siebie we wspólnocie. Przez alienację ulega ograniczeniu uczestnictwo jako właściwość osoby i relacja do wspólnoty⁷⁹. Potwierdza to wyraźnie sam autor: *alienacja jest z istoty swojej problemem personalistycznym⁸⁰. W sferze społecznej alienacja przejawia się antypersonalistycznym myśleniem o człowieku, urzeczywistnionym w indywidualizmie i totalizmie: Indywidualizm wysuwa dobro jednostki jako dobro naczelne i podstawowe, któremu należy podporządkować wszelką wspólnotę i społeczeństwo, przedmiotowy zaś totalizm stawia zasadę wręcz przeciwną – podporządkowuje jednostkę i jej dobro bez reszty wspólnocie i społeczeństwu⁸¹.*

W nauczaniu papieskim nie pojawia się już kategoria uczestnictwa, choć jej wartość jest dalej obecna. W jej miejsce pojawiają się kategorie etyczne jak *współzależność* i *solidarność*. W encyklice *Solicitudo rei socialis* czytamy: *Chodzi nade wszystko o fakt współzależności, pojmowanej jako system determinujący stosunki w świecie współczesnym w jego komponentach: gospodarczej, kulturowej, politycznej oraz religijnej, współzależności przyjętej jako kategoria moralna. Na tak rozumianą współzależność właściwą odpowiedzią – jako postawa moralna i społeczna, jako ‘cnota’ – jest solidarność⁸². Ocena współczesności w świetle powyższych kategorii wypada bardzo negatywnie: Należy zatem podkreślić, że świat podzielony na bloki podtrzymywane przez sztywne ideologie, w których zamiast współzależności i solidarności dominują różne formy imperializmu, może być tylko światem poddanym ‘strukturom grzechu’⁸³.*

⁷⁷ K. Wojtyła, *Osoba i czyn*, dz. cyt., s. 295.

⁷⁸ Tamże.

⁷⁹ Por. J. Galarowicz, dz. cyt. s. 245.

⁸⁰ K. Wojtyła, *Osoba: podmiot i wspólnota*, „Roczniki Filozoficzne” 24 (1976) 2, s. 37.

⁸¹ Tenże, *Osoba i czyn*, dz. cyt., s. 299.

⁸² SRS 38.

⁸³ Tamże 36.

Kategoria *współzależności* jest kategorią występującą już wcześniej w nauczaniu społecznym Kościoła. O *współzależności* naucza Jan XXIII w encyklikach *Mater et Magistra*⁸⁴ i *Pacem in terris*⁸⁵ oraz Sobór Watykański II w *Konstytucji duszpasterskiej o Kościele w świecie współczesnym*⁸⁶. Sobór określa *współzależność* także mianem *socjalizacji* w znaczeniu wzrastających przejawów uspołecznienia czyli życia wspólnotowego⁸⁷.

Począwszy od Pawła VI pojawia się w nauczaniu społecznym kategoria *alienacji*. O pewnym niebezpieczeństwie *alienacji*, w znaczeniu utopii społecznej i ideologii społecznej mówi w *Octagesima adveniens*⁸⁸. Jan Paweł II dokonuje reinterpretacji marksowskiej kategorii *alienacji* w znaczeniu podporządkowania i zniewolenia człowieka przez jego własne wytwory: *Owoce tej wielorakiej działalności człowieka zbyt szybko i w sposób najczęściej nie przewidywany nie tylko i nie tyle podlegają alienacji w tym sensie, że zostają odebrane temu, kto je wytworzył, – czytamy w Redemptor hominis – ile – przynajmniej częściowo, w jakimś pochodnym i pośrednim zakresie skutków – skierowują się przeciw człowiekowi*⁸⁹. Nie da się bowiem pogodzić *człowieczeństwa* z niewolnictwem rzeczom: *Człowiek nie może zrezygnować z siebie, ze swojego właściwego miejsca w świecie widzialnym, nie może stać się niewolnikiem rzeczy, samych stosunków ekonomicznych, niewolnikiem produkcji, niewolnikiem swoich własnych wytworów*⁹⁰.

W *Centesimus annus* Ojciec Święty wskazuje na błąd marksistowskiej koncepcji *alienacji*, który pochodzi z jej materialistycznego fundamentu, czyli sprowadzenia źródła *alienacji* do własności prywatnej środków produkcji⁹¹. Praktyka wykazała, że kolektywizm nie likwiduje *alienacji*, ale ją jeszcze bardziej powiększa przez brak koniecznych rzeczy i gospodarczą niewydajność. Papież łączy natomiast *alienację* z *utrata autentycznego sensu istnienia*, co ma miejsce w przypadku nieograniczonej konsumpcji, jak też wtedy, gdy człowiek w pracy jest traktowany jako *środek* nie zaś jako *ceľ*⁹². Chrześcijańska wizja *alienacji* polega głównie na *odwróceniu relacji środków i celów*⁹³. W sumie człowiek powinien uznać wartość i wielkość osoby poprzez dar z siebie samego *dla innej osoby czy innych osób, a w końcu dla Boga, bo Bóg jest sprawcą jego istnienia i tylko On może w pełni ten dar przyjąć*⁹⁴.

⁸⁴ Jan XXIII, *Mater et Magistra* nr 59-67 [w:] *Nauczanie społeczne Kościoła*, dz. cyt. s. 105-188. Odtąd MM.

⁸⁵ Tenże, *Pacem in terris* nr 9,23 [w:] *Nauczanie społeczne Kościoła*, dz. cyt., s. 155-188. Odtąd PT.

⁸⁶ KDK 25.

⁸⁷ Por. KDK 6.

⁸⁸ OA 27.

⁸⁹ RH 15.

⁹⁰ RH 16.

⁹¹ Por. CA 41.

⁹² Tamże.

⁹³ Tamże.

⁹⁴ Tamże.

W encyklice *Laborem exercens* opisuje zjawiska alienacyjne, nie używając jednak samego terminu. Człowiek powinien także na uspołecznionych środkach produkcji – stwierdza – czuć się jak *na swoim*, a nie jak obcy⁹⁵. Człowiek jest wyalienowany, jeśli w procesie produkcji zatracą swoją podmiotowość, stając się *trybem w wielkim mechanizmie*, jeśli owoce jego pracy nie służą jemu⁹⁶. Człowiek jest podmiotem pracy i jej celem i w związku z tym nie do przyjęcia jest pierwszeństwo kapitału przed pracą i tym samym przed człowiekiem. W przypadku nie uznania tej hierarchii człowiek staje się zwykłą *siłą roboczą*⁹⁷. Zrozumiałe jest wielokrotne przypomnianie właściwej hierarchii w dziedzinie pracy, skoro pracę ludzką uważa Jan Paweł II za klucz rozwiązania kwestii społecznej, która w międzyczasie ze względu na globalizację stała się *kwestią światową*⁹⁸.

VI. ROZWÓJ OSOBY

Osoba jest rzeczywistością dynamiczną, poddaną rozwojowi, który dokonuje się przez działanie człowieka: *Człowiek bowiem, jeśli można tak powiedzieć, nie został stworzony jako byt nieruchomy i statyczny*⁹⁹. To człowiek sam jest protagonistą własnego rozwoju. Papież mówiąc o rozwoju, podobnie jak Paweł VI, myśli o rozwoju integralnym, czyli o *rozwoju całego człowieka i wszystkich ludzi*¹⁰⁰. Rozwój nie może objąć tylko rozwoju ekonomicznego: powinien objąć również rozwój kulturowy i religijny człowieka oraz społeczeństwa. Rozwój i wyzwolenie są w nauczaniu papieskim kategoriami niezwykle wartościowymi i równocześnie synonimicznymi: *Wypada dodać, że pragnienie wyzwolenia z wszelkiej formy zniewolenia, w odniesieniu do człowieka i społeczeństwa, jest czymś szlachetnym i wartościowym. Do tego właśnie zmierza rozwój, a raczej wyzwolenie i rozwój, zważywszy wewnętrzne powiązanie istniejące pomiędzy tymi dwiema rzeczywistościami*¹⁰¹.

Wielokrotnie w swoim papieskim nauczaniu stawia sobie pytanie czy postęp techniczny jest równoznaczny z postępem duchowym? *Posiadanie rzeczy i dóbr samo przez się nie doskonalą podmiotu ludzkiego – przypomina w *Sollicitudo rei socialis* – jeśli nie przyczynia się do dojrzewania i wzbogacenia jego ‘być’, czyli do urzeczywistnienia powołania ludzkiego jako takiego*¹⁰². Rozwój ekonomiczny mierzy się według *rzeczywistości powołania człowieka widzianego całościowo, czyli według*

⁹⁵ LE 15.

⁹⁶ Por. LE 15.

⁹⁷ LE 6,7.

⁹⁸ LE 2,3.

⁹⁹ SRS 30.

¹⁰⁰ Tamże 26, 46; CA 29; por. Paweł VI, *Populorum progressio* nr 14 [w:] *Nauczanie społeczne Kościoła*, dz. cyt. s. 257-286. Odtąd PP.

¹⁰¹ SRS 46.

¹⁰² SRS 28: Por. 31; RH 16.

jego 'parametru wewnętrznego'¹⁰³. W prawdziwym postępie chodzi bowiem o rozwój osób, a nie mnożenie rzeczy, którymi te osoby mają się posługiwać. Za Soborem Watykańskim II, w nawiązaniu do myśli Gabriela Marcel'a, stwierdza, że człowiek nie tyle ma *więcej mieć*, ile *bardziej być*¹⁰⁴.

Co więcej sam rozwój materialny jest uzależniony i uwarunkowany rozwojem moralnym. Przewycięzanie przeszkód w rozwoju *może się dokonać mocą decyzji istotowo moralnych, które dla wierzących, zwłaszcza chrześcijan, czerpią inspirację z zasad wiary i wspomagane są łaską Bożą*¹⁰⁵. Natomiast *odwoływanie się bezpośrednio do jego (człowieka – uw. wł.) instynktów i ignorowanie na różne sposoby jego wolnej i świadomej natury osobowej może prowadzić do wytworzenia nawyków konsumpcyjnych i stylów życia niegodnych lub szkodliwych dla fizycznego i duchowego zdrowia*¹⁰⁶.

Wśród aktywności człowieka do jego rozwoju przyczynia się szczególnie praca. Przez pracę bowiem *urzęczywistnia siebie jako człowiek, a także poniekąd bardziej 'staje się człowiekiem'*¹⁰⁷. Praca odróżnia człowieka od innych stworzeń i stanowi podstawowy wymiar bytowania człowieka na ziemi¹⁰⁸. To dzięki osobie obdarzonej przez Boga świadomością i wolnością człowiek jest zdolny do pracy¹⁰⁹.

Główną przeszkodę w rozwoju i wyzwoleniu upatruje Ojciec Święty w grzechu, czyli złu moralnym i wywodzących się z niego struktur¹¹⁰. Grzech w znaczeniu właściwym jest zawsze aktem konkretnej osoby, jej wolności, a nie aktem grupy czy wspólnoty. O *grzechu społecznym* można mówić jedynie w sensie analogicznym.

W adhortacji apostołskiej *Reconciliatio et paenitentia* wyróżnia trzy rozumienia *grzechu społecznego*¹¹¹. Pierwsze znaczenie *grzechu społecznego* odnosi się do oddziaływania każdego grzechu, nawet najbardziej osobistego, na innych: *Każdy grzech rzuca z mniejszą lub większą gwałtownością, z mniejszą lub większą szkodą na całą strukturę kościelną i na całą ludzką rodzinę*. W drugim znaczeniu o *grzechu społecznym* można mówić w przypadku grzechów popełnionych przeciw bliźniemu, prawom osoby ludzkiej, przeciw dobru wspólnemu. Trzecie rozumienie grzechu społecznego dotyczy stosunków pomiędzy różnymi wspólnotami ludzkimi. Przeciwwstawianie sobie różnych grup, warstw, klas społecznych, bloków państw stanowi jednoznaczne zło społeczne. Także i w tym przypadku odpowiedzialność za zło ponoszą jednostki, choć najczęściej, ze względu na niemożliwość ich rozpoznania, pozostają anonimowe.

¹⁰³ SRS 29.

¹⁰⁴ Por. RH 16.

¹⁰⁵ SRS 35.

¹⁰⁶ CA 36.

¹⁰⁷ LE 9.

¹⁰⁸ LE 4.

¹⁰⁹ LE 12; por. G. Piana, *Le dimensioni antropologiche e spirituali del lavoro*, „Rivista di teologia Morale 13 (1981) 4, s. 583-584.

¹¹⁰ SRS 46; Jan Paweł II, *Reconciliatio et paenitentia* nr 16 [w:] *Adhortacje apostołskie...* dz. cyt., s. 251-346. Odtąd RP.

¹¹¹ RP 16.

Jan Paweł II zdecydowanie sprzeciwia się takiemu rozumieniu *grzechu społecznego*, w którym odrzuca się grzech osobisty a dopuszcza się jedynie odpowiedzialność społeczną, co oznacza w efekcie brak jakiegokolwiek odpowiedzialności¹¹².

Sytuacje grzechu, grzechy społeczne, struktury społeczne są *owocem nagromadzenia i zbiorem wielu grzechów osobistych*, nie są same przez się podmiotem aktów moralnych, dlatego nie są w sobie dobre ani złe¹¹³. *Skoro dzisiejszą sytuację przypisać należy wielorakim trudnościom, uzasadnione jest mówienie o 'strukturach grzechu', które, jak stwierdziłem w Adhortacji Apostolskiej 'Reconciliatio et paenitentia' są zakorzenione w grzechach osobistych i stąd są zawsze powiązane z konkretnymi czynami osób, które je wprowadzają, umacniają i utrudniają ich usunięcie. W ten sposób wzmacniają one, rozpowszechniają i stają się źródłem innych grzechów, uzależniając od siebie postępowanie ludzi*¹¹⁴.

Rozwój i wyzwolenie człowieka nie może więc ograniczyć się – według Jana Pawła II – tylko do zmiany struktur grzechu, ale musi zmierzać do nawrócenia poszczególnych jednostek, sprawców tych struktur, a to nie może dokonać się bez Boga, który jest *bogaty w miłosierdzie*¹¹⁵. Dzisiaj ze względu na istnienie wielu *struktur grzechu* droga wyzwolenia i rozwoju człowieka jest drogą *długą i złożoną*¹¹⁶.

VII. GODNOŚĆ OSOBY I JEJ PRAWA

Jan Paweł II rozważa godność człowieka jako daną i zadaną człowiekowi, tzn. na płaszczyźnie ontycznej i aksjologicznej. Pierwsza jest owocem dzieła stworzenia i jest przymiotem człowieczeństwa, a więc wszystkich ludzi, druga jest owocem spełniania się człowieka przez czyny moralnie dobre.

Tradycyjnie uzasadnienie godności ontycznej człowieka przeprowadza się w teologii na dwóch płaszczyznach: przyrodzonej i nadprzyrodzonej. Takie uzasadnienie widoczne jest również w nauczaniu papieskim, zwłaszcza w encyklice *Redemptor hominis*. Na płaszczyźnie przyrodzonej godność człowieka wynika z faktu, już wcześniej omówionego, że człowiek jest istotą rozumną, wolną i odpowiedzialną. Na płaszczyźnie nadprzyrodzonej godność człowieka znajduje swoje uzasadnienie w stworzeniu człowieka, jako jedynej istoty, na obraz Boży¹¹⁷. Objawienie się Boga człowiekowi i dialog Boga z człowiekiem w historii ukazują jego doniosłą godność: *Prawda, którą Bóg powierzył człowiekowi, objawiając mu samego siebie i swoje życie, jest zatem wpisana w czas i historię*¹¹⁸. Godność człowieka uwidacznia się przede wszystkim w prawdzie, że Syn Boży przyjął naturę ludzką, umarł za człowieka, jak też w fakcie

¹¹² Tamże.

¹¹³ Tamże.

¹¹⁴ SRS 36; por. EV 12.

¹¹⁵ RSR 38; RP 20-21; DM 8.

¹¹⁶ SRS 38.

¹¹⁷ EV 34; FC 11.

¹¹⁸ FR 11.

powołania człowieka do wspólnoty z Bogiem: *Człowiek odnajduje w Nim [Chrystusie] swoją właściwą wielkość, godność i wartość człowieczeństwa*¹¹⁹.

Osoba ludzka, ze względu na swoją wielką godność może być jedynie celem ludzkiego działania, nigdy zaś środkiem do celu¹²⁰. *Teoria praw człowieka opiera się właśnie – stwierdza Papież – na uznaniu faktu, że człowiek, inaczej niż zwierzęta i rzeczy, nie może podlegać niczyjemu panowaniu*¹²¹. Integralna godność osoby ludzkiej, a więc przyrodzona i nadprzyrodzona stanowi źródło praw człowieka, które zawsze powinny być rozważane i zachowywane jako integralna jedność¹²². O tę integralność poszanowania praw człowieka wielokrotnie się upomina: *Całokształt praw człowieka odpowiada istocie godności człowieka rozumianego całościowo, a nie sprowadzanego do jednego tylko wymiaru. Prawa te odnoszą się do zaspokojenia podstawowych potrzeb człowieka, do korzystania przezeń z wolności, do jego stosunków z innymi osobami. Wszelako zawsze i wszędzie odnoszą się do człowieka, do jego pełnego ludzkiego wymiaru*¹²³.

W pełni zabezpieczyć godność człowieka mogą jedynie wszystkie prawa: wolnościowe, społeczne i solidarnościowe. Podkreślanie integralności praw człowieka jest dzisiaj bardzo ważne ze względu na skłonność zawężania ich tylko do praw wolnościowych. Zbiór wszystkich praw, od prawa do życia poczynawszy, a na prawie do obrony tych praw skończywszy, znajduje się w kościelnej *Powszechnej Deklaracji Praw Człowieka* jaką jest encyklika Jana XXIII *Pacem in terris* (1963)¹²⁴. Nawiązując do *Powszechnej Deklaracji Praw Człowieka* ONZ Jan Paweł II upomniał się o integralne przestrzeganie praw człowieka w czasie przemówienia wygłoszonego na XXXIV Sesji Zgromadzenia ONZ w 1979 roku¹²⁵.

Najwięcej miejsca w swoim nauczaniu, ze względu na swe szczególne zagrożenie, poświęca Jan Paweł II prawu do życia. W obronie tego prawa człowieka napisał encyklikę *Evangelium vitae*¹²⁶. Głoszenie Ewangelii życia staje się szczególnie naglące dzisiaj, gdy lęk budzą coraz liczniejsze i poważniejsze zagrożenia ludzi i narodów, zwłaszcza życia słabego i bezbronnego¹²⁷. *Życie ludzkie ma zatem charakter święty i nienaruszalny, w którym odzwierciedla się nienaruszalność samego Stwórcy*¹²⁸. U podstaw tych wszystkich zagrożeń dla życia jest źle pojęta wolność: *Znaczna część opinii publicznej usprawiedliwia przestępstwa przeciw życiu w imię prawa*

¹¹⁹ RH 10; por. RH 13,14.

¹²⁰ EV 19, KDK 12.

¹²¹ EV 19.

¹²² Por. H. Skorowski, *Prawa człowieka* [w:] *Encyklopedia nauczania społecznego Jana Pawła II*, Radom 2003, s. 395.

¹²³ Jan Paweł II, *Godność osoby ludzkiej fundamentem sprawiedliwości i pokoju. Przemówienie wygłoszone 02.10.1979 na XXXIV Sesji Zgromadzenia Ogólnego ONZ*, n.13 [w:] tenże, *Nauczanie papieskie II*, 2, Poznań, 1992, s. 264.

¹²⁴ Por. PT 11-27.

¹²⁵ Por. przypis 129.

¹²⁶ Por. przypis 63.

¹²⁷ EV 3.

¹²⁸ Tamże 53.

*do indywidualnej wolności i wychodząc z tej przesłanki domaga się nie tylko ich niekaralności, ale wręcz aprobaty państwa dla nich, aby móc ich dokonać z całkowitą swobodą, a nawet korzystając z bezpłatnej służby zdrowia*¹²⁹.

Innym prawem akcentowanym przez Jana Pawła II jest prawo do wolności religijnej, które uważa za podstawę innych praw wolnościowych przysługujących człowiekowi. W obronie tego prawa występuje w swoim Orędziu skierowanym w 1980 r. na otwarcie Nadzwyczajnej Sesji Zgromadzenia Ogólnego ONZ: *Mam tu na myśli sprawę swobody wiary religijnej, która jest podstawą wszystkich innych swobód i jest nierozzerwalnie związana z nimi wszystkimi ze względu na samą godność przysługującą osobie ludzkiej*¹³⁰.

Niestety rzeczywistość bardzo odbiega od licznych aktów prawnych broniących praw człowieka. Papież wielokrotnie ubolewa nad tym, że prawo do życia, do wolności religijnej i wszystkie inne prawa człowieka są łamane, że pozostają tylko martwą literą prawa bez *ducha*¹³¹.

*

W swoim nauczaniu papieskim Jan Paweł II łączy myśl filozoficzną i teologiczną, nawiązuje do swojej wcześniejszej myśli filozoficznej nie zawsze używając kategorii tamtego czasu. W metodzie i treści można mówić o kontynuacji. W encyklice *Laborem exercens* jest najbardziej widoczne wcześniejsze podstawowe założenie antropologii *Osoby i czynu*, że działanie objawia działającego¹³². Klucz do teorii pracy znajduje się ostatecznie w antropologii. Stąd hasło personalistyczne: *Praca dla człowieka, nie człowiek dla pracy*¹³³.

Jan Paweł II dokonał adaptacji i reinterpretacji marksowskiej kategorii alienacji, przede wszystkim rozszerzając jej zakres o treści antropologiczno-moralne. Według jego antropologii człowiek jest istotą cielesno-duchową, obdarzoną rozumem i wolą i wyposażoną w sumienie. Jako istota rozumna i wolna jest podmiotem praw i obowiązków. Osoba jest istotą transcendentną, przekraczającą wymiary życia ziemskiego i powołaną do uczestnictwa w życiu Boga. Osoba nie jest rzeczywistością statyczną lecz dynamiczną, realizującą swoje człowieczeństwo przez wolne i odpowiedzialne działanie. Kategoria rozwoju integralnego Pawła VI i wielokrotnie przypomniana przez Jana Pawła II weszła już na stałe do nauczania Kościoła. Szczególne miejsce w tym rozwoju zajmuje praca, dzięki której człowiek może stać się *bardziej człowiekiem*. Cenna i godna uznania jest postawa metodologiczna Karola Wojtyły i Jana Pawła II uznająca ciągłość i jednorodność całej filozofii i teologii człowieka i zmierzająca do wydobycia z różnych tradycji antropologicznych ziarna prawdy. Efektem tej postawy jest antropologia antropocentryczna i teocentryczna motywowana chrystocentrycznie.

¹²⁹ EV 4; por. RH 17.

¹³⁰ Jan Paweł II, *Orędzie na otwarcie Nadzwyczajnej Sesji Zgromadzenia Ogólnego ONZ, Watykan 22.08.1980*, s. 52.

¹³¹ Por. RH 17; EV 3-4.

¹³² T. Styczeń, *Osobowa godność podmiotu pracy źródłem jej sensu i wartości [w:] Ewangelia pracy. Encyklika Jana Pawła II „Laborem exercens” wraz z komentarzem*, red. J. Chmiel, S. Ryłko, Kraków 1983, s. 96-109.

¹³³ LE 6.