

José Luis ILLANES

ŻYCIE, SUBSTANCJA I CEL HISTORII

Evangelium vitae w kontekście dylematu współczesnej kultury

Życie jest wartością, ponieważ nie jest zwykłym faktem, czystą daną, lecz [...] otwarciem na przeznaczenie, na cel, na pełnię. Życie jest substancją dziejów, tym, co nadaje dziejom spoistość i jest ich celem. Dzieje są [...] rozwijaniem się życia, które rozpoczęte w czasie, osiągnie swą pełnię w wieczności.

Analiza dokumentu, refleksja nad nim i na jego podstawie, oznacza pytanie o jego treść i cel, o przesłanie, które niesie, o jego „dlaczego” i „po co”. W przypadku *Evangelium vitae* odpowiedź na pierwsze pytanie jest prosta: encyklika głosi, jak wskazują jej pierwsze słowa stanowiące zarazem jej tytuł, ewangelię życia, tzn. dobrą nowinę o życiu, a nawet jest ona odą do życia, proklamowaną przez kogoś, kto – jak Jan Paweł II – może ją podjąć w formie nie banalnej, czy naiwnej, lecz szczerzej i głębokiej, z autentycznością i wiarygodnością, które płyną z faktu, iż doświadczył życia w różnych jego odcieniach, również tych dramatycznych.

Dlaczego zatem Papież ogłosił to przesłanie, i to właśnie teraz, w połowie lat dziewięćdziesiątych, gdy zbliża się początek trzeciego tysiąclecia, z tym wszystkim, co data ta oznacza, zarówno ogólnie dla wszystkich ludzi, jak i szczególnie dla Jana Pawła II? Pierwszą odpowiedzią na to pytanie – której udziela na początku sama encyklika¹ – jest kronika jej powstania: konsystorz kardynałów, który miał miejsce w pierwszych dniach kwietnia 1991 roku, zwrócił się z prośbą o publikację dokumentu, który potwierdziłby wartość życia; niedługo potem, 19 maja, Jan Paweł II wysłał list do episkopatów całego świata, w którym stwierdził, że przyjął tę prośbę, i prosił o opinie, sugestie i propozycje, które przyczyniłyby się do powstania przyszłego dokumentu; następnie praca komisji, które przygotowywały tekst; sugestie i wkład samego Jana Pawła II, którego myśl i osobowość głęboko odcisnęły się na całości encykliki, zarówno na jej treści, jak i na stylu i metodzie².

¹ Zob. *Evangelium vitae*, nr 5.

² Informacje na temat sesji konsystorza kardynałów można znaleźć w „Documentation catholique” 1991, nr 2028, s. 473-483 i 498-499 oraz w „Ecclesiae” 1991, nr 2523, s. 564-565 i 1991, nr 2525, s. 647-651; tekst listu Jana Pawła II znajduje się w „Documentation catholique” 1991, nr 2033, s. 726-727 i w „Ecclesiae” 1991, nr 2538, s. 1148.

Jakkolwiek kronika ta składa się z rzeczywistych faktów, to jednak nie stanowi ona adekwatnej odpowiedzi na nasze pytanie. Genezy encykliki nie wyjaśnia wskazanie na propozycję konsystorza kardynałów, ponieważ aby ją wyjaśnić, trzeba zapytać, dlaczego kardynałowie skierowali do Papieża tę propozycję i przede wszystkim dlaczego Jan Paweł II zdecydował się przyjąć ich prośbę. W rzeczywistości *Evangelium vitae* ma głębokie korzenie w nauczaniu obecnego Papieża. Z racji swego tytułu dokument ten przywołuje natychmiast zarówno encyklikę *Humanae vitae*, ogłoszoną przez Pawła VI, encyklikę, której nauczanie Jan Paweł II wielokrotnie potwierdzał³, jak i instrukcję *Donum vitae*, opublikowaną przez Kongregację Doktryny Wiary, jednak z wyrażoną *explicite* aprobatą Papieża⁴. Z racji swej najgłębszej inspiracji i treści *Evangelium vitae* spokrewniona jest również – a nawet w sposób specjalny – z doktryną i historyczno-kulturową diagnozą zawartą w encyklikach *Veritatis splendor*⁵ i *Centesimus annus*⁶ oraz z innymi wcześniejszymi dokumentami, aż po pierwszą encyklikę Jana Pawła II *Redemptor hominis*.

„Człowiek dzisiejszy – stwierdza Papież w tym programowym dokumencie – zdaje się być stale zagrożony przez to, co jest jego własnym wytworem, co jest wynikiem pracy jego rąk, a zarazem – i bardziej jeszcze – pracy jego umysłu, dążeń jego woli. [...] Człowiek coraz bardziej bytuje w lęku. Żyje w lęku, że jego wytwory – rzecz jasna nie wszystkie i nie większość, ale niektóre, i to właśnie te, które zawierają w sobie szczególną miarę ludzkiej pomysłowości i przedsiębiorczości – mogą zostać obrócone w sposób radykalny przeciwko człowiekowi. Mogą stać się środkami i narzędziami jakiegoś wręcz niewyobrażalnego samozniszczenia, wobec którego wszystkie znane nam z dziejów kataklizmy i katastrofy zdają się blednąć”⁷.

Od początku swego pontyfikatu Jan Paweł II daje dowody świadomości tego, że wstąpił na tron Świętego Piotra, przyjmując przez to największą od-

³ Pośród wielu tekstów wspomnijmy przede wszystkim adhortację *Familiaris consortio*, 22 XI 1981, nr 29 i 32, gdzie *Humanae vitae* określona jest jako dokument „prawdziwie profetyczny”, oraz wypowiedzi, w których bezpośrednio potem – latem i jesienią 1984 roku, od 11 lipca do 21 listopada, Jan Paweł II komentował tę encyklikę (wypowiedzi te, które stanowią ostatnią część „teologii ciała”, znaleźć można w *Insegnamenti di Giovanni Paolo II*, vol. VII-2). Przypomnijmy również przemówienie wygłoszone 14 III 1988 w czasie kongresu zorganizowanego z okazji dwudziestolecia encykliki Pawła VI, w którym Jan Paweł II, wskazując na możliwość przejścia od mentalności antykoncepcyjnej do mentalności przeciw życiu, wskazuje na związek pomiędzy kwestiami poruszonymi w *Humanae vitae* i problematyką *Evangelium vitae* (tekst przemówienia Jana Pawła II zob. AAS 80, 1988, 1323-1325).

⁴ Zob. Kongregacja Doktryny Wiary, Instrukcja *Donum vitae*, 22 II 1987 (AAS 80, 1988, 70-102).

⁵ Zob. *Veritatis splendor*, 6 VIII 1993, szczególnie numery 95-101.

⁶ Zob. *Centesimus annus*, 1 V 1991, szczególnie rozdział piąty.

⁷ *Redemptor hominis*, 4 III 1979, nr 15.

powiedzialność w Kościele katolickim, w momencie, w którym ludzkość stała wobec kryzysu – przy czym przez kryzys rozumiemy to, co słowo to oznacza w swym pierwotnym, greckim sensie: rozdroże, na którym w grę wchodzi sprawy istotne, gdzie zależnie od zajętego stanowiska, decyduje się o kierunku przyszłych wydarzeń. Stąd płynie skłonność Papieża do analizowania ostatecznych założeń i korzeni wydarzeń po to, aby w świetle doświadczenia i wiary dojść do diagnoz, które autentycznie przyczynią się do ukierunkowania działania.

Wraz z upływem lat uwaga Papieża skierowana na historię stawała się coraz bardziej intensywna, a jego ocena wydarzeń coraz bardziej wypełniona napięciem i niepokojem, jak gdyby dostrzegał, że kryzys zbliża się do momentu decydującego, i dlatego nawoływał do coraz bardziej zdecydowanych postaw. Encyklika *Centesimus annus* z roku 1991 stanowi w tym względzie kamień milowy. Została ona napisana w momencie światowej euforii, zaledwie rok po wydarzeniach 1989 roku, których dotyczy jeden z rozdziałów, w atmosferze świadomości wyzwolenia i oczekiwań obfitości, które jej towarzyszyły. Upadek berlińskiego muru, zawalenie się dyktatury sowieckiej w Europie Wschodniej, przewyciężenie podziału świata na dwa bloki i rozszerzenie przestrzeni wolności z Zachodu na Wschód – wywołały wrażenie, że wkraczamy w nową epokę, w której wszystko musi ułożyć się dobrze.

Encyklika z roku 1991 wyraża tamtą atmosferę – z optymizmem, radością i iluzjami, które były jej częścią. Jednak w wielu miejscach z absolutną jasnością – przypomnijmy na przykład fragmenty poświęcone konieczności istnienia moralnego fundamentu demokracji⁸ – Jan Paweł II pokazuje, że w jego oczach upadek tzw. realnego socjalizmu w żadnym razie nie oznacza zniknięcia jedynej przeszkody, która stała na drodze dziejowego postępu, lecz jest jedynie epizodem, niewątpliwie niezwykle ważnym, jednak ostatecznie tylko epizodem w procesie dziejowym, który aby dojść do celu, musi iść dalej. Marksizm nie jest samotną wysepką w kulturze Zachodu. Dlatego wyzwolenie, które przyniósł upadek berlińskiego muru i wydarzenia, które go poprzedziły i które nastąpiły po nim, okaże się iluzoryczne i otworzy drogę nowym i nawet większym napięciom, jeśli dziejowe rozdroże i możliwości kulturowe otwarte za sprawą zawalenia się imperium sowieckiego i intelektualnego zdyskredytowania marksizmu nie doprowadzą do głębokiej refleksji nad naszą cywilizacją, ponieważ w cywilizacji tej obecne są zarodki kryzysu – tym razem nie w sensie greckim, lecz w popularnym sensie tego słowa – których marksizm był bez wątpienia ważnym, lecz nie jedynym przejawem.

Nie postawić tego problemu, odwrócić od niego uwagę i odmówić wszelkiej krytycznej refleksji na ten temat, innymi słowy: przypisać „gułag” i pozostałe

⁸ Zob. *Centesimus annus*, nr 46-47.

przejawy barbarzyństwa, w które popadła dyktatura sowiecka, okolicznościom lub zwykłym przypadkom dziejowym, nie próbując odkryć ich ostatecznych korzeni intelektualnych, oznacza narazić się, czy nawet skazać się, na fałszywe rozumienie obecnej sytuacji kulturowej w sposób analogiczny do tego, w jaki przed pięćdziesięciu laty znaczna część intelektualistów zachodnich fałszywie pojęła ranę otwartą przez nazizm wraz z jego obozami koncentracyjnymi – od Dachau do Auschwitz i Birkenau, przypisując ją kryzysowi irracjonalności, który należało potępić, nie pytając jednak o jego najgłębsze przyczyny, a szczególnie nie pytając o te przyczyny, których odkrycie mogłoby doprowadzić do krytyki własnych założeń.

Natomiast *Veritatis splendor* i – jeszcze bardziej precyzyjnie – *Evangelium vitae* dążą do pobudzenia takiej krytycznej refleksji. *Veritatis splendor* czyni to przez konfrontację z relatywizmem etycznym i egzystencjalnym nihilizmem, który z niego wynika. *Evangelium vitae* – przez kontynuację analizy nihilizmu i jego egzystencjalnych następstw, a dokładniej: tego następstwa, które jest być może jego wyrazem najbardziej konsekwentnym i dramatycznym – promocji „kultury śmierci”. W tym sensie oba dokumenty stanowią decydujące punkty odniesienia dla zrozumienia stanowiska Jana Pawła II i dla próby zrozumienia – w dialogu z nim – naszej teraźniejszości. W tej optyce przyjrzymy się drugiemu z nich – *Evangelium vitae*⁹, rozpoczynając od tej cechy naszej cywilizacji, na którą właśnie wskazaliśmy: spojrzymy na cywilizację współczesną jako na cywilizację zagrożoną rozszerzaniem się „kultury śmierci”.

1. „KULTURA ŚMIERCI” I JEJ INTELEKTUALNE KORZENIE

⁹ Wyrażenie „kultura śmierci” pojawia się w pierwszym rozdziale *Evangelium vitae* i następnie przywoływane jest przy wielu innych okazjach¹⁰. W rozdziale tym Jan Paweł II, mówiąc językiem zarazem socjologicznym i oceniającym, wskazuje na zagrożenia i zamachy na życie obecne w kulturze współczesnej: wojny, przemoc, morderstwa, ludobójstwa... Lista ta jest obszerna i wypowiedziana z z troskaniem. Jednak uwaga Papieża nie skupia się na tych danych socjologicznych i nie one skłaniają go do mówienia o „kulturze śmierci”: przez wyrażenie to Jan Paweł II nawiązuje do rzeczywistości nie faktycznej, lecz kulturowej, nie do samego rozszerzania się przemocy czy rosnącej liczby zamachów na życie, lecz do pojawienia się określonej kultury, w której człowiek nie ceni życia, lecz raczej się go obawia.

⁹ Co do analizy *Veritatis splendor*, odsyłam do mego artykułu *Verdad moral y dignidad del hombre*, „Annales theologici” 1994, t. 8, s. 315-337.

¹⁰ Najbardziej znaczące teksty znajdują się w następujących numerach encykliki: 12, 19, 21, 24, 26, 28, 50, 64 i 87.

Przemoc, śmierć spowodowana przemocą, jest niestety stałym elementem historii: w tym sensie nasza epoka nie stanowi tu wyjątku. Co więcej, możliwe nawet, że w innych momentach dziejów przemoc osiągała większe rozmiary i powodowała proporcjonalnie więcej ofiar, niż ma to miejsce dzisiaj. Jednak uważane to było – albo przynajmniej z czasem doszliśmy do takiego przekonania – za owoc czy wyraz barbarzyństwa, za defekt cywilizacji. Szczególny charakter obecnej chwili polega na tym, że śmierć – śmierć spowodowana dobrowolnie – nie jest już uważana za wyraz barbarzyństwa, lecz osiągnięcie cywilizacji, że spowodowanie śmierci uważane jest za rozwiązanie cywilizowane, i to nie tylko przez niektórych, czy też w wyjątkowych kontekstach, lecz w szerokich kręgach społeczeństwa i w odniesieniu do problemów – jak aborcja, eutanazja – związanych z kluczowymi momentami życia, jego początkiem i końcem. W ten sposób przestępstwa przeciw życiu uważa się za „uprawnione przejawy wolności osobistej, które należy uznawać i chronić jako autentyczne prawa jednostki”¹¹. Wyrażenia takie, jak „spisek przeciw życiu” czy „kultura śmierci” okazują się zatem usprawiedliwione¹².

Jakie założenia, jakie przekonania, jakie sposoby myślenia znajdują się u podłoża kultury, która aż tak bardzo boi się życia, że w śmierci widzi nie zagrożenie, ale rozwiązanie? Jest to kwestia filozoficzno-teologiczna, która dotyczy naszego momentu historycznego i którą *Evangelium vitae* otwarcie podejmuje. Wśród wielu czynników, na które wskazuje encyklika jako na fundament lub materię kultury śmierci, znajdują się trzy, które naszym zdaniem mają wyraźne pierwszeństwo: kult skuteczności, uznanie wolności za absolut i relatywizm moralny. Rozważmy je krótko, zaznaczając już teraz, że wszystkie zbiegają się w jednym punkcie: w nihilizmie.

Kult skuteczności wiąże się – stwierdza Papież – ze „swoistym racjonalizmem techniczno-naukowym”, który odrzuca wszelką głębię, wszelką tajemnicę, wszelką świętość bytu, redukując rzeczywistość do zwykłej rzeczy, którą „człowiek uważa za swą wyłączną własność, poddającą się bez reszty jego panowaniu i wszelkim manipulacjom”¹³. Stąd płynie postawa, która kładzie akcent nie na to, czym byt jest, lecz na to, co robi, a w konsekwencji ceni produkcję, działanie, sukces, władzę, siłę – i paralelnie tego, kto jest słaby, pozbawiony siły, nie produkuje, uważa za pozbawionego wartości i znajdującego się na marginesie społeczeństwa i historii.

Skuteczność i produkcja są bez wątpienia wartościami, z tym tylko, że obie te rzeczywistości są bardziej złożone niż mentalność technokratyczna: wszelka skuteczność i wszelka produkcja znajdują się w relacji do skutku czy owocu, co

¹¹ *Evangelium vitae*, nr 18; podobne rozważania znajdują się również w numerze 4.

¹² Wyrażenie „spisek przeciw życiu” pojawia się w numerach 12 i 17; co do wyrażenia „kultura śmierci” patrz teksty cytowane w przypisie 10.

¹³ *Evangelium vitae*, nr 22.

do których trzeba zapytać, czy warto było je realizować. Jeśli nie czyni się refleksji nad tym, co może zostać wyprodukowane, jeśli definiuje się skuteczność przez samo działanie, to wprowadza się w życie proces pozbawiony celu i sensu, a ostatecznie – kult siły jako wartości samej w sobie. Wówczas człowiek słaby, ten, który nie produkuje, który nie uczestniczy w panowaniu, okazuje się pozbawiony wartości, więcej jeszcze: okazuje się zawadą i przeszkodą, która może, a nawet powinna zostać wyeliminowana. Stąd płynie – mówiąc słowami samego Jana Pawła II – „wojna silnych przeciw bezsilnym”, sytuacja kulturowa, w której „życie, które domaga się największej życzliwości, miłości i opieki, jest uznawane za bezużyteczne lub traktowane jako nieznośny ciężar, a w konsekwencji odrzucane na różne sposoby”¹⁴ – z tym tylko, że kiedy myśli się i działa w ten sposób, to gardzi się i eliminuje nie tylko to życie, lecz życie jako takie, ponieważ postawa, jaką wyżej opisaliśmy, w konsekwencji zaprzecza wewnętrznej wartości życia, ceniąc je jedynie z racji zewnętrznych: na podstawie skuteczności produkcji, i prowadzi do zapoznania właściwej ludzkiemu bytowi godności.

W odniesieniu do drugiego ze wspomnianych czynników Papież ukazuje analogiczną dialektykę: dialektykę absolutyzacji wolności. Koncepcja wolności, która wypaczając pojęcie i sens subiektywności, ostatecznie uznaje ją za absolut i „absolutyzuje znaczenie jednostki” w taki sposób, że „przekreśla jej odniesienie do solidarności z innymi, do pełnej akceptacji drugiego człowieka i do służenia innym”, daje w rezultacie początek dynamice, która inną drogą prowadzi do tego samego co poprzednio wyniku: do uznania zdolności do decydowania, decydowania sprawnego i skutecznego, za wartość samą w sobie – i dlatego prowadzi do „wolności «silniejszych», wymierzonej przeciw słabszym, skazanym na zagładę”¹⁵. Również w tym przypadku wynik jest ten sam: destrukcja tego, co chce się zaafirmować – destrukcja wolności. „Prometejska postawa człowieka”, który „uważa się za pana życia i śmierci, ponieważ o nich decyduje”, kryje w rzeczywistości głęboki dramat, gdyż człowiek, który w ten sposób potwierdza swoje panowanie nad ziemią, zawęża swój horyzont aż do zniszczenia go przez śmierć odciętą nieodwracalnie od wszelkiej perspektywy sensu i nadziei¹⁶.

Również w odniesieniu do trzeciego z czynników, które – zgodnie z analizą Jana Pawła II – prowadzą do „kultury śmierci”, tj. do relatywizmu etycznego, czyli wątpliwości co do istnienia wartości, poglądu, według którego nic nie jest wartościowe samo w sobie, ponieważ wszystko jest relatywne, tak że postawa, jaką człowiek zajmuje w życiu, jest przedmiotem czystej opcji bez żadnego

¹⁴ Tamże, nr 12.

¹⁵ Tamże, nr 19.

¹⁶ Zob. tamże, nr 19-20.

odniesienia transcendentnego – Papież przedstawia podobną refleksję¹⁷. Na pierwszy rzut oka relatywizm etyczny może wydać się owocem szacunku dla wolności, respektu dla zdolności do decydowania, którą dysponuje każdy człowiek. Bardziej wnikliwa analiza pokazuje jednak, że w relatywizmie, podobnie jak w poprzednich poglądach, kryje się śmiertelne zagrożenie, które bieg dziejów prędzej czy później wydobędzie na powierzchnię: nihilizm.

Uznanie, że nic nie jest wartościowe, że decyzja jest owocem, który rodzi się sam z siebie, prowadzi bezpośrednio do egocentryzmu, do afirmacji „ja” jako źródła wartości. Prowadzi również, przynajmniej pośrednio, ale w sposób prawie nieunikniony, do rozpaczki. Jeśli liczę się tylko „ja” i moje decyzje, to prędzej czy później musi pojawić się pytanie o „dlaczego” i „po co” własnych decyzji. Jako przedłużenie tego pytania pojawi się w duszy doświadczenie bezsensu, pustki, braku fundamentu, swego rodzaju zawieszenia własnego „ja” nad przepaścią nicości, w której wszystko się rozprasza i zapada. To, co nie jest miłe, co nie daje przyjemności, co w momencie przeżywania nie wyczerpuje się w doświadczeniu zadowolenia, postrzegane jest w konsekwencji jako nieznośne. Stąd bierze się tendencja do życia w taki sposób, jakby cierpienie i ból nie istniały, rozpaczliwa próba spowodowania ich zaniku, a ostatecznie sięgnięcie po śmierć, by je wyeliminować, eliminując tym samym życie, z którym ból i cierpienie są przemieszane. „Kultura śmierci”, uznanie śmierci za rozwiązanie, odnajduje tu swe najbardziej oczywiste korzenie¹⁸.

2. OD „KULTURY ŚMIERCI” DO „EWANGELII ŻYCIA”

Kiedy Nietzsche w 1887 roku opublikował swoją *Genealogię moralności*, uważał za rzecz oczywistą, że moralność nie jest rzeczywistością pierwotną, substancjalną, lecz wtórną i nieautentyczną, i dlatego należy odnaleźć jej genezę, jej genealogię, aby pokazać, że brak jej substancjalności, i w ten sposób postawić człowieka wobec tego, co pierwotne i autentyczne. W pewien sposób Jan Paweł II stosuje analogiczną metodykę w *Evangelium vitae* w odniesieniu do nihilizmu, a mówiąc dokładniej: w odniesieniu do tego rozpaczliwego nihilizmu, który stanowi substrat „kultury śmierci”. Wszystkie jego analizy prowadzą do jednego celu: ukazania, że „kultura śmierci”, uznanie

¹⁷ Zob. tamże, nr 15.

¹⁸ „W takim klimacie – zauważa encyklika – cierpienie, które nieustannie ciąży nad ludzkim życiem, ale może też stać się bodźcem do osobowego wzrostu, zostaje «ocenzurowane», odrzucone jako bezużyteczne, a nawet jest zwalczane jako zło, którego należy unikać zawsze i we wszystkich okolicznościach”, tak że „gdy nie można go przezwyciężyć i gdy znika nawet nadzieja na dobrobyt w przyszłości, człowiek skłonny jest sądzić, że życie straciło wszelki sens”, a śmierć jawi się jako jedyne rozwiązanie (nr 23).

śmierci i nicości za rozwiązanie ludzkiej egzystencji, nie jest rzeczywistością pierwotną, lecz wtórną. Należy zatem ukazać jej korzenie, aby wyzwalając umysł z tego, co wydaje się w nim niepewnością i ciemnością, przyczynić się do otwarcia go na to, co autentycznie ważne, realne i substancjalne: na życie, na „kulturę życia”, tj. na kulturę zbudowaną na uznaniu cenneści życia.

Wyrażenie „ewangelia życia” nie jest ani biblijne, ani klasyczne czy tradycyjne w języku teologii. Jan Paweł II wie o tym i sam to stwierdza¹⁹, jednakże mówi zarazem (od początku encykliki), że „Ewangelia życia znajduje się w samym sercu orędzia Jezusa”²⁰. Ewangelia, Dobra Nowina o Chrystusie, jest jednocześnie i nieodłącznie dobrą nowiną o życiu, zdecydowaną proklamacją wartości życia. To dlatego głoszenie Chrystusa, głoszenie Boga, który stał się człowiekiem po to, aby ludziom udzielić swego własnego życia, ukazując powołanie, na które życie otwiera i w którym znajduje pełnię sensu, ugruntowuje w sposób zdecydowany i definitywny tę wartość życia, którą każdy człowiek w swym pierwotnym doświadczeniu przeczuwa i dostrzega.

Pytanie o życie, jak każde inne radykalne pytanie antropologiczne, znajduje swą ostateczną odpowiedź poza człowiekiem z tego dokładnie powodu, że człowiek nie jest bytem zamkniętym, lecz otwartym – otwartym również na nieskończoność, tj. na Boga. „Poszukując najgłębszych korzeni walki między «kulturą życia» i «kulturą śmierci»” trzeba – jak czytamy w encyklice – „dojść do sedna dramatu, jaki przeżywa współczesny człowiek: jest nim osłabienie wrażliwości na Boga i człowieka” – dokładniej: osłabienie świadomości swej godności, świadomości, którą człowiek może i powinien posiadać. Jest to wynikiem wcześniejszego osłabienia uznania swego odniesienia do Boga, ponieważ człowiek „tracąc wrażliwość na Boga, traci także wrażliwość na człowieka”²¹. Mówiąc inaczej i w sposób pozytywny: „Ewangelia miłości Boga do człowieka, Ewangelia godności osoby i Ewangelia życia stanowią jedną i niepodzielną Ewangelię”²².

Zrozumieć oraz głosić w ten sposób i w tej perspektywie „Ewangelię życia” oznacza mówić z wnętrza wiary i czynić to w sposób zdecydowany, zakładając całość chrześcijańskiej dogmatyki. W tym względzie u Jana Pawła II nie znajdujemy żadnego wahania. Zauważmy zarazem, że czyniąc to Papież nie ogranicza swego orędzia tylko do chrześcijan, pozostawiając poza swym horyzontem innych ludzi, ale głosi ludzkości pełnię prawdy o rzeczywistości, którą człowiek, każdy człowiek, w taki czy inny sposób, przynajmniej zaczątkowo

¹⁹ Zob. tamże, nr 2, przyp. 1. Mamy tu w rzeczywistości do czynienia z wyrażeniem typowym dla Jana Pawła II, analogicznym do wyrażenia „ewangelia pracy”, którego użył już w *Laborem exercens*.

²⁰ Tamże, nr 1.

²¹ Tamże, nr 21.

²² Tamże, nr 2.

i być może nawet jedynie niejasno, już dostrzega. Człowiek instynktownie kocha życie jako dobro, co do którego chciałby, aby trwało i osiągnęło pełnię. Objawienie chrześcijańskie potwierdza to przeżycie, tę miłość, to pragnienie, pokazując, że życie pochodzi od Boga i do Boga zmierza, że ludzkie życie powołane jest do nawrócenia, do otwarcia się na dar Boży w życiu wiecznym, ostatecznie, że Bóg pragnie, aby człowiek żył uczestnicząc w Jego własnym życiu.

W ten sposób, to jest w oparciu o sedno przesłania ewangelicznego, „osiąga swój szczyt chrześcijańska prawda o życiu. Godność życia nie wynika jedynie z jego źródeł, czyli z faktu, że pochodzi ono od Boga, ale także z jego celu, z jego przeznaczenia do komunii z Bogiem przez poznanie Go i umiłowanie”²³. Życie jest wartością, ponieważ nie jest zwykłym faktem, czystą daną, lecz – dużo bardziej radykalnie – otwarciem na przeznaczenie, na cel, na pełnię. Życie jest substancją dziejów, tym, co nadaje dziejom spoistość i jest ich celem. Dzieje nie są czystym następstwem wydarzeń pozbawionym substancji i podmiotu, lecz rozwijaniem się życia, które rozpoczęte w czasie, osiągnie swą pełnię w wieczności.

Tak wygląda, w swych zasadniczych zrębach, „Ewangelia życia”, radosne przesłanie, dobra nowina o życiu, która płynie z wiary chrześcijańskiej. Aby lepiej wyjaśnić jej treść, rozłożmy ją na dwa twierdzenia, które skomentujemy poniżej: dzięki „Ewangelii życia” życie otrzymuje jedność sensu, natomiast owa jedność sensu nadaje wartość całości życia.

2.1. ŻYCIE JAKO JEDNOŚĆ SENSU

Kiedy mówimy o życiu, mówimy o rzeczywistości przeżywanej jako własna, więcej – konstytutywna dla naszego bytu; zarazem jednak mówimy o rzeczywistości, która nie rodzi się z nas samych, została nam dana, oraz – co więcej – o rzeczywistości, która dąży do wzrostu opierającego się na swoim własnym dynamizmie zawierającym pragnienie lepszego życia, życia pełnego. Z perspektywy chrześcijańskiej mówienie o życiu oznacza mówienie o rzeczywistości obdarzonej pełną substancjalnością, o rzeczywistości, która jest nietrwała, ponieważ życie ludzkie jest kruche i słabe, i jednocześnie trwała, ponieważ jego przyczyna znajduje się poza nim samym, w Bogu, ponieważ rzeczywistość

²³ Tamże, nr 38. Tutaj, podobnie jak w innych miejscach swego magisterium, Jan Paweł II bez ogródek porzuca metodykę teologii tradycyjnej, zapoczątkowanej w wieku XVII i trwającej aż do dzisiaj, która polega na rozpoczynaniu od analizy natury, aby następnie dojść do prawdy chrześcijańskiej, i przyjmuje metodykę odwrotną: najpierw wyklada całość wiary, a następnie pokazuje, jak ta pełnia prawdy, którą ogłasza objawienie, łączy się z ludzkim doświadczeniem i naturalnym poznaniem, które w pewien sposób przygotowują je i poprzedzają. Ten sposób postępowania, właściwy całej encyklice, jest w niektórych miejscach przedmiotem wyraźnej refleksji; por. np. numery: 29, 38, 82 i 101.

ta jest owocem daru, którego udziela Bóg, i dlatego właśnie, że jest autentycznym darem, otwiera na inne dary.

A zatem życie jest wartością, ponieważ nie jest czystym faktem, samym doświadczaniem bycia ożywionym bytem, zwykłą obecnością w świecie pomiędzy narodzinami i śmiercią, lecz czasem i procesem, w którym duch ludzki przeżywa i doświadcza siebie jako zdolnego do poznania i miłości, a w konsekwencji, w taki czy inny sposób, do trwania, więcej jeszcze – do wieczności. Słowo Boga natomiast, które rozbrzmiewa w Ewangelii, potwierdza to doświadczenie i doprowadza je do pełni. Chrześcijanin mówi o życiu w oparciu o to Boże słowo, a w konsekwencji – z punktu widzenia jego końca czy celu, z punktu widzenia pełni, do której Bóg je powołał, a także ze względu na którą go udzielił. To właśnie ten cel nadaje jedność życiu, które w ten sposób – jako życie ziemskie, jako terażniejszość, która z dnia na dzień zawęża się – zostaje zrelatywizowane, ukazane jako rzeczywistość *nie ostateczna*, wyjaśniająca się sama z siebie, lecz *przedostateczna*, jako rzeczywistość, która nie zamyka się sama w sobie, lecz odsyła do tego, co znajduje się poza nim i do czego jest skierowane²⁴. Jednocześnie i nieodłącznie życie zostaje potwierdzone jako obdarzone wartością – i to pełnią wartości, ponieważ jest skierowane ku uczestnictwu w życiu Bożym i dlatego implikuje ono spełnienie obdarzone wartością absolutną.

Naszkiecowane tu perspektywy zakładają prawdę stworzenia pojętą jako wyraz i owoc Bożego planu samoobjawienia. Aby precyzyjniej wyrazić treść „Ewangelii życia”, musimy uczynić jeszcze jeden krok, spoglądając na nią w świetle prawdy Wcielenia. Bóg bowiem nie rezerwuje udzielenia siebie na moment zakończenia dziejów, lecz uprzedza go w Jezusie Chrystusie. Chrystus jest Bogiem udzielającym się, Bogiem nam danym. Życie Chrystusa jest, jak mówi Pismo święte, życiem wiecznym – wyrażenie, które należy rozumieć w całej jego pełni: nie tylko jako życie przeznaczone do trwania, lecz jako życie pełne, życie, które jest wieczne, ponieważ jest życiem Wiecznego, tzn. samego Boga²⁵. To jest życie, którym żyje Chrystus, i zarazem życie, które Chrystus obiecuje i którego udziela. Życie człowieka, które znajduje się w sferze działania Chrystusa, nie jest zatem życiem kruchym, skazanym na rozplątanie się w nicości, ani życiem tymczasowym, przejściowym, przeznaczonym u swego końca do przejścia do życia zupełnie innego, lecz życiem wiecznym, życiem Bożym, już rozpoczętym i udzielonym – oczywiście w zarodku, lecz prawdziwie.

„W tej perspektywie – czytamy w encyklice – miłość do życia, jaką ma każda istota ludzka, nie ogranicza się do zwykłego szukania przestrzeni po-

²⁴ Rozróżnienie pomiędzy „ostatecznym” i „przedostatecznym” Jan Paweł II wprowadza w drugim numerze encykliki.

²⁵ Zob. tamże, nr 37. Jan Paweł II odwołuje się tu przede wszystkim do tekstów Janowych.

zwalającej na realizowanie siebie i na nawiązanie stosunków z innymi, lecz rozwija się w radosnym przeświadczeniu, że można uczynić z własnej egzystencji «miejsce» objawienia się Boga, spotkania i komunii z Nim²⁶. Dialektyka relatywizacji i absolutyzacji doczesności, dialektyka życia w czasie (którą przed chwilą opisaliśmy) osiąga tu swój szczyt i w pewien sposób zostaje przewyciężona: oczywiście wieczność, z właściwą jej pełnią, jest końcem lub celem, w oparciu o który powinno się oceniać czas i to, co w nim się wydarza; jednak pewnym jest i to, że czas jest przeniknięty wiecznością. Życie jest wartością nie tylko dlatego, ponieważ będzie miało wartość, ponieważ obiecano mu pełnię, ale ponieważ jest wartością tu i teraz, ponieważ tu i teraz już jest – w wierze i miłości – początkiem życia wiecznego, początkiem życia w komunii z Bogiem oraz – w Bogu i przez Boga – z ludzkością: z całą ludzkością, z każdym jej członkiem jako przedmiotem miłości Boga.

2.2. JEDNOŚĆ SENSU I CAŁOŚĆ ŻYCIA

Jeśli jednak życie jest wartością, i to wartością tak podstawową i radykalną, jak to wyżej pokazywaliśmy, to musimy dodać, uzupełniając naszą refleksję, że jest ono wartością w swej całości, ze wszystkim, co niesie, także z bólem, chorobą, śmiercią, cierpieniem. Refleksja o życiu, która nie obejmowałaby cierpienia, więcej – nie przyjmowałaby go i nie włączała w całość życia, byłaby refleksją niepełną, niewystarczającą, ponieważ cierpienie jest nierozłącznie związane z tym życiem, którego na co dzień doświadczamy. W dodatku doświadczenie mówi nie tylko o realności bólu i cierpienia, lecz również o ich, w pewnym sensie, pozytywności: ból i cierpienie nie są jedynie rzeczywistościami, które faktycznie towarzyszą życiu, lecz rzeczywistościami, które przez swą obecność stanowią bodziec do pogłębienia własnego życia, aż do osiągnięcia poziomu, na którym można głębiej przeżyć wartość życia – do sytuacji, w których duch, doświadczając oddzielenia od tego, co przyjemne, zostaje pobudzony do przekroczenia egzystencji peryferycznej, powierzchownej, estetycznej (w Kierkegaardowskim sensie tego słowa) i osiąga głębszy poziom: poziom bardziej autentyczny i bardziej ludzki.

Niewielu osobom udało się opisać integracyjną moc bólu w stosunku do życia z taką siłą, z jaką uczynił to Victor Frankl w książce, która z analityczną precyzją płynącą ze studium i praktyki psychiatrii podsumowuje i ocenia jego straszliwe doświadczenia z hitlerowskich obozów koncentracyjnych, szczególnie z Auschwitz i Dachau²⁷. W tych latach Frankl doświadczył w obozie kon-

²⁶ Tamże, nr 38.

²⁷ Swoją książkę *Ein Psychologe erlebt das Konzentrationslager* Viktor Frankl opublikował w 1946 roku, czyli wkrótce po zakończeniu wojny; wyd. pol.: *Psycholog w obozie koncentracyjnym*, tłum. S. Zgórska, Warszawa 1962.

centracyjnym ciężaru życia, jego nieludzkiego i odczłowieczającego charakteru. Jednocześnie jednak odczuł – w sobie i w innych – że ból, nawet ekstremalny, nie niszczy, lecz jeśli zostanie przyjęty, prowadzi do najgłębszych warstw osobowości. Tak właśnie się narodziła jego wizja człowieka jako bytu kierowanego i podtrzymywanego przez „wolę sensu” i jego teoria utraty sensu życia jako przyczyny nerwic, którą przedstawił i szeroko komentował w wielu pismach.

Oczywiste jest (potwierdza to zresztą tekst Frankla), że ból jest źródłem integracji i rozwoju osoby ludzkiej nie sam przez się, lecz jedynie w tej mierze, w jakiej jego podmiot umieszcza go w ramach globalnego rozumienia rzeczywistości, które pozwala nie tylko na przyjęcie bólu, lecz również na odnalezienie jego sensu. Dzieje się tak wtedy, gdy ból odniesiony jest do miłości, z której życie, całe życie, czerpie swój sens. Powiedziano, że „cierpienie jest probierczym kamieniem miłości”²⁸. Jest nim rzeczywiście z dwóch przynajmniej racji: po pierwsze, ponieważ doświadczenie bólu, wprowadzając rozdźwięk pomiędzy skupieniem się na sobie i skupieniem się na osobie kochanej, pomaga w oczyszczeniu miłości; po drugie, ponieważ przez stawienie czoła bólowi i przewyciężenie go miłość osiąga swój szczyt i ukazuje całą swą moc. Prawdziwe jest również stwierdzenie w pewnym sensie przeciwne, które wypowiada Pieśń nad Pieśniami: „miłość jest równie silna jak śmierć”²⁹; miłość jest mocą, która pozwala stawić czoła bólowi i przemienić go w życie.

Ból, cierpienie, nawet śmierć mogą zostać przewyciężone, przeżyte ze świadomością sensu, doświadczone nie jako siły wrogie życiu, lecz jako momenty je integrujące, jeśli tylko uznaje się i wie, że nie do nich należy ostatnie słowo, więcej jeszcze – że poprzez nie miłość i życie realizują się w formie nieraz tajemniczej i zakrytej, ale realnej. Przepowiadanie śmierci i zmartwychwstania Chrystusa znajduje tu miejsce decydujące – nie tylko dlatego, że zmartwychwstanie Chrystusa pokazuje, iż śmierć jest momentem przejściowym, momentem bez wątpienia strasznym i trudnym, jednak otwartym na pełnię życia, lecz również dlatego, że w śmierci Chrystusa – w tej śmierci Jezusa, która poprzedza Jego zmartwychwstanie – objawia się miłość Boża, która dochodzi aż do końca i której, z tego powodu, można całkowicie zaufać.

„Właśnie przez swoją śmierć – stwierdza encyklika – Jezus objawia całą wielkość i wartość życia”³⁰, ukazuje, że życie naprawdę zwycięża śmierć. Dobitnie wyraził to św. Paweł w piątym rozdziale Pierwszego Listu do Koryntian, gdzie dłuższą refleksję nad zmartwychwstaniem Chrystusa kończy słowami: „Zwycięstwo pochłonęło śmierć. Gdzież jest, o śmierci, twoje zwycięstwo?”

²⁸ J. Escrivá de Balaguer, *Droga*, nr 429, Katowice 1991.

²⁹ Pnp 8, 6.

³⁰ *Evangelium vitae*, nr 33.

Gdzież jest, o śmierci, twój oścień?”³¹ Zmartwychwstanie Chrystusa pozbawiło śmierć jej mocy: pozbawiło ją mocy, ponieważ ten, kto żyje, Chrystus, jest właśnie tym, kto umarł, ponieważ życie Chrystusa nie jest zwykłym życiem, lecz życiem kogoś, kto zwyciężył śmierć, kto zwyciężył ją na zawsze. Istnieje rzeczywistość poza śmiercią, poza cierpieniem, i ta rzeczywistość nie jest rzeczywistością zniszczenia, pustki i nicości, lecz rzeczywistością życia, któremu sens nadaje miłość objawiona przez Chrystusa na krzyżu i która z krzyża i zmartwychwstania udzielana jest ludzkości.

„Ewangelia życia” otrzymuje w ten sposób pełny kształt jako Dobra Nowina, która może być przepowiadana w każdej chwili, również wówczas, gdy wydaje się, że na życie pada cień, lub gdy zamienia się ono w kaźnię. Jednocześnie „Ewangelia życia” otrzymuje swój pełny kształt jako „Ewangelia miłości”, jako głoszenie miłości, miłości Bożej, miłości, którą Bóg kocha i której udziela, która jest silniejsza niż śmierć, która ze śmierci może przeprowadzić do życia.

2.3. ODPOWIEDZIALNOŚĆ ZA ŻYCIE

Uznanie wartości życia, uznanie wartości wszystkich jego momentów, jakie niesie chrześcijańskie przesłanie, jest podstawą trzeciego elementu, który w łączności z dwoma poprzednimi tworzy całość „Ewangelii życia”, ukazując konsekwencje etyczne płynące z tej Ewangelii. Ten trzeci element można wyrazić krótko: odpowiedzialność wobec życia, odpowiedzialność za życie.

Ewangelia, Dobra Nowina, która mówi nam, że ludzkie życie ma wartość, i to pełną wartość, ponieważ ma wartość w oczach Bożych, jest – jak podkreśla *Evangelium vitae* – radosną nowiną, darem Bożym i „zarazem zobowiązującym zadaniem dla człowieka”³². Ponieważ życie jest wartością, dlatego powinno być respektowane, miłowane, pielęgnowane, promowane, chronione. „Ewangelia życia”, która „budzi podziw i wdzięczność wolnej osoby”, domaga się od niej jednocześnie, „by ją przyjęła, chroniła i ceniła z żywym poczuciem odpowiedzialności: dając człowiekowi życie, Bóg żąda, by człowiek to życie kochał, szanował i rozwijał. W ten sposób dar staje się przykazaniem”³³, przykazaniem, które – jak dalej mówi encyklika – jest również darem, ponieważ zmierza do promocji i obrony życia, które jest wartością.

Powyższe rozważania prowadzą do kwestii – czy raczej całej serii zagadnień, materialnie stanowiących większą część tekstu *Evangelium vitae* – obowiązku poszanowania życia i zakazu jego niszczenia bądź szkodzenia mu,

³¹ 1 Kor 15, 54n.

³² *Evangelium vitae*, nr 52.

³³ Tamże.

zarówno w odniesieniu do własnego życia (samobójstwo, dobrowolna eutanazja), jak i w odniesieniu do życia innych (aborcja, eutanazja niedobrowolna, zabójstwa, przemoc, wojna)³⁴. Z perspektywy, którą tu przyjęliśmy, nie wydaje się konieczne zatrzymywanie się przy szczegółowym rozważaniu różnych zagrożeń i zamachów na życie ani wchodzenie w bezpośrednią analizę kwestii, którym encyklika poświęca specjalną uwagę, tj. aborcji i eutanazji. W związku z naszym tematem trzeba natomiast zaznaczyć, że oba wspomniane zamachy na życie są szczególnie poważne zarówno same w sobie, jak i ze względu na zatarcie się świadomości wartości życia i szerzenie się „kultury śmierci”.

Aborcja i eutanazja są zamachami na życie u jego początku i u jego końca, tj. w sytuacjach czy momentach, kiedy życie jawi nam się wraz z całą swą zdolnością do receptywności i otwarcia, ale również z całą swą problematycznością, w momentach, w których człowiek – dziecko lub człowiek chory – jawi się jako byt słaby i bezbronny i w których w konsekwencji w grę wchodzi ze szczególną mocą konieczność uznania człowieka za osobę. Antropologia pokazała niezwykłą doniosłość faktu, że byt ludzki, w odróżnieniu od większości zwierząt, w momencie narodzin i jeszcze przez długi czas – całe lata – potem nie jest zdolny do samodzielnego życia. Dziecko potrzebuje wszystkiego, tak że staje się człowiekiem dorosłym tylko dzięki pomocy (i to ciągłej pomocy) tych, którzy go otaczają. Ograniczenie i słabość dziecka – i analogicznie: ograniczenie i słabość człowieka chorego – są nieustannym wezwaniem do solidarności, do afirmacji konkretnego bytu ludzkiego bardziej z racji tego, kim jest, niż z racji tego, co robi czy co posiada, a w konsekwencji są decydującą szkołą na drodze do zrozumienia i afirmacji człowieka jako osoby i uznania, że miłość i troska o drugiego nie są czymś marginalnym dla egzystencji, lecz że są jej istotnymi częściami, więcej – stanowią o jej substancji³⁵.

To wszystko podane zostaje w wątpliwość, a nawet zakwestionowane u samych korzeni, przez aborcję i eutanazję, szczególnie wtedy, gdy przedstawia się je nie jako wypaczenie i zło, lecz jako prawo. Niszcząc życie, udzielając prawa do decydowania o życiu wówczas, gdy jawi się ono jako szczególnie kruche, jako życie zaczynające się i dlatego potrzebujące miłości, jako życie, które nie daje niczego w kategoriach władzy i siły, lecz jedynie otrzymuje – nie tylko niszczy się życie, zaprzeczając jego wartości, lecz również z konieczności

³⁴ Problematyka, która z perspektywy etycznej została poruszona w rozdziale trzecim, jest obszernie obecna, w perspektywie analityczno-opisowej, w rozdziale pierwszym i pojawia się w różnych formach w pozostałych dwu rozdziałach składających się na całość dokumentu, szczególnie w rozdziale czwartym.

³⁵ Z tej perspektywy *Evangelium vitae* wiąże się z innymi ważnymi dokumentami Jana Pawła II: adhortacją apostolską *Familiaris consortio*, gdzie rodzina przedstawiona jest jako uprzywilejowane miejsce, w którym człowiek uświadamia sobie rzeczywistość i wartość osoby (*Familiaris consortio*, 22 XI 1981, nr 42); por. również *List do Rodzin*, 2 II 1994, nr 9.

niszczy się wartość osoby jako bytu, którym nie wolno rozporządzać, manipulować, bytu obdarzonego wsobną godnością i nieredukowalnego do statusu zwykłego instrumentu, przedmiotu użycia, który usuwa się lub nawet niszczy, gdy nie jest już użyteczny czy sprawny.

Zostają w ten sposób podważone założenia cywilizacji i współistnienia. Stąd płynie głęboka sprzeczność, która – jak ostrzega *Evangelium vitae* – zagraża wszelkim społeczeństwom, ale szczególnie społeczeństwu demokratycznemu, które uznaje aborcję i eutanazję za rozwiązania usprawiedliwione i prawnie dopuszczalne, ponieważ społeczeństwo demokratyczne zakłada, jako swój fundament, uznanie wartości osoby ludzkiej – każdej osoby ludzkiej³⁶. „Ewangelia życia” w swym pełnym wymiarze – obejmującym zarówno afirmację wartości życia, jak i proklamację konieczności jego respektowania – jest zatem nie tylko przesłaniem skierowanym do jednostek, lecz decydującym czynnikiem w tworzeniu i rozwoju ludzkiej społeczności.) Dobrze będzie, jeśli przy tym punkcie, centralnym również dla encykliki, zatrzymamy się dłużej.

3. WSPÓŁCZESNA KULTURA I NAPIĘCIE MIĘDZY „KULTURĄ ŚMIERCI” A „KULTURĄ ŻYCIA”

Debata o końcu moderny (nowożytności) – zapoczątkowana przed kilkunastoma dziesiątkami lat przez różnych autorów, między innymi przez niektórych reprezentantów szkoły frankfurckiej³⁷, a w naszych dniach sproblematyzowana przez autorów, którzy nazywają siebie postmodernistami – mimo wszystko trwa i będzie prawdopodobnie trwać przez najbliższe lata. Polemika dotycząca końca moderny jest jednak tak dawna jak Oświecenie, swój najwyższy wyraz znajdując w radykalnej krytyce, którą naszkicowali i rozwinęli tradycjoniści, uznający epokę nowożytną za epokę powstałą w wyniku zerwania z chrześcijaństwem i w taki czy inny sposób proponujący, aby powrócić do Średniowiecza lub przynajmniej nawiązać do jego ideałów. Współczesna debata ma jednak inny sens: nie jest odrzuceniem epoki nowożytnej na podstawie założeń i ideałów obcych jej dynamice, lecz refleksją krytyczną rodzącą się z jej wnętrza, ukazującą jej braki i przepowiadającą jej nadchodzący kres.

Jednak nawet w ramach tej ogólnej postawy wobec moderny różnice są ogromne. Dla niektórych krytyków autorzy nazywani postmodernistami – od J. Habermasa do J. Lyotarda, od G. Deleuze’a do G. Vattimo – w gruncie

³⁶ Zob. *Evangelium vitae*, numery 68-70, gdzie Jan Paweł II podejmuje i uzupełnia rozważania zawarte w *Centesimus annus* i *Veritatis splendor*.

³⁷ Przypomnijmy np. esej o dialektyce Oświecenia opublikowany przez Th. W. Adorno i M. Horkheimera w 1947 roku: *Dialektyka Oświecenia*, tłum. M. Łukasiewicz, Warszawa 1994.

rzeczy nie wykraczają poza modernę, a kierunek, który reprezentują, powinien nazywać się nie „postmodernizm”, lecz „późna moderna”, „moderna”, która zamyka się sama w sobie, tracąc wszelką zdolność do otworzenia się na nowe modele kulturowe, jak chociażby te, których domaga się koniec nowożytności. Niezależnie od tego, czy podziela się tę opinię, faktem jest, że wśród wspomnianych autorów – i wśród innych o podobnych poglądach – trzeba rozróżnić dwa stanowiska: postmodernizm (lub późna moderna) progresywny czy radykalny, reprezentowany przez tych, którzy – jak Habermas i Apel – uważają, że nawet jeśli rzeczywiście można i trzeba mówić o końcu nowożytności, to nie wynika to z niedostatków ideałów nowożytnych, lecz z ich niedostatecznej realizacji – tak więc należy powrócić do Oświecenia, aby do końca je zrealizować, zrywając całkowicie z wszelkimi resztkami tradycji; oraz postmodernizm (czy późna moderna) po trosze sceptyczny, ironiczny i rozczarowany – postmodernizm Lyotarda, Vattimo i Rorty’ego – który mówi o schyłku ideałów oświeceniowych, by w końcu stwierdzić schyłek wszelkich ideałów, a w konsekwencji konieczność życia tym, co bezpośrednio³⁸.

Jan Paweł II ma jasną świadomość tego, że żyje w momencie historycznego przełomu, że towarzyszy zakończeniu jednej epoki, i przeczuwa lub widzi początek innej: świadczy o tym całość jego pism, od encykliki *Redemptor hominis* aż do listu apostolskiego *Tertio millennio adveniente*. Faktem jest jednak, że pojęcia takie, jak „nowożytny”, „nowożytność” (moderna) i ich pochodne prawie nie pojawiają się w jego pismach. Ten fakt można by próbować wyjaśnić przez to, że Papież jest w pewien sposób zobowiązany do zachowania dystansu wobec bardziej szczegółowych dyskusji kulturowych. Nie wykluczając, że względy tego rodzaju odgrywały rolę w myśleniu i pracy Jana Pawła II i jego współpracowników, wydaje się nam, że rzeczywiste wyjaśnienie znajduje się na głębszym poziomie: na poziomie rozumienia historii.

Termin „nowożytność” (moderna) i sposób rozumienia periodyzacji dziejów związany z tym terminem zakłada bowiem, przynajmniej pośrednio, tendencję do redukcji historii do idei, do patrzenia na historię i jej różne przejawy jako na rozwój idei czy immanentnej siły, którą rozum może uchwycić i wyrazić. Oczywiście nie każdy, kto mówi o nowożytności, akceptuje zasygnalizowane tu stanowisko racjonalistyczne czy nawet Heglowskie. Tym niemniej terminologia, którą tu rozpatrujemy, skłania do takiego myślenia. Jan Paweł II znajduje się na antypodach takiego sposobu patrzenia na dzieje. W jego oczach historia to nie idea, lecz życie, działanie, dramat. Bez wątpienia idee poruszają historię, ale nie pochłaniają jej, czyniąc z historii moment czy wyraz swego rozwoju. Historia jest krzyżowaniem się idei, prag-

³⁸ Dla rozszerzenia tego obrazu, por. A. Llano, *Claves filosóficas de los actuales debates culturales*, w: „*Studii cattolici*” (w druku), oraz to, co z innej perspektywy pisałem w: *El drama del humanismo ateo*, w: *Concepto cristiano del hombre*, Pamplona 1992, s. 213-234.

nień, iluzji, niepokoju, zdrad, walk i tchórzostwa, w którym można odnaleźć nici przewodnie; nie jest jednak możliwe, bez popadnięcia w redukcjonistyczne uproszczenia, sprowadzenie wszystkiego do jedności inteligibilnej i możliwej do uchwycenia rozumem. Dlatego epoki historyczne są w dużej części chronologicznymi ramami, w których wnętrzu znajdują się bardzo różne i nieredukowalne do jednego wspólnego czynnika rzeczywistości i wydarzenia.

Mówiąc ściślej, współczesna epoka, współczesna kultura nie stanowi homogenicznej całości, w stosunku do której można i trzeba powiedzieć tak lub nie, być za lub przeciw, lecz jest rzeczywistością złożoną, w której znaleźć można poglądy i zachowania nie tylko różnorodne, lecz również wzajemnie sprzeczne. Wyrażenie, którego Jan Paweł II używa w *Evangelium vitae*, a także w *Redemptor hominis*, jest znaczące: „istnienie sprzeczności”³⁹. *Redemptor hominis* przytacza różne ich przykłady, *Evangelium vitae* przywołuje tylko jeden, który pojawił się już w poprzedniej encyklice, choć w innej, związanej z innym czasem, perspektywie: sprzeczność pomiędzy proklamacją godności i praw człowieka i gwałceniem, nieraz brutalnym, tych samych praw, poczynając od prawa najbardziej podstawowego – prawa do życia.

W naszych czasach, w miarę jak aborcja i eutanazja przedstawiane są jako prawa, dokonuje się – jak stwierdza *Evangelium vitae* – „tragiczny w swych skutkach zwrot w długim procesie historycznym, który doprowadziwszy do odkrycia idei «praw człowieka» – jako wrodzonych praw każdej osoby, uprzednich wobec konstytucji i prawodawstwa jakiegokolwiek państwa – popada dziś w zaskakującą sprzeczność: właśnie w epoce, w której uroczyście proklamuje się nienaruszalne prawa osoby i publicznie deklaruje wartość życia, samo prawo do życia jest w praktyce łamane i deptane, zwłaszcza w najbardziej znaczących dla człowieka momentach istnienia, jakimi są narodziny i śmierć”. „Wzniosłym deklaracjom” zaprzeczają „tragiczne fakty”. „Jak można pogodzić te wielokrotnie powtarzane deklaracje zasad z nieustannym mnożeniem się zamachów na życie? Jak pogodzić te deklaracje z odtrąceniem słabych, bardziej potrzebujących pomocy, starców i tych, których życie dopiero się poczęło?”⁴⁰

Cytowane tu pytania są oczywiście retoryczne: afirmacja godności osoby ludzkiej i negacja prawa do życia człowieka słabego nie dadzą się pogodzić, ponieważ pomiędzy tymi dwoma rzeczywistościami zachodzi głęboka i nieusuwalna sprzeczność. Jest to rzecz oczywista, której nie trzeba dowodzić. Należy natomiast zaznaczyć, że – zdaniem Jana Pawła II – ta sprzeczność, tak jak występuje ona w naszej kulturze, jest nie tylko sprzecznością, która może istnieć między deklaracją zasad czy ideałów i zdradą tych zasad w praktyce,

³⁹ *Evangelium vitae*, nr 18 i nr 69; *Redemptor hominis*, nr 16-17.

⁴⁰ *Evangelium vitae*, nr 18.

leczyć – co jest znacznie poważniejsze – jest sprzecznością między dwoma postawami duchowymi i intelektualnymi.

Rozróżnienie między „kulturą śmierci” i „kulturą życia” objawia w tym kontekście całą swą moc i potencjał hermeneutyczny w stosunku do historii. Wyrażenia „kultura śmierci” i „kultura życia” – tak jak używa się ich w *Evangelium vitae* – odnoszą się bowiem do dwu postaw egzystencjalnych, dwu wyraźnie określonych form patrzenia na rzeczywistość, z których każda zakłada odrębny sposób myślenia, odrębny sposób pojmowania człowieka, świata i Boga, można by powiedzieć: dwie różne metafizyki. Z tej perspektywy dramat kultury współczesnej jest dramatem wypływającym ze współistnienia w jej ramach dwu przeciwstawnych postaw, z których każda dąży do wcielenia się w kulturę, tzn. do określania zachowań i instytucji naszej cywilizacji.

Kultura współczesna i „kultura śmierci” nie są oczywiście tożsame. Twierdzenie takie byłoby nie tylko oddaleniem się od tekstu Jana Pawła II, lecz również od jego intencji – w tej mierze, w jakiej wyrażają się one w tekście i mogą być z niego odczytane. Jego zdaniem „kultura życia” jest obecna w naszej współczesnej kulturze tak jak „kultura śmierci”, co więcej: perspektywa historyczna tekstu Jana Pawła II uprawnia do stwierdzenia, że nowożytny proces historyczny rozpoczął się od pogłębienia świadomości implikacji płynących z afirmacji godności człowieka jako osoby, czego owocem była proklamacja praw człowieka. W tym sensie epoka nowożytna stanowi krok naprzód w stosunku do kultury średniowiecznej, charakteryzujący się przede wszystkim wyraźniejszą świadomością konsekwencji etycznych i kulturowych niektórych podstawowych prawd chrześcijańskich. „Kultura śmierci” byłaby z kolei wynikiem postępującego odejścia od tego pierwotnego pogłębienia świadomości.

Każdy znawca rozwoju myśli zachodniej w ciągu ostatnich wieków mógłby w tym miejscu zauważyć – jeśli przyjmiemy tę interpretację myśli Jana Pawła II, którą właśnie przedstawiliśmy – że odejście to zostało ułatwione przez dwuznaczności obecne w proklamacji praw człowieka i w intelektualnych przemianach, które ją poprzedziły. Jest to rzecz pewna. Jednak równie pewne jest, że Jan Paweł II – przynajmniej tak, jak my go rozumiemy – nie zapominając o tym, pragnie podkreślić inny aspekt rzeczywistości. Jego perspektywa nie jest historyczna, lecz performatywna. Tym, o co mu chodzi, nie jest wyjaśnienie przeszłości, lecz przygotowanie przyszłości. Dlatego przeszłość odczytuje na podstawie prawdy o człowieku, na którą otwierają doświadczenie i wiara, po to, aby odszukać w niej ślady, które prawdzie tej udało się pozostawić w minionych formach kultury, i aby odwołując się do nich pobudzić do coraz pełniejszego wcielania ideału.

Metodyka ta jest związana, z jednej strony, z sygnalizowanym już głębokim przekonaniem o pierwotnym charakterze afirmacji życia, a w konsekwencji wtórności i nienaturalności sceptycyzmu i strachu, tj. „kultury śmierci”.

Z drugiej strony wiąże się ona z realizmem historycznym Papieża, z jego patrzeniem na okresy kulturowe jako na rzeczywistości złożone i z jego spontaniczną i głęboko zakorzenioną tendencją do patrzenia na człowieka jako na byt istniejący w historii, którą człowiek przekracza i którą osądza w oparciu o prawdę transcendującą czas, ale zawsze z wnętrza historii, doświadczając siebie jako części procesu, z którym czuje się solidarny i dlatego właśnie wnosi weń prawdę, z którą pozostaje w komunii.

„Europa siły racji: plus ratio quam vis, jest dziś śmiertelnie zagrożona przez Europę racji siły: plus vis quam ratio”. Ponad dwa lata temu, 29 stycznia 1994 roku, ks. prof. Tadeusz Styczeń, otrzymując w Pamplonie doktorat honoris causa Wydziału Teologii, którego jestem członkiem, przypomniał słowa, które w 1410 roku rektor Uniwersytetu Jagiellońskiego wypowiedział na Soborze w Konstancji w obronie rozumu przed siłą. Rzeczywiście, w XV wieku zbrojna potęga groziła zniszczeniem narodu polskiego, pozbawieniem go jego osobowości; dzisiaj – jak podkreślał prof. Styczeń – nie siła zbrojna, lecz siła egoizmu i braku wrażliwości zagraża zniszczeniem całej Europy, a nawet całej cywilizacji zachodniej, ponieważ siła kieruje się dziś szczególnie przeciw ludziom słabym, nie narodzonemu, którego pozbawia się możliwości istnienia – i dlatego siła ta zagraża człowiekowi jako takiemu⁴¹.

Mając dzisiaj przywilej przemawiania w Katolickim Uniwersytecie Lubelskim, odwzajemniając wizytę, którą prof. Styczeń złożył w Uniwersytecie Nawarry, chciałbym uczynić również moim własnym ów starodawny okrzyk wiary w człowieka: plus ratio quam vis! Rozum potrafi dokonać więcej niż siła. Potrafi więcej – chociaż w niektórych momentach historii może wydawać się, że jest inaczej – ponieważ, jak przypomina Jan Paweł II w *Evangelium vitae*, rozum jest wyrazem życia, które jest większe niż życie ludzkie – ponieważ pochodzi od Boga. W imię tego życia, które jako życie Boże przewycięża śmierć, możemy zawsze, również tu i teraz, z ufnością patrzeć w przyszłość i zaangażować nasze siły w służbę cywilizacji, która będzie rzeczywiście „cywilizacją miłości” i „kulturą życia”. Taka jest nasza nadzieja – więcej: nasza pewność.

Tłum. z jęz. hiszpańskiego *Jarostaw Merecki SDS*

⁴¹ Pełny tekst przemówienia ks. prof. Tadeusza Stycznia SDS można znaleźć w „Ethosie” 7(1994) nr 28, s. 71-73.