

JAN PAWEŁ II JAKO RZECZNIK WARTOŚCI UNIWERSALNYCH*

Karol Wojtyła od samego początku swojej intelektualnej i pastoralnej drogi jest przekonany, że nie ma żadnej sprzeczności pomiędzy „sprawą Boga” a „sprawą człowieka”. Co więcej, w pewnym sensie możemy powiedzieć, że sam Bóg jest antropocentryczny, stwarzając człowieka jako swój szczególny obraz, podobnego sobie, a przede wszystkim stając się człowiekiem w osobie Chrystusa. Bóg staje się przecież człowiekiem ze względu na człowieka, po to, aby przed każdym z ludzi otworzyć perspektywę zbawienia. Czyż może istnieć bardziej przekonujące świadectwo złożone na rzecz ludzkiej wielkości?

Fakt, iż właśnie w dniu dzisiejszym, to jest w dniu dwudziestej piątej rocznicy wyboru kardynała Karola Wojtyły na Stolicę Piotrową, mogę przemawiać w kościele pod wezwaniem błogosławionej Karoliny w Tarnowie, uważam za szczególny i niezasłużony przywilej, za który dziękuję Bożej Opatrzności, ale również tym, którymi zechciała się ona posłużyć, przede wszystkim Jego Eksceleencji ks. bp. dr. Wiktorowi Skworcowi.

Ćwierć wieku to długi czas. O ile się nie mylę, tegoroczni neoprezbiterzy urodzili się w pierwszym roku pontyfikatu Jana Pawła II. Oznacza to, że ówczesnego świata – świata, w którym rozpoczął się ten pontyfikat – nie znają z własnego doświadczenia, lecz jedynie z opowieści jego świadków i z podręczników historii. Sądzę, że w naszej dzisiejszej refleksji nad pontyfikatem „polskiego Papieża” warto zatrzymać się właśnie nad pytaniem o to, jak w ciągu tych dwudziestu pięciu lat zmienił się nasz świat, a zwłaszcza nasza ojczyzna, i zastanowić się nad tym, jaką rolę odegrał w tych przemianach Jan Paweł II. Nie będziemy tu zatem przypominać dat i liczb: liczby ogłoszonych dokumentów czy odbytych pielgrzymek, chociaż są one imponujące i wiele mówią o rozmachu obecnego pontyfikatu. Można je jednak łatwo znaleźć w rozlicznych rocznicowych publikacjach. Spróbujemy raczej pójść za wskazówką samego Jana Pawła II, który w rozmowie z George’em Weiglem, cytowanej przez amerykańskiego teologa na zakończenie jego książki *Świadek nadziei*, powiedział: „Usiłują zrozumieć mnie od zewnątrz. Ale mnie można zrozumieć tylko od wewnątrz”¹.

* Referat wygłoszony do duchowieństwa diecezji tarnowskiej 16 X 2003.

¹ G. Weigel, *Świadek nadziei. Biografia papieża Jana Pawła II*, tłum. M. Tarnowska i in., Wydawnictwo ZNAK, Kraków 2000, s. 18.

CZŁOWIEK DROGĄ KOŚCIOŁA

Cóż to znaczy „zrozumieć od wewnątrz”? Sądzę, że rozumienie takie oznacza przede wszystkim próbę uchwycenia – na ile jest to możliwe dla zewnętrznego obserwatora – najgłębszych inspiracji myślenia i działania obecnego Papieża. Kiedy zaś pytamy o te inspiracje, to nasza myśl biegnie ku pierwszej encyklice Jana Pawła II, encyklice zatytułowanej *Redemptor hominis*, w której znajdujemy swego rodzaju program całego tego pontyfikatu. Chciałbym tu przypomnieć tylko jeden z wątków tego programu, wątek na tyle istotny, że w moim przekonaniu przynajmniej w pewnym stopniu pozwala on nam zrozumieć właśnie od wewnątrz pontyfikat Jana Pawła II.

W encyklice *Redemptor hominis* Jan Paweł II napisał zdanie niezwykle brzemiennie w treść: „Człowiek [...] jest pierwszą i podstawową drogą Kościoła” (nr 14). W czasie swojej pierwszej pielgrzymki do Polski w roku 1979, w sytuacji, gdy próbowano wykluczyć Chrystusa z dziejów naszego narodu, Jan Paweł II podkreślał, że nie można zrozumieć człowieka bez Chrystusa. W homilii wygłoszonej na placu Zwycięstwa w Warszawie Papież powiedział: „Chrystusa nie można wyłączać z dziejów człowieka w jakimkolwiek miejscu na ziemi”². Słowa te warto przypomnieć dzisiaj, w momencie, gdy jednocząca się Europa przygotowuje swoją przyszłą konstytucję.

„Człowiek jest pierwszą i podstawową drogą Kościoła”. Znamy dobrze te słowa Jana Pawła II, przyzwyczailiśmy się do nich i chociaż w mniejszym lub większym stopniu uczyniliśmy je naszą własnością, musimy pamiętać, że w momencie, gdy zostały one wypowiedziane, dla wielu czytelników encykliki Jana Pawła II były one zaskakujące. Słowa te stanowią bowiem deklarację swego rodzaju antropocentryzmu, tak charakterystycznego dla czasów nowożytnych postawienia człowieka na pierwszym miejscu, uznania „sprawy człowieka” za sprawę pierwszą i zasadniczą. Nowożytny antropocentryzm przeciwstawiał się teocentryzmowi wieków średnich, kiedy to na pierwszym miejscu stawiano „sprawę Boga”. Wielu związanych z chrześcijaństwem myślicieli, filozofów i teologów, w nowożytnym zwrocie ku człowiekowi widziało początek kryzysu europejskiej kultury, w której – począwszy od Oświecenia – coraz częściej twierdzono, że ze względu na „sprawę człowieka”, w imię obrony jego wielkości, należy przestać zajmować się „sprawą Boga” (deizm), a nawet zaprzeczyć jego istnieniu (ateizm). Być może najdobitniej tę wizję rzeczywistości wyraził swego czasu Jean-Paul Sartre, który twierdził, że jeżeli człowiek ma być wolny, to Bóg nie może istnieć. Bóg nie może istnieć, gdyż sam fakt Jego istnienia ogranicza wolność człowieka przez to, że to Bóg, a nie człowiek,

² Jan Paweł II, *Nie można usunąć Chrystusa z historii człowieka* (Homilia podczas Mszy św. na placu Zwycięstwa, Warszawa, 2 VI 1979), w: tenże, *Nauczanie papieskie*, t. 2 (1979), cz. 1, red. E. Weron SAC, A. Jaroch SAC, Pallottinum, Poznań 1990, s. 600.

nadaje pierwotną formę światu, ponieważ to On, a nie człowiek, jest jego Stwórcą. Według Sartre'a człowiek nie może być wolny, gdyż musi uznać prawdę, której istnienie nie zależy od niego. Czy może być coś dalszego od chrześcijańskiej wizji rzeczywistości, w której – by przypomnieć słowa Chrystusa – to właśnie uznanie niezależnej od decyzji człowieka prawdy wyzwala?

Antropocentryzm Jana Pawła II nie mógł zatem nie zaskakiwać. Karol Wojtyła od samego początku swojej intelektualnej i pastoralnej drogi jest jednak przekonany, że nie ma żadnej sprzeczności pomiędzy „sprawą Boga” a „sprawą człowieka”. Co więcej, w pewnym sensie możemy powiedzieć, że sam Bóg jest antropocentryczny, stwarzając człowieka jako swój szczególny obraz, podobnego sobie, a przede wszystkim, stając się człowiekiem w osobie Chrystusa. Bóg staje się przecież człowiekiem ze względu na człowieka, po to, aby przed każdym z ludzi otworzyć perspektywę zbawienia. Czyż może istnieć bardziej przekonujące świadectwo złożone na rzecz ludzkiej wielkości? Jak pisze Jan Paweł II: „Chrystus objawił człowiekowi człowieka, objawiając mu Boga, objawiając mu Ojca”³. Chrystus objawia zatem człowiekowi jego godność, która mierzona jest czynem Boga w stosunku do człowieka, czynem, którym jest sam Chrystus. Czyn ten odsłania z jednej strony to, kim jest Bóg jako wspólnota trzech Bożych Osób, a z drugiej mówi o tym, kim jest osoba ludzka stworzona na obraz i podobieństwo tej wspólnoty. Czyn objawia osobę, która jest jego autorem – tę heurystyczną zasadę zastosował K. Wojtyła w swoim głównym filozoficznym dziele, zatytułowanym właśnie tak: *Osoba i czyn*⁴. Zasadę tę odnajdujemy również w jego teologii: Chrystus to czyn Boga w stosunku do człowieka – *Redemptor hominis*. To Chrystus objawia nam, że dla Boga „sprawa człowieka” jest Jego „sprawą”. Zanim człowiek stał się drogą Kościoła, w Chrystusie stał się drogą samego Boga.

Jeśli zatem człowiek stanął w centrum uwagi i działania samego Boga, to nie może on nie być „pierwszą i podstawową drogą Kościoła”. Ta antropocentryczna deklaracja Jana Pawła II podąża drogą, którą jako pierwszy przeszedł Chrystus, objawiając człowiekowi jego niezwykłą godność. W swoim niestrudzonej pielgrzymowaniu Papież przypomina nam o naszej wielkości i mobilizuje nas do życia na jej miarę. Oczywiście, antropocentryzm Jana Pawła II zasadniczo różni się od antropocentryzmu tych myślicieli, według których człowiek może ocalić swoją wielkość jedynie za cenę wykluczenia Boga z horyzontu swego życia. Tak sądzili niektórzy z filozofów doby Oświecenia, a także wielu ich późniejszych następców – od Marksa po Sartre'a, od Nietzschego po współczesnych postmodernistów. Trzeba jednak pamiętać o tym, że Papież nie od-

³ Tenże, *Protest błogosławionego o. Rafała* (Homilia podczas Mszy św. beatyfikacyjnej o. Rafała Chylińskiego, Warszawa, 9 VI 1991), „L'Osservatore Romano” wyd. pol. nr specjalny 1-9 VI 1991, s. 114.

⁴ Zob. K. Wojtyła, *Osoba i czyn oraz inne studia antropologiczne*, Wydawnictwo TN KUL, Lublin 2000.

rzuca tout court nowożytnego sposobu myślenia ani nowożytności jako takiej, lecz stara się odnaleźć w niej te elementy, w których może się ona otwierać na Dobrą Nowinę. W tym swoim wysiłku poszukiwania ziaren prawdy (łac. *semina verbi*) również w tych nurtach myśli, które na pierwszy rzut oka wydają się dalekie od chrześcijaństwa, czy wręcz mu wrogie, Jan Paweł II czyni zadość tytułowi, który od dawna związany jest z urzędem papieskim. Papież określany jest przecież mianem Pontifex, a zgodnie z etymologią pontifex to ktoś, kto buduje mosty, ten, kto stara się szukać raczej tego, co łączy, niż tego, co dzieli. Sądzę, że to właśnie sprawia, iż Jan Paweł II bywa niezrozumiany zarówno przez tradycjonalistów, którzy oskarżają go o uleganie naciskowi ducha czasu i o przejmowanie idei właściwych czasom nowożytnym (od demokracji po ekumenizm), jak i przez progresistów, którzy twierdzą, że w swoim otwarciu na nowoczesny świat Papież nie jest do końca konsekwentny (choćby z tego powodu, że nie godzi się na zmiany w moralnym nauczaniu Kościoła czy też na jego całkowitą demokratyzację). Tymczasem w swoim sposobie myślenia Jan Paweł II wykracza poza przeciwstawienie tradycjonalizm-progresizm, która nie jest według niego odpowiednim narzędziem interpretacji rzeczywistości Kościoła. Ta postawa Papieża jest konsekwencją głębokiego przeżycia i przemyślenia Soboru Watykańskiego II, którego nauczanie współtworzył, a następnie niestrudzenie wcielał i nadal wciela w życie.

„Człowiek [...] jest pierwszą i podstawową drogą Kościoła”. Z tego to powodu Jan Paweł II nieustannie podąża drogami człowieka, stara się – na ile to możliwe – spotkać go tam, gdzie na co dzień żyje, przemówić do niego w jego własnym języku. Joaquín Navarro-Valls, dyrektor Biura Prasowego Stolicy Apostolskiej, w czasie swojej wizyty w Katolickim Uniwersytecie Lubelskim opowiadał między innymi o rozmowie Jana Pawła II z pewnym chłopcem, który w czasie wizyty Papieża w jednej z rzymskich parafii, zapytał go: „Ojciec Święty, dlaczego ciągle jeździsz po świecie?”⁵. Na pytanie to Ojciec Święty odpowiedział: „Niecały świat jest tutaj”⁶. Dialog ten ma głęboki sens historyczny. Rzeczywiście, jak dalej zauważył Joaquín Navarro-Valls, czym innym jest mówić o wyzwoleniu we Włoszech w roku 1979, a czym innym jest mówić o wyzwoleniu w tym samym roku w Meksyku, inną wymowę ma przypomnienie o konieczności przestrzegania praw człowieka w Rzymie, a zupełnie inną wypowiedzenie o tym samym w Warszawie.

Prawda – jedna i niezmienna – ma także swój wymiar dziejowy, ponieważ człowiek żyje w dziejach, a prawda może przekształcać dzieje tylko wówczas, gdy zostanie przez człowieka przyjęta jako miara jego życia i działania. Innymi

⁵ J. Navarro-Valls, *Z Papieżem-Pielgrzymem na drogach świata*, tłum. J. Merecki SDS, w: *Świadkowie Świadka*, red. ks. A. M. Wierzbicki, C. Ritter, J. Merecki SDS, Towarzystwo Naukowe KUL, Lublin 2003, s. 88.

⁶ Tamże.

słowy, prawda kształtuje człowieka i jego dzieje wówczas, gdy staje się jego prawdą. W ostatnich kilku wiekach niejednokrotnie twierdzono, że prawda, a mówiąc ogólniej wartości duchowe, nie ma nic wspólnego z dziejami, które miałyby być domeną czystej siły („Non veritas, sed auctoritas facit legem”⁷ – pisał angielski filozof Thomas Hobbes, Stalin zaś pytał: „A ile armat ma papież?”) czy też wyłącznie miejscem zmagania się interesów materialnych i żądy władzy (przykładem takiej wizji dziejów może być choćby marksistowski materializm historyczny, ale też niektóre – podkreślmy: niektóre, nie wszystkie – teoretyczne uzasadnienia liberalizmu). Oczywiście, nie da się zaprzeczyć, że ludzkie interesy materialne odgrywają ważną rolę w dziejach. Z drugiej strony trzeba jednak pamiętać, że dzieje mają również swoją formę, a formę tę nadają im wartości, dla których ludzie są gotowi poświęcić swoje materialne interesy, a nawet w imię ich obrony oddać własne życie. Człowiek pragnie zaspokoić swoje materialne potrzeby, ale jednocześnie pragnie również życia w prawdzie i wolności. Być może niektórzy z nas przypominają sobie plakat, który w czasach „pierwszej Solidarności” pojawił się na ulicach polskich miast. Na plakacie tym „solidarnościowymi” literami napisane było: „Aby Polska była Polską, 2 + 2 musi być zawsze cztery”. Tę samą myśl wyrażał Václav Havel w swojej książce *Siła bezsilnych*⁸, w której jako metodę walki z totalitarnym reżimem proponował życie w prawdzie.

Czy prawda jako „siła bezsilnych” może być skuteczna w dziejach? Czy w dziejach nie zwycięża ten, kto jest po prostu fizycznie silniejszy lub też bardziej przebiegły? W ciągu ostatnich dziesięcioleci to właśnie Jan Paweł II przypominał nam o dziejotwórczej mocy prawdy. Jego przesłanie o godności człowieka i o jego prawach zmieniło oblicze świata. Dobrze jest przypomnieć sobie o tym dzisiaj, kiedy pośród zmagania o nasz codzienny chleb, zapominamy nieraz o tych wielkich rzeczach, które za sprawą Boga i współpracujących z jego łaską ludzi dokonały się w dziejach za naszego życia.

ORĘDZIE, KTÓRE ZMIENIŁO ŚWIAT

Możemy zasadnie powiedzieć, że żyjemy dzisiaj w nowych czasach. Jak wspomnieliśmy na początku, dzisiejsi młodzi ludzie mieliby zapewne trudności z wyobrazeniem sobie tego, jak wyglądał świat przed dwudziestu pięcioma laty. Pamiętamy, że ówczesny świat podzielony był na dwa wrogie sobie obozy. Wkroczyły one na drogę wyścigu zbrojeń, który mógł się zakończyć wybuchem wojny atomowej i zniszczeniem znacznej części ludzkości.

⁷ *Lewiatan*, rozdz. XXVI.

⁸ Zob. V. H a v e l, *Siła bezsilnych*, w: tenże, *Thriller i inne eseje*, Niezależna Oficyna Wydawnicza NOWA, Warszawa 1988.

W naszej ojczyźnie okres poprzedni był czasem walki o odzyskanie utraczonej wolności. Chcieliśmy zrzucić z siebie narzucone nam, podobnie jak innym krajom tak zwanego bloku wschodniego, jarzmo i poczuć, że jesteśmy wreszcie panami we własnym kraju. Wolność jako upragniony ideał różni się jednak od wolności urzeczywistnianej w konkretnym życiu. Jest pewną dziejową prawidłowością, że po okresie walki o możliwość realizacji ideału przychodzi rozczarowanie spowodowane powolnością jego realizacji, a często również nieudolnością i błędami tych, którzy podjęli się tego zadania. Przychodzi również rozczarowanie spowodowane trudnościami odnalezienia się w nowej, nieznaanej dotąd rzeczywistości, w której margines ludzkiej wolności został znacznie poszerzony. Może się wówczas pojawić pokusa odrzucenia wartości, o które się walczyło, pogodzenia się z inercją tego, co faktyczne, poszukiwania wygodnego miejsca dla siebie i odmowy zainteresowania losami innych. Ludzie, którzy w pewnym momencie swoich osobistych dziejów wzniesli się na szczyty bohaterstwa, stają się na powrót zwykłymi śmiertelnikami, patrzącymi niejednokrotnie z nostalgią na czasy, w których ich życie toczyło się w pewnych ustalonych z góry, a więc przewidywalnych ramach małej stabilizacji.

Nie należy się tym gorszyć. Potrzeba nam raczej odnowienia w sobie wspomnienia spotkania z tym, kto wzbudził w nas pragnienie urzeczywistnienia ideału i dał nam nadzieję, że walka o jego realizację może być walką zwycięską. W przypadku naszej polskiej drogi do wolności było to bez wątpienia spotkanie z Janem Pawłem II – najpierw w czasie jego pierwszej pielgrzymki do ojczyzny w roku 1979, a następnie w czasie kolejnych dwu pielgrzymek, które miały miejsce przed rokiem 1989.

Wciąż mam w żywej pamięci tę pierwszą pielgrzymkę Jana Pawła II do ojczyzny i entuzjastyczne przyjęcie, z jakim się wówczas spotkał. Mówił językiem, który całkowicie różnił się od powszechnie wówczas obowiązującego języka publicznego. Rozumieliśmy go doskonale. Jego przemówienie na placu Zwycięstwa, w którym mówił, że człowieka nie można zrozumieć do końca bez Chrystusa, wydawało się trafiać w najgłębsze odczucia i przekonania jego słuchaczy. Przerywały je burzliwe oklaski. Rozumieliśmy go bardzo dobrze, gdy mówił, że Chrystusa nie da się wykluczyć z dziejów naszego narodu, gdyż doświadczaliśmy wówczas próby takiego systematycznego wykluczania Chrystusa zarówno z historii Polski, jak i z ówczesnego życia publicznego. I modliliśmy się razem z nim, gdy prosił Boga, by zstąpił Jego Duch i odnowił oblicze tej ziemi⁹.

Niewielu z nas spodziewało się, że modlitwa ta zostanie wysłuchana tak szybko. Bo przecież, chociaż nie brakowało ludzi otwarcie walczących z komunistycznym reżimem, to mało kto przypuszczał, iż możliwe jest, że upadnie on w tak krótkim czasie i to bez rozlewu krwi. Nie brakowało naukowych opra-

⁹ Por. Jan Paweł II, *Nie można usunąć Chrystusa z historii człowieka*, s. 601.

cowań (i to nie tylko na Wschodzie) na temat tego, jak przejść od gospodarki kapitalistycznej do socjalistycznej, prawie nikt nie zastanawiał się natomiast nad tym, jak mogłaby wyglądać transformacja idąca w kierunku odwrotnym. Mało kto wierzył chyba również w to, że zwycięstwo można odnieść w sposób zupełnie odmienny od logiki dziejów nowożytnych – nie w wyniku krwawej walki zmierzającej do całkowitego wyniszczenia przeciwnika, lecz poprzez odważne świadectwo dawane prawdzie o nienaruszalnej godności człowieka i jego niezbywalnych prawach.

W czasie długiej zimy stanu wojennego Jan Paweł II w dwu kolejnych pielgrzymkach do Polski umacniał nas na tej drodze, przypominając, że uciekanie się do przemocy niszczy fizycznie jej ofiarę, ale moralnie niszczy również jej sprawcę, przez co stawia pod znakiem zapytania możliwość stworzenia w przyszłości nowego, bardziej sprawiedliwego, lepszego społeczeństwa. Nowego, lepszego świata nie zbuduje bowiem ktoś, kto w trakcie walki o niego sam stał się moralnie zły za sprawą czynów, których się dopuścił. (Była to dokładna odwrotność metody walki o nowy świat, którą propagował komunizm. Lenin twierdził, że w imię rewolucji wszystko wolno – wzniosły ideał miałyby równoważyć wszelkie popełnione zło). Tymczasem Ojciec Święty słowami św. Pawła: „Zło dobrem zwyciężaj” (Rz 12, 21), zachęcał nas wówczas do wytrwania w walce o wolność.

Oczywiście nie można było mieć żadnej pewności, że ta ewangeliczna strategia walki o wolność przyniesie polityczne zwycięstwo. Wielu uznałoby ją nawet za naiwną. A jednak okazało się, że to Jan Paweł II miał rację. Historia ogromnego ruchu społecznego, który nie przypadkiem określił siebie jednym z kluczowych pojęć społecznego nauczania Kościoła, to jest słowem „solidarność”, pokazała, że ludzkie dzieje nie są poddane wyłącznie zasadzie nagiej siły i że przemoc musi czasami ustąpić przed moralną siłą tych, którzy – jak się zdawało – nie dysponują żadną siłą i są z góry skazani na przegraną.

Nic z tego, co stało się naszym udziałem w latach osiemdziesiątych, nie byłoby możliwe bez kolejnych spotkań z Janem Pawłem II, bez wiary w możliwość realizacji wizji społeczeństwa, którą roztaczał on przed nami w czasie swoich pielgrzymek. Oczywiście, prędzej czy później komunizm i tak zawałiłby się pod naporem tkwiącego w nim immanentnego błędu¹⁰. Nie wiadomo jednak, czy gruzy walącego się systemu nie pochłonęłyby dużo większej liczby ofiar, niż stało się to w rzeczywistości, gdyby pierwszy kamień toczącej się lawiny nie został rzucony właśnie przez Jana Pawła II w czasie jego pierwszej pielgrzymki do Polski.

Historia pierwszej dekady po odzyskaniu wolności pokazała nam dobitnie, że w dziejach narodów nie ma zwycięstw ostatecznych i że każde pokolenie,

¹⁰ Por. t e n ż e, *Przekroczyć próg nadziei*, Instytut Jana Pawła II KUL-Redakcja Wydawnictw KUL, Lublin 1999, s. 113.

a nawet jedno pokolenie w różnych okresach, musi na nowo stawiać sobie pytania o sprawy podstawowe i na nowo podejmować decyzje dotyczące wartości fundamentalnych. Nie jest wcale przesądzone, że w obliczu nowych wyzwań ludzie dochowają wierności wartościom, o które kiedyś walczyli. W pewnym sensie w tej nowej sytuacji zadanie to staje się nawet trudniejsze. Nie należy się zatem dziwić temu, że w czasie czwartej pielgrzymki do naszego kraju, a pierwszej pielgrzymki do wolnej Polski, Jan Paweł II budował swoje przemówienia wokół Dekalogu, który jest podstawową zasadą ładu wolności. Niektórzy mieli mu to wówczas za złe, ale on chciał nam tylko przypomnieć o tym, że ludzka droga do wolności nie kończy się na odzyskaniu wolności politycznej, będącej wolnością zewnętrzną. Wolność sama w sobie jest czystą możliwością działania, której człowiek może używać różnie – również w taki sposób, który godzi w godność innych ludzi czy też w godność samego podmiotu działania. Jan Paweł II przypominał o tym w czasie swojej piątej pielgrzymki do Polski, gdy w homilii na zakończenie Kongresu Eucharystycznego mówił: „Prawdziwa wolność wymaga ładu. Ale o jaki ład tutaj chodzi? Chodzi przede wszystkim o ład moralny, ład w sferze wartości, ład prawdy i dobra. W sytuacji pustki w dziedzinie wartości, gdy w sferze moralnej panuje chaos i zamęt – wolność umiera, człowiek z wolnego staje się niewolnikiem – niewolnikiem instynktów, namiętności czy pseudowartości”¹¹.

PYTANIE O WOLNOŚĆ

Wśród pytań o sprawy podstawowe pytanie o wolność – o jej istotę, o jej przeznaczenie i jej granice, o to, kiedy człowiek naprawdę jest wolny – pozostaje być może pytaniem najważniejszym. Pytanie to, jak łatwo zauważyć, ma charakter dużo bardziej filozoficzny niż polityczny, chociaż sposób, w jaki na nie odpowiadamy, ma istotne znaczenie dla naszego życia wspólnego, również dla życia politycznego. Odróżniając wolność prawdziwą od wolności fałszywej, Jan Paweł II (wbrew wyrażanym niejednokrotnie również w naszym kraju obawom, iż grozi to próbą wprowadzenia jakiejś formy katolickiego fundamentalizmu) nie chce nikomu niczego narzucać, zaprasza natomiast do zastanowienia się nad kwestią istotnie ważną dla każdego, kto swoją wolność chce przeżywać jako wolność rozumną. Podkreślmy raz jeszcze, że pierwotnym miejscem rozróżnienia wolności prawdziwej i wolności fałszywej nie jest dyskurs polityczny, lecz filozoficzny i teologiczny.

¹¹ T e n ż e, *Eucharystia szkołą wolności i solidarności międzyludzkiej* (Homilia podczas „Statio Orbis” na zakończenie 46. Międzynarodowego Kongresu Eucharystycznego, Wrocław, 1 VI 1997), „L'Osservatore Romano” wyd. pol. nr specjalny 31 V-10 VI 1997, s. 19.

Wolność jest wartością niezwykle ważną dla człowieka, gdyż tylko w wolności wyraża się podmiotowy charakter jego bytu. Człowiek pozbawiony wolności nie może we właściwy sobie sposób realizować żadnych innych wartości. Nawet dobro spełniane pod przymusem traci swój prawdziwie ludzki charakter. Zachowanie człowieka, który zostałby „wytresowany” do prowadzenia porządnego życia bez najmniejszego udziału swojej wolności, byłoby karykaturą prawdziwie ludzkiego sposobu życia. Wolność, konieczny warunek aktualizacji ludzkiej podmiotowości, nie jest jednak wartością najwyższą. Człowiek jest wolny po coś – po to, by mógł poprzez swoje własne decyzje realizować inne wartości.

Człowiek wolny jest nie tylko od czegoś, lecz również do czegoś. Nie każdy wybór prowadzi do spełnienia jego przeznaczenia. Do czego zatem człowiek jest wolny? Jan Paweł II lubi przywoływać fragment ogłoszonej przez Sobór Watykański II Konstytucji duszpasterskiej o Kościele w świecie współczesnym *Gaudium et spes*, który mówi o tym, iż człowiek nie może odnaleźć i spełnić siebie inaczej, jak tylko przez wolny dar z samego siebie (por. nr 24). Innymi słowy, prawdziwie ludzka wolność znajduje swoje spełnienie w miłości. Egzystencjalna sytuacja człowieka jest w pewnym sensie paradoksalna. Człowiek jest wolny, ale tym, co najbardziej go uszczęśliwia, jest doświadczenie miłości, które jest doświadczeniem oddania siebie drugiemu, przynależności do drugiego. Człowiek, który kocha, przeżywa swoją zależność od drugiego, ale nie jest wcale mniej wolny, niż ktoś, kto nie wie, co to znaczy miłość. Odwrotnie, wolność jest w nim bardziej dojrzała. Najwyższą formę takiej wolności, która spełnia się w miłości, spotykamy w osobie Chrystusa, którego „pokarmem” jest pełnienie woli Ojca.

Podobnie wygląda relacja człowieka do Boga: Bóg nie jest kimś, kto staje przed człowiekiem i swoimi przykazaniami ogranicza jego wolność. Za św. Augustynem możemy raczej powiedzieć, że Bóg nie stoi „przed” człowiekiem, lecz przemawia do niego w jego wnętrzu, pragnąc umożliwić człowiekowi najwyższy stopień rozwoju jego wolności. Eucharystia, w której Bóg daje człowiekowi w darze samego siebie, staje się swego rodzaju paradygmatem wolności, która swoje spełnienie znajduje w miłości. „Cóż większego Jezus mógł uczynić dla nas? – pisze Jan Paweł II w encyklice *Ecclesia de Eucharistia* – Prawdziwie, w Eucharystii objawia nam miłość, która posuwa się «aż do końca» (por. J 13, 1) – miłość, która nie zna miary” (nr 11).

Wizja wolności, którą głosi Jan Paweł II, różni się oczywiście w radykalny sposób od tego, jak rozumie się ją często w naszej współczesnej kulturze. Wolność rozumiana bywa dzisiaj jako całkowita autonomia człowieka – jako niezależność człowieka od Boga i od innych ludzi. Drugi (również Bóg) jawi się w tej wizji raczej jako ograniczenie mojej wolności, a nawet jej zagrożenie, gdyż samą swoją obecnością relatywizuje moje rozumienie samego siebie jako całkowicie niezależnego podmiotu. Ponieważ istnieje drugi, nie mogę pojąć siebie

jako absolutnego centrum świata; może on mi przeszkodzić w realizacji moich planów i mojego stylu życia. Wydaje się, że to tu właśnie znajduje się źródło obojętności części kultury współczesnej na los ludzi nienarodzonych i na ich wyjęcie spod ochrony prawa. Człowiek nienarodzony jest bowiem zbyt słaby, aby sam mógł reprezentować swoje interesy, jest zbyt słaby, aby skierowanej przeciw niemu sile przeciwstawić własną siłę. To samo odnosi się również do ludzi starych lub poważnie chorych. Społeczeństwo, w którym wolność pojęta została jako absolutna autonomia, rządzi się zasadą proporcjonalności praw do posiadanej siły: im mniej siły, tym mniej praw i odwrotnie. Nie jest zatem przypadkiem, że jeden z najbardziej konsekwentnych rzeczników takiej koncepcji wolności, przywołany już wcześniej J.-P. Sartre, napisał w dramacie *Przy drzwiach zamkniętych*, że piekło to inni. W takim bowiem społeczeństwie relację człowieka do człowieka można pojąć tylko jako relację walki (lub jej ewentualnego zawieszenia). Marksizm, będący w tym aspekcie pełnoprawnym dzieckiem nowożytnej filozofii europejskiej, całe życie społeczne pojął jako walkę, i to taką walkę, która musi doprowadzić do całkowitego zniszczenia przeciwnika. W tej koncepcji wolność ma sens czysto negatywny: jest wyzwoleniem od wszelkich ograniczeń, również od tych, które płyną z odpowiedzialności wobec drugiego człowieka.

Wolność pojęta jako całkowita autonomia nie prowadzi jednak do samospełnienia człowieka, lecz raczej do jego wyobcowania, alienacji. Alienacja – w rozumieniu, jakie nadał temu pojęciu Karol Wojtyła w *Osobie i czynie* – to doświadczenie, w którym człowiek nie przeżywa siebie jako autora swoich działań, a samo życie w świecie staje się dla niego czymś obcym, czymś, nad czym nie sprawuje ostatecznie kontroli. Mówimy wówczas, że człowiek utracił poczucie sensu życia. Marksizm pojmował alienację w sensie czysto materialnym – jako pozbawienie człowieka możliwości dysponowania owocami swojej pracy i korzystania z nich. Okazuje się jednak, że alienacja, przeżycie obcości i niespełnienia, pojawia się również w społeczeństwach, w których wszelkie materialne potrzeby i życzenia człowieka są zaspokajane. Dlaczego? Ponieważ samo zaspokojenie potrzeb materialnych nie wystarczy do tego, by człowiek odnalazł sens swego istnienia. Nie wystarczy do tego również samo poczucie niezależności, możliwość przebierania – jak mówi Zbigniew Brzeziński – w permissywnym rogu obfitości¹². Przypomnijmy tu fragment encykliki Jana Pawła II *Centesimus annus*: „Wyobcowany jest [...] taki człowiek, który nie chce wyjść poza samego siebie, uczynić z siebie daru ani stworzyć autentycznej wspólnoty, dążącej ku swemu ostatecznemu przeznaczeniu, którym jest Bóg. Wyobcowane jest społeczeństwo, które poprzez formy społecznej organizacji, produkcji i kon-

¹² Por. Z. Brzeziński, *Bezład. Polityka światowa na progu XXI wieku*, tłum. K. Murawski, Éditions Spotkania, Warszawa brw., s. 64.

sumpcji utrudnia zarówno realizację tego daru, jak i budowanie międzyludzkiej [...] solidarności” (nr 41).

Zdaniem jednego z uważnych obserwatorów pontyfikatu Jana Pawła II, włoskiego filozofa Rocco Buttiglione, po okresie, w którym główny nacisk położony był na konfrontację z systemem komunistycznym, rozpoczął się drugi okres tego pontyfikatu: konfrontacja z kulturą Zachodu – przy czym Zachód pojęty jest tu nie tyle w sensie geograficznym, co kulturowym, to znaczy jako miejsce, w którym „zachodzą”, czyli zanikają wszelkie wyższe wartości. Oczywiście konfrontacja ta ma miejsce od początku tego pontyfikatu, wydaje się jednak, że dopiero w ostatnich latach stała się jego tematem centralnym. W tym właśnie czasie Jan Paweł II opublikował trzy ważne encykliki: wspomnianą tu już *Centesimus annus*, w której przedstawił wizję społeczeństwa opartego na przymierzu wolnego rynku z solidarnością, *Veritatis splendor*, w której przypomniał, że podstawą porządku demokratycznego jest porządek moralny wraz z jego niezmiennymi i niezależnymi od opinii większości normami, oraz *Evangelium vitae*, w której mówił o nienaruszalnym prawie do życia każdego człowieka, stwierdzając między innymi, że „nie może [...] istnieć prawdziwa demokracja, jeżeli nie uznaje się godności każdego człowieka i nie szanuje jego praw” (nr 101). Nie ma chyba przesady w stwierdzeniu amerykańskiego filozofa George’a Weigla, że wymieniona tu triada encyklik to najbardziej przenikliwa dzisiaj diagnoza stanu współczesnych społeczeństw i jednocześnie propozycja filozofii demokracji opartej na solidnych podstawach moralnych¹³.

DYLEMAT WSPÓŁCZESNEJ EUROPY

Taką filozofię demokracji proponuje Jan Paweł II jednoczącej się Europie. Przypomina jej również – ostatnio ze szczególnym naciskiem – o jej tożsamości, której istotną częścią jest dziedzictwo chrześcijańskie. Można bowiem mieć wrażenie, że o dziedzictwie tym współczesna Europa coraz bardziej zapomina lub też świadomie stara się je usunąć ze swoich dziejów. W Adhortacji apostołskiej *Ecclesia in Europa* Jan Paweł II napisał, iż jesteśmy dzisiaj świadkami przedstawienia kultury europejskiej „z pominięciem wkładu chrześcijaństwa, który wywarł wpływ na jej historyczny rozwój i jej rozprzestrzenienie się po całym świecie. Jesteśmy świadkami narodzin nowej kultury, pozostającej w znacznej mierze pod wpływem środków masowego przekazu, której cechy charakterystyczne i treści często sprzeczne są z Ewangelią i z godnością osoby ludzkiej. Do kultury tej należy też coraz bardziej rozpowszechniony agnasty-

¹³ Por. G. Weigel, „*Centesimus annus*” a przyszłość demokracji, w: Jan Paweł II, „*Centesimus annus*”. *Tekst i komentarze*, red. ks. F. Kampka, C. Ritter, Redakcja Wydawnictw KUL, Lublin 1998, s. 116-129.

cyzm religijny, związany z pogłębiającym się relatywizmem moralnym i prawnym, który jest następstwem zagubienia prawdy o człowieku jako fundamencie niezbywalnych praw każdego”¹⁴.

Owocem tej tendencji był między innymi pierwszy projekt preambuły do przyszłej konstytucji europejskiej, w którym wspomniano o dziedzictwie świata starożytnego oraz o dziedzictwie Oświecenia, pominięto natomiast całkowicie wkład chrześcijaństwa do tworzenia się tożsamości Europy. Taka wizja dziejów i tożsamości Europy jest nie do przyjęcia. Nie chodzi o to, aby – jak to czasami bywa – dyskredytować dziedzictwo Oświecenia. Ono również ma swój istotny i pozytywny wkład do tego, kim dzisiaj jako Europejczycy jesteśmy (wystarczy wspomnieć choćby ideę praw człowieka, która stanowi przecież ważny wątek nauczania Jana Pawła II). Nie da się jednak zaprzeczyć, że jeszcze ważniejszy wkład do kształtowania naszej europejskiej tożsamości wniosło chrześcijaństwo. Większą część europejskiej literatury, malarstwa czy architektury da się zrozumieć nie wiedząc, kim byli Wolter czy Diderot, ale z pewnością nie da się jej zrozumieć, nie wiedząc, kim był Jezus z Nazaretu.

Pojęcie Europy nie jest pojęciem czysto geograficznym (z tego punktu widzenia Europę można by traktować jako subkontynent kontynentu azjatyckiego), lecz przede wszystkim pojęciem kulturowym, chrześcijaństwo zaś przez dwa tysiąclecia było swego rodzaju „enzymem”, który wiązał w organiczną jedność różne źródła tej kultury, pozwalając jej przyswoić sobie również te wartości, które pojawiły się poza jej granicami. Warto tu przypomnieć, że w swoim przemówieniu na *Anioł Pański* 17 sierpnia tego roku Jan Paweł II powiedział, że Europa nie jest tylko miejscem geograficznym, lecz jest przede wszystkim pojęciem kulturalnym; ukształtowała się ona jako kontynent dzięki jednoczącej sile chrześcijaństwa, które potrafiło połączyć ludy i narody¹⁵.

Współczesna Europa stoi przed zasadniczym dylematem. Swego czasu dobrze opisał go Buttiglione, wskazując na kryzys procesu laicyzacji Europy: „W fazie laicyzacji usiłowano zwykle zachować wartości chrześcijańskie, pozbawiając je podstawy dogmatycznej i egzystencjalnej, to jest przynależności do Chrystusa i do wspólnoty kościelnej. W pewnym sensie jesteśmy teraz świadkami upadku procesu laicyzacji. Wartości chrześcijańskie zanikają w coraz większym stopniu, co tylko radykalizuje kulturalny i duchowy problem Europy i świata. W grę wchodzi albo powrót do Chrystusa, który jest wzorcem autentycznie ludzkiej cywilizacji, albo rezygnacja również z tej wizji człowieka, którą przyzwyczailiśmy się uważać za naturalną, a którą czeka poważny kryzys, jeśli

¹⁴ Jan Paweł II, Adhortacja apostolska *Ecclesia in Europa*, „L'Osservatore Romano” wyd. pol. 24(2003) nr 7-8, s. 7.

¹⁵ Na temat Europy jako pojęcia kulturowego por. R. Buttiglione, J. Merecki SDS, *Europa jako pojęcie filozoficzne*, TN KUL, Lublin 1996; G. Reale, *Radici culturali e spirituali dell'Europa*, Cortina Raffaello, Milano 2003.

w ludzkich sercach zaniknie miłość do Chrystusa, miłość, która tę wizję zrodziła”¹⁶.

Podobną myśl wyraził Jan Paweł II 13 września 2002 roku w przemówieniu do ambasadora Republiki Federalnej Niemiec, gdzie podkreślił, że Europa nie byłaby tym, czym jest, bez bogatego dziedzictwa swoich ludów, które podobnie jak ludzkie geny, kształtowało i kształtuje osobowość tego kontynentu. Zapomnienie lub odrzucenie tego dziedzictwa oznaczałoby narażenie na niebezpieczeństwo własnej tożsamości, a ostatecznie groziłoby jej utratą. Istotnym elementem tożsamości tego kontynentu jest założony przez Jezusa Chrystusa Kościół. W tym kontekście nie ma wątpliwości, że wyraźne odwołanie się do Boga i do wiary chrześcijańskiej w przygotowywanej konstytucji europejskiej oznacza uznanie rzeczywistości historycznej i kulturowej, która jest wciąż obecna i na której Europejczycy opierają swoją tożsamość¹⁷.

Każda kultura potrzebuje odniesienia do transcendencji, a w Europie formę odniesienia do transcendencji stanowiło przez wieki chrześcijaństwo. W kulturze, która byłaby całkowicie immanentna, wszelkie wartości byłyby ostatecznie zależne od człowieka i pozostawione do jego dyspozycji. Oznaki takiej kultury Jan Paweł II zauważa w dzisiejszym świecie, nazywając je przejawami kultury śmierci. Legalizacja zabijania dzieci nienarodzonych i postępujące sukcesy ruchu na rzecz legalizacji eutanazji są tylko najbardziej jaskrawymi przykładami tej kultury. Kulturze takiej Jan Paweł II przeciwstawia wizję cywilizacji miłości, w której miarą godności człowieka jest miłość Boga, który nie zabija, lecz w Chrystusie oddaje swoje życie po to, aby ocalić tych, których miłuje.

Oczywiście, ożywienie miłości do Chrystusa w ludzkich sercach nie jest tylko wynikiem naszych wysiłków, lecz przede wszystkim owocem działania Ducha Świętego. W swoim działaniu w świecie Bóg posługuje się jednak ludźmi. Wkład Jana Pawła II w nową ewangelizację Europy jest trudny do przecenienia. Dysponujemy wciąż zbyt małą perspektywą czasową, by móc w pełni ocenić dziejowe znaczenie tego pontyfikatu. Pontyfikat nadal trwa i można się spodziewać, że Papież nas jeszcze nieraz zaskoczy. Możemy natomiast już teraz powiedzieć, że jego pontyfikat stanowi dla nas wyzwanie. Od naszej wytrwałości w budowaniu cywilizacji miłości zależeć będzie to, czy temu wyzwaniu podołamy.

¹⁶ R. Buttiglione, *Spojrzenie w nowe tysiąclecie. 15-lecie pontyfikatu Jana Pawła II*, „Niedziela” z 14 IX 1993, s. 1, 7.

¹⁷ Zob. *Kronika*, „L'Osservatore Romano” wyd. pol. 23(2002), nr 10-11, s. 65.