



Ks. Alfred M. WIERZBICKI*

WIELOŚĆ PODŁOŻEM JEDNOŚCI Wokół Jana Pawła II wizji Europy

W nauczaniu Jana Pawła II odnajdujemy głęboko przemyślaną wizję tożsamości europejskiej. Ma ona charakter transpolityczny, nie odnosi się wyłącznie do aspektów politycznych i nie uznaje polityki wyłącznie za grę sił społecznych i technicznych, lecz wskazuje na konieczność jej pojmowania w kategoriach etycznych. Etyka nie jest czymś zewnętrznym wobec polityki, tkwi ona w wartościach i zasadach, jakie politycy realizują w sferze państwowej i międzynarodowej. Nie jest bez znaczenia fakt, że trudne momenty dziejowe skłaniają do stawiania pytań fundamentalnych i do poszukiwania prawdy o samej polityce.

CO FILOZOFIA OSOBY MÓWI EUROPIE DZISIAJ?

Nie ulega wątpliwości, że dwadzieścia lat po śmierci Jana Pawła II Europa jest już inna, niż była w czasie jego pontyfikatu. Nieokreśloność sytuacji politycznej i kulturowej, budząca obecnie niepokój o losy świata, dotyczy w wysokim stopniu samej Europy. Sięganie po dorobek Jana Pawła II w refleksji nad aktualną kondycją Europy wiąże się z oryginalnością jego podejścia, do odkrywania jej fenomenu zastosował on bowiem klucz antropologiczno-etyczny. W ostatnich dekadach dwudziestego wieku, dzięki temu, że potrafił dzieje Europy łączyć ze sprawą człowieka, jego godności i praw, stawał się wizjonerem i współtwórcą tego kontynentu. Metodę odczytywania nauczania Jana Pawła II na płaszczyźnie antropologii politycznej (lub ściślej: antropologii polityki) zaczerpnąłem z inspirującej książki pod redakcją niemieckiego filozofa Christopa Böhra¹. Myśleć z Wojtyłą o Europie to iść tropem jego myślenia o człowieku, patrzeć na jej osiągnięcia i kryzysy jako na dziejowy teatr zmagania się o człowieczeństwo, prawdę, wolność, solidarność.

* Ks. prof. dr hab. Alfred M. Wierzbicki – Katedra Etyki, Uniwersytet Marii Curie-Skłodowskiej, e-mail: alfred.wierzbicki@mail.umcs.pl, ORCID 0000-0002-9661-0828 [pełna nota o Autorze na końcu numeru].

¹ Zob. *Europa i jej antropologia polityczna. Człowiek jako droga historii – o filozofii Karola Wojtyły*, red. Ch. Böhr, Ch. Schmitz, Konrad Adenauer Stiftung, Warszawa 2016.

Pontyfikat Jana Pawła II przypadł na okres przesilenia dziejowego, wskutek którego przewycięzony został porządek jałtański, ukształtowany po pokonaniu hitlerowskich Niemiec przez Stany Zjednoczone i Związek Radziecki jako światowe potęgi, wspierane przez swoich sojuszników. Po konferencji w Jaltcie nastął trwający prawie pół wieku okres ideologicznego zderzenia dwóch bloków, określane jako epoka zimnej wojny. Dla narodów Europy Środkowo-Wschodniej oznaczało to trwanie zagrożenia totalitarnego, totalitaryzm nazistowski został bowiem zastąpiony totalitaryzmem komunistycznym. Zachodnia część Europy przeżywała odradzanie się demokracji i stały wzrost dobrobytu, ale nie była wolna od lęku przed militarnym – być może nawet nuklearnym – atakiem ze strony bloku komunistycznego. Cała powojenna Europa żyła w cieniu wojny: tej z niedawnej przeszłości oraz tej, która mogła wybuchnąć.

Rok 1989 przyniósł zmianę. Zapoczątkowana już w 1980 roku w Polsce „rewolucja Solidarności” kulminowała w wydarzeniach „Jesieni Ludów”, otwierając pole najpierw dla transformacji ustrojowej krajów komunistycznych, a potem dla procesów integracyjnych w strukturach Unii Europejskiej. Europa przybierała nową postać polityczną i ekonomiczną, budowała swą nieznaną wcześniej podmiotowość jako Europa jednocząca się i przewyciężająca podziały, a jednocześnie respektująca wielość doświadczeń narodowych i państwowych. W ocenie Jana Pawła II korzenie tego przełomu tkwiły w zdolności do respektowania ładu moralnego w sferze politycznej. „Wydarzenia roku 1989 są przykładem zwycięstwa woli dialogu i ducha ewangelicznego w zmaganiach z przeciwnikiem, który nie czuje się związany zasadami moralnymi: są zatem przestrożą dla tych, którzy w imię realizmu politycznego chcą usunąć z areny politycznej prawo i moralność”² – pisał. Ton *Centesimus annus* daleki jest od optymizmu, jaki cechował głośny esej Francisca Fukuyamy na temat końca historii³. Jan Paweł II patrzył na nową pojałtańską epokę jako na wyzwanie dla Europy, a „rewolucji 1989 roku”, mimo jej spektakularnych osiągnięć, nie uważał za rewolucję dokończoną.

Z niepokojem patrzył na przejawy nowych podziałów, których genezę stanowiły różne formy partykularyzmu i egoizmu. W homilii wygłoszonej w Gnieźnie w roku 1997 zarysował groźbę nowego muru niszczącego etyczne fundamenty europejskości: „Czyż nie można powiedzieć, że po upadku jednego muru, tego widzialnego, jeszcze bardziej odsłonił się inny mur, niewidzialny, który nadal dzieli nasz kontynent – mur, który przebiega przez

² J a n P a w e ł I I, Encyklika *Centesimus annus*, nr 25, „Osservatore Romano” wyd. pol. 12(1991) nr 4(141), s. 14.

³ Zob. F. F u k u y a m a, *Koniec historii*, tłum. T. Bieroń, M. Wichrowski, Zysk i S-ka, Poznań 1997.

ludzkie serca? Jest on zbudowany z lęku i agresji, z braku zrozumienia dla ludzi o innym pochodzeniu, kolorze skóry, przekonaniach religijnych, jest on zbudowany z egoizmu politycznego i gospodarczego oraz z osłabienia wrażliwości na wartość życia ludzkiego i godność każdego człowieka. Nawet niewątpliwe osiągnięcia ostatniego okresu na polu gospodarczym, politycznym, społecznym nie przesłaniają istnienia tego muru. Jego cień kładzie się na całej Europie. Do prawdziwego zjednoczenia kontynentu europejskiego droga jeszcze jest daleka. Nie będzie jedności Europy, dopóki nie będzie ona wspólnotą ducha⁷⁴.

Z uznaniem obserwował zjednoczeniowe tendencje na kontynencie europejskim, ale myśląc o jedności Europy, nie ograniczał tego dążenia do jego aspektów politycznych i ekonomicznych, wskazując na potrzebę przewyciężenia nihilizmu negującego zarówno duchowy pierwiastek człowieczeństwa, jak i solidarność w relacjach międzyludzkich. Ferdinando Adornato nazywał Jana Pawła II ostatnim filozofem Europy, o jej jedności Papież mówił bowiem językiem etyki⁵. W etycznym słowniku Karola Wojtyły poczesne miejsce zajmowało pojęcie solidarności. W polskim doświadczeniu lat osiemdziesiątych dwudziestego stulecia – doświadczeniu, któremu towarzyszył jako Papież – dostrzegał sens uniwersalny. Sprzeciw wobec totalitaryzmu dokonywał się wówczas w Polsce w imię prawdy o człowieku jako osobie, w której los wpisana jest obecność innych. Istotą solidarności jest dźwiganie ciężarów jednych ludzi przez drugich, a to znaczy wzajemne uczestnictwo w człowieczeństwie. Już w swym studium antropologicznym *Osoba i czyn*⁶ Wojtyła utożsamia etyczność więzi ludzkich z solidarnością⁷. W podobny sposób ukazuje Europie jednoczącej się po upadku komunizmu, będącego jako system totalitarny praktyczną negacją godności człowieka, ideał wspólnoty ducha, który praktycznie realizuje się w postawach solidarności.

Etyczny dyskurs Jana Pawła II na temat Europy nie utracił znaczenia w okresie dwóch dekad, które nastąpiły po jego śmierci; co więcej, okazuje się on coraz bardziej nieodzowny w debatach akademickich, kościelnych i publicznych. Lata te zostały bowiem naznaczone wstrząsami, wobec których należy stawiać pytania o charakterze podstawowym. Są to pytania na wskroś etyczne, prowadzące do rozpoznania wartości stanowiących genealogię Euro-

⁴ J a n P a w e ł II, *Tylko z Chrystusem można zbudować nowy dom dla Europy* (Homilia z okazji 1000-lecia śmierci św. Wojciecha, Gniezno, 3 VI 1997), „L'Osservatore Romano” wyd. pol. 18(1997) nr 7(194), s. 28.

⁵ Zob. F. A d o r n a t o, *Karol Wojtyła: jedyny (ostatni?) filozof moralista naszego czasu*, tłum. A. Wierzbicki, „Ethos. Kwartalnik Instytutu Jana Pawła II KUL” 15(2002) nr 3-4(59-60), s. 40-53.

⁶ Zob. K. W o j t y ł a, *Osoba i czyn*, w: tenże, „*Osoba i czyn*” oraz *inne studia antropologiczne*, Wydawnictwo Towarzystwa Naukowego KUL, Lublin 2000, s. 43-344.

⁷ Por. tamże, s. 323n.

py oraz domagające się przebudzenia na rzecz ich respektowania i rozwijania w praktyce jednoczenia naszego kontynentu.

Wstrząsy, które dotknęły Europę, stanowią wyzwanie dla świadomości i praktyki zasady solidarności. Stawało się to już oczywiste w przypadku kryzysu finansowego w roku 2008, który, chociaż miał zasięg globalny, dotknął szczególnie ostro większość krajów Unii Europejskiej. Zachwianie się stabilności ekonomicznej rodzi pęknięcia społeczne i najmocniej uderza w najsłabszych, poszerzając sferę bezrobocia i prekariatu. Model drapieżnego kapitalizmu, posługującego się kreatywnymi instrumentami finansowymi, okazał się szkodliwy dla samych uczestników gry szybkiego i niekonwencjonalnego zysku. Etycznym problemem nie jest bynajmniej samo dążenie do zysku, lecz tworzenie systemowego wykluczenia i pogłębianie społecznego rozwarstwienia.

Rok 2015 zaznaczył się w najnowszych dziejach Europy niespotykaną wcześniej w swej wielkości falą uchodźców wojennych i migrantów ekonomicznych. Docierali oni do granic Unii Europejskiej z ogarniętej wojną Syrii oraz z krajów Afryki i Azji. Europa doświadczała głębokiego rozdarcia na tle postawy solidarności z przybyszami z zewnątrz, a ponadto pojawiły się kontrowersje dotyczące form i zakresu tej solidarności. Motywowana etycznie, „zwykłą” ludzką wrażliwością, postawa otwartości reprezentowana przez Angelę Merkel, pełniącą wówczas urząd kanclerza Republiki Federalnej Niemiec, spotykała się z krytyką innych państw, nie budziła ona zresztą entuzjazmu w samych Niemczech⁸. Apele papieża Franciszka o przyjmowanie uchodźców w parafiach i rodzinach nie odniosły społecznego efektu. Sam Papież w dyskretny sposób ujawnia, że jego apele spotykały się z obojętnością ze strony polityków. W rozmowie z Dominikiem Woltonem przyznaje: „Europejczycy nie zgadzają się ze sobą w tej kwestii. Mówiłem o tym [o uchodźcach – A.M.W.] w moich trzech wystąpieniach wygłoszonych w Europie, dwóch w Strasburgu i jednym z okazji przyjęcia Nagrody Karola Wielkiego. Wszystko tam jest”⁹. Paradoksalnie bardziej słuchano Papieża w krajach „starej” Europy, cechującej się daleko posuniętym sekularyzmem, niż w krajach Europy Środkowo-Wschodniej, gdzie katolicyzm przejawia większą żywotność i ma większy wpływ na życie publiczne. W debacie wokół sprawy uchodźców zaczęły dominować czynniki emocjonalne, niestety empatia wobec ludzi w potrzebie bardzo często przegrywała z lękiem i uprzedzeniami.

⁸ Por. A. S t e m p i n, *Angela Merkel. Cesarzowa Europy*, Wydawnictwo Agora, Warszawa 2021, s. 346-349.

⁹ Papież F r a n c i s z e k, D. W o l t o n, *Otwieranie drzwi. Rozmowy o Kościele i świecie*, tłum. M. Chojnacki, Wydawnictwo WAM, Kraków 2018, s. 130.

Pandemia spowodowana rozprzestrzenianiem się wirusa COVID-19 wystawiła solidarność krajów i społeczeństw Europy na próbę. Doświadczenia graniczne, jak śmierć setek tysięcy ludzi w czasie pokoju, izolacja w domu czy przeniesienie życia publicznego do Internetu, ożywiły myślenie o wspólnocie losu wszystkich ludzi. Z uznaniem należy stwierdzić, że polityczne struktury Unii Europejskiej z dużą efektywnością dopełniały działania instytucji państw członkowskich. Ciężary zmagających z pandemią i jej skutkami okazywały się lżejsze, gdy wyzwalała się solidarność, czy to w przestrzeni krajowej, czy międzynarodowej.

Agresja Rosji na Ukrainę w lutym 2022 roku uczyniła kontynent europejski terenem wojny. Choć działania wojenne Rosji przeciwko Ukrainie, prowadzone już od roku 2014, nie były powszechnie postrzegane przez społeczności krajów europejskich jako poważne naruszenie porządku międzynarodowego, inaczej stało się w przypadku wojny pełnoskalowej. Siła ataku oraz brutalność, z jaką wojska rosyjskie traktują mieszkańców Ukrainy, obudziły w większości społeczeństw Europy solidarność wyrażającą się w politycznych, militarnych i humanitarnych formach wsparcia dla ofiar tej wojny. Jej los nie jest jeszcze przesądzony, otwarta pozostaje sprawa sprawiedliwego pokoju.

Na szali leży suwerenność Ukrainy i jej prawo do decydowania o swojej kulturowej i politycznej tożsamości, a także bezpieczeństwo innych krajów, które w przyszłości mogą zostać napadnięte przez Rosję, jeśli nie pozbędzie się ona swej imperialistycznej polityki. Pojawia się też pytanie, czy światowe mocarstwa – Stany Zjednoczone i Rosja – nie powrócą do praktyki podziału świata na strefy wpływów. Gdyby tak się stało, oznaczałoby to powrót do modelu jałtańskiego w stosunkach międzynarodowych. Oznaczałoby to szkodliwy regres wobec przemian, jakie zachodziły po roku 1989. Polityka oparta na sile i przemocy zastąpiłaby politykę opartą na solidarności i współpracy.

Polityczna jedność Unii Europejskiej zdaje się obecnie mniej chwiejna, a nawet można sądzić, że wzmocniła się wskutek przyrostu świadomości zagrożenia ze strony Rosji. Należy doceniać instytucjonalną mobilizację na rzecz bezpieczeństwa Europejczyków, ale to nie wszystko, co należy zrobić. Nie można unikać pytania o sens bycia mieszkańcem i obywatelem Europy. W nauczaniu Jana Pawła II odnajdujemy głęboko przemyślaną wizję tożsamości europejskiej. Ma ona charakter transpolityczny, nie odnosi się wyłącznie do aspektów politycznych i nie uznaje polityki wyłącznie za grę sił społecznych i technicznych, lecz wskazuje na konieczność jej pojmowania w kategoriach etycznych. Etyka nie jest bowiem czymś zewnętrznym wobec polityki, tkwi ona w wartościach i zasadach, jakie politycy – czy to świadomie, czy też bez głębszej refleksji – realizują w sferze państwowej i międzynarodowej. Nie jest bez znaczenia fakt, że trudne momenty dziejowe skłaniają do stawiania pytań fundamentalnych i do poszukiwania prawdy o samej polityce.

Przypomnijmy, że Jan Paweł II wniósł do nauczania Kościoła głębszą wrażliwość humanistyczną. Przygotowały go do tego tak osobiste doświadczenie chrześcijanina odpowiadającego na wyzwania i zagrożenia nazizmu i komunizmu, jak i jego zaawansowane studia filozoficzne wokół problematyki osoby, a zwłaszcza wyraźna pastoralna orientacja Soboru Watykańskiego II ku światu współczesnemu, przeżywającemu rozdarcie między nadzieją a lękiem. Już od początku swego pontyfikatu Papież z Polski odślaniał humanistyczny rys chrześcijaństwa i utożsamiał Ewangelię z orędziem o godności człowieka: „Człowiek w całej prawdzie swego istnienia i bycia osobowego i zarazem «wspólnotowego», i zarazem «społecznego» – w obrębie własnej rodziny, w obrębie tylu różnych społeczności, środowisk, w obrębie swojego narodu czy ludu (a może jeszcze tylko klanu lub szczepu), w obrębie całej ludzkości – ten *człowiek* jest pierwszą drogą, po której winien kroczyć Kościół w wypełnianiu swojego posłannictwa, *jest pierwszą i podstawową drogą Kościoła*, drogą wyznaczoną przez samego Chrystusa, drogą, która nieodmiennie prowadzi przez Tajemnice Wcielenia i Odkupienia”¹⁰.

Konsekwentna afirmacja godności osoby prowadzi do uznania naturalnych i niezbywalnych praw człowieka. Jan Paweł II – rozwijając nauczanie Soboru Watykańskiego II oraz soborowych papieży – Jana XXIII i Pawła VI – posługuje się językiem praw człowieka jako językiem własnym Kościoła, przez co odnajduje wspólny język z kulturą wyrosłą z dążeń oświecenia. Z praw człowieka Jan Paweł II wyprowadza prawa narodów. Jest on wielkim kontynuatorem myśli Pawła Włodkowica, krakowskiego uczonego z piętnastego wieku, oraz szkoły z Salamanki. Intuicje średniowiecznych mędrców znajdują bardziej ugruntowaną wykładnię we współczesnej filozofii osoby, którą Karol Wojtyła rozwijał w studium *Osoba i czyn*.

Książka Wojtyły, którą zainteresowano się pełniej dopiero po wyborze jej autora na Papieża, należy do najważniejszych książek drugiej połowy dwudziestego wieku. Dostrzegli to zwłaszcza włoscy filozofowie Rocco Buttiglione¹¹ i Giovanni Reale¹², odczytując ją jako udaną próbę syntezy klasycznej filozofii bytu z nowożytną filozofią świadomości. W próbie tej odzwierciedla się spojrzenie na filozoficzne tradycje średniowiecznej i nowożytnej Europy

¹⁰ Jan Paweł II, Encyklika *Redemptor hominis*, nr 14, w: *Jan Paweł II. Nauczanie paieskie*, t. 2 (1979), cz. 1, red. E. Weron, A. Jaroch, Pallottinum, Poznań 1990, s. 246.

¹¹ Zob. R. Buttiglione, *Myśl Karola Wojtyły*, tłum. J. Merecki, Instytut Jana Pawła II KUL, Lublin 2010.

¹² Por. G. Reale, *Karol Wojtyła. Pielgrzym Absolutu*, tłum. M. Gajda, Centrum Myśli Jana Pawła II, Warszawa 2008, s. 63-96. Warto zauważyć, że Reale wprowadził dzieła filozoficzne Karola Wojtyły do redagowanej przez siebie serii „Il Pensiero Occidentale”, stanowiącej swoistą bibliotekę myśli europejskiej (zob. K. Wojtyła, *Metafisica della persona. Tutte le opere filosofiche e saggi integrativi*, Bompiani, Milano 2003).

w ich ciągłości i rozwoju, a jednocześnie dostrzeganie możliwości, a nawet konieczności, scalania aspektów tych tradycji w spójnej syntezie, znajdującej oparcie w oglądzie fenomenologicznym. Według Realego filozofia zawdzięcza Wojtyłę zarysowanie nowego paradygmatu metafizyki, czyli metafizyki osoby. Metafizyka ta pomaga zrozumieć, że osoba, która poznaje siebie od wewnątrz, jest punktem odniesienia dla poznania wszelkiego istnienia, a przede wszystkim istnienia innych osób. Sens bytu odsłania się dopiero w osobie, istniejącej i działającej w relacjach z innymi osobami. Metafizyka osoby daje realistyczne podstawy dla personalistycznej interpretacji więzi międzyludzkich, od relacji międzyosobowych (ja–ty), poprzez relacje społeczne (my) do relacji międzynarodowych (my–wy–oni). Każdy ludzki świat, niezależnie od jego skali, jest światem osób zdolnych do poznania prawdy o godności osoby i do jej praktycznej afirmacji¹³.

W dojrzałej myśli nowożytnego Immanuel Kant przeciwstawiał się indywidualistycznej koncepcji osoby, wskazując na istnienie państwa celów samych w sobie¹⁴. Termin „państwo” sugeruje rzeczywistość polityczną, ale Kantowi chodzi o „zrzeszenie”, „związek” będący źródłem etyczności wszelkich relacji międzyludzkich, których relacje polityczne są szczególnym, choć znaczącym przypadkiem. Kantowska zasada „państwa celów”¹⁵, pozwala na wypracowanie formuły imperatywu kategorycznego z uwzględnieniem faktu wielości osób. Chociaż Kant nie miał jeszcze do czynienia ani z teoretycznym, ani z praktycznym totalizmem, który rozwinął się dopiero w następnych dwóch stuleciach, jego krytyka indywidualizmu odnosi się również do totalizmu. W myśli Wojtyły znajduje się kontynuacja, rozwinięcie i uściślenie tego wątku Kantowskiej filozofii osoby.

Wojtyła pokazuje, że wspólnotowy wymiar ludzkiego życia nie jest czymś zewnętrznym czy akcydentalnym w stosunku do istnienia i działania samej osoby, lecz przynależy do niej samej jako jej istotowa właściwość¹⁶. *Osoba i czyn* odznacza się spójnością, gdy chodzi o odsłanianie czynników konstytuujących (współ-konstituujących) osobę. Kolejne pogłębione analizy czynu, rozpoznanego jako podstawowe doświadczenie człowieka, dotyczą aspektów świadomości, sprawczości, integracji, a w końcowej części zawierają zarys teorii uczestnictwa¹⁷. Ogląd osoby jako podmiotu świadomego i wolnego, zintegrowanego w przejawach swych funkcji, kulminuje w antropologicznej, na

¹³ Por. R e a l e, dz. cyt., s. 106-109.

¹⁴ Por. I. K a n t, *Uzasadnienie metafizyki moralności*, tłum. M. Wartenberg, PWN, Warszawa 1984, s. 68n.

¹⁵ Tamże, s. 69.

¹⁶ Por. W o j t y ł a, *Osoba i czyn*, s. 309n.

¹⁷ Zob. tamże, s. 301-335.

tym wstępnym i podstawowym etapie jeszcze pre-etycznej analizie bytowania i działania osoby razem z innymi osobami.

W kontekście rozważań na temat teorii uczestnictwa zostaje wprowadzone pojęcie „personalistycznej wartości czynu”¹⁸. W pojęciu tym Wojtyła zdaje się przerzucać most ponad dwoma dominującymi spojrzeniami na człowieka obecnymi w myśli europejskiej lat sześćdziesiątych dwudziestego wieku, czyli w okresie, w którym powstawała jego książka. Można z tego powodu uznać ją za twórczą – uwzględniającą tkwiące w nich ziarna prawdy – odpowiedź na marksizm i egzystencjalizm¹⁹. Podobnie jak Karol Marks, Wojtyła dostrzega wspólnotowy wymiar działania ludzkiego, ale nie redukuje osobowych podmiotów kolektywnej praxis do zbioru relacji społecznych, zbiorowa praxis ludzka rozwija się bowiem na podłożu działania osób jako świadomych i stanowiących o sobie podmiotów. Dlatego konieczne okazuje się dla Wojtyły wprowadzenie również pojęcia autentyczności, którym posługiwali się egzystencjaliści, wrażliwi na niepowtarzalność i osobliwość każdej ludzkiej jednostki. Wojtyła jednak poddaje to pojęcie relekturze w świetle faktu, że człowiek bytuje i działa razem z innymi, a w związku z tym autentyczne postawy respektujące nieredukowalność osoby to solidarność i sprzeciw, w jednej i drugiej wyraża się osobowe, czyli racjonalne i odpowiedzialne samostanowienie²⁰.

Równoległe z wglądem w ontyczną i aksjologiczną strukturę osoby dokonuje się w myśli Wojtyły pełniejsze zrozumienie, że osoba nie jest jakąś „samotną wyspą”, lecz żyje, działa, spełnia się lub alienuje się we wspólnocie osób. Pojęcie „*communio personarum*” Wojtyła przenosi do swego dyskursu filozoficzno-teologicznego z języka Soboru Watykańskiego II, staje się ono dla niego inspiracją do testowania etyki personalistycznej jako etyki wspólnotowej²¹. Ten wątek myśli Wojtyły stanowi jego znaczący wkład w szerszą tendencję do przebudowy etyki katolickiej w kategoriach wspólnotowości – tendencja ta zarysowała się wyraźnie w latach posoborowych²². Rzuca to również światło na rozmach i głębię refleksji Jana Pawła II o Europie jako wspólnocie osób poszukujących swej tożsamości na drogach naznaczonych dziejowymi pęknięciami i konwulsjami.

Przypomnijmy, że filozofia osoby, która wyłoniła się z problemów teologicznych diskutowanych przez starożytnych chrześcijan, dopiero w dwudzie-

¹⁸ Por. tamże, s. 304-307.

¹⁹ Por. Buttiglione, dz. cyt., s. 363n.

²⁰ Por. Wojtyła, *Osoba i czyn*, s. 325n.

²¹ Zob. K. Wojtyła, *Rodzina jako „communio personarum”*. *Próba interpretacji teologicznej*, „Ateneum Kapłańskie” 66(1974) nr 3(83), s. 347-361; tenże, *Rodzicielstwo a „communio personarum”*, „Ateneum Kapłańskie” 67(1975) nr 1(84), s. 17-31.

²² Por. A.M. Wierzbicki, *Osoba i moralność. Personalizm w etyce Karola Wojtyły i Ta-deusza Stycznia*, Wydawnictwo KUL, Lublin 2021, s. 123n.

stym wieku przybrała postać ruchu personalistycznego. Według Juana Manuela Burgosa geneza personalizmu w filozofii i w myśli społecznej wiąże się ze zjawiskiem kryzysu kultury europejskiej, wywołanym przez katastrofę, jaką okazała się pierwsza wojna światowa²³. Personalizm jako odpowiedź na kryzys obejmujący moralność, naukę, sztukę i religię wyrażał dążenie do przebudzenia społecznego, pozwalającego uniknąć jeszcze większej katastrofy. Personalistyczna myśl Karola Wojtyły rozwijała się w odpowiedzi na katastrofalne dla człowieczeństwa konsekwencje nazizmu i komunizmu. Tą samą krytyką obejmował on jednak również społeczeństwo konsumpcyjne, zakładające zastąpienie rewolucji postmodernistyczną kulturą chwili, powierzchowności i płynności. Uprawiana przezeń z zachowaniem rygorów metodologicznych filozofia osoby nie da się zamknąć w granicach dyskursu wyłącznie akademickiego, zawiera ona bowiem wyraźną perspektywę praktyczną. Zresztą, czy mogłoby być inaczej, gdy przedmiotem badań w warsztacie filozofa jest c z y n? Jak dalece filozofia ma sens praktyczny, przekonuje moment, w którym Wojtyła wieńczy swą pracę filozoficzną, zapewne nie przeczuwając, że wkrótce zostanie papieżem. W roku 1977 przedstawił on w Mediolanie wykład, w którym – poszukując adekwatnej odpowiedzi na kryzys kultury współczesnej – zarysował wizję rewolucji personalistycznej²⁴.

Wydarzenia, które miały miejsce w Gdańsku w sierpniu 1980 roku, mogły tylko utwierdzić przekonanie Jana Pawła II, że „rewolucja ducha”, dokonująca się bez przemocy, jest zarówno konieczna, jak i możliwa. Towarzyszył jej zatem, angażując swój papieski autorytet. Czynił to jako polski patriota i Papież prowadzący Kościół „drogami człowieka” i „drogami narodów”. Kiedy Jaś Gawroński podczas kolacji u Jana Pawła II, która spontanicznie przekształciła się w wywiad dla dziennika „La Stampa”, zapytał o jego udział w obaleniu komunizmu, uzyskał obiektywizującą rzecz odpowiedź, iż komunizm upadł wskutek błędu antropologicznego²⁵. W stwierdzeniu tym wyrażało się sedno spojrzenia Jana Pawła II na dzieje. Ich rozwój nie jest zdeterminowany, są one areną zmagania się różnych, często sprzecznych czynników. Dzięki sile ludzkiego ducha rok 1980, a potem 1989, pozwolił oddziaływać prawdzie o osobie na przeobrażenia dziejowe. Pokolenie Jana Pawła i Václava Havła wierzyło

²³ Por. J.M. B u r g o s, *An Introduction to Personalism*, tłum. R.T. Allen, The Catholic University of America Press, Washington, D.C., 2018, s. 1-5.

²⁴ Zob. K. W o j t y ł a, *Problem konstytuowania się kultury poprzez ludzką praxis*, „Roczniki Filozoficzne” 27(1979) nr 1, s. 9-20.

²⁵ Zob. J. G a w r o Ń s k i, *Kolacja z papieżem i inne historie*, tłum. M. Woźniak, Wydawnictwo Literackie, Kraków 2017, s. 58. Pierwodruk wywiadu ukazał się w gazecie „La Stampa” z 2 listopada 1993 roku.

w istnienie „siły bezsilnych”²⁶, ponieważ ludzie tego pokolenia sami jej doświadczali w historii, której byli uczestnikami i świadkami. Utożsamienie przez Jana Pawła II Europy z kontynentem solidarności wynika ze zrozumienia, że w jej dziejach miały miejsce zarówno momenty, gdy siła solidarności odradzała ją z kryzysu, jak i takie, kiedy brak solidarności – co gorsza, jej radykalna negacja – pograżały ją w jeszcze głębszym kryzysie.

GENEALOGIE WARTOŚCI EUROPEJSKICH

Papież z Polski patrzył na Europę, łącząc trzy perspektywy: geograficzną, historyczną i psychologiczno-duchową. Uważał, że Europa jest kontynentem, „który dał największy wkład w rozwój świata, tak w dziedzinie idei, jak pracy, nauki i sztuki”²⁷, a obecnie przechodzi ciężki kryzys. Nadzieję na odrodzenie Europy odnajdywał w wartościach, które dawały jej życie w ciągu stuleci. Dostrzegał, że Europa jest w ciągłym ruchu, kiedy więc mowa o powrocie do korzeni, nie może chodzić o rekonstrukcję którejkolwiek z historycznych form kultury europejskiej, nawet jeśli owa historyczna postać Europy inspirowała się w wyjątkowo wysokim stopniu jej wartościami i je ucieleśniała. Siła wartości europejskich polega właśnie na tym, że są one ponadczasowe, mimo że zostały odkryte w ramach doświadczenia kulturowego, które rozgrywało się w g r a n i c a c h E u r o p y. Europejskość w myśli Jana Pawła II ma uniwersalny sens aksjologiczny i zarazem wyraźne kontury geograficzne, historyczne, a przede wszystkim ludzkie. Jest to myślenie o Europie, które wymyka się kategoriom jednoznacznie konserwatywnym lub jednoznacznie progresywnym. W wizji Jana Pawła II Europa cieszy się wielkimi osiągnięciami, a równocześnie obciążają ją wielkie kryzysy. Można powiedzieć, że jest to myślenie dialektyczne – unikające przechylenia, czy to w stronę optymizmu, czy też pesymizmu dziejowego: świadome horyzontu nadziei.

Pojęcie „dialektyki granic” w odniesieniu do Wschodu i Zachodu Europy zostało stematyzowane już w ważnym artykule Wojtyły z okresu przedpapieskiego, opublikowanym najpierw w języku włoskim²⁸. Jego wzmocnione echa znajdują się w licznych papieskich wypowiedziach, wygłaszanych w sym-

²⁶ Zob. V. H a v e l, „*Sila bezsilnych*” i inne eseje, tłum. A. Jagodziński, Agora, Warszawa 2011.

²⁷ J a n P a w e ł I I, *Powołanie ludzkie i chrześcijańskie narodów kontynentu europejskiego* (Santiago de Compostela, 9 XI 1982), w: *Jan Paweł II. Nauczanie papieskie*, t. 5 (1982), cz. 2, red. E. Weron, A. Jaroch, Pallottinum, Poznań 1996, s. 773.

²⁸ Por. K. W o j t y ł a, *Gdzie znajduje się granica Europy?*, tłum. J. Merecki, „Ethos. Kwartalnik Instytutu Jana Pawła II KUL” 7(1994) nr 4(28), s. 31n. Zob. też: t e n ż e, *La frontiera per l'Europa: dove?*, „Vita e pensiero” 61(1978) nr 4-6, s. 160-168.

bolicznych miejscach Europy, takich jak Gniezno, Santiago de Compostela, Wiedeń, Reims, Berlin, Wilno, Kijów i oczywiście Rzym. Należy zauważyć, że odniesienia do granic Europy pojawiały się zazwyczaj w trakcie papieskich pielgrzymek, a część z nich wiązała się z uroczystą komemoracją chrztu narodów europejskich. Pielgrzymka do Polski w roku 1979 – pierwsza pielgrzymka Jana Pawła II do Ojczyzny i jego pierwsza pielgrzymka w Europie – stanowiła dopełnienie Millennium Chrztu Polski (996). Wobec zbliżającej się w roku 1996 celebracji 1500-lecia chrztu Franków Papież stawiał już w 1980 roku dramatyczne pytanie: „Francjo, najstarsza córo Kościoła, czy jesteś wierna obietnicom twego chrztu?”²⁹. W czasie pontyfikatu Jana Pawła przypadły także okrągłe rocznice chrztu Litwy (1387) oraz chrztu Rusi Kijowskiej (988). Podczas pielgrzymek do tych krajów, które mogły mieć miejsce dopiero po załamaniu się komunizmu i rozpadzie Związku Radzieckiego, Papież ukazywał kulturową tożsamość narodów ukraińskiego i litewskiego jako dziedzictwo ich chrystianizacji. Dialektyka tego dziedzictwa polega na tym, że łączy się ono z wolnością, pozwalającą narodom określać ich kulturową tożsamość oraz bronić jej przed zagrożeniami bądź zagubieniem.

Europa kształtowała się wraz z chrystianizacją ludów, które dzięki niej w średniowieczu stawały się narodami. Stwierdzenie to nie daje jednak podstaw do nacjonalistycznej interpretacji dziejów Europy, uzasadniającej narodowy ekskluzywizm. Dzięki chrześcijaństwu stawała się ona bowiem wspólnotą narodów zjednoczonych tymi samymi ideałami religijnymi i etycznymi, inspirowanymi nauką, politykę i życie codzienne. Średniowieczna Christianitas jednoczyła narody, które zdołały już w pewnym stopniu inkulturować chrześcijaństwo w swe wcześniejsze tradycje, ponieważ nauczyły się integrować pierwiastki kultury greckiej, romańskiej, celtyckiej, anglosaskiej, germańskiej, słowiańskiej czy bałtyckiej z chrześcijaństwem.

Jan Paweł II podkreślał osiągnięcia średniowiecznej ewangelizacji, w wyniku której kształtowała się kultura europejska: „Ewangelizacja Europy zdawała się nie tylko zakończona, ale także wszechstronnie dojrzała: dojrzała nie tylko w dziedzinie myśli filozoficznej i teologicznej, ale także w dziedzinie sztuki i architektury sakralnej, jak również na polu społecznej solidarności (związki sztuk i rzemiosł, bractwa, szpitale...)”³⁰. Do swojej pełnej uznania oceny wpływu chrześcijaństwa na genezę Europy w wiekach średnich Papież dodawał, że ta próba tworzenia jedności Europy okazała się nietrwała, poja-

²⁹ Jan Paweł II, *Historia zbawienia rozpoczyna się od każdego człowieka* (Homilia podczas Mszy św. na lotnisku Le Bourget, 1 VI 1980), w: *Jan Paweł II. Nauczanie papieskie*, t. 3 (1980), cz. 1, red. E. Weron, A. Jaroch, Pallottinum, Poznań–Warszawa 1985, s. 704.

³⁰ Tenże, *Pamięć i tożsamość. Rozmowy na przełomie tysiącleci*, Wydawnictwo Znak, Kraków 2005, s. 100.

wiły się bowiem w niej rysy oraz podziały: schizma wschodnia z roku 1054 i reformacja w 1517.

Trzeba ponadto – na prawach komentarza do papieskiej refleksji – uzupełnić ją, dodając, że ograniczeniem chrześcijańskiego uniwersalizmu ze strony średniowiecznej *Christianitas* był stosunek do Żydów i heretyków, którym odmawiano pełnego uczestnictwa we wspólnocie kulturowej i politycznej. Podobnie należy wskazywać na etyczną niespójność feudalizmu jako modelu relacji społecznych z chrześcijańskimi ideałami braterstwa. Ułomności *Christianitas* nie powinny jednak przesłaniać faktu, że za sprawą chrześcijaństwa formujące się w średniowieczu narody europejskie otrzymywały uniwersalne kryteria respektu dla godności osoby, które już w późnym średniowieczu stały się impulsem do dążeń reformatorskich, a z prawdziwym impetem zaczęły się przejawiać w czasach nowożytnych. To, na co zwracał uwagę Jan Paweł II, to fakt, że „Europa żyła jednością wartości fundamentalnych w wielości kultur narodowych”³¹. Fakt ten tłumaczy również, dlaczego pod względem tak historycznym, jak i aksjologicznym poprawne jest twierdzenie, że granice Europy pokrywają się z granicami jej chrystianizacji.

Ewangelizacja w epoce średniowiecza poszerzała granice Europy, ponieważ za jej sprawą do wspólnoty ludów chrześcijańskich wchodziły nowe ludy, pozostające wcześniej poza granicami Cesarstwa Rzymskiego. Chrześcijaństwo wraz z Ewangelią przynosiło im humanistyczne treści dorobku świata antycznego na polu filozofii, prawa oraz instytucji publicznych. Synteza filozofii greckiej, prawa rzymskiego i religii chrześcijańskiej, wywodzącej się z judaizmu, dokonywała się już w epoce starożytności chrześcijańskiej, ale wraz z nową chrystianizacją w wiekach średnich wpłynęła na kulturę nowej wówczas średniowiecznej Europy i określiła jej tożsamość oraz pobudziła żywotność i płodność. Za sprawą syntezy pierwiastków chrześcijańskich i elementów kultury grecko-rzymskiej Europa odnajdywała właściwy sobie paradygmat dziejowy, opowiadając się za kontynuacją dorobku wcześniejszych epok w dążeniu do jedności na podłożu różnorodnych tradycji. W ten sposób niejako „metawartościami” kultury europejskiej, osadzonej na chrześcijaństwie, stały się dbałość o ciągłość i dążenie do jedności w różnorodności.

Papież patrzył niejako z lotu ptaka na długi proces stawania się Europy Europą za sprawą chrystianizacji – proces rozciągający się na pierwsze jej tysiąclecie, a w pewnych przypadkach trwający aż do połowy tysiąclecia drugiego. Dostrzegał dialektykę tego procesu: jednoczenie się i oddalanie. Jak można sądzić, szczególną rolę w spotkaniu tradycji chrześcijaństwa zachodniego z chrześcijaństwem wschodnim przypisywał doświadczeniu dziejowemu, jakim była Rzeczpospolita Obojga Narodów, będąca owocem unii

³¹ Tamże, s. 97.

lubelskiej z roku 1569. Umieszczał je w samym centrum dziejów polskich i odnajdywał w nim klucz do rozumienia dramatu duchowej jedności Europy. W dziedzictwie unii lubelskiej widział „wielki dziejowy proces spotkania pomiędzy Zachodem i Wschodem. Wzajemnego przyciągania i odpychania. Odpychania – ale i przyciągania”³². Dużą część swego pontyfikatu poświęcił dążeniom do pełniejszego zbliżenia się obydwu tradycji, aby mogły one jeszcze solidniej i owocniej wyrażać jedność Europy, świadomej wielości swych chrześcijańskich korzeni. Jednocząca się Europa potrzebuje jedności ekumenicznej Kościoła oddychającego „dwoma płucami”³³. Wyjaśnia: „Jest to oczywiście przerośnięta, ale przerośnięta wiele mówiąca. Tak, jak zdrowy organizm potrzebuje dwóch płuc, aby prawidłowo oddychać, tak też i Kościół, jako organizm duchowy, potrzebuje tych dwóch tradycji, ażeby mógł coraz pełniej czerpać z bogactwa Objawienia”³⁴.

Sekularyzację nowożytnej Europy za sprawą idei oświeceniowych Jan Paweł II uznaje za dramat naszego kontynentu. Bliskie są mu krytyczne i w gruncie rzeczy pesymistyczne poglądy Henri de Lubaka, z którym zaprzyjaźnił się w czasie soboru. Mimo, że echo książki o dramacie ateizmu laickiego³⁵ wybrzmiewa donośnie we własnych przemyśleniach Papieża Polaka, jego poglądy na oświecenie obejmują, oprócz uwag krytycznych, również uznanie dla epoki oświecenia. Stanowisko Jana Pawła II uwzględnia bowiem jej ambiwalencję: z jednej strony trzeba mówić, że dokonywała się wówczas destrukcja chrześcijańskiej Europy, a z drugiej pamiętać o owocach dobra, które pojawiły się na glebie oświecenia³⁶.

Oświecenie faktycznie wniosło ferment intelektualny i spowodowało poważne rozbitcie rozumienia genealogii Europy. Zakwestionowało, zwłaszcza w swym francuskim nurcie, znaczenie chrześcijaństwa dla rozwoju europejskiego humanizmu. Spór z oświeceniem, który Karol Wojtyła prowadził jako filozof i teolog, a potem w imieniu Kościoła katolickiego jako papież Jan Paweł II, jest sporem o człowieka. Nie była to debata polityczna, lecz na wskroś antropologiczna, której znaczenie po dwóch dekadach od śmierci Papieża nie słabnie, lecz przeciwnie, w nowych okolicznościach kulturowych i politycznych, znamionujących lata dwudzieste dwudziestego pierwszego

³² J a n P a w e ł II, *Jakie są perspektywy tego pokolenia?* (Przemówienie w auli Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego, Lublin, 9 VI 1987), „L'Osservatore Romano” wyd. pol. 8(1987) nr 5(90), s. 12.

³³ T e n ż e, *Pamięć i tożsamość*, s. 97.

³⁴ Tamże.

³⁵ Zob. H. de L u b a c, *Dramat humanizmu ateistycznego*, tłum. A. Ziernicki, Wydawnictwo WAM, Kraków 2004.

³⁶ Por. J a n P a w e ł II, *Pamięć i tożsamość*, s. 111n.

stulecia odsłania swą aktualność. Należy ją uznać za jądro humanistycznego dziedzictwa Jana Pawła II, jakie pozostawił on Europie.

Z troską i niepokojem przyjmował Jan Paweł II prace na nowym traktacie Unii Europejskiej, jaki przygotowywano w roku 2003 w związku z planowanym rozszerzeniem Wspólnoty o nowe kraje członkowskie – wśród kandydatów była również Polska. Projekt rozszerzenia Unii Europejskiej spotykał się wręcz z entuzjazmem Papieża, natomiast jego niezgodę budziła laicystyczna ideologia forsowana przez autorów preambuły traktatu. Wśród fundamentów współczesnej europejskiej polityki promującej prawa człowieka, demokrację i praworządność wymieniano humanistyczne dziedzictwo epoki klasycznej oraz dorobek oświecenia i współczesności. Pominięto fakt tysiącpięćsetletniej obecności chrześcijaństwa w Europie i jego wpływ na jej dzieje oraz pojmowanie człowieka. Jan Paweł II nie występował wówczas jako krytyk oświecenia, epokę konfrontacji uznawał już bowiem za zamkniętą, lecz okazał się obrońcą pluralizmu genealogii europejskiego humanizmu.

Głosił, że chrześcijańskiego dziedzictwa Europy „nie wolno roztrwonić”³⁷. W kolejne niedziele lata 2003 roku przekonywał w rozważaniach przed modlitwą Anioł Pański, że odcinanie się Unii Europejskiej od jej chrześcijańskich korzeni stanowi autodestrukcję europejskiej tożsamości. Zagubienie wymiaru religijnego w preambule europejskiej konstytucji zadekretuje oficjalnym aktem sekularyzację jako rzekomo ostateczny i pełny wyraz europejskości. Pozostawianie rażącej luki w pamięci Europejczyków o ich chrześcijańskim dziedzictwie kulturowym Papież wiązał z zanikiem nadziei. „Pewnego rodzaju zagubieniu pamięci chrześcijańskiej towarzyszy swoisty lęk w obliczu przyszłości; życie człowieka staje się coraz mniej spójne, a zarazem szerzy się indywidualizm i słabnie międzyludzka solidarność. Obserwujemy jakby zanik nadziei, którego źródłem jest próba przyznania pierwszeństwa antropologii bez Boga i bez Chrystusa. Paradoksalnie zatem kolebce praw człowieka zagraża utrata fundamentu, podkopanego przez relatywizm i utylitaryzm”³⁸.

W roku 2003 ogłoszona została posynodalna adhortacja apostolska *Ecclesia in Europa*³⁹, podsumowująca obrady Synodu Biskupów na temat Europy. Synod z roku 1999 był już drugim synodem poświęconym Europie, poprzedni odbywał się w roku 1991, zaraz po epokowych przemianach zapoczątkowanych przez rozkład komunizmu. Dokument ten zawiera realistyczny opis kryzysu Europy i ukazuje poważne ryzyko zagubienia pluralizmu w obliczu kulturo-

³⁷ T e n ż e, *Chrześcijaństwo a Europa* (Rozważanie przed modlitwą Anioł Pański, Watykan, 20 VII 2003), „L'Osservatore Romano” wyd. pol. 24(2003) nr 10(257), s. 54.

³⁸ T e n ż e, *Trzeba powrócić do Chrystusa* (Rozważanie przed modlitwą Anioł Pański, Watykan, 13 VII 2003), „L'Osservatore Romano” wyd. pol. 24(2003) nr 10(257), s. 53n.

³⁹ Zob. J a n P a w e ł I I, *Adhortacja apostolska Ecclesia in Europa*, w: *Adhortacje apostolskie Ojca Świętego Jana Pawła II*, Wydawnictwo Znak, Kraków 2006, t. 2, s. 627-726.

wej i politycznej presji laickości. Europa zdaje się znajdować na rozdrożu. George Weigel trafnie zauważa, że papieska krytyka agresywnej laickości wychodzi poza aspekty polemiczne, a u jej podstaw leży pogłębienie znaczenia katolickiej nauki społecznej wobec kryzysu współczesności. „Tym samym dokument ten stanowi dla Kościoła na całym świecie ostatni dar Jana Pawła II w zakresie jego charakterystycznej interpretacji kulturowych, społecznych, gospodarczych i politycznych znaków czasu w rozwiniętym świecie”⁴⁰. Papieski biograf ponadto uwyrażnia element nadziei wpisanej w surową krytykę. „Zakończenie adhortacji apostolskiej *Ecclesia in Europa* było w charakterystyczny dla Papieża sposób przesiąknięte nadzieją – ale było też ostre, a nawet było ostrzeżeniem. [...] Decydując się uwydatnić w adhortacji *Ecclesia in Europa* Księgę Apokalipsy, Jan Paweł II dawał do zrozumienia, że Stary Kontynent nie ma pewnej przyszłości. Europa musi zdecydować, że chce mieć przyszłość. To znaczy, że będzie musiała zdecydować się mieć dzieci. To znaczy, że będzie musiała zdecydować się na mocniejszą podstawę zaangażowania na rzecz praw człowieka niż pragmatyzm czy utylitaryzm. A przede wszystkim to znaczy, że kontynent ten powinien odzyskać duchową i moralną spuściznę swojego biblijnego i chrześcijańskiego dziedzictwa, będącą zasadniczym i podstawowym elementem europejskości”⁴¹. Przestroga i nadzieja to cechy stylu prorockiego wobec nadchodzących katastrof. Prorokiem ginącej Europy był św. Jan Paweł II. Czy ostatnim?

„Słowo «Europa» – napisał Papież – winno oznaczać «otwartość». Domaga się tego sama jej historia, pomimo przeciwnych doświadczeń i znaków, których nie brakowało”⁴². Ten punkt adhortacji odnosi się bezpośrednio do otwartości i gościnności dla przybyszów spoza Europy, którzy w niej szukają lepszego miejsca do życia. Jak doniosły jest to aspekt myślenia o Europie, pokazały lata po śmierci Jana Pawła II. Otwartość, którą uznawał on za konstytutywną cechę europejskości, odnosi się w równej mierze do relacji wewnątrz Europy; obejmuje ona konieczne wzajemne uznanie obecności w Europie ludzi wyznających chrześcijaństwo i inne religie oraz ludzi bezreligijnych, mających kulturową genealogię czy to w oświeceniu, czy w postmodernizmie.

Patrząc na zderzenie chrześcijaństwa z oświeceniem, jakiego terenem stała się nowożytna i współczesna Europa, Jan Paweł II zachowywał soborową optykę dialogu i współpracy między Kościołem a światem współczesnym. W *Pamięci i tożsamości* wyjaśniał: „Sobór, przedstawiając swoją doktrynę, celowo unikał formy polemicznej. Uznał, że lepiej będzie, jeśli zaprezentuje się

⁴⁰ G. Weigel, *Kres i początek. Papież Jan Paweł II – zwycięstwo wolności, ostatnie lata, dziedzictwo*, tłum. M. Romanek, Wydawnictwo Znak, Kraków 2012, s. 362n.

⁴¹ Tamże, s. 367.

⁴² Jan Paweł II, *Ecclesia in Europa*, nr 111, s. 713.

jako kolejny wyraz inkulturacji, która towarzyszyła chrześcijaństwu od czasów apostoelskich. Idąc za jego wskazówkami, chrześcijanie mogą wychodzić naprzeciw światu, czy raczej naprzeciw ludzkości oświeceniowej, i nawiązać z nią konstruktywny dialog. Mogą także pochylać się, jak ewangeliczny Samarytanin, nad człowiekiem zranionym, usiłując leczyć jego rany na początku XXI stulecia. A zachęta do niesienia pomocy człowiekowi jest nieporównanie ważniejsza od polemik i oskarżeń dotyczących na przykład oświeceniowego podłoża katastrof dziejowych XX wieku. Bowiem duch Ewangelii wyraża się przede wszystkim w postawie gotowości do niesienia bliźniemu braterskiej pomocy⁴³. Niech usprawiedliwieniem długości tego cytatu będzie przekonanie, że słowa Jana Pawła II z jego ostatniej książki stanowią egzemplifikację udanego dialogu, mówi on bowiem w taki sposób, że język Ewangelii i język oświecenia nie wykluczają się, lecz przenikają i dopełniają. Wobec „człowieka chorego”, ograbionego z nadziei, jedynie właściwą postawą jest troska Samarytanina. A to znaczy, że wobec powagi wyzwań etycznych, konieczna jest doktrynalna kenoza.

BIBLIOGRAFIA / BIBLIOGRAPHY

- Adornato, Ferdinando. “Karol Wojtyła: jedyny (ostatni?) filozof moralista naszego czasu.” Translated by Alfred Wierzbicki. *Ethos: Kwartalnik Instytutu Jana Pawła II KUL* 15, nos. 3–4 (59–60) (2002): 40–53.
- Böhr, Christoph, and Christian Schmitz, eds. *Europa i jej antropologia polityczna: Człowiek jako droga historii – o filozofii Karola Wojtyły*. Warszawa: Konrad Adenauer Stiftung, 2016.
- Burgos, Juan Manuel. *An Introduction to Personalism*. Translated by R.T. Allen. Washington, D.C.: The Catholic University of America Press, 2018.
- Buttiglione, Rocco. *Myśl Karola Wojtyły*. Translated by Jarosław Merecki. Lublin: Instytut Jana Pawła II KUL, 2010.
- Franciszek and Dominique Wolton. *Otwieranie drzwi: Rozmowy o Kościele i świecie*. Translated by Marek Chojnacki. Kraków: Wydawnictwo WAM, 2017.
- Fukuyama, Francis. *Koniec historii*. Translated by Tomasz Bieroń and Marek Wichrowski. Poznań: Zysk i S-ka, 1997.
- Gawroński, Jaś. *Kolacja z papieżem i inne historie*. Translated by Monika Woźniak. Kraków: Wydawnictwo Literackie, 2017.
- Havel, Václav. *“Siła bezsilnych” i inne eseje*. Translated by Andrzej Jagodziński. Warszawa: Agora, 2011.
- Jan Paweł II. Adhortacja apostoelska *Ecclesia in Europa*. In *Adhortacje apostoelskie Ojca Świętego Jana Pawła II*. Vol. 2. Kraków: Wydawnictwo Znak, 2006.

⁴³ T e n ż e, *Pamięć i tożsamość*, s. 114.

- Jan Paweł II. "Chrześcijaństwo a Europa." *Angelus*. Vatican, July 20, 2003. *L'Osservatore Romano: The Polish Edition* 24, no. 10 (257) (2003): 54.
- Jan Paweł II, Encyklika *Centesimus Annus*. *L'Osservatore Romano: The Polish Edition* 12, no. 4 (131) (1991): 4–30.
- Jan Paweł II, Encyklika *Redemptor Hominis*. In *Jan Paweł II. Nauczanie papieskie*. Vol. 2 (1979). Part 1. Edited by Eugeniusz Weron and Antoni Jaroch. Poznań: Pallottinum, 1990.
- Jan Paweł II. "Historia zbawienia rozpoczyna się od każdego człowieka." Homily during the Holy Mass at Le Bourget Airport. June 1, 1980. In *Jan Paweł II. Nauczanie papieskie*. Vol. 3 (1980). Part 1. Edited by Eugeniusz Weron and Antoni Jaroch. Poznań and Warszawa: Pallottinum, 1985.
- Jan Paweł II. "Jakie są perspektywy tego pokolenia?" Lublin, June 9, 1987. *L'Osservatore Romano: The Polish Edition* 8, no. 5 (90) (1987): 11–12.
- Jan Paweł II. *Pamięć i tożsamość: Rozmowy na przełomie tysiącleci*. Kraków: Wydawnictwo Znak, 2005.
- Jan Paweł II. "Powołanie ludzkie i chrześcijańskie narodów kontynentu europejskiego." Santiago de Compostela, November 9, 1982. In *Jan Paweł II. Nauczanie papieskie*. Vol. 5 (1982). Part 2. Edited by Eugeniusz Weron and Antoni Jaroch. Poznań: Pallottinum, 1996.
- Jan Paweł II. "Trzeba powrócić do Chrystusa." *Angelus*. Vatican, July 13, 2003. *L'Osservatore Romano: The Polish Edition* 24, no. 10(257) (2003): 53–54.
- Jan Paweł II. "Tylko z Chrystusem można zbudować nowy dom dla Europy." Homily on the 1000th year anniversary of the death of St. Adalbert. Gniezno, June 3, 1997. *L'Osservatore Romano: The Polish Edition* 18, no. 7 (194) (1997): 27–29.
- Kant, Immanuel. *Uzasadnienie metafizyki moralności*. Translated by Mściśław Wartenberg. Warszawa: PWN, 1984.
- de Lubac, Henri. *Dramat humanizmu ateistycznego*. Translated by Arkadiusz Ziernicki. Kraków: Wydawnictwo WAM, 2004.
- Reale, Giovanni. *Karol Wojtyła: Pielgrzym Absolutu*. Translated by Małgorzata Gajda. Warszawa: Centrum Myśli Jana Pawła II, 2008.
- Stempin, Arkadiusz. *Angela Merkel: Cesarzowa Europy*. Warszawa: Wydawnictwo Agora, 2021.
- Weigel, George. *Kres i początek: Papież Jan Paweł II – zwycięstwo wolności, ostatnie lata, dziedzictwo*. Translated by Michał Romanek. Kraków: Wydawnictwo Znak, 2012.
- Wierzbicki, Alfred M. *Osoba i moralność: Personalizm w etyce Karola Wojtyły i Tadeusza Stycznia*. Lublin: Wydawnictwo KUL, 2021.
- Wojtyła, Karol. "La frontiera per l'Europa: dove?" *Vita e pensiero* 61, nos. 4–6 (1978): 160–68.
- Wojtyła, Karol. "Gdzie znajduje się granica Europy?" Translated by Jarosław Merecki. *Ethos: Kwartalnik Instytutu Jana Pawła II KUL* 7, no. 4 (28) (1994): 27–34.
- Wojtyła, Karol. "Rodzicielstwo a 'communio personarum.'" *Ateneum Kapłańskie* 67, no. 1 (84) (1975): 17–31.

- Wojtyła, Karol. "Rodzina jako 'communio personarum'. Próba interpretacji teologicznej." *Ateneum Kapłańskie* 66, no. 3 (83) (1974): 347–61.
- Wojtyła, Karol. *Metafisica della persona: Tutte le opere filosofiche e saggi integrativi*. Milano: Bompiani, 2003.
- Wojtyła, Karol. "Osoba i czyn." In Wojtyła, "*Osoba i czyn*" oraz *inne studia antropologiczne*. Lublin: Wydawnictwo Towarzystwa Naukowego KUL, 2000.
- Wojtyła, Karol. "Problem konstituowania się kultury poprzez ludzką praxis." *Roczniki Filozoficzne* 27, no. 1 (1979): 9–20.

ABSTRAKT / ABSTRACT

Ks. Alfred M. WIERZBICKI – Wielość podłożem jedności. Wokół Jana Pawła II wizji Europy

DOI 10.12887/38-2025-3-151-12

Jana Pawła II myślenie o idei Europy stanowi ważny wymiar dziedzictwa jego pontyfikatu. Uważał on, że granice Europy pokrywają się z granicami chrystianizacji, i jednocześnie podkreślał, że granice te mają swą dialektykę, związaną z różnorodnością elementów kulturowych stanowiących podłoże europejskiej jedności. Europejskość wiąże się z respektem dla godności osoby jako fundamentu praw człowieka oraz z kultywowaniem solidarności międzyludzkiej. Personalistyczna filozofia Karola Wojtyły rzuca światło również na rozumienie kluczowych wartości europejskich w nauczaniu Papieża z Polski. W pierwszej części artykułu autor próbuje osadzić znaczenie papieskiego nauczania na temat kluczowych wartości europejskich w kontekście dwudziestu lat, które upłynęły od śmierci Jana Pawła II. Odczytuje te dwie dekady jako czas wyzwań dla kultury praw człowieka i praktyki solidarności. Jest to zarys analizy politologicznej w paradygmacie antropologii politycznej, uwzględniającej kryzys uchodźczy, pandemię oraz wojnę w Ukrainie. Druga część eseju skupia się na prezentacji źródeł, czyli kulturowej genealogii wartości europejskich, o której stanowiły Biblia, filozofia grecka, prawo rzymskie i oświecenie. Jan Paweł II popierał procesy zjednoczeniowe na kontynencie europejskim, podkreślając, że alternatywą zjednoczenia są podziały i konflikty. Uważał, że jedność nie może dotyczyć wyłącznie płaszczyzny politycznej i ekonomicznej, ponieważ Europa powstawała jako wspólnota ducha. Krytycznie oceniał próbę historycznej amnezji w laickiej interpretacji genealogii wartości europejskich, wymazującej z pamięci wkład chrześcijaństwa.

Słowa kluczowe: Europa, wartości, godność osoby, solidarność, antropologia polityki, genealogie wartości europejskich

Kontakt: Katedra Etyki, Instytut Filozofii, Wydział Filozofii i Socjologii, Uniwersytet Marii Curie-Skłodowskiej, pl. Marii Curie-Skłodowskiej 4, 20-031 Lublin

E-mail: alfred.wierzbicki@mail.umcs.pl
<https://www.umcs.pl/pl/adres-book-employee,22043,pl.html>
ORCID 0000-0002-9661-0828

Fr. Alfred M. WIERZBICKI, *Plurality Is the Ground for Unity: Around John Paul II's Vision of Europe*

DOI 10.12887/38-2025-3-151-12

The way John Paul II conceived of the idea of Europe is a significant aspect of the legacy of his pontificate. He believed that the borders of Europe were coextensive with the borders of the Christian territory, and he emphasized that the dialectic of those borders had been triggered by the diversity of the cultural elements providing the ground for European unity. The European identity necessarily involves, on the one hand, respect for the dignity of the human person, which is the foundation of the human rights, and, on the other, cultivating solidarity of all human beings. Karol Wojtyła's personalistic philosophy sheds light on the nature of the core European values he later promoted in his teaching as Pope John Paul II. In the opening part of the essay, the author juxtaposes John Paul II's teaching on the core European values with the reality of the two-decade period since the passing of the Pope and interprets it as a time of challenge for both the culture of human rights and human solidarity. The analysis, conducted from the vantage point of political philosophy within the paradigm of political anthropology, addresses issues such as the refugee crisis, the COVID-19 pandemic, and the war in Ukraine. The successive parts of the essay outline the cultural genealogy of the European values and its primary sources: the Bible, Greek philosophy, and Roman law, as well as the Enlightenment's contribution. John Paul II supported unification processes on the European continent, emphasizing that the alternative to unity is divisions and conflicts. Since Europe had originated as a community of spirit, he believed that the unity of our continent could not be conceived merely on the political and economic planes. He was critical of the attempts at promoting historical amnesia characteristic of the secular interpretation of the genealogy of the European values which excluded Christianity's contribution.

Keywords: Europe, values, dignity of the person, solidarity, anthropology of politics, genealogies of European values

Contact: Department of Ethics, Institute of Philosophy, Faculty of Philosophy and Sociology, Maria Curie-Skłodowska University, pl. Marii Curie-Skłodowskiej 4, 20-031 Lublin, Poland
E-mail: alfred.wierzbicki@mail.umcs.pl
<https://www.umcs.pl/pl/adres-book-employee,22043,pl.html>
ORCID 0000-0002-9661-0828