

Jarosław MERECKI SDS

O DZIEDZICTWIE I HIPOTECE
PONTYFIKATU JANA PAWŁA II

Rok stulecia urodzin Jana Pawła II był dobrą okazją do refleksji nad różnymi wymiarami jego pontyfikatu, nad jego znaczeniem dla historii, polityki, życia Kościoła, ale także – a z naszego punktu widzenia przede wszystkim – nad znaczeniem jego nauczania teologicznego i jego spuścizny. Wśród różnych publikacji – z których wiele zostało napisanych przez autorów podzielających przedstawioną przez Jana Pawła II wizję filozoficzną i teologiczną – warto zatrzymać się nad książką przygotowaną przez dwóch niemieckich teologów, Stephana Goertza i Magnusa Strieta, *Johannes Paul II. Vermächtnis und Hypothek eines Pontifikats*¹ [„Jan Paweł II: Dziedzictwo i hipoteka pontyfikatu”] właśnie dlatego, że autorzy tego zbioru artykułów (wszystkie teksty pochodzą od autorów niemieckich) widzą teologiczny wymiar pontyfikatu Jana Pawła II raczej w świetle krytycznym i negatywnym – na co wskazuje już sam tytuł – jako trudną dla Kościoła hipotekę. Z pewnością warto poznać i krytycznie przeanalizować ich argumenty.

Jak już wspomniałem, tenor niemal wszystkich (poza jednym) esejów, które zawiera zbiór, jest krytyczny. Już we wstępie do książki jej redaktorzy wyjaśniają,

w jakim sensie rozumieją kłopotliwą hipotekę pozostawioną Kościołowi przez polskiego Papieża. Polega ona na zawartym w nauczaniu moralnym Kościoła roszczeniu prawa do prawdy absolutnej (niem. absoluter Wahrheitsanspruch), wyrażanym w społeczeństwie pluralistycznym. Roszczenie takie powoduje nadmierną „sztywność” Kościoła wobec przemian kultury współczesnej (jako przykłady autorzy podają relacje między mężczyzną a kobietą czy coraz większą liberalizację prawnej obrony życia ludzkiego) i ostatecznie prowadzi do utraty jego roli społecznej oraz marginalizuje go w społeczeństwie pluralistycznym.

Pod koniec wstępu redaktorzy formułują postulat: aby uniknąć utraty znaczenia Kościoła we współczesnym świecie i odzyskać wolność teologii (rzekomo utraczoną lub przynajmniej w znacznym stopniu ograniczoną za pontyfikatu Jana Pawła II – jak argumentują w przedmowie), należy zdystansować się od tego uciążliwego pontyfikatu.

Pozostawmy na boku obszerny artykuł Daniela Deckersa zatytułowany *Ein durch und durch global agierender Papst* [„Papież, który działał globalnie”] (zob. s. 10-60) – nie dlatego, że nie porusza ważnych tematów (autor mówi na przykład o kryzysie związanym z nadużyciami seksualnymi) i nie dlatego, że nie zasługuje na wnikliwą krytykę, ale dlatego, że nie zajmuje się

¹ *Johannes Paul II. Vermächtnis und Hypothek eines Pontifikats*, red. Stephan Goertz, Magnus Striet, Herder Verlag, Freiburg–Basel–Wien 2020, ss. 224.

problemami filozoficznymi i teologicznymi.

Bardziej interesujący jest dla nas drugi tekst autorstwa Magnusa Strieta *Johannes Paul II. und das Ende einer Lehramtsepoche* [„Jan Paweł II i koniec pewnej epoki w dziejach Magisterium Kościoła”] (zob. s. 61-84). Interesujące jest, co autor identyfikuje jako sedno problemu. Nowoczesność umieściła w swoim centrum wolność sumienia i autonomię rozumu. Według autora prawdziwym filozofem nowożytności jest Immanuel Kant. Wraz z nim należy porzucić dawną koncepcję prawa naturalnego, która była zakorzeniona w metafizyce lub religii, i opowiedzieć się za prawem rozumu (niem. Umstellung von Natur- auf Vernunftrecht), które realizuje się w autonomii wobec instancji zewnętrznych. Oczywiście, w takiej sytuacji bardzo trudno jest – lub jest to wręcz niemożliwe – mówić o autorytecie Kościoła w kwestiach moralnych (prawdę mówiąc, bardzo trudno jest też mówić o autorytecie Ewangelii i samego Jezusa, ponieważ są to zawsze instancje zewnętrzne wobec autonomicznego sumienia jednostki). Nie jest więc przypadkiem, że w tytule swojego opracowania Striet mówi o końcu pewnej epoki w Magisterium. Z proponowanego przez autora punktu widzenia bardziej poprawne byłoby jednak mówienie o końcu Magisterium jako takiego, zważywszy, że wraz z proponowaną przez niego koncepcją sumienia każdy autorytet w kwestiach moralnych jawi się jako nieuprawniona instancja zagrażająca autonomii rozumu i sumienia. Nie dziwi więc, że autor postrzega Magisterium raczej jako instrument służący stabilizacji władzy Rzymu.

Jednym z przykładów procesu przechodzenia od prawa naturalnego do prawa rozumu jest zdaniem Strieta moralność seksualna, a szerzej – sposób rozumienia relacji kobieta-mężczyzna, małżeństwa i rodziny. Nic dziwnego, że autor podąża tu za rozpowszechnioną obecnie w świecie

zachodnim mentalnością w takich kwestiach, jak aprobata dla homoseksualizmu, seksu przedmałżeńskiego czy antykoncepcji, choć sam zauważa, że fakty same w sobie nie mają mocy normatywnej. Jego argumentacja pozostaje jednak właśnie na poziomie faktów, Striet bowiem wskazuje na opinię większości katolików, nie znajdziemy jednak w jego tekście odwołania do Objawienia czy tradycji Kościoła.

Autor słusznie argumentuje, że porównując jego stanowisko i stanowisko Wojtyły – którego z niewiadomego powodu nazywa teologiem moralnym, choć mówi o jego pismach filozoficznych – mamy do czynienia z dwoma heterogenicznymi typami myślenia. Striet identyfikuje tę heterogeniczność w opozycji Wojtyła-Kant (sam naturalnie opowiada się po stronie Kanta). Moim zdaniem rozróżnienie to nie jest tak jednoznaczne. Po pierwsze, Wojtyła nie tylko krytykuje, ale i docenia Kantowskie ujęcie etyki, które wychodzi od imperatywu kategorycznego. W rzeczywistości sformułowana przez niego norma personalistyczna nie jest niczym więcej niż przetransponowaniem formuły Kanta. Po drugie, sam Kant byłby przeciwny – i w rzeczywistości był przeciwny, co może potwierdzić lektura jego pism dotyczących tak zwanej etyki szczegółowej – poglądom na moralność seksualną głoszonym przez Strieta. Może więc podział nie jest w tym przypadku tak jasny, jak chciałby tego niemiecki autor?

Ostatecznie – i autor zdaje sobie z tego sprawę – sedno problemu tkwi w relacji między wolnością a prawdą. Według Strieta autonomiczne samostanowienie polega na określeniu własnej prawdy, która usankcjonowana jest przez Boga. Według Wojtyły natomiast wolność polega na autonomicznym poszukiwaniu prawdy, która jest obiektywna, czyli jej istnienie i treść nie zależą od wolnej decyzji jednostki. Warto przypomnieć, że w swoich analizach teologicznych Joseph Ratzinger wykazał, iż

teza o istnieniu prawdy obiektywnej jest integralną częścią wiary w Boga Stwórcę².

Następny esej – autorstwa drugiego redaktora książki, Stephana Goertza – nosi tytuł „*Freiheit? Welche Freiheit?*” *Der eigentümliche Kampf von Johannes Paul II. um die Würde der menschlichen Person* [„Wolność? Jaka wolność?” Dziwna walka Jana Pawła II o godność osoby”] (zob. s. 85-113). Pierwsza część tytułu nawiązuje do słów Jana Pawła II wypowiedzianych w Polsce, we Włocławku, kiedy to Papież, odchodząc od przygotowanego tekstu homilii, zastanawiał się nad znaczeniem wolności, stawiając pytanie o kryterium tego, co jest autentycznie europejskie. Jak przypomina Goertz, Papież powiedział wówczas: „Wolność? Jaka wolność? Wolność do odbierania życia nienarodzonemu dziecku?” (s. 91n.)³. Wydaje się, że dla chrześcijańskiego teologa to negatywne kryterium wolności nie powinno być kontrowersyjne. Dlaczego więc zmagania Jana Pawła II wydają się autorowi dziwne? Goertz wyjaśnia to już w pierwszym punkcie swojego eseju o wymownym tytule: „Für und gegen die Menschen – ein Papst der Widerspruchs” [„Za i przeciw ludziom – Papież sprzeciwu”] (s. 86). Na czym polega ów sprzeciw? Przede wszystkim jest to sprzeciw, o którym czytamy w Ewangelii i o którym mówił Karol Wojtyła w swoich rekolekcjach wygłoszonych dla papieża Pawła VI – Kościół stanowi właśnie znak sprzeciwu⁴. Jako przykład takiego sprzeciwu autor podaje encyklikę

Evangelium vitae i zawarte w niej przeciwstawienie „kultury życia” i „kultury śmierci”. Z tego, co pisze, nie wynika jednak, że uważa ten sprzeciw za uzasadniony (postrzega go według klucza religijnej interpretacji polityki i politycznej interpretacji religii), przedstawia go raczej jako przykład sprzeciwu Papieża wobec nowoczesnej koncepcji autonomii i tę myśl rozwija w punkcie drugim. Znajdujemy tu na ogół te same idee, które zawarte były w poprzednim esaju. Papież walczył o godność osoby w czasach komunizmu w Polsce, ale był przeciwnikiem wolności jako samostanowienia osoby w rozumieniu przyjętym powszechnie na Zachodzie (na marginesie, warto pamiętać, że Wojtyła analizuje pojęcie samostanowienia – i docenia je, choć rozumie je oczywiście inaczej niż Goertz – w książce *Osoba i czyn*⁵; pojęcie to pojawia się także w katechezach Jana Pawła II o miłości ludzkiej). Zaskakujący w wypowiedzi katolickiego teologa jest natomiast krytyczny osąd stwierdzenia Jana Pawła II, iż jedynie Chrystus jest prawdziwym Odkupicielem człowieka. W rezultacie takiego przekonania o jedyności Jezusa jako Odkupiciela Jan Paweł II odrzucał – zdaniem autora – możliwość humanizmu ateistycznego (nie odpowiada to prawdzie historycznej, gdyż zdaniem Wojtyły etyka ma swoje podstawy w doświadczeniu moralnym, które nie jest konfesyjne; jest według niego dostępne dla wszystkich, również dla niewierzących, co nie wyklucza ateistycznego humanizmu – inną sprawą jest to, czy taki humanizm jest w stanie odpowiedzieć do końca na metafizyczne pytania człowieka).

Taki punkt widzenia autora wyjaśnia wybór tytułu drugiego punktu jego tekstu: *Die katholische Kirche als das Gefäß der Wahrheit* [„Kościół katolicki jako naczynie prawdy”] (s. 94-99). Tytuł ten ma sens polemiczny (jeśli nie ironiczny). Dlaczego Ko-

² Zob. J. R a t z i n g e r, *Na początku Bóg stworzył... Cztery kazania o stworzeniu i upadku. Konsekwencje wiary w stworzenie*, tłum. J. Merecki SDS, Wydawnictwo Salwator, Kraków 2006.

³ Por. J a n P a w e ł II, *Jaka wolność? Jaka Europa?* (Homilia wygłoszona podczas Mszy św. odprawionej na lotnisku włocławskiego Aeroklubu, 7 VI 1991), „L'Osservatore Romano” wyd. pol. 12(1991), nr 6(133), s. 7.

⁴ Zob. K. W o j t y ł a, *Znak sprzeciwu. Rekolekcje w Watykanie od 5 do 12 marca 1976*, Znak, Kraków 1995.

⁵ Por. K. W o j t y ł a, *Osoba i czyn*, w: tenże, „*Osoba i czyn*” oraz *inne studia antropologiczne*, Towarzystwo Naukowe KUL, s. 151-215.

ściół może rozumieć siebie jako „naczynie prawdy”? Z racji dogmatu o nieomyślności papieża w sprawach wiary i moralności, co oznacza – zdaniem autora – że to ostatecznie hierarchia decyduje o tym, jak należy rozumieć orędzie chrześcijańskie. Hierarchia nie musi się z tych decyzji tłumaczyć przed żadną instancją zewnętrzną wobec Kościoła. Kościół hierarchiczny jawi się tu więc jako instytucja wyraźnie autorytarna, która wraz z Janem Pawłem II dąży do sformułowania „możliwie ostatecznej doktryny moralnej” (s. 100). Doktryna taka musi zostać przyjęta i być przestrzegana bez wyjątku; powołaniem wiernych nie jest autonomia, ale uległość. Dlatego – znów według autora – Papież pyta: Czy można być posłusznym Bogu, nie przestrzegając „w każdych okolicznościach” nakazów nauczanych przez Magisterium? (por. s. 107). W tym momencie uważny czytelnik jest nieco zaskoczony. Czy rzeczywiście encyklika *Veritatis splendor*, na którą autor się powołuje, naucza, że wszystkie normy głoszone przez Kościół obowiązują bez wyjątku? Przyjrzyjmy się, co mówi cytowany przez autora punkt *Veritatis splendor*: „W szczególności należy zwrócić uwagę na rozdzźwięk między tradycyjnym nauczaniem Kościoła a pewnymi poglądami teologicznymi, rozpowszechnianymi także w Seminariach i na Wydziałach Teologicznych, na temat zagadnień o ogromnym znaczeniu dla Kościoła i dla zgodnego z wiarą życia chrześcijan, a także dla relacji międzyludzkich. Podnosi się pytania takie, jak: czy Boże przykazania, wpisane w serce człowieka i stanowiące element Przymierza, mogą rzeczywiście być światłem dla codziennych decyzji podejmowanych przez poszczególnych ludzi i całe społeczności? Czy można być posłusznym Bogu, a więc miłować Boga i bliźniego, nie przestrzegając tych przykazań w każdej sytuacji?”⁶. Oczywiście jest, że tekst encykliki nie odnosi się do nakazów

Kościola, ale do przykazań Bożych, których ważność kwestionowana jest w niektórych stanowiskach teologicznych.

Moim zdaniem to właśnie stanowi sedno problemu. Według niemieckiego teologa przykazania i, mówiąc ogólniej, wizja rzeczywistości, w której Bóg jest głównym prawodawcą, nie stanowią uprzywilejowanego punktu odniesienia dla dyskursu teologicznego. Chodzi raczej o uniknięcie – jak mówi – izolacji kulturowej, która wytwarza się w wyniku sprzeciwu Kościoła wobec nowoczesnej idei autonomii. Jana Pawła II oskarża się bowiem o to, że przeprowadził Kościół przez próg trzeciego tysiąclecia z ciężkim brzemieniem bezkompromisowej teonomicznej wizji świata (por. s. 112). Można się jednak zastanawiać, czy ze strony teologa jest to rzeczywiście zarzut. Czy nie o tym właśnie mówi Objawienie? Czy światopogląd, w którym Bóg to pierwszy prawodawca, jest niegodny współczesnego człowieka? A może mamy tu raczej do czynienia z teologią, która w swojej istocie jest antyteistyczna? W każdym razie na końcu swojego tekstu autor formułuje zadanie, przed którym stoi Kościół po pontyfikacie Jana Pawła II: wyzwolić się z definitywnych prawd, które zostały przez niego zdefiniowane (zauważmy jednak, że prawda obowiązuje niezależnie od tego, kto ją zdefiniował; prawa Newtona nie oznaczają jego władzy nad nami). Tylko zatem z taką koncepcją wyemancypowanej wolności Kościół może być prawdziwie współczesny. Można jednak zapytać: Czy ten Kościół będzie nadal Kościołem Jezusa Chrystusa? Znamienne, że tak zwana doniosłość w ramach systemu (niem. Systemrelevanz), jest dla autora ważniejsza niż wierność nauczaniu Ewangelii i tradycji (prawdopodobnie uważanej we współczesnym świecie za przestarzałą). Znamienne jest również to, że w dyskusji nad takimi kwestiami, jak małżeństwo, relacje kobieta–mężczyzna czy seksualność

⁶ Jan Paweł II, Encyklika *Veritatis splendor*, nr 4.

nie znajdujemy w omawianym tekście żadnego odniesienia do źródeł Objawienia, które przecież coś na ten temat mówią. W światopoglądzie autora one również stały się już zapewne nieaktualne.

Następny tekst, napisany przez niedawno zmarłego niemieckiego teologa Eberharda Schockenhoffa, poświęcony jest Jana Pawła II teologii ciała (zob. s. 114-143). Schockenhoff stawia w nim pytanie, czy teologia ta może stanowić drogę wyjścia ze ślepych uliczek moralności seksualnej głoszonej przez Magisterium. Autor docenia próbę podjętą przez Jana Pawła II, uważa jednak, że ostatecznie zakończyła się ona niepowodzeniem.

Zdaniem Schockenhoffa, encyklika Pawła VI *Humanae vitae* obciążona jest błędem, który w literaturze filozoficznej nazywa się „błędem naturalistycznym” – logicznie i etycznie niedozwolonym przejściem od bytu do powinności. Teolog twierdzi bowiem, że w encyklice relacja osoba–natura interpretowana jest w sposób niewłaściwy, a uznanie działania antykoncepcyjnego za „przeciwne naturze” pozbawiała osobę prawa do decydowania o swojej naturze. (Nie chcemy wchodzić tu w dyskusję, czy sąd niemieckiego teologa na temat encykliki Pawła VI jest uzasadniony, czy też nie – chociaż wielu autorów go nie podziela). Jan Paweł II natomiast – jak pisze Schockenhoff – próbował w swojej teologii ciała podać inne uzasadnienie zawartej w encyklice *Humanae vitae* normy, umieszczając ją w kontekście etyki personalistycznej. Tutaj oczywiście możemy zgodzić się z autorem: Jan Paweł II w swojej teologii ciała faktycznie starał się pogłębić nauczanie Pawła VI. Trudniej zgodzić się z opinią niemieckiego teologa, według której rozróżnienie między ciałem (niem. Leib) a organizmem (niem. Körper) nie ma znaczenia w Wojtyłowej wizji osoby (sąd ten powtarza ponownie w punkcie czwartym swojego tekstu, gdzie mówi o ograniczonej recepcji fenomeno-

logicznych badań nad ciałem u Jana Pawła II – por. s. 129-136). Ci, którzy czytali dzieło Wojtyły *Osoba i czyn*, wiedzą, że rozróżnienie między „byciem ciałem” a „posiadaniem ciała” jest fundamentalne dla wypracowanej tam koncepcji osoby⁷. Schockenhoff ma natomiast rację, gdy stwierdza, że dla Jana Pawła II seksualność jest nie tylko czymś biologicznym, naturalnym, ale dotyka samej istoty osoby jako takiej (Schockenhoff powołuje się tu na adhortację *Familiaris consortio*).

Jakie są konkretne zastosowania wizji seksualności wypracowanej przez Jana Pawła II? Schockenhoff omawia je w punkcie trzecim swojego tekstu. Pierwszą rozważaną konsekwencją jest zakaz przedmałżeńskich stosunków seksualnych. Według autora, zakaz ten jest zbyt sztywny, zbyt rygorystyczny i nie uwzględnia różnych sytuacji, w jakich żyją ludzie. Schockenhoff przeciwstawia tu postawę Jana Pawła II „o wiele bardziej wrażliwej” (s. 124) postawie papieża Franciszka, nacechowanej bardzo głęboką empatią. W adhortacji *Amoris laetitia* papież Franciszek, nie wspominając o zakazach *Katechizmu* i Jana Pawła II – zauważa Schockenhoff – mówi, że w przypadku związków nieformalnych „chodzi o przyjęcie i towarzyszenie im z cierpliwością i delikatnością”⁸. Nie wydaje mi się, aby z tego zdania Franciszka można było wywnioskować moralne usprawiedliwienie pożycia przedmałżeńskiego, ale sugestia Schockenhoffa jest właśnie taka.

Druga konsekwencja dotyczy zakazu antykoncepcji. Autor przyznaje, że Janowi Pawłowi II nie można zarzucić popełnienia błędu naturalistycznego, ale według Schockenhoffa Papież popełnia inny błąd, który nazywa „aktualistycznym”, polegający na „utożsamieniu osoby z każdym z jej pojedynczych czynów” (s. 136). Czytelnicy

⁷ Por. np. Wojtyła, dz. cyt., s. 227, 244n.

⁸ Franciszek, Posynodalna adhortacja apostolska *Amoris laetitia*, nr 294.

Osoby i czynu wiedzą – na co wskazuje już sam tytuł tego dzieła – że odróżnienie osoby od jej czynów, nie zaś utożsamienie jej z nimi, jest dla Wojtyły fundamentalne. Nie w tym jednak leży problem związany z oceną moralną dokonywanych przez ludzi czynów, lecz w ich sensie. O sensie tym nie mogą decydować arbitralnie sami zainteresowani – według Wojtyły dotyczy to również życia seksualnego. Schopenhoff natomiast przenosi ocenę moralną z obiektywnego sensu czynu na sposób jego dokonania. Jeśli czyni się coś „na serio, z poczuciem odpowiedzialności”, to jest to dobre. W takim ujęciu sposób przeżywania czynu staje się ważniejszy niż jego treść.

Trzecia z omawianych przez Schopenhoffa konsekwencji teologii ciała odnosi się do antropologii płci. Według autora Papież jest zbyt „szywy” w swoim rozróżnieniu dwóch płci i nie uwzględnia wyników współczesnych badań naukowych, według których istnieją osoby, których nie da się sklasyfikować w taki sposób. Także pod tym względem antropologia Jana Pawła II jest – zdaniem teologa – przestarzała. Można jednak zauważyć, że fakt występowania sytuacji trudnych, granicznych, nie musi sam w sobie przekreślać dwubiegunowości płci. Mogą istnieć osoby, które z jakichś powodów mają trudności z identyfikacją płciową, nie znaczy to jednak, że nie poszukują swojej tożsamości w odniesieniu do rozróżnienia kobieta–mężczyzna.

Dwa końcowe teksty opublikowane w omawianej książce dotyczą: teologii wyzwolenia, niezrozumianej – jak przekonuje autor Gerhard Kruip – przez Jana Pawła II (por. s. 144-177) oraz roli polskiego Papieża w dialogu między religiami

(tu autorka, Johanna Rahner, docenia rolę Jana Pawła II).

Co można powiedzieć na zakończenie? Z filozoficznego punktu widzenia mamy tu do czynienia ze starciem dwóch „esencji filozoficznych” (by przywołać sformułowanie Augusta Del Noce⁹), których spór trwa od początku dziejów refleksji filozoficznej. Wciąż pojawiają się myśliciele, którzy – jak Protagoras – twierdzą, że człowiek jest miarą wszystkiego, i tacy, którzy – za Platonem – wskazują na prawdy wieczne, których istnienie nie zależy od ludzkich decyzji. W filozofii spór ten będzie zapewne trwał do końca świata (nawet jeśli nie oznacza to, że nie ma lepszych argumentów na rzecz stanowiska Platona). Inna jest natomiast sytuacja teologii. Ci, którzy wierzą w Boga Stwórcę, nie mogą twierdzić, że nie pociąga to za sobą żadnych konsekwencji dla ludzkiego działania. Wiara w Boga Stworzyciela oznacza właśnie przyjęcie światopoglądu, w którym człowiek jest jedynie (i aż) „drugim stwórcą”, którego powinnością jest szanować pierwszy akt stwórczy – akt Boga. Obrona wizji ludzkiej wolności i autonomii, w której to jedynie człowiek decyduje o swojej prawdzie (człowiek stanowi miarę tego, co jest, i tego, co nie jest – zgodnie z powiedzeniem sofistów), jest obroną antyteistycznego stanowiska w teologii.

Kontakt: Pontificio Istituto Teologico Giovanni Paolo II per le Scienze del Matrimonio e della Famiglia, Pontificia Università Lateranense, Città del Vaticano
E-mail: merecki@me.com

⁹ Zob. R. Buttiglione, *Augusto del Noce. Bibliografia di un pensiero*, Piemme, Milano 1991.