

## Tajemnica humanizmu papieża Jana Pawła II

Posługa papieska budzi w świecie, nie tylko chrześcijańskim, ogromne zainteresowanie i żywą reakcję. Jedną z przyczyn tego zainteresowania jest niewątpliwie fakt, że w swoim nauczaniu Papież nie ogranicza się wyłącznie do wyjaśniania prawd wiary, ale podejmuje również szeroko rozumianą problematykę społeczną, stanowiącą cenny wkład Kościoła w rozwiązywanie wielu problemów trapiących współczesnego człowieka.

Ojciec Święty uświadamia, iż narastająca komplikacja problemów w świecie ma swe źródło w odejściu ludzi od Chrystusa i Jego przykazań, dlatego też domaga się powrotu do tych podstawowych wartości. Wrócić zaś do Ewangelii, to postawić Chrystusa w centrum wszystkich spraw tego świata.

Dzisiaj, gdy w życiu społecznym dominują wartości ekonomiczne, Jan Paweł II uparcie głosi całemu światu jakże często zapomniane duchowe wartości i święte Orędzie Ewangelii. Jest to nauka trudna, która nie wszędzie budzi posłuch, a wśród tych, którzy ją słyszą, nie wszyscy biorą sobie jej prawdy do serca. Niemniej, nawet kontestatorzy obecnego pontyfikatu przyznają wyjątkową rangę osobowości Papieża, zgadzając się, iż jest on autorytetem religijnym, moralnym i społecznym. Można powiedzieć, że Ojciec Święty stał się moralnym punktem odniesienia w skali całego świata.

Humanizm Jana Pawła II jest ukierunkowany ku transcendentnemu, ale równocześnie immanentnemu, osobowemu Bogu, który pozostaje gwarantem i fundamentem ludzkiej godności. Człowiek jest w stanie zachować swoją autonomię tylko w perspektywie teonomicznej. Autarkia (zamknięcie się człowieka w sobie samym) grozi zniszczeniem i deformacją istoty ludzkiej. Bóg wcielony w Jezusa Chrystusa wyzwala człowieka z niszczących uwarunkowań i redukcjonizmów, aby przywrócić go sobie samemu. Strzeże go także przed pokusą idolatrii, więc ubóstwienia różnorodnych fragmentów rzeczywistości stworzonej (podniesienia ich do rangi boskiej), a tym samym przed niebezpieczeństwem zatracenia się w immanencji. W myśleniu Papieża o człowieku pobrzmiewa znane sformułowanie M. Schelera: „Każdy skończony duch wierzy albo w Boga albo w bożka”<sup>1</sup>. Amerykański teolog, ks. R. Neuhaus nazwał przesłanie Jana Pawła II „profetycznym humanizmem”. Opiera się ono na przeświadczeniu, iż ludzkie *humanum* nie poniesie

---

1 M. Scheler, *Problemy religii*, przeł. A. Węgrzecki, Kraków 1995, s. 237.

ostatecznie porażki, ponieważ w osobie Jezusa Chrystusa Bóg nieodwołalnie sprzymierzył się ze sprawą człowieka.

## **Humanizm jako problem**

Termin „humanizm” pochodzi od łacińskiego słowa *humanus* – ludzki, *humanitas* – człowieczeństwo, ludzkość. Humanizm jest poglądem lub postawą afirmującą godność człowieka, który traktowany jest jako centrum i szczyt wartości doczesnych. Człowiek stanowi cel wszelkich zabiegów społecznych, gospodarczych, kulturowych, jedyny, czy też główny przedmiot zainteresowań. Jest pojmowany jako twórczy podmiot autonomicznych działań, traktowany jako cel sam w sobie. Różne formy humanizmów łączy przekonanie o bytowej swoistości człowieka, integralności psychofizycznej jego natury, z wykluczeniem instrumentalnego traktowania osoby ludzkiej (człowiek jako cel, nigdy jako środek do celu). Takie ogólne rozumienie terminu „humanizm” potwierdza J. M. Bocheński w swoim niezwykle trzeźwym *Krótkim filozoficznym słowniku zabobonów*:

Samo słowo „humanizm” ma kilka znaczeń. To, o które tu chodzi, można określić następująco: Każdy człowiek bez wyjątku jest czymś istotnie zasadniczo różnym od innych stworzeń, w szczególności od zwierząt. Człowiek żyje wprawdzie w przyrodzie, ale do przyrody nie należy. Jest czymś wyniesionym ponad wszystko inne, w wielu wypadkach po prostu czymś świętym<sup>2</sup>.

Nawiasem mówiąc taką treść włożoną w pojęcie „humanizm” uważa filozof-logik za przejaw bałwochwalstwa.

Termin „humanizm” wprowadził w 1808 roku F. I. Niethammer na określenie koncepcji pedagogicznej, postulującej uznanie dziedzictwa kultury antycznej za podstawę wychowania i wykształcenia. G. Voigt do 1859 roku mianem humanizmu określał kulturę renesansu europejskiego (XIV–XVI wiek). Sprowadzając humanizm do epoki odrodzenia przypisywano mu ideały godności i autonomii ludzkiej, pełnego, nieskrępowanego rozwoju przyrodzonych sił i możliwości człowieka. Te ideały przeciwstawiano średniowiecznemu teocentryzmowi i ascetyzmowi. Proces formowania się humanizmu jako poglądu czy postawy wiąże się z przechodzeniem od starożytnego kosmocentryzmu i średniowiecznego teocentryzmu do nowożytnego epistemologicznego i ontologicznego antropocentryzmu.

Wyróżnia się zazwyczaj dwa typy humanizmu: antropocentryczny i teocentryczny.

---

<sup>2</sup> J. M. Bocheński, *Sto zabobonów*, Oficyna wydawnicza „Margines” 1987, s. 45.

Oprócz uznawania człowieka albo Boga za ostateczną zasadę wszystkiego różnią się one odmienną koncepcją natury ludzkiej i ostatecznego celu człowieka. Aby podkreślić (szkicowo przynajmniej) specyfikę papieskiego humanizmu, przyjrzymy się wymienionym wyżej jego typom.

Humanizm antropocentryczny przyjmuje zwykle orientację antyteistyczną względnie ateistyczną. Jest ona już obecna w zagadkowej wypowiedzi Heraklita (VI–V w. p. n. e.): „Ludzie żyją śmiercią bogów, bogowie żyją śmiercią ludzi”. Wynika z niej, iż wybór boga jest równoznaczny z wyborem śmierci człowieka, zaś postawienie na człowieka wiąże się z radykalnym odrzuceniem Boga (bogów). Stajemy wobec alternatywy rozłącznej: człowiek albo Bóg. Bóg rozumiany jest w tym i podobnych przypadkach jako zewnętrzna wobec człowieka i wroga mu siła, której jedynym celem jest zniewolenie czy zniszczenie istoty ludzkiej. Wiele wieków później, francuski myśliciel P. J. Proudhon (1809–1865) relację między Bogiem a człowiekiem opíše w kategoriach śmiertelnego antagonizmu i nieustannego zmagania. „Bóg i ludzkość to dwaj nieprzejednani nieprzyjaciele”. Pierwszą powinnością człowieka światłego jest „wygnanie raz na zawsze Boga z duszy i sumienia, niech ateizm będzie prawem obyczajów i prawem myśli”. Jedynym usprawiedliwieniem Boga jest to, że Go nie ma, bowiem Jego nieistnienie jest warunkiem zaistnienia pełnego człowieka. Antyteizm jest prawdziwym humanizmem. Człowiek buduje swoją wielkość w radykalnej opozycji wobec Boga, w negującej bezwzględnej walce z każdą Jego postacią.

Ojciec nowożytnego ateizmu L. Feuerbach (1804–1872) podda religię procesowi humanizacji, co otworzy tym samym drogę do jej stopniowej eliminacji. Trzeba przywrócić człowieka samemu sobie. Bóg, religia są wampirami ludzkości. Karmią się substancją człowieka, jego krwią i ciałem. To, co religia przypisuje Bogu, tak naprawdę należy do człowieka, do jego istoty (gatunkowej). Jest zatem konieczne, aby człowiek w mirażu religijnym rozpoznał siebie samego. Wówczas rozszczepiona, wyobcowana istota ludzka powróci do samej siebie, ale i do uzdrowionych międzyludzkich relacji.

Przełomem historycznym będzie chwila, gdy człowiek nabierze świadomości, że jedynym bogiem człowieka jest sam człowiek. *Homo homini Deus*<sup>3</sup>.

W wizji zarysowanej przez humanistę Feuerbacha człowieka zbawia międzyludzka miłość, której absolutyzacja wyklucza istnienie Boga, czyniąc Go zbędnym, a nawet wręcz szkodliwym. Obiektem religijnej czci staje się najpierw gatunek ludzki, potem zmysłowa istota, jaką jest konkretny człowiek.

Musimy w miejsce miłości Boga uznać miłość człowieka, w miejsce wiary w Boga

---

3 L. Feuerbach, *O istocie chrześcijaństwa*, przeł. A. Landman, Warszawa 1959, s. 45.

krzewić wiarę w człowieka, w siebie samego, w swe własne siły [... w to,] że jedynym Bogiem człowieka jest sam człowiek<sup>4</sup>.

„Pobożny ateizm” Feuerbacha zostaje w pewien sposób uzupełniony przez francuskiego pozytywistę A. Comte’a (1798–1857). Wykluczony przez niego Bóg zostaje natychmiast zastąpiony przez kult ludzkości, jedynie prawdziwej, Wielkiej Istoty, której świadomie jesteśmy niezbędnymi członkami. Ludzkość jest najwyższym bóstwem, które ma zastąpić Boga Abrahama.

K. Marks próbuje wyjaśnić człowieka w opozycji całkowitej do jakiegokolwiek Transcendencji. Motto marksowskiego rozumienia człowieka zawiera się w pełnym patosu, prometejskim zawołaniu: „Wszystkich nienawidzę bogów”. Człowiek aktywnie uczestniczy w stwarzaniu siebie samego. Aktywność tę najpełniej wyraża poprzez pracę, humanizującą świat i sprawiającą, że wszystko staje się dla niej tworzywem, łącznie z samym człowiekiem. W tym procesie autokreacji oraz tworzenia ludzkiego świata ludzkość osiąga w wyniku rewolucyjnego czynu fazę komunizmu.

Komunizm ten jako skończony naturalizm równa się humanizmowi, jako skończony humanizm równa się naturalizmowi; stanowi on prawdziwe rozwiązanie konfliktu między człowiekiem a przyrodą, oraz między człowiekiem a człowiekiem, prawdziwe rozwiązanie konfliktu między istnieniem a istotą, między uprzedmiotowieniem a samostanowieniem, między wolnością a koniecznością, między osobnikiem a gatunkiem<sup>5</sup>.

Komunizm jako nowy układ stosunków społecznych sprawi, że ludzie staną się jeden dla drugiego bytem najwyższym. Człowiek nareszcie zaistnieje pełnią immanencji (na tej ziemi i dla tej ziemi), stanie się panem samego siebie. Pełny humanizm domaga się według Marksa postawy przewyciężającej zarówno teizm jak i ateizm, a polegającej na tym, że Bóg, a mówiąc dokładniej problem Boga stanie się po prostu zbędny. Jeśli religia jest „sercem bezdusznego świata”, to trzeba stworzyć taki świat, który pozbawi religię jej źródła i siły motywacyjnej. Człowiek w perspektywie myślenia marksowskiego zostaje sprowadzony całkowicie do tego świata, w ostatecznej instancji to struktury tej ziemi są zasadą wyjaśniającą człowieka. Oto apoteoza i afirmacja ziemi w duchu marksowskim:

O, ziemio przed nami! Ziemio swobody i komunii! Ziemio obiecana naszym prometejskim wysiłkom! Odtąd w tym będziemy widzieć twe piękno, że nie ma nad tobą nieba, które by nas trzymało pod jarzmem, żadnej reguły wiecznej, która by

---

4 Tamże, s. 434–435.

5 K. Marks, F. Engels, *Dziela*, t. 3. Warszawa 1961, s. 6.

hamowała nasz rozkwit! Ale nadejdzie dzień nad tobą, dzień pojednania, oznaczający kres historii, w którym człowiek i natura będą celebrować swe zaślubiny<sup>6</sup>.

F. Nietzsche wpisuje się w nurt tzw. antropocentryzmu dynamicznego. Człowiek jest linią rozpiętą między zwierzęciem a nadczłowiekiem. Jest nieustannym przekraczaniem siebie w ogromnym trudzie autokreacji. Dąży ku nadczłowiekowi. Aby to dążenie mogło się urzeczywistnić, musi umrzeć Bóg w każdej możliwej postaci (przede wszystkim w formie chrześcijańskiej moralności niewolników, która stanowi zaporę na drodze realizacji moralności dostojnej, moralności panów). Idea Boga chrześcijańskiego jest największym niebezpieczeństwem dla przyszłych nadeludzi.

O ludzie wyżsi, ten Bóg był waszym największym niebezpieczeństwem<sup>7</sup>.

Konsekwencją wiary w Boga chrześcijańskiego jest idea równości między ludźmi, zanik sił twórczych, dzięki którym może narodzić się nadczłowiek, wreszcie owocem chrześcijaństwa jest demokracja odpowiedzialna za pojawienie się człowieka jak „zwierzęcia stadnego”. Śmierć Boga jest warunkiem narodzin nadczłowieka, jest warunkiem koniecznym, wystarczającym intensyfikacji i erupcji wszystkich możliwości tkwiących w człowieku.

Myśliciele powyżej zaprezentowani (w skrócie telegraficznym) stanowią awangardę humanizmu ateistycznego (można mówić o humanizmie pozytywistycznym, marksowskim, nietzscheańskim). Spróbujmy zarysować całościowy obraz humanizmu antyteistycznego (ateistycznego)<sup>8</sup>:

wszystkie one (humanizmy) postulują emancypację człowieka z więzów religijnych, moralnych, które krepują ludzką naturę i tym samym stoją na drodze do jej wszechstronnego rozwoju.

we wszystkich humanizmach tego rodzaju idea Boga osobowego jest rozumiana jako istotna przeszkoda w odzyskaniu człowieka przez człowieka

Bóg nie jest pojmowany jako przyjacielska i nieograniczona miłość, lecz jako norma krepująca i narzucająca siłą swą wolę

brak ujęcia relacji między Bogiem a człowiekiem jako relacji między Osobą a osobą antropomorficzne i zniekształcone pojęcie Stwórcy

sztucznie podsycany optymizm skrywa dogłębny pesymizm (w kwestii osiągnięcia przez człowieka jego celów).

Humanizm ateistyczny niesie przeto w sobie okrojona (zubożona) wizję człowieka, kreśląc również zdeformowany obraz Boga. Ponadto sprowadzając wszystko do wymiaru

---

6 Cyt. za: H. de Lubac, *Dramat humanizmu ateistycznego*, przekł. A. Ziernicki, Kraków 2004, s. 84.

7 F. Nietzsche, *Tako rzecze Zaratustra*, przekł. W. Berent, Warszawa 1990, s. 355.

8 Korzystam z: W. Granat, *Personalizm chrześcijański*, Poznań 1985, s. 370 n.

ludzkiego okazuje się być humanizmem nieludzkim. Pisze H. de Lubac:

„Nie jest prawdą, że człowiek, jak to niektórzy zdają się mówić, nie może urządzić ziemi bez Boga. Prawda jest taka, że bez Boga może on tylko, koniec końców urządzić ją przeciw człowiekowi. Humanizm wyłączny jest humanizmem nieludzkim<sup>9</sup>.”

Kresem humanizmu ateistycznego jest śmierć człowieka. I tak w behawioryzmie istota ludzka sprowadzona zostaje do zwrotnego systemu sprzężenia bodźców i reakcji. W psychoanalizie do pogmatwanej struktury złożonej z id, ego, superego, w splątaniu której ginie pogrążona przez dominujące popędy bezrozumne i ślepe. Wreszcie w perspektywie nurtów o proveniencji strukturalistycznej jednostka jest sterowana biologią, wyposażeniem genetycznym, prawami społecznego współżycia.

Humanizm chrześcijański stanowi konsekwencję fundamentalnych twierdzeń antropologii chrześcijańskiej. Jest to humanizm o wydźwięku teistycznym (teocentrycznym), personalistycznym, zwanym także za J. Maritainem humanizmem integralnym. Wedle tego stanowiska gwarantem godności osoby ludzkiej jest osobowy, transcendentny (ale także immanentny) Bóg, który objawiając się człowiekowi dał mu możliwość poznania Siebie, ale także poznania samego człowieka w zakresie jego życia na ziemi, jak i celu ostatecznego. Światło objawienia nie zniewala, ale poszerza rzeczywistość bytu ludzkiego. Wartości religijne i dążenia transcendentne nie są przeciwstawne wartościom humanistycznym, lecz pogłębiają je i wydobywają nowe treści. Bóg nie jest rywalem człowieka, lecz podstawą jego godności. W humanizmie chrześcijańskim zanika opozycja pomiędzy teocentryzmem a antropocentryzmem, bowiem ukazuje on pełną realizację człowieczeństwa w Jezusie Chrystusie jako Bogu i człowieku (bogoczwłoczeństwo). Humanizm chrześcijański dowartościowuje wszystkie konstytutywne elementy osoby ludzkiej, więc ducha, ciało, poznanie intelektualne, sferę zmysłową, emocjonalną, wolitywną, każdej z nich przyznając właściwe miejsce w integralnie pojmowanej osobie ludzkiej.

## **Papieski humanizm**

Rysem charakterystycznym papieskiej wizji człowieka jest jej integralność, szerokość, otwartość, stanowisko antyredukjonistyczne. Jan Paweł II zdaje sobie sprawę, że u podstaw ateistycznego projektu człowieka znajduje się brzemienne w konsekwencje „błąd antropologiczny” (*Centesimus annus*, 17). W tej perspektywie człowiek zostaje zredukowany

---

<sup>9</sup> H. de Lubac, *Dramat humanizmu ateistycznego*, dz. cyt. s. 28.

do biologii, ekonomii czy socjologii, tym samym zatracony w immanencji. Na ten rys myślenia Papieża zwraca uwagę A. Frossard:

Dla Jana Pawła II nie ulega wątpliwości, że tym, co spowodowało zgubę marksizmu, jest „słabość jego antropologii”. Posługując się językiem mniej filozoficznym można powiedzieć, że grzechem pierworodnym Marksa było nieliczenie się ze złożonością ludzkiej istoty, zredukowanie człowieka do jego funkcji ekonomicznej i uznanie wszystkiego innego za iluzję, relikwiny kultury, za metafizyczne mrzonki, religijne baśnie, za opium, jakiego właściciele środków produkcji dostarczają ludziom uciskanym, aby im wybić z głowy wymagania sprawiedliwości<sup>10</sup>.

Rysując obraz człowieka myśl papieska rozprawia się krytycznie z charakterystyczną dla nowożytności redukcją istoty ludzkiej do świadomości. Człowiek jest nie tylko świadomością, jak chce nowożytna filozofia, sprowadzając wszystko do treści świadomości. Konsekwencją takiego ujęcia człowieka jest subiektywizm, który prowadzi do idealizmu. Świadomość jest tylko aspektem (choć niezwykle istotnym) człowieka. Pisze Wojtyła:

Aspektem owym jest niewątpliwie świadomość, która przy subiektywistycznej postawie myślowej ulega absolutyzacji – a więc przestaje już być aspektem. Dopóki jest rozumiana jako aspekt (...) dopóty służy ona tylko pełniejszemu zrozumieniu subiektywności człowieka, zwłaszcza w jego wewnętrznej relacji do własnych czynów. Odkąd natomiast świadomość przestaje być rozumiana jako aspekt, odtąd też przestaje tłumaczyć subiektywność, czyli podmiotowość człowieka i jego czynów a sama staje się namiastką podmiotu<sup>11</sup>.

Humanizm papieski jest osadzony w szerokim nurcie personalizmu. Dostrzec tutaj można wpływ zarówno społeczno-politycznego personalizmu E. Mouniera, metafizycznego personalizmu J. Maritaina, jak i personalizmu konkretnego G. Marcela. Dzieło Wojtyły nawiązuje również do niekatolickiego personalizmu protestanta P. Ricoeura, Żyda – M. Bubera, oraz niektórych myśli E. Levinasa. Od samego początku K. Wojtyła zdaje sobie sprawę, że dla ujęcia specyfiki bytu ludzkiego, wartości osoby ludzkiej nie wystarczy ani pojęcie *homo faber*, ani nawet pojęcie *homo sapiens*<sup>12</sup>. Podwaliny pod personalistyczną wizję człowieka zostały położone w studium pt. *Osoba i czyn*. Posługując się metodą fenomenologiczną (w sposób daleki od dogmatycznego jej stosowania), czyli opisując osobę poprzez czyn („czyn jest szczególnym momentem oglądu osoby”) wydobywa jej głęboką

---

10 A. Frossard, *Świat Jana Pawła II*, Kielce 1992, s. 22–23.

11 K. Wojtyła, *Osoba i czyn*, Kraków 1985, s. 75.

12 Por. *Encyklopedia nauczania społecznego Jana Pawła II*, hasło *Osoba* – opr. przez Leszek Łysień, Radom 2003, s. 332 n.

strukturę. Osoba jest tym, co samo siebie posiada i zarazem tym, kto jest posiadany wyłącznie przez siebie. Samo-posiadanie wiąże się w strukturze osoby z samo-panowaniem (osoba to ktoś, kto sam sobie panuje). Taka struktura pozwala mówić o samostanowieniu, które jest tożsame z wolnością.

Przez samostanowienie każdy człowiek aktualnie panuje sobie samemu, aktualnie sprawuje tę specyficzną władzę w stosunku do siebie, której nikt inny sprawować ani też wykonywać nie może<sup>13</sup>.

Poprzez samostanowienie tłumaczy się transcendencja osoby w czynie (wówczas czyn staje się nie tylko *actus humanus* – jak mówi o czynach ludzkich antropologia filozoficzna, ale jest *actus personae*). Osoba jest – z racji swej transcendencji skierowana ku prawdzie w wolności (samostanowieniu), zależna od prawdy, zdolna podporządkować się prawdzie (te wszystkie analizy zawarte są w rozdziale zatytułowanym *Transcendencja osoby w czynie*). Osoba jest więc bytem o mocnej konsystencji ontologicznej, egzystencjalnej, aksjologicznej. Na kartach wspomnianego studium polemizuje Wojtyła z klasyczną definicją osoby przedstawioną przez Boecjusza, średniowiecznego myśliciela: *persona est rationalis naturae individua substantia* (osoba jest indywidualną substancją o rozumnej naturze). Osoba to Ktoś! – więcej niż zindywidualizowana natura.

Tym niemniej ani pojęcie natury (rozumnej), ani też jej indywidualizacja zdaje się nie oddawać owej specyficznej pełni, jaka odpowiada pojęciu osoby. Owa pełnia to nie tylko konkretność, to już raczej jedyność i niepowtarzalność<sup>14</sup>.

Osoba jest źródłem czynu, podmiotem sprawczości, i tym samym jest zdolna do ponoszenia odpowiedzialności za swoje działanie. Osoba zatem to nie tylko indywidualium. To nade wszystko samotranscendujący się mocny podmiot otwarty na prawdę o sobie w perspektywie radykalnej wolności.

## **Teologiczne podstawy papieskiego humanizmu**

Cywilizacja współczesna ulega postępującej wciąż laicyzacji, co ujawnia się m.in. przez odrzucenie wartości transcendentnych. W obecnej sytuacji trudno znaleźć wspólny fundament dla budowania świata bardziej sprawiedliwego. Jan Paweł II poszukując płaszczyzny porozumienia ze wszystkim ludźmi dobrej woli, odwołuje się do prawdy o człowieku. Cecha

<sup>13</sup> K. Wojtyła, *Osoba i czyn*, dz. cyt. s. 133.

<sup>14</sup> Tamże, s. 95.



społeczności przenika bowiem całą naturę ludzką.

W nauczaniu Jana Pawła II człowiek nie jest istotą abstrakcyjną, lecz rzeczywistą, konkretną, historyczną. Chodzi także o los człowieka, to znaczy o teologiczne oraz historyczne *usytuowanie człowieka*, które go określa i warunkuje w jego osobistej sytuacji. Jest on wszakże usytuowany w wielowymiarowej rzeczywistości.

Każda istota ludzka ma swoją przyrodzoną godność, wynikającą stąd, że człowiek jest osobą, tzn. istotą obdarzoną rozumem i wolną wolą. Ponadto posiada godność nadprzyrodzoną, która wynika z faktu stworzenia i odkupienia.

Prawdę o powołaniu człowieka do istnienia przez Boga potwierdzają dwa opisy biblijne, które, choć mają odmienny charakter, wzajemnie się uzupełniają. Oba teksty zawiera Księga Rodzaju: 1, 26–27 oraz 2, 4–24. Opis stworzenia człowieka jako mężczyzny i kobiety (Rdz 1, 26–29) włączony został w rytm siedmiu dni stworzenia świata. Według tego opisu, Bóg stworzył człowieka na ziemi wraz z całym światem widzialnym. Jakkolwiek jest ściśle związany ze światem, to jednak nie jest podobny do reszty stworzeń, ale do samego Boga:

Stworzył Bóg człowieka na swój obraz, na obraz Boży go stworzył; stworzył mężczyznę i niewiastę (Rdz 1, 27).

Ów zwięzły tekst zawiera podstawowe prawdy antropologiczne. Człowiek jest szczytem całego porządku stworzenia w świecie widzialnym. Rodzaj ludzki bierze swój początek w powołaniu do istnienia mężczyzny i kobiety, i wieńczy całe dzieło stworzenia. Istotami ludzkimi są oboje w równym stopniu, mężczyzna i kobieta, oboje stworzeni na obraz i podobieństwo Boga. Co więcej, ten istotny dla człowieka obraz i podobieństwo Boże mężczyzny i kobiety, jako małżonków i rodziców, zostaje przekazany ich potomkom:

Bądźcie płodni i rozmnażajcie się, abyście zaludnili ziemię i uczynili ją sobie poddaną (Rdz 1, 28).

Stwórca powierza *panowanie nad ziemią* rodzajowi ludzkiemu, wszystkim ludziom, wszystkim mężczyznom i kobietom, którzy swą godność i powołanie czerpią ze wspólnego początku.

Człowiek ustanowiony został panem ziemi, panem widzialnego kosmosu. Jednakże jego wielkość nie wyraża się tylko w tym, że „ziemię czyni sobie poddaną”. Wymiar właściwym jego wielkości jest to, że Bóg wyprowadza człowieka ze swej własnej Istoty na obraz i podobieństwo swoje. Obraz z zasady przecież oddaje istotę swego pierwowzoru. Dlatego istnienie człowieka nie ma sensu poza Bogiem. Nie można więc zredukować człowieka jedynie do świata. Jest on wprawdzie w świecie i ze świata, ale równocześnie jest z Boga. Dlatego przerasta cały widzialny świat — przerasta go w stronę swojego boskiego

pierwovzoru. Gdy jest pozbawiony więzi ze swoim Źródłem, którym jest Bóg, to ubożeje i stopniowo ulega zagrożeniom, natomiast gdy utrzymuje i podtrzymuje więź z Bogiem, wzrasta w nim świadomość niepowtarzalności i wielkiej wartości jego życia i godności.

Człowiek został stworzony przez Boga na miarę *partnera Absolutu*, gdyż ma możliwość rozróżniania i wybierania pomiędzy dobrem i złem. W tym właśnie wyraża się suwerenność osoby, że sama poznaje dobro, że jest panem swoich wyborów i swoich czynów, że istnieje i działa w sposób wolny. Wolność ta może być nazwana wolnością transcendentną, bo pozostaje w transcendentnym stosunku do natury ludzkiej jako jej istotna właściwość. Ma ona także charakter absolutny i nie podlega żadnemu ograniczeniu, które nie oznaczałoby naruszenia elementarnej struktury natury ludzkiej. Zdolność wyboru dobra, a w każdym razie tego, co umysł przedstawia woli jako dobro, czyni człowieka ośrodkiem dziejów poszczególnych ludzi i całych społeczeństw. Wolność jest więc istotnym sposobem działania człowieka jako człowieka.

Z wolnością człowieka związana jest rozumność. Zdolność poznania umysłowego odróżnia go zasadniczo od całego świata zwierzęcego, w którym zdolność poznawania ogranicza się do zmysłów. Leon XIII pisał w encyklice *Rerum novarum*:

Tym, co nas wynosi w świecie stworzenia i uszlachetnia, tym, co człowieka człowiekiem czyni, i co go gatunkowo wyróżnia od zwierząt, jest zdolność myślenia, czyli rozum.

Człowiek jest podmiotem pośród świata przedmiotów dlatego, że jest zdolny poznawczo obiektywizować wszystko, co go otacza:

Rozumem swoim ogarnia człowiek niezliczoną moc rzeczy, z teraźniejszością łączy i kojarzy przyszłość, jest panem swych czynności, i w ten sposób żyjąc poddany rozumowi, jest rządcą i opatrnością.

Przez swój umysł zwrócony jest z *natury* ku prawdzie. W niej zawiera się źródło transcendencji człowieka wobec wszechświata, w którym żyje. Wolność i prawda są dwoma skrzydłami, na których unosi się człowiek. Jeśli zanika prawda, wówczas i wolność ulega wypaczeniu.

Już jednak *od początku* człowiek zwodzony jest pokusą poddania prawdy o sobie władzy swej woli i umieszczenia się przez to „poza dobrem i złem”. Kuszony jest iluzją, że prawdę o dobru i złu pozna dopiero wtedy, gdy sam będzie o niej decydował —

Otworzą się wam oczy i tak jak Bóg będziecie znali dobro i zło (Rdz 3, 5).

Jest to próba umieszczenia siebie i własnej woli na miejscu Boga.

Prawda o godności człowieka stworzonego na obraz Boży nie została ukazana do końca w świetle prawdy objawionej, zawartej w pierwszych rozdziałach Biblii. Albowiem wszyscy ludzie

odkupieni zostali przez Jezusa Chrystusa i podniesieni przez Niego do godności dzieci Bożych tak, iż w ten sposób prawdziwie braterski związek łączy ich z sobą i z Chrystusem Panem „pierworodnym między wielu braćmi”.

Według Jana Pawła II antropologia i chrystologia są nierozłączne. Można powiedzieć, że antropocentryzm jest zarazem chrystocentryzmem, i na odwrót. Właśnie w Chrystusie zostało objawione, kim jest człowiek i jaką drogą powinien pójść, aby znaleźć życie. Chrystus jest nie tylko obrazem ludzkiej egzystencji, ale w pewien sposób zjednoczył się z każdym człowiekiem. Dosięga człowieka w głębi jego wnętrza, u samych korzeni egzystencji, stając się w ten sposób – od wewnątrz – drogą człowieka. Przełamuje On izolację „ja”. Jest rękojmią niezniszczalnej godności każdej istoty ludzkiej<sup>15</sup>.

Dlatego Jan Paweł II w swojej pierwszej encyklice *Redemptor hominis* napisał, że człowiek, który chce

zrozumieć siebie do końca – nie wedle jakichś tylko doraźnych, częściowych, czasem powierzchownych, a nawet pozornych kryteriów i miar swojej własnej istoty – musi ze swoim niepokojem, niepewnością, a także słabością i grzesznością, ze swoim życiem i śmiercią, przybliżyć się do Chrystusa. Musi niejako w Niego wejść z sobą samym, musi sobie „przyswoić”, zasymilować całą rzeczywistość Wcielenia i Odkupienia, aby siebie odnaleźć.

Jezus Chrystus przyszedł na świat, aby objawić ludzkości prawdę o Bogu. Ale jest On też *słowem* o człowieku. Chrystus objawia człowiekowi – w pełni – człowieka. A więc humanizm ma w Chrystusie swoje największe objawienie. Chrystus objawił człowiekowi człowieka, objawiając mu Boga, gdyż nie można wypowiedzieć pełnej prawdy o człowieku, nie pamiętając, że jest on boskiego pochodzenia, że jest obrazem i podobieństwem Boga samego, że jest przez Boga stworzony, przez Boga odkupiony.

Synostwo Boże jako dar Ducha Świętego w człowieku, przenika w całe dziedzictwo ludzkiej natury. Więcej, przenika także w całe dziedzictwo stworzenia. Człowiek został bowiem stworzony na obraz Boga i postawiony w widzialnym świecie wśród wszystkich stworzeń. Jeśli więc dokona się w człowieku ów dogłębny proces zjednoczenia z Chrystusem, wówczas owocuje on nie tylko uwielbieniem Boga, ale Bóg czyni człowieka swoim

---

<sup>15</sup> J. Ratzinger, *Czternaście encyklik Jana Pawła II*, „L'Osservatore Romano” (wyd. polskie) 24(2003) nr 9(256), s. 22–21.

przybranym synem i daje mu możliwość posiadania Ducha Świętego. Wszystko to wskazuje na wielką wartość człowieka, jaką posiada on w oczach Bożych.

Tak pojęta godność człowieka stanowi jedno z podstawowych kryteriów człowieczeństwa. O wartości człowieka ostatecznie decyduje bowiem to, „kim on jest, a nie to, ile ma”. Poczucie własnej godności to cały zespół wymogów wobec siebie, wobec swoich zachowań i czynów. Człowiek jest zobowiązany do postępowania w sposób odpowiadający jego godności we wszystkich warunkach i środowiskach swego życia. Rodzi ona także zobowiązania i nakłada obowiązki wobec innych. Równocześnie jest dla niego samego źródłem uprawnień. Każdy jest bowiem zobowiązany do respektowania godności innych i zarazem ma prawo do tego, by jego godność była przez wszystkich respektowana. Jak już wspomniano, człowiek posiada godność z tej racji, że jest osobą ludzką. Nie uzyskał jej z woli społeczeństwa, ani na podstawie decyzji państwa. Nie zdobył jej też ze względu na swój społeczny czy państwowy status.

Spółeczeństwo i państwo winny zatem respektować godność człowieka. Każdy ma prawo oczekiwać, że społeczeństwo uszanuje jego ludzką godność i pozwoli mu wieść życie odpowiadające tej godności. Nie wystarcza jedynie wstrzymanie się od aktywności, która byłaby sprzeczna z wymogami ludzkiej godności. Obowiązkiem jest podejmowanie takiej działalności, która stworzy człowiekowi warunki do życia na miarę jego godności.

Człowiek powinien być zawsze wartością pierwszą i podstawową w całokształcie polityki państwa i w całym systemie towarzyszącej mu cywilizacji. Godność nie dopuszcza, by jego miejsce mogło być inne. Człowiek ma być *celem*, nigdy *środkiem*, *podmiotem*, nigdy *przedmiotem*, punktem wyjścia, nigdy przystankiem na drodze do mety – we wszelkich programach i urządzeniach życia społecznego i państwowego, w sferze nauki i kultury czy w życiu gospodarczym. Szacunek dla człowieka i jego godności winien stanowić podstawowe kryterium rozstrzygnięcia wszelkiego rodzaju problemów, lecz zawsze w oparciu o poszanowanie jego podstawowych praw.

## **Wychowanie i działanie w obronie człowieka**

Jan Paweł II zwraca w swoim nauczaniu uwagę na sferę programową i wychowawczą. Za Piusem XI uznaje za konieczną jednoczesną przemianę struktur i postaw<sup>16</sup>. Występuje tym samym przeciwko tym wszystkim, którym wydaje się, że obalenie starych struktur

---

<sup>16</sup> Pius XI, Encyklika „*Quadragesimo anno*” w czterdziestą rocznicę encykliki „*Rerum novarum*”, Warszawa 1931, nr 77.

i utworzenie nowych jest ważniejsze aniżeli praca nad odrodzeniem moralnym. Już jako kardynał krakowski wyjaśniał, że uwaga

winna być skierowana w stronę postawy, bez której zarówno owe struktury, jak i sam proces budowania Kościoła jako wspólnoty, zawisłby niejako w próżni<sup>17</sup>.

Postępowanie, które odzwierciedla postawę samo z siebie często przekształca się w strukturę czy instytucję. W związku z tym tak ważne jest wychowanie człowieka do określonych wartości i postaw. Od tego procesu zależy kształt życia społecznego.

Wychowanie człowieka powinno zmierzać w kierunku wychowania do szacunku wobec samego siebie. Poczucie własnej godności to cały zespół wymogów wobec siebie, wobec swoich zachowań i czynów. Człowiek jest zobowiązany do postępowania w sposób odpowiadający jego godności we wszystkich warunkach i środowiskach swego życia. Świadomość własnej godności rodzi zobowiązania i nakłada obowiązki wobec innych. Równocześnie jest dla nich źródłem uprawnień. Każdy jest bowiem zobowiązany do respektowania godności innych i zarazem uprawniony do tego, by jego godność była przez wszystkich respektowana.

Jednakowa godność ludzi i równość nie jest jednolitością. Konieczne jest uznanie różnorodności i komplementarności bogactw kulturowych i wartości moralnych. Żadna grupa ludzka nie może przypisywać sobie wyższości pod względem natury, ani naruszać podstawowych praw innych osób przez stosowanie wobec nich jakiegokolwiek dyskryminacji<sup>18</sup>. Jedność rodzaju ludzkiego zakłada, że cała ludzkość ponad istniejącymi podziałami etnicznymi, narodowymi, kulturowymi i religijnymi, winna tworzyć wspólnotę wolną od narodowościowych dyskryminacji. Owa jedność wymaga także, aby różnorodność członków rodziny ludzkiej służyła umacnianiu jedności<sup>19</sup>.

Zasada równości wyklucza wszelką dyskryminację: rasową, narodową, językową czy religijną. Należy się sprzeciwić wszystkiemu, co obniża wartość człowieka z racji różnicy płci, pochodzenia społecznego, światopoglądu, urodzenia, wykształcenia, majątku. Konieczne jest wychowanie do poszanowania praw osoby ludzkiej. Nie każde jednak wychowanie prowadzi do poszanowania praw człowieka. Trudno za takie uznać wychowanie na zasadach liberalizmu, w którym dominuje ukierunkowanie na konsumpcyjny styl życia i eksponowanie uprawnień z pomijaniem ciężących obowiązków. Nadużycie wolności przez jednych (co łączy się właśnie z niekontrolowaną etycznie postawą konsumpcyjną) ogranicza wolność

---

17 K. Wojtyła, *U podstaw odnowy. Studium o realizacji Vaticanum II*, Kraków 1972, s. 316.

18 Papieska Komisja „Iustitia et Pax”, *Kościół wobec rasizmu. W trosce o pogłębienie braterstwa między ludźmi*, „L'Osservatore Romano” (wyd. polskie) 10(1989) nr 1–2(110), s. 8.

19 Jan Paweł II, *Poszanowanie mniejszości warunkiem pokoju. Orędzie na XXII Światowy Dzień Pokoju*, „L'Osservatore Romano” (wyd. polskie) 9(1988) nr 12(109) s. 32.

drugich, tych którzy odczuwają dotkliwe braki, którzy zostają zepchnięci w warunki nędzy i upośledzenia<sup>20</sup>. Wychowaniu do poszanowania praw nie sprzyja takie, w którym kapitał stawiany jest przed osobą ludzką, technika przed etyką, zasada zysku przed sprawiedliwością. Prawa człowieka nie są też właściwie promowane w wychowaniu opartym na ideologii nacjonalistycznej czy rasistowskiej, na ideologii uznającej stosowanie przemocy za czynnik rozwoju społecznego.

Mówiąc o znaczeniu praw osoby ludzkiej należy dostrzec także ich granice. Prawa człowieka są zarazem uprawnieniami i obowiązkami. Obowiązki mają powiązanie z samym człowiekiem, a także z innymi osobami czy społecznościami. Każdy powinien z własnej woli, poczucia obowiązku zachować prawa i wypełnić spoczywające na nim obowiązki. Każdy człowiek zobowiązany jest do odpowiedzialnego korzystania z praw, a także do szanowania praw innych ludzi, takich, których domaga się dla siebie. I tak, prawo do wolności wiąże się z obowiązkiem właściwego korzystania z niej, prawo do nauki z obowiązkiem uczenia się, prawo do pracy z wykonywaniem pracy. Każdemu naturalnemu prawu jednego człowieka odpowiada obowiązek uznania i poszanowania przez innych.

Ważne jest także wychowanie do sprawiedliwości. Sprawiedliwość jest jedną z podstawowych czterech cnót, od których pochodzą wszystkie inne cnoty ludzkie. Jest ona także pojęciem prawnym. Wyraża moralną konieczność poszanowania uprawnień bliźniego, oddania każdemu, co mu się należy. Jej zadaniem jest przede wszystkim ochrona godności ludzkiej i troska o dobro wspólne. Ona określa relacje między ludźmi, stosunki pomiędzy społecznością a jednostkami oraz stosunki jednostki do zbiorowości. Można więc powiedzieć, że stoi na straży więzi między ludźmi i narodami. Spełniając tę cnotę człowiek staje się wykonawcą prawa naturalnego, a więc czynnie uczestniczy w dziele stworzenia<sup>21</sup>. W istocie, przejawem sprawiedliwości jest czujna troska o zapewnienie równowagi między prawami a obowiązkami, a także dążenie do równomiernego podziału kosztów i zysków. Jest ona cnotą dynamiczną<sup>22</sup>.

Być sprawiedliwym, tzn. oddać każdemu, co mu się należy. W tym zawiera się pełne poszanowanie godności osoby ludzkiej, do której odnosi się świadczenie sprawiedliwości. Tą definicją należy objąć zarówno sferę materialną działalności człowieka, jak i jego życie duchowe. W pierwszym wypadku chodzi o prawo do pracy, o prawo do owoców własnej pracy i własnej ziemi, o uczciwą rekompensatę za wszelki ludzki wysiłek, w drugim zaś o szacunek, respektowanie godności, mierzenie bliźniego taką miarą, jaką chcielibyśmy być mierzni. Człowiek sprawiedliwy to człowiek słusznej miary. W imię sprawiedliwości

---

20 Jan Paweł II, *Redemptor hominis*, Watykan 1979, nr 16.

21 Cz. Strzeszewski, *Katolicka nauka społeczna*, Lublin 1994, s. 395.

22 Jan Paweł II, *Dziełem sprawiedliwości będzie pokój. Orędzie na XXXI Światowy Dzień Pokoju*, „Gość Niedzielny” 75(1998) nr 1, s. 1.

wymaga się od każdego rezygnacji z własnych racji, z usilnego forsowania własnego punktu widzenia. Sprawiedliwości musi towarzyszyć miłość.

Miłość stanowi zasadniczą potrzebę ludzkiego serca, gdyż człowiek został stworzony z miłości i do miłości, stąd każdy chce kochać i pragnie być kochanym. Opierając stosunki społeczne na zasadzie miłości, podcina się tym samym korzenie urazom, gniewowi, zabójstwom, wyklucza się instrumentalizację osób oraz eliminuje przemoc jako środek rozwiązywania konfliktów między różnymi grupami społecznymi. Miłość bliźniego winna być powszechna, szczerza i bezinteresowna. Wymaga ona, by z szacunkiem patrzeć na drugiego człowieka, żywić do niego zaufanie, doceniać jego możliwości. Jest też wezwaniem do poszanowania osoby bliźniego. Chrystus w przykazaniu miłości nakazuje świadczyć bliźniemu to dobro, które sami chcielibyśmy otrzymać. Człowiek ma patrzeć z miłością na drugiego człowieka. Ewangelia nieustannie to potwierdza. Człowiek winien odznaczać się wrażliwością na cudze cierpienie, nieszczęście, na wszelkie zło, które dotyka bliźniego. Miłosierdzie nie jest postawą bierną, lecz zdecydowanym, zrodzonym z wiary działaniem na rzecz potrzebujących<sup>23</sup>. Jan Paweł II przypomina wszystkim ludziom o potrzebie świadczenia miłości zwłaszcza wobec najuboższych.

W encyklice *Sollicitudo rei socialis* Papież wyjaśnia, że miłość preferencyjną na rzecz ubogich rozumie jako specjalną formę pierwszeństwa w praktykowaniu miłości chrześcijańskiej. Potwierdza ją cała Tradycja Kościoła. Odnosi się to do życia każdego chrześcijanina, i stosuje się do stylu jego życia, do jego decyzji, które powinien podejmować w odniesieniu do własności i użytkowania dóbr. Miłość preferencyjna oraz decyzje, do jakich ona pobudza, winny obejmować rzesze głodujących, żebrzących, bezdomnych, pozbawionych pomocy lekarskiej, a nade wszystko nie mających nadziei na przyszłość. Nieuwzględnienie tych rzeczywistości, zdaniem Ojca Świętego, oznaczałoby upodobnienie się do „bogatego smakosza”, który udawał, że nie dostrzega żebraka Łazarza leżącego u bramy jego pałacu (Łk 16, 19–31)<sup>24</sup>.

Miłość zakłada przebaczenie. Jest ono konieczne, by stosunki między ludźmi miały charakter odpowiadający godności człowieka. W encyklice *Dives in misericordia* czytamy:

(...) świat, z którego wyeliminujemy przebaczenie, może być tylko światem zimnej, bezwzględnej sprawiedliwości, w imię której każdy będzie dochodził swych praw w stosunku do drugiego, a drzemiące w człowieku egoizmy różnego gatunku mogą albo zmienić życie i współżycie ludzi w system ucisku słabszych przez silniejszych, albo też

---

23 Jan Paweł II, *Program ośmiu błogosławieństw*, „L'Osservatore Romano” (wyd. polskie) 6(1985) nr 3(63), s. 18.

24 Jan Paweł II, *Encyklika „Sollicitudo rei socialis” z okazji dwudziestej rocznicy ogłoszenia „Populorum progressio”*, Watykan 1987, nr 42.

w arenę nieustannej walki przeciw drugim<sup>25</sup>.

Przebaczenie wynika z miłości i jest jej konieczną implikacją. Nadaje światu nowe oblicze. Ludzki świat nie może stać się bardziej ludzki, jeśli w stosunki międzyludzkie nie zostanie wprowadzone przebaczenie<sup>26</sup>. Przebaczenie jest aktem bezinteresownej miłości. Miłość zaś wyzwala ludzką solidarność.

Solidarność jest z natury etyczna, ponieważ zakłada afirmację wartości dotyczących człowieka. Stąd jej związek z życiem ludzkim na całym globie ma także charakter etyczny. Łączące ludzkość więzy domagają się życia w zgodzie i rozwijania tego, co jest dobrem wszystkich<sup>27</sup>. Solidarność wymaga szacunku dla każdej osoby ludzkiej, szacunku dla prawdziwych wartości i kultury innych, szacunku dla słusznej autonomii i prawa innych do samostanowienia, przewycięzania własnego egoizmu, włączania własnych środków w rozwój postępu, budowania sprawiedliwych struktur<sup>28</sup>. W imię solidarności należy odrzucić mentalność i postawy polityczne naznaczone żądzą władzy, ideologiami, obroną własnych interesów, a zastąpić je gotowością dzielenia się i współpracy ze wszystkimi. Należy zatem odrzucić sposób myślenia, który prowadzi do podziałów i wyzysku. Solidarność społeczna nie godzi się na ekonomiczny determinizm. Przyjęcie postawy społecznej solidarności pozwala uwydatnić braki występujące w świecie pomiędzy wschodem i zachodem, północą i południem<sup>29</sup>.

Wyzwaniem, które winni podjąć wszyscy ludzie, jest potrzeba przyjęcia postawy społecznej solidarności z całą rodziną ludzką i podejmowania w tym duchu wszelkich problemów społecznych i politycznych. Potrzebą dnia dzisiejszego jest miłość do ubogich, słabych i cierpiących. Praktyczna realizacja tego zadania wymaga całkowitego odrzucenia pozornych wartości, które każą człowiekowi poszukiwać wyłącznie własnego dobra. Troszcząc się o potrzebujących

najpierw trzeba zadośćuczynić wymaganiom sprawiedliwości, by nie ofiarować jako darów miłości tego, co się należy z tytułu sprawiedliwości (DA 8).

Spółeczeństwo solidarne powstaje wtedy, gdy ci, którzy posiadają dobra, nie ograniczają się do pomocy ubogim, czerpiąc tylko z tego, co im zbywa. Ofiara z dóbr materialnych nie jest wystarczająca. Potrzebny jest duch solidarności, który pozwoli zrozumieć, że troska o potrzebujących jest zaszczytem. Potrzebna jest troska o prosty styl życia. Ludzie żyjący w

---

25 Tamże.

26 Jan Paweł II, *Dives in misericordia*, Watykan 1981, nr 14.

27 Jan Paweł II, *Rozwój i solidarność: dwie drogi wiodące do pokoju. Orędzie na XX Światowy dzień Pokoju*, „L'Osservatore Romano” (wyd. polskie) 7(1986) nr 11–12(85–86), s. 13.

28 Jan Paweł II, *Pokój jest wartością, która nie zna podziałów na północ-południe, wschód-zachód: jest tylko jeden pokój. Orędzie na XIX Światowy Dzień Pokoju*, „L'Osservatore Romano” (wyd. polskie) 7(1986) nr 1(75), s. 13.

29 Tamże, s. 11.



niedostatku mają prawo natychmiast otrzymać to, czego pilnie potrzebują<sup>30</sup>. Zrozumienie potrzeb innych i chęć udzielenia im pomocy może rozwiązać rodzące się sytuacje rażącej niesprawiedliwości. Ziemia rodzi przecież wystarczające dla wszystkich bogactwa. Wystarczy je dzielić w sposób bardziej sprawiedliwy<sup>31</sup>.

## **Pastoralny wymiar papieskiego nauczania o człowieku**

Nauczanie papieża Jana Pawła II ma niewątpliwie charakter pasterski. Ojcu Świętemu nie chodzi o głoszenie jedynie „czystej wiedzy”, ale o wiedzę teoretyczno-praktyczną, posiadającą znaczenie i orientację duszpasterską, spójną z misją ewangelizacyjną Kościoła. Jan Paweł II, proponując stosowanie zasad antropologiczno-teologicznych, w praktyce przekłada je na język konkretnego w takim kształcie i w takiej mierze, jak to jest możliwe i potrzebne w danych okolicznościach społecznych, politycznych i kulturowych.

Według Jana Pawła II sprawiedliwość i miłość społeczna nadają sens istnieniu człowieka na ziemi, a także stanowią zasadę istnienia i współistnienia społeczeństw i narodów. One też, zdaniem Papieża, stanowią zasadę dla życia duszpasterskiego i apostołatu społecznego. Wspólne zaangażowanie wszystkich ludzi wierzących powinno zmierzać do budowania cywilizacji miłości.

Głoszona przez Jana Pawła II idea cywilizacji miłości ma swój początek na gruncie polskim, w nauczaniu kard. S. Wyszyńskiego, który już w roku 1966 wzywał do Społecznej Krucjaty Miłości<sup>32</sup>. Jeśli chodzi o nauczanie papieskie, to określenie „cywilizacja miłości” sformułował Paweł VI. Wskazał na nią w przemówieniu na zakończenie Roku Świętego (1975),

jako na cel, do którego winny zmierzać wszelkie wysiłki w dziedzinie społecznej i kulturalnej, a także ekonomicznej i politycznej<sup>33</sup>.

Cywilizacja – mówił Paweł VI – która się wyłania z miłości do ludzi i pragnie dać im pełne przeżycie, musi szukać prawdziwych i pełnych wartości życia, ku którym winna stale się zwracać, i musi je afirmować choćby kosztem niezrozumienia, trudności i sprzeciwu. Koncepcja cywilizacji miłości wyrasta z przemyśleń Soboru Watykańskiego II, który

---

30 Jan Paweł II, *Dziełem sprawiedliwości będzie pokój. Orędzie na XXXI Światowy Dzień Pokoju*, „Gość Niedzielny” 75(1998) nr 1, s. 7.

31 Jan Paweł II, *Nadzieja - kryterium zmian i rozwoju*, „L'Osservatore Romano” (wyd. polskie) 1(1980) nr 8, s. 9.

32 S. Wyszyński, *List pasterski „O społecznej krucjacie miłości”*, [w:] *Listy pasterskie Prymasa Polski*, Paryż 1975, s. 537–552.

33 Paweł VI, *Przemówienie na zakończenie Roku Świętego*, [w:] *Insegnamenti di Paolo VI* 13(1975)1568.

wielokrotnie podkreśla potrzebę tworzenia świata „bardziej ludzkiego”, a misję Kościoła w świecie współczesnym widzi właśnie w realizacji tego zadania (por. KDK 40).

Najpełniejszy kształt koncepcji „cywilizacji miłości” nadał Jan Paweł II. Jego encyklikę *Dives in misericordia* nazywa się „Magna Charta cywilizacji miłości”. Według Papieża idea cywilizacji miłości posiada swoje priorytety. Wśród nich szczególne miejsce zajmuje godność człowieka. „Człowiek jest bowiem pierwszą i podstawową drogą Kościoła”<sup>34</sup>. Ze względu na niego, jak to określa Sobór Watykański II,

(...) wszystkie rzeczy, które są na ziemi, należy skierować ku niemu, albowiem on stanowi ich ośrodek i szczyt (KDK 12).

Te podstawowe zasady i wartości społeczne, o których mówi Jan Paweł II, domagają się realizacji nie tylko w życiu poszczególnych ludzi, ale też w życiu społecznym.

Mimo że idea cywilizacji miłości jest owocem odniesienia normy miłości bliźniego do dziedziny życia cywilizacyjnego, nie jest ona określana przez Papieża mianem idei chrześcijańskiej cywilizacji miłości. Jest propozycją dla wszystkich ludzi, różnych wyznań, religii i światopoglądów. Ma więc charakter wielowyznaniowy, wieloreligijny i wieloświatopoglądowy. Istotnym aspektem jej powszechności jest to, że stanowi ona konstrukcję etyczną, a nie ideologiczną. Nie mając charakteru ideologicznego, nie jest równoznaczna z jakąkolwiek opcją ideologiczną, ani też do wyboru takiej opcji nie zobowiązuje.

Idea cywilizacji miłości ma charakter etyczny. Zasadza się na wskazaniu właściwej hierarchii wartości. Jan Paweł II zwraca szczególną uwagę na prymat: osoby nad rzeczą, ducha nad materią, „być” nad „mieć”, miłosierdzia nad sprawiedliwością, etyki nad techniką, pracy nad kapitałem, prawdy nad koniunkturą i sensacją, dialogu nad walką.

## **Zakończenie**

Papieska wizja człowieka wynika z połączenia antropologii z teologią. Dyskurs o człowieku pozostaje otwarty na dyskurs o Bogu, zaś dyskurs o Bogu konkretyzuje się w myśleniu o człowieku.

Myślenie Jana Pawła II o człowieku stoi w konsekwencji pod znakiem chrystocentryzmu. Bez Chrystusa, który nierozzerwalnie zespala Boga i człowieka, nie można zrozumieć ani jednego, ani drugiego. Takiemu pojmowaniu człowieka bliska jest myśl Pascala zawarta w

---

<sup>34</sup> Jan Paweł II, *Encyklika „Redemptor hominis”*, nr 8.

kapitałnym aforyzmem:

Znajomość Boga bez znajomości własnej nędzy rodzi pychę. Znajomość własnej nędzy bez znajomości Boga rodzi rozpacz. Znajomość Chrystusa stanowi pośredek, ponieważ w niej znajdujemy Boga i swoją nędzę<sup>35</sup>.

Według Jana Pawła II przeciwieństwo pomiędzy autonomią i heteronomią moralną to niewłaściwe ustawienie problematyki. Chrystus, Bóg, nie jest – jak chciał P. Valery – „złodziejem energii ludzkiej”. Jest rzeczywistością wewnętrzną człowieka, w której jego człowieczeństwo rozbłyska pełnią swoich możliwości. W papieskim humanizmie personalistycznym granice wolności wyznacza etyka i teologia:

Prawdziwa autonomia moralna człowieka, nie oznacza bynajmniej odrzucenia, ale właśnie przyjęcie prawa moralnego, Bożego przykazania (...) I dlatego posłuszeństwo Bogu nie ma – jak sądzą niektórzy, charakteru heteronomicznego, tak jakby życie moralne było podporządkowane woli absolutnej wszechmocy, zewnętrznej wobec człowieka i przeciwnej jego wolności (...) Słusznie mówią niektórzy o teonomii, czy też o teonomii uczestniczącej, jako że dobrowolne posłuszeństwo człowieka prawu Bożemu implikuje rzeczywisty udział rozumu i woli człowieka w Bożej mądrości i opatrności<sup>36</sup>.

*Ks. Tadeusz Borutka*

*Ks. Leszek Łysień*

---

<sup>35</sup> B. Pascal, *Mysli*, przekł. T. Żeleński (Boy), Warszawa 1983, s. 42 (75).

<sup>36</sup> Jan Paweł II, *Veritatis splendor*, Watykan 1993, nr 41.

## **A Secret of Humanism of Pope John Paul II**

Deliberations on humanism of John Paul II are preceded by a short account on what separates theocentric humanism from anthropocentric one (in its antitheistic and atheistic forms). Preparing a reader for a perception of specificity of humanism presented by John Paul II, the authors reveal weakness of atheistic humanism (which presents an impoverished vision of human being) and they juxtapose it with integral Christian humanism in which personal, transcendent and at the same time immanent God guarantees dignity of a human being. Creating an image of a person, the Pope opposes the reduction (typical for modernity) of a human being to sheer consciousness. Here the boundaries of freedom are defined by ethics and theology. A secret of his humanism lies in a personal and anthropological dimension of his teaching, based on theological foundation (and inseparability of anthropology and Christology). At the end of the article the authors show how this humanism is reflected in Pope's teaching (the social teaching of the Church, and its pastoral dimension).

*Ks. Tadeusz Borutka*

*Ks. Leszek Łysień*