

Michał Gierycz

Cardinal Stefan Wyszyński University in Warsaw, Poland

ORCID: 0000-0002-0863-189X

## *Czy Kościół zrozumiał swoją najnowszą historię?*

Paweł Skibiński, *Kościół wobec totalitaryzmów (1917-1989).  
Światowy katolicyzm i doświadczenie Polaków*, Instytut Pileckiego,  
Warszawa 2022, ss. 687.

## *Has the Church understood its recent history?*

Paweł Skibiński, *The Church in the Face of Totalitarianisms (1917-1989).  
World Catholicism and the Polish experience*, Pilecki Institute,  
Warsaw 2022, pp. 687.

**Abstract:** The article is a review of Paweł Skibiński's book *The Church in the Face of Totalitarianisms (1917-1989). World Catholicism and the Polish experience*, Pilecki Institute, Warsaw 2022, pp. 687. The book by the renowned professor discusses the challenges faced by the Catholic Church in the face of the totalitarianisms of the 20th century: communism, fascism and Nazism.

**Keywords:** Paweł Skibiński, church, history, totalitarianisms

### **Wprowadzenie**

Pierwsze, co uderza każdego, kto spotka się z książką *Kościół wobec totalitaryzmów (1917-1989)* Pawła Skibińskiego, to rozległość materiału, który jest przedmiotem refleksji autora. Książka podejmująca się próby analizy stosunku Kościoła katolickiego wobec XX-wiecznych totalitaryzmów wydaje się, z jednej strony, czymś koniecznym do napisania; z drugiej – jawi się jako coś do napisania niemożliwego. Autor, wychodząc od sytuacji Kościoła w dobie rewolucji bolszewickiej (rozd. 1), poprzez doświadczenie faszyzmu (rozd. 2), nazizmu (rozd. 3), oraz stanowisko Kościoła w Polsce dwudziestolecia międzywojennego wobec

totalitaryzmów (rozd. 4) prowadzi czytelnika do analizy reakcji Kościoła na wydarzenia II wojny światowej (rozd. 5). Następne cztery rozdziały poświęcone zostały okresowi od 1945 r. do upadku „bloku wschodniego”. Autor odnosi się w nich do dwóch strategii podejścia Kościoła do komunizmu, których cezurą jest wybór Jana XXIII na papieża (rozd. 6 i 7), a następnie omawia problem współpracy katolików z komunizmem (rozd. 8) i zmagania Kościoła w Polsce do roku 1978 (rozd. 9). Ostatnie trzy rozdziały poświęca pontyfikatowi Jana Pawła II, którego wybór przyrównuje do zastosowania egzorcyzmu (rozd. 10), analizując jego znaczenie dla upadku komunizmu w Polsce (rozd. 11) i globalnych przemian na świecie (rozd. 12). Choć praca – z konieczności – ma charakter przeglądowny, nie tylko zbiera ustalenia już poczynione w rozległej literaturze przedmiotu, ale również – tam, gdzie to potrzebne i możliwe – ją uzupełnia. Jako, że jest napisana lekkim piórem, mimo znacznej objętości dobrze i szybko się ją czyta.

Jednak nie rozległość objętego analizą materiału, czyniąca tę pracę swoistym kompendium podjętego problemu, ani nawet przystępny styl autora rozstrzygają o wadze książki prof. Skibińskiego. Rozstrzyga o niej – w moim przekonaniu – istotny problem teoretyczny, który autor w swojej pracy podejmuje i który porządkuje jego wywód. Dotyczy on roli katolicyzmu w odniesieniu do kształtowania postaw wobec totalitaryzmów, ze szczególnym odniesieniem do polskiego doświadczenia. Wskazane wyżej rozdziały książki dedykowane Polsce nie są zatem „wypadkiem przy pracy”, rozrywającymi wykład o relacji Kościoła do totalitaryzmów. To, że polski opór względem zarówno niemieckiego nazizmu, jak i importowanego ze ZSRR komunizmu, związany był z wiarą katolicką, przynależnością do Kościoła – dowodzi prof. Skibiński – nie jest ewenementem, a – z różnych powodów (doświadczeń historycznych, siły katolicyzmu, osobowości przywódców etc.) – szczególnie wyraźnym przejawem, egzemplifikacją roli, jaką pełni katolicyzm jako zaporę przed totalitaryzmem. Ustalenie to wydaje się współcześnie bardzo istotne. Niedawne badania przeprowadzone wśród młodzieży dowodzą, że np. wśród młodych Niemców, Czechów czy Austriaków dominuje przekonanie o totalitarnych inklinacjach Kościoła, a teza o totalitarnym charakterze religii ma się dobrze [Mazurkiewicz i in. 2021]. Książka prof. Skibińskiego podejmuje polemikę z tą tezą w sposób przekonujący również dlatego, że skutecznie unika „wybielania” plam w historii współpracy przedstawicieli Kościoła z totalitaryzmami, odsłaniając stojące za takimi działaniami przyczyny.

Szczególną wartością pracy prof. Skibińskiego jest wreszcie przyjęta strategia badawcza. Autor, analizując działania Kościoła, poważnie traktuje jego religijną

tożsamość, pozostawiając pytanie o Boga naprawdę pytaniem otwartym. Zauważa zatem najgłębszy wymiar zmagania Kościoła z komunizmem, stwierdziwszy np. że przez „liturgiczne zawierzenia i beatyfikacje Jan Paweł II rzucał komunizmowi wyzwanie duchowe, jasno pokazując, że walka z tym systemem i ideologią odbywa się nie tylko w sferze społecznej czy politycznej, lecz także w najbardziej intymnej dla człowieka sferze metafizycznej” [Skibiński 2022: 489]. W konsekwencji w pracy odnotowane zostają również wydarzenia, których wagę ciężko określić, stosując instrumentarium nauk społecznych, a które – z perspektywy opisywanych postaci – odgrywały istotną rolę w analizowanych procesach. Przykładowo, prof. Skibiński przypomina – związany z prośbą Matki Bożej skierowaną poprzez dzieci z Fatimy do Kościoła, dokonany przez Jana Pawła II 25 marca 1984 roku – akt ofiarowania świata Najświętszemu Sercu Maryi. Papież modlił się wówczas o wybawienie od „wojny atomowej, od nieobliczalnego samozniszczenia”. Autor przywołuje w tym kontekście największą katastrofę w dziejach floty ZSRR, która wydarzyła się 13 maja tegoż roku (wspomnienie Matki Bożej Fatimskiej) w Siewieromorsku, unicestwiająca „z dnia na dzień większą część arsenału nuklearnego” marynarki ZSRR [tamże: 487-488].

Jak do każdej pracy, również do tej można zgłaszać rozmaite zastrzeżenia. Dość zauważyć, że uznanie włoskiego faszyzmu i to już z przełomu lat '20. i 30. za totalitaryzm jest co najmniej nieoczywiste. Zastrzeżenia może budzić jednoznaczne rozgraniczenie korporacjonizmu chrześcijańskiego i faszystowskiego, które – w moim przekonaniu – ciężko tak jednoznacznie, jak chciałby autor, przeprowadzić w oparciu o *Quadragesimo anno* i które nieoczywiste było również dla wybitnych katolickich intelektualistów dwudziestolecia międzywojennego – dość wspomnieć w tym kontekście Leopolda Caro [Gierycz 2022]. Wreszcie, można zgłaszać zastrzeżenia do momentami zdawkowych podsumowań rozdziałów etc. Tym niemniej, wszystkie tego typu zastrzeżenia nie zmieniają faktu, że mamy do czynienia z pracą istotną, dostarczającą nie tylko poważnej wiedzy faktograficznej o przeszłości, ale pobudzającą do refleksji nad tym, co z doświadczenia Kościoła ze starcia z potęgami zła płynie dla dnia dzisiejszego, w tym szczególnie dla sposobu rozumienia roli Kościoła.

### **1. Logika polityczna czy ewangeliczna**

Niezwykłe poruszający jest dokonany przez autora opis zmiany kursu Kościoła w Niemczech względem narodowego socjalizmu w okolicach roku 1934. Wówczas, wyszedłszy od jednoznacznego odrzucenia współpracy z nazizmem i członkostwa katolików w NSDAP, Kościół „uleastycznił” swoje podejście, dopuszczając takową

współpracę. Ukazuje to istotną pokusę, której – jak mi się wydaje – uległ Kościół również m.in. na Soborze Watykańskim II czy w odniesieniu do *Ostpolitik*, i zdaje się ulegać również obecnie.

O ile przyczynę wyjściowego, jednoznacznego odrzucenia nazizmu u progu lat 30. stanowiły przesłanki doktrynalne – radykalna sprzeczność narodowego socjalizmu z prawdami wiary katolickiej, o tyle przyczyną korekty istotnie łagodzącej kurs Kościoła wobec Hitlera w okolicach roku 1934 była kwestia podpisania konkordatu. Jak zauważa prof. Skibiński, „ceną za konkordat było osłabienie, a w końcu likwidacja (na kilkanaście dni przed przyjęciem konkordatu) katolickich partii Zentrum i BVP, które jednogłośnie poparły ustawę o nadzwyczajnych pełnomocnictwach Hitlera z marca 1933 roku, co było niezbędne do przyjęcia traktatu przez Reichstag”, zgoda na składanie przez duchownych przysięgi na wierność Führerowi, i danie Hitlerowi „poważnego argumentu pozwalającego przyciągać katolików do współpracy z nazistami” [Skibiński 2022: 116].

Przyznam, że nieszczególnie przekonuje mnie usprawiedliwienie, które proponuje Paweł Skibiński jakoby „w lipcu 1933 roku nie były jeszcze w gruncie rzeczy państwem totalitarnym”, a „ustawa o przymusowej sterylizacji weszła w życie (dopiero) tydzień przed podpisaniem gotowego już konkordatu”. Można byłoby powiedzieć: właśnie – już przed podpisaniem konkordatu weszła w życie, a pierwsze ustawy rasowe jeszcze wcześniej. Nieszczególny to kontekst dla podpisywania czegokolwiek, a tym bardziej konkordatu, przez Stolicę Apostolską. Nie chodzi mi tutaj o oczywistą polityczną naiwność tego ruchu: bez partii katolickich i kontroli parlamentarnej Kościoła z konkordatem czy bez pozostawał całkowicie na łasce i niełasce Hitlera. Chodzi o to, że – jakby na to nie patrzeć – podpisanie tego traktatu było dla Kościoła moralnie kompromitujące. Znając i dobrze rozumiejąc od progu lat '30. istotę nazizmu; więcej, jednoznacznie odrzucając go przed 1934 rokiem, Kościół – w imię politycznych, doraźnych kalkulacji dążących do zapewnienia sobie „minimum stabilności” (czy nie przypomina to tezy *Ostpolitik o modus non moriendi?*) – w celu uzyskania konkordatu zdradził prawdę o niemożności pogodzenia narodowego socjalizmu z wiarą katolicką. Oznaczało to również potencjalne zaryzykowanie zbawienia tych, którzy uznać mogli ten ruch za zachętę do współpracy z reżimem hitlerowskim. Trzy lata później Papież będzie patrzeć z „palącą troską” (*Mit brennender Sorge*) na wydarzenia w Niemczech i wraz z Kościołem w Niemczech stawiać im już dość jednoznaczny opór. Ciężko jednak nie skonstatować, że korygując w 1937 roku ponownie swoje stanowisko względem nazistów, Kościół do pewnego stopnia musiał naprawiać błędy, do których się przyczynił.

Nie jest moim celem ewaluacja decyzji Piusa XI. Chcę tylko podkreślić, że przykład ten dobrze egzemplifikuje stałe wyzwanie dla Kościoła. Sprowadza się ono do odpowiedzi na pytanie czy – zgodnie ze stwierdzeniem kardynała Kaspera – sprawy świeckie mają być prowadzone przez Kościół “w sposób świecki, sprawy polityczne w sposób polityczny [...] żadna z tych kwestii nie powinna być rozstrzygana teologicznie przez Magisterium” [cyt. za: Rowland 2003: 27] czy też przeciwnie: także sprawy polityczne powinny być w pierwszym rzędzie ewaluowane przez Kościół z perspektywy jego misji zbawczej. Perspektywy te nie muszą, co oczywiste, zawsze stać w konflikcie, ale w niektórych, zazwyczaj istotnych sytuacjach stoją. Dokonanie złego wyboru jest wówczas kompromitujące, bo zamazuje najgłębsze powołanie Kościoła. W czasie Soboru Watykańskiego II dotyczyło to – jak trafnie zauważa prof. Skibiński – np. niezauważenia istnienia komunizmu w deklaracji o świecie współczesnym [por. Besancon 2017]. W czasie *Ostpolitik* zaowocowało natomiast przedłożeniem relacji z państwami postkomunistycznymi nad dobro lokalnych Kościołów i niezdolnością – jak trafnie zauważa Paweł Skibiński – do wyznaczenia „nieprzekraczalnej granicy kompromisu ze złem” [Skibiński 2022: 375].

Dostrzeżenie tego problemu pozwala też w pełni zrozumieć charakter i znacznie zmiany, jaką wprowadził Jan Paweł II do polityki watykańskiej. W istocie, jak zauważał Ernst-Wolfgang Böckenförde [1985: 3], chodziło tu o „nowy wymiar oddziaływania Kościoła na świat”. Jego podstawą była „rozległa wizja stosunku Kościoła do polityki, która pomimo częstego odwoływania się do poprzedników, różni się od ich koncepcji”. Istotą tej nowości było postrzeganie przez Jana Pawła II zadania Kościoła jako określonego „centralnie i wyłącznie z perspektywy jego misji zbawczej” [tamże: 4]<sup>1</sup>. Choć nieco szokującym wydawać się może twierdzenie, że nowością za pontyfikatu Papieża Polaka było określenie zadania Kościoła z perspektywy jego misji zbawczej (rodzi się kłopotliwe pytanie: co zatem określało je wcześniej?), wydaje się, że kluczowymi słowami są tutaj „centralnie i wyłącznie”. Kościół, pozostając wspólnotą wiary, zawsze spełniał i spełnia wiele społecznych i politycznych funkcji. Niekiedy jednak – np. podczas zwrotu w polityce Kościoła w Niemczech wczesnego Hitlera lub *Ostpolitik* – autonomizowały się one w takim stopniu, że ich znaczenie przysłaniało w praktyce jego zasadniczą misję, nieuchronnie prowadząc do, większego lub mniejszego, nadszarpnięcia wiarygodności Kościoła. Wydaje się zatem, że nowością wniesioną przez Jana Pawła II byłoby

<sup>1</sup> Tezę tę rozwija i dokumentuje dekadę później w odniesieniu do znaczenia wiary chrześcijańskiej i roli Kościoła w upadku komunizmu George Weigel [1995] w książce *Ostateczna rewolucja*.

przywrócenie wtórnym czy pochodnym funkcjom Kościoła właściwego im miejsca dzięki ich jednoznaczemu podporządkowaniu zbawczej misji, a zatem dzięki ich teologicznemu i chrystocentrycznemu zakotwiczeniu. Oznaczało to w konsekwencji nadanie nowego kierunku, a nierzadko także impetu, polityce watykańskiej i – co istotne z perspektywy dyskutowanej książki – pozwoliło ujednoczyć antytotalitarny wymiar oddziaływania katolicyzmu [por. Gierycz 2022b].

## 2. Teologiczne przygotowanie flirtu z marksizmem

Inną ważną podniesioną w książce kwestią jest, świadomie pozostawiona bez odpowiedzi, kwestia popularności też komunistycznych w łonie Kościoła, głównie na Zachodzie i w Ameryce Łacińskiej w latach 70. Jak pisze prof. Skibiński, „skala tego zjawiska do dnia dzisiejszego musi zdumiewać historyków, a przyczyny tak głębokiego i masowego zaangażowania duchownych i świeckich na rzecz realizacji postulatów totalitarnej ideologii niełatwo jest pojąć” [Skibiński 2022: 420]. Nie roszcząc sobie kompetencji do udzielenia pełnej odpowiedzi na tę kwestię, chciałbym zauważyć, że zachłystnięcie się różnego rodzaju tezami marksizującymi nie byłoby możliwe w Kościele bez ich uprzedniego teologicznego zakorzenienia. Związane ono było – w moim przekonaniu – z potężnym w owym czasie nurtem teologii moralnej, którego promotorem był m.in. Karl Rahner, a do którego należeli tacy teologowie, jak m.in. Josef Fuchs, Bernard Häring czy Edward Schillebeeckx [por. Szostek 1989: 47 (przypis 7), 49 (przypis 13)]. Teologia ta próbowała, by tak rzec, odnaleźć punkt archimedesowy między tradycyjną doktryną moralną Kościoła a indywidualizmem. W jej ramach antropologia ateistyczna została niejako przeszczepiona na grunt teologiczny, pozwalając części katolików łatwo odnaleźć wspólne zapatrywania z ateizmem systematycznym, by użyć kategorii z *Gaudium et spes*.

Wydaje się, że nie ma wiele bardziej odległych koncepcji antropologicznych od chrześcijaństwa niż marksizm. Przecząc istnieniu Stwórcy, przeczy on również istnieniu natury człowieka, czyniąc go istotą bezkształtną czy plastyczną, zależną od stosunków społecznych, a przede wszystkim ich ekonomicznej bazy. W tym ujęciu znika człowiek jako podmiot moralny, a kategorie dobra i zła, słuszności i niesłuszności stają się względne, powiązane w klasycznym ujęciu marksistowskim z ich zgodnością lub niezgodnością z celami proletariatu, a w ujęciu modnym w toku kulturowej rewolucji 68. roku – po prostu z wolą człowieka. Ten typ antropologicznego myślenia nazywam „antropologią nieograniczoną” [Gierycz 2017]. W latach 60. na zachodzie jej egzemplifikacją było hasło „zakazuje się zakazywać” [Berman 2008: 115], odsłaniające pragnienie całkowitej emancypacji, której kwestionowanie uznawano za jedyną rzecz, jakiej robić nie wolno [Delsol 2017:



25]. Poza tym wyjątkiem wolność miała być zupełna; każdy powinien móc robić właśnie to, co chce. Wreszcie nie musiał myśleć o tym, co powinien. Nie musiał o tym myśleć, bo *implicite* zakładano, że rzeczywistych powinności nie ma. Dzięki dobrobytowi młodzi ludzie mieli stać się wreszcie „totalnie wolni”, co w istocie oznaczało rezygnację z prawdy i sprowadzenie wolności do swobody. Niezależnie zatem od swoich modalności antropologia nawiązująca do marksizmu pojmowała człowieka jako autokreatora, kogoś, kto poprzez procesy społeczne lub poprzez akt swojej wolności konstytuuje siebie jako osobę.

Jakkolwiek to wydawać się może dziwnie, powyższe założenia antropologiczne znajdowały odzwierciedlenie w myśli ks. Rahnera. Twierdził on mianowicie, że w „oparciu o duchowo-materialną dwoistość człowieka należy rozróżnić między człowiekiem jako inteligibilną osobą, a człowiekiem jako »naturą«. Przez osobę rozumie się człowieka, o ile może on w wolności sobą samym (jako naturą) dysponować i rzeczywiście dysponuje. Przez naturę rozumie się to wszystko, co warunkuje możliwość wolnego działania człowieka jako osoby, a zarazem stanowi normę ograniczającą autonomiczną suwerenność wolności” [cyt za: Szostek 1989: 47]. Jak zauważa ks. Andrzej Szostek, „ten, kto choć trochę obeznany jest z klasyczną Boetiusa definicją osoby (*rationalis naturae individua substantia*) i sposobem jej interpretowania w scholastyce, musi zauważyć m.in. silne przesunięcie akcentu w pojmowaniu osoby z rozumności na wolność oraz odmienny od tradycyjnego sens terminu «natura» (który sam Rahner nie bez racji często opatruje w tym kontekście cudzysłowem). W «naturze» mianowicie upatruje Rahner nie istotę bytu ujawnioną w jej działaniu (jak to czyni filozofia klasyczna), lecz „to, co zastane” przez ludzkiego ducha (wolność); to, co może i powinno być podporządkowane duchowi, choć warunkiem tego podporządkowania jest respektowanie – i w miarę możliwości wykorzystywanie – praw «naturą» rządzących” [tamże].

W kontekście wcześniejszych rozważań, zauważyć zatem trzeba, że antropologia rahnerowska wyraźnie zbliża się do specyficznej dla nowoczesności antropologii nieograniczonej. Tak jak w tej ostatniej, „natura, jako to, co przedosobowe w człowieku, pozbawiona zostaje istotnej moralnej rangi. Trudno się z nią nie liczyć, ale nie należy w jej prawidłowościach upatrywać wiążących wskazówek odnoszących się do — wcielonej w tę «naturę», tym niemniej radykalnie od niej różnej – osoby-wolności” [tamże: 52]. „Natura” oznacza tutaj prawa biologiczne, jak również społeczne czy kulturowe, które jednak człowiek może wykorzystać wedle swego uznania; w sposób odpowiadający jego „podstawowemu wyborowi: całościowo pojętej wizji samego siebie, swemu auto-projektowi” [tamże], będącemu

jego osobistym sposobem umiłowania Boga. Miłość Boga bowiem, wedle Rahnera, ma ze swej istoty charakter „transcendentalny, podmiotowy, a zarazem nieuchronnie twórczy, wolny, nieprzekładalny jednoznacznie na jakikolwiek program działań, który wyznaczałby konkretny, treściowo określony i konieczny sposób wielbienia Boga” [tamże: 51].

Powyższe twierdzenie oznacza, że związek wiary religijnej i obiektywnych wymogów życia moralnego zostaje tutaj *de facto* rozerwany. W konsekwencji kwestia Boga staje się w praktyce nieistotna dla ułożenia spraw ludzkich. Skoro rozumienie sensu i rangi tzw. treściowych ogólnych norm moralnych (takich jak: nie zabijaj, nie cudzołóż, nie kradnij) nie „wiąże” tutaj „osobowej wolności, respekt dla żadnej z nich nie stanowi koniecznego warunku wolnej samorealizacji podmiotu”, to znaczy, że żyjemy tak, jakby Boga nie było, nawet jeśli głęboko wierzymy, że jest. Przykładowo, wedle Rahnera, „poszanowanie życia – własnego lub innych – może być na ogół kategorialnym sposobem wyrażania fundamentalnego wyboru miłości Boga i bliźniego, ale nim być nie musi. I zależy to nie tylko od zewnętrznego układu sytuacyjnych warunków działania człowieka. Bardziej jeszcze zależy od sensu, jaki temu działaniu nada człowiek w imię swego wyboru podstawowego, z natury swej wymykającego się ocenie w świetle norm ogólnych” [tamże: 52]. W świetle powyżej naszkicowanej logiki, nie ma czynów obiektywnie ze swej istoty złych (*intrinsece malum*). To sam człowiek nadaje sens moralny swoim (nawet obiektywnie niegodziwym) działaniom. W konsekwencji człowiek staje się w tej antropologicznej logice autokreatorem, co ostatecznie lokuje to teologiczne myślenie w jednej linii z ateistyczną, nieograniczną antropologią, wyjaśniając do pewnego stopnia popularność postulatów wyrosłych na obcym Kościołowi gruncie wśród jego pasterzy, teologów i wiernych.

Wydaje się zatem, że opisywany przez prof. Pawła Skibińskiego flirt z marksizmem lat 70. miał – by tak rzec – wypracowane podstawy teologiczne nie w jakichś pobocznych nurtach ówczesnej teologii, ale – by tak rzec – w jej mainstreamie. O skali popularności i znaczeniu tego typu nurtów myślenia w Kościele łatwo się przekonać, gdy weźmiemy pod uwagę, że jeszcze w 1993 r. św. Jan Paweł II napisał encyklikę *Veritatis splendor*, aby dać odpór próbom „globalnego i systematycznego zakwestionowania dziedzictwa doktryny moralnej opartej na określonych koncepcjach antropologicznych i etycznych” [Jan Paweł II 1996: 536]. Owe próby kwestionowania nauki Kościoła w samym Kościele wiązał Papież m.in. z tezą, że można „miłować Boga i bliźniego, nie przestrzegając [Bożych] przykazań w każdej sytuacji”, jak również z „rozpowszechnioną” opinią, „która



poddaje w wątpliwość istnienie wewnętrznego i nierozzerwalnego związku pomiędzy wiarą a moralnością” [tamże]. Wbrew tym stanowiskom św. Jan Paweł II przypominał katolicką naukę o „ściślejszej więzi między życiem wiecznym a przestrzeganiem Bożych przykazań”, które „są pierwszym, niezbędnym etapem drogi ku wolności” [tamże: 543-544], czy o istnieniu czynów wewnętrznie złych [tamże: 602-605].

### 3. Jan Paweł II i prawa człowieka

Profesor Skibiński zauważa, że „w polemice z systemem komunistycznym Jan Paweł II zaczął wykorzystywać kwestię obrony praw człowieka [...] Doszło do swoistego «ochrzczenia» laickiej koncepcji praw człowieka, pogłębionego w porównaniu do jego poprzedników” (s. 458). Wydaje się, iż ta teza wymaga pewnego doprecyzowania.

Idea praw człowieka – od czasów *breve Quod aliquantum* Piusa VI po Piusa XII – była w Kościele traktowana co najmniej z podejrzliwością. Ta opozycja jest dziś wyjaśniana, a jednocześnie relatywizowana, argumentami historycznymi. Na przykład Francesco Compagnoni twierdzi, że brutalne zniszczenie Kościoła przez Rewolucję utrudniło „papieżom odróżnienie treści, które były wartościowe, od intencji lub motywacji wrogich wartościom religijnym”. Wydaje się jednak, że sprzeciw Kościoła wobec praw człowieka miał zawsze ważne względy teoretyczne, a ściślej: teologiczne. Człowiek, zauważa E.W. Böckenförde, w Deklaracji Praw Człowieka i Obywatela, jest świecki i wyempancypowany z więzów religijnych [1994: 115], stając się celem dla siebie. W konsekwencji zajmuje miejsce Boga. Prawa człowieka u swych początków wiązały się więc z antropologicznym przewrotem, zrywającym nie tylko z doktryną grzechu pierwotnego, ale także z zależnością człowieka od Boga. Człowiek, w świetle ducha Rewolucji, nie był już postrzegany jako istota ograniczona, posiadająca swoją niezmienną, daną przez Boga naturę i skażona grzechem pierwotnym, ale jako istota nieskrępowana, o płynnej i indywidualistycznej naturze, uformowana wewnątrz przez procesy społeczne. Można powiedzieć, że zamiast *Homo sapiens* duch rewolucji chciał stworzyć zwierzęcego *Homo Deus*.

Sytuacja uległa pewnej zmianie po II wojnie światowej. W Powszechnej Deklaracji Praw Człowieka z 1948 r., na którą duży wpływ wywarła myśl Jacques’a Maritaina, można odkryć odmienne antropologiczne podstawy praw człowieka. Artykuł 1 Powszechnej Deklaracji przedstawia pojęcie człowieka, którego szczególnymi cechami są już nie tylko wolność i równość, ale także godność, rozum i sumienie.

Istota ludzka jest tam zresztą postrzegana nie tylko jako byt indywidualny. Społeczny wymiar człowieka jest w swych fundamentach rozpoznawany. To znacząca zmiana – prawo przestało być wyrazem nieco niejasnej „woli powszechnej”, jak głosiła Deklaracja z 1789 r. Staje się instrumentem ochrony obiektywnych dóbr ludzkich. Powyższa zmiana umożliwiła odczytanie praw człowieka w logice prawa naturalnego, rozumianego nie w sposób naturalistyczny, ale w taki sposób, który postrzega człowieka w odniesieniu do – przywołując frazę Rémi Brague’a – „tego, co wyższe”: porządku moralnego.

Była to duża i korzystna zmiana, otwierająca możliwość włączenia kwestii praw człowieka jako praw naturalnych, przyrodzonych do retoryki Kościoła. Tym niemniej, również Maritainowskie ujęcie budziło istotne zastrzeżenia Kościoła. Jak zwracał uwagę Pius XII w liście do prezydenta Trumana: „Proponuje się zapewnienie podstaw trwałego pokoju między narodami. Rzeczywiście daremne było obiecywanie długiego życia jakimkolwiek budynkom wzniesionym na ruchomych piaskach lub popękanej i rozpadającej się podstawie. Wiemy, że fundamenty takiego pokoju mogą być bezpieczne tylko wtedy, gdy opierają się na solidnej wierze w jedynego, prawdziwego Boga, Stwórcę wszystkich ludzi. To On z konieczności wyznaczył człowiekowi cel w życiu; to od Niego, z wynikającą z tego koniecznością, człowiek czerpie osobiste, nieodwołalne prawa do dążenia do tego celu i do nieskrępowanego osiągnięcia go... Gdy państwo, z wyłączeniem Boga, staje się źródłem praw osoby ludzkiej, człowiek zostaje natychmiast sprowadzony do statusu niewolnika, zwykłego obywatelskiego towaru, który ma być wykorzystywany do egoistycznych celów grupy który akurat ma moc” [1947]. Nieprzypadkowo po przyjęciu Powszechnej Deklaracji Praw Człowieka papież Pius XII nie odniósł się do niej już do końca swojego pontyfikatu.

Wydaje się zatem, że do czasów Jana XXIII nie doszło do pełnego „ochrzczenia” laickiej koncepcji praw człowieka. Również encyklika *Pacem in Terris* raczej w znacznym stopniu przyjęła laicką perspektywę, niejako nie podejmując problemów, które widziano wcześniej: z jednej strony indywidualistycznej logiki tych praw, z drugiej, braku odniesienia do Boga. Choć ma rację prof. Skibiński, pisząc, że „drogą, którą podążył w swej polemice z komunizmem i władzami komunistycznymi nowo wybrany Papież Jan Paweł II, było jednoznaczne i jasne upominanie się o prawa człowieka” [2022: 461], to zauważyć trzeba, że działo się tam coś jeszcze. Świecka forma praw człowieka, w jakiej zostały one sformułowane w 1948 roku, zasadnie wydawała się św. Janowi Pawłowi II racjonalnym ograniczeniem wobec wszechobecnych ideologicznych i praktycznych roszczeń państwa

marksistowskiego. Ideę praw człowieka widział jako konkretną broń, oferującą nie tylko obszar wolności jednostki, ale przede wszystkim przestrzeń do obrony wiary chrześcijan i praw Kościoła. Jednocześnie jednak, wyszedłszy od nowej antropologii praw człowieka przyjętej w 1948 r., Papież dokonywał reinterpretacji tych praw w sposób pomagający zniwelować zastrzeżenia swoich poprzedników.

Warto zauważyć, że szczególna uwaga poświęcana przez Jana Pawła II wolności sumienia, oprócz praktycznych powodów takiego podejścia, miała także swój głęboki sens teoretyczny. Nazywając wolność sumienia najbardziej niezbędną wolnością, a wolność religijną sercem praw człowieka, św. Jan Paweł II zapewnił także właściwe zrozumienie całego systemu praw człowieka, w którym – jak pisał w *Sollicitudo rei socialis* – chodziło o poszanowanie praw „opartych na transcendentnym powołaniu istoty ludzkiej”. Jego ujęcie praw człowieka wiązało je zatem z wizją człowieka jako istoty, która ostatecznie odkrywa swoją własną tożsamość w stosunku do Boga, który tylko jeden jest dobry i przemawia do człowieka w jego sumieniu. Nie było to sprzeczne z Powszechną Deklaracją Praw Człowieka z 1948 roku, ale stanowiło jej wyraźną, doprecyzowującą interpretację, niejako uwzględniającą zarzuty Piusa XII.

Podobnie, nieomal od początku swego pontyfikatu, Papież prowadził konsekwentną korektę indywidualistycznego nachylenia praw człowieka. Już w roku 1983, w kontekście Synodu o Rodzinie, opublikował Kartę Praw Rodziny, aby – jak stoi w preambule – wyrazić, kim jest człowiek i czym są wspólne wartości całego rodzaju ludzkiego. Wprost stwierdza się tam również, że „prawa w niej zawarte wypływają ostatecznie z tego prawa, które zostało wpisane przez Stwórcę w serce każdego człowieka”, spełniając niejako wezwanie z listu do Trumana.

Wydaje się, że warto mieć świadomość interpretacji praw człowieka dokonanej przez św. Jana Pawła II. Często bowiem mówi się o Janie Pawle II jako „Papieżu Praw Człowieka”. To prawda, ale tylko wówczas, gdy rozumiemy, czym się różnią prawa człowieka w ujęciu katolickim od praw człowieka w logice liberalnej. Jeśli ma rację Paweł Skibiński, że Jan Paweł II dokonał ich „ochrzczenia”, to trzeba to rozumieć konsekwentnie analogicznie. Chrzest czyni człowieka nowym stworzeniem w Chrystusie. Podobnie było z prawami człowieka – zostały one zreinterpretowane w sposób zgodny z chrześcijaństwem. Ułatwiła to ich nowa antropologia zaproponowana przez Maritain, ale nie rozwiązywała ona jeszcze problemu. Tylko ta nowa, „ochrzczona” wersja praw człowieka może być traktowana jako element nauczania Kościoła. Oznacza to również, że jeśli ktoś – często nieostrożnie

– traktuje jej liberalną interpretację jako część nauczania Jana Pawła II, to niewłaściwie zrozumie sens jego działania.

### Podsumowanie

Jak – mam nadzieję – w tym krótkim szkicu udało mi się wskazać, lektura najnowszej książki Pawła Skibińskiego nie tylko daje możliwość lepszego zrozumienia przeszłości, wyposażając nas w syntetyczne, ale głębokie spojrzenie na zmaganie Kościoła z totalitaryzmami. Wskazuje również ścieżki mogące pomóc czytelnikowi znaleźć odpowiedzi na pytania o jego dzisiejszą sytuację. Kwestie: czy – i na ile – w kontekście wojny na Ukrainie Kościół powraca do logiki *Ostpolitik*; czy tzw. nowy paradygmat katolicyzmu stanowi właściwy wyraz katolickiej teologii moralnej; czy prawa człowieka stanowią element nauczania doktrynalnego etc. – odsyłają bowiem ostatecznie również do pytania, czy i w jakim znaczeniu zmaganie z totalitaryzmami okazało się dla Kościoła formacyjnie istotne. Mówiąc inaczej: na ile Kościół zrozumiał swoją najnowszą historię. Nie ulega przy tym wątpliwości, że książka prof. Pawła Skibińskiego stanowi istotną pomoc w tym zrozumieniu.

### Bibliografia

- Berman P. (2008), *Opowieść o dwóch utopiach. Ewolucja polityczna pokolenia '68*, przeł. P. Nowakowski, Universitas, Kraków.
- Besancon A. (2017), *Współczesne problemy religijne*, Teologia Polityczna, Warszawa.
- Böckenförde E.-W. (1985), *Nowy sposób politycznego zaangażowania Kościoła. O „teologii politycznej” Jana Pawła II*, „Znak”, nr 3.
- Böckenförde E.W. (1994), *Wolność – państwo – Kościół*, Znak, Kraków.
- Ch. Delsol (2017), *Nienawiść do świata. Totalitaryzm i ponowoczesność*, przeł. M. Chojnacki, PAX, Warszawa.
- Gierycz M. (2017), *Europejski spór o człowieka. Studium z antropologii politycznej*, UKSW, Warszawa.
- Gierycz M. (2022), *Leopold Caro*, w: *Law and Christianity in Poland. The Legacy of the Great Jurists*, red. F. Longchamps de Berier, R. Domingo, Routledge, London – New York.
- Gierycz M. (2022b), *A New Dimension of the Catholic Church's Influence on the World: On the Novelty of the Social Teaching of St. John Paul II*, „Religions” 13, no. 12: 1217. <https://doi.org/10.3390/rel13121217>.
- Jan Paweł II (1996), *Veritatis splendor*, w: *Encykliki Ojca Świętego Jana Pawła II*, Wydawnictwo św Stanisława BM, Wydawnictwo m, Kraków.

- Karta Praw Rodziny*, Kodr.pl, [http://kodr.pl/wp-content/uploads/2017/03/karta\\_praw\\_rodziny.pdf](http://kodr.pl/wp-content/uploads/2017/03/karta_praw_rodziny.pdf)ZINY (20.11.2022).
- Mazurkiewicz P., Gierycz M., Wielecki K., Sulkowski M., Zarzecki M. (2021), *Totalitarianism in the Postmodern Age. A Summary Report on Young People's Attitudes to Totalitarianism*, Brill, Leiden.
- Pius XII (1947), *Chirografo di sua santità Pio XII all'ecc.mo Harry s. Truman Presidente degli Stati Uniti d'America*, [https://www.vatican.va/content/pius-xii/en/letters/documents/hf\\_p-xii\\_lett\\_19470826\\_have-just.html](https://www.vatican.va/content/pius-xii/en/letters/documents/hf_p-xii_lett_19470826_have-just.html) (20.11.22).
- Rowland T. (2003), *Culture and the Thomist Tradition*, Routledge, London – New York.
- Skibiński P. (2022), *Kościół wobec totalitaryzmów (1917-1989). Światowy katolicyzm i doświadczenie Polaków*, Instytut Pileckiego, Warszawa.
- Szostek A. (1989), *Człowiek jako autokreator. Antropologiczne podstawy odrzucenia encykliki „Humanae Vitae”*, „Studia Philosophiae Christianae”, nr 25/2.

Last update: 12.05.2025