

Wojtyła i Sobór

Jak widzieliśmy, w centrum całego filozoficznego dzieła Wojtyły jest Sobór Watykański II, w którym Wojtyła, biskup od 4 lipca 1958 roku, uczestniczył jako administrator, a później biskup ordynariusz archidiecezji krakowskiej. Główne idee *Osoby i czynu* – książki, która stanowi zwieńczenie filozoficznej aktywności Wojtyły – pojawiły się prawdopodobnie właśnie w czasie trwania obrad soborowych, jako próba filozoficznej analizy tej koncepcji człowieka, która założona jest w dokumentach Vaticanum II.

Aby zrozumieć ten związek, musimy zatrzymać się nad udziałem Wojtyły w Soborze i jego interpretacją tego wydarzenia. Wydaje się jednak, iż przed przystąpieniem do szczegółowej analizy tych dwu tematów dobrze będzie już w tym miejscu zwrócić uwagę na to, co – w interpretacji Wojtyły – jest istotą Soboru. Pozwoli to nam na wysunięcie hipotezy co do związku pomiędzy tym niezwykłym doświadczeniem duchowym a fundamentalnymi tezami *Osoby i czynu*¹.

Filozoficzne znaczenie Soboru

Sercem wydarzenia, jakim był Sobór, jest *uznanie wolności sumienia* – rewindykacja wolności sumienia jako naturalnego i niezbywalnego prawa osoby ludzkiej. Towarzyszy temu otwarte wyznanie, że chociaż Kościół zawsze twierdził, iż nikt nie może być zmuszony do przyjęcia wiary, to jednak ludzie Kościoła postępowali nieraz wbrew temu teoretycznemu twierdzeniu, próbując – bezpośrednio lub pośrednio – wymusić przyjęcie wiary. Uznanie wolności sumienia, zawarte przede wszystkim w Deklaracji o wolności religijnej *Dignitatis humanae*, jest również jedną z podstawowych tez Konstytucji duszpasterskiej o Kościele w świecie współczesnym *Gaudium et spes*; jej wpływ widoczny jest także w Konstytucji dogmatycznej o Kościele *Lumen gentium* oraz we wszystkich innych dokumentach soborowych.

Deklaracja o wolności religijnej² stawia przed filozofią i teologią problem, którego rozwiązanie jest trudne zarówno wówczas, gdy pozostajemy w ramach kategorii tradycyjnych, jak i wówczas, gdy zastępuje się je kategoriami zapożyczonymi z nowożytnej filozofii świadomości. Wiara bowiem daje człowiekowi pewność, że Jezus Chrystus, który umarł i zmartwychwstał dla naszego zbawienia, jest rzeczywiście Panem kosmosu i historii. Najwyższą powinnością moralną jest zatem powinność pójścia za Chrystusem poprzez przystąpienie do założonego przez Niego Kościoła. Ponadto wiara i rozum mówią chrześcijaninowi o istnieniu *obiektywnego porządku moralnego*, do którego należy dostosować własne postępowanie. Naruszenie tego porządku jest obiektywnym złem. Z drugiej strony ten, kto pozwala na zło, chociaż mógł mu przeszkodzić, staje się współwinny. Wydaje się zatem, że chrześcijanin powinien użyć wszystkich dostępnych mu środków, aby zapobiec naruszeniu porządku moralnego. Jeśli zaś chrześcijanin sprawuje – z jakiegokolwiek tytułu – władzę nad innymi ludźmi, wówczas wydaje się, iż jest on zobowiązany w sumieniu do przeszkodzenia innym w czynieniu zła.

Przedstawiona tu pokrótce wizja, która nie wydaje się daleka od wizji przez długi czas uznawanej za tradycyjną, nie odrzuca wprost rewindykacji wolności sumienia. Jest raczej tak, że w wizji tej nie można nawet zrozumieć znaczenia tego problemu. Czyż bowiem na sumieniu nie ciąży obowiązek posłuszeństwa prawdzie? Jak zatem można utrzymywać, że winno się pozostawić sumieniu wolność pójścia za błędem? Czy rewindykacja wolności sumienia nie implikuje agnostycyzmu co do

możliwości poznania prawdy? Czyż nie jest prawdą, iż większość zwolenników tolerancji i wolności sumienia utrzymuje, że w sprawach duchowych człowiek nie jest w stanie dojść do pewnego poznania prawdy i dlatego wszystkie poglądy w tych kwestiach zasługują na jednakowy szacunek? Czy jednak autentycznie wierzący człowiek może traktować swą wiarę jako jedną z wielu opinii?

Widzimy, iż zwolennicy wizji tradycyjnej wysuwają przeciw uznaniu wolności sumienia za prawo naturalne liczne i znaczące argumenty. Z tego punktu widzenia można co najwyżej przyznać, że katolicy powinni zrezygnować z narzucania innym swojej wiary i swojej wizji porządku moralnego, aby uniknąć większego zła, jakim byłby koniec pokoju społecznego, wybuch wojny domowej, rozlew niewinnej krwi itd. Zasadniczo uznanie wolności sumienia przez państwo wydaje się czymś złym. Historycznie natomiast jest to zazwyczaj mniejsze zło. Niemożliwe jest w każdym razie uznanie wolności sumienia za naturalne prawo i dobro popierane i promowane przez Kościół.

Przedstawiona tu wizja opiera się na parze pojęć: prawda–błąd, przeciwstawiając w konsekwencji *prawa prawdy błędowi, który nie ma żadnych praw*.

Wizja przeciwna opiera się natomiast na równie oczywistym przekonaniu, że człowieka wiąże w sumieniu jedynie to, co samo sumienie uzna za prawdziwe i słuszne, oraz że wszelka próba narzucenia poglądów siłą skazana jest na niepowodzenie, prowadzi tylko do hipokryzji i odwodzi od szczerego poszukiwania prawdy. Sumienie jest wewnętrzną świątynią osoby ludzkiej, w której spotyka się ona z Absolutem. Naruszając tę świątynię, lekceważy się zarazem w najbardziej radykalny sposób ludzką godność. Fundamentalnymi pojęciami tej argumentacji są pojęcia „sumienie” i „osoba”.

W tym miejscu można mieć wrażenie, że istnieje nieprzewycięzalna sprzeczność pomiędzy prawem prawdy, która winna być zawsze uznana, i prawem osoby, która ma prawo dokonywać swych wyborów w sposób wolny, nie podlegając w tym naciskowi innych ludzi czy władzy publicznej. Chodzi tu o to samo przeciwstawienie, które w *Osobie i czynie* Wojtyła ujął w kategoriach *indywidualizmu i przedmiotowego totalizmu*. Pierwszy widzi prawa osoby, a pomija prawa wspólnoty (i prawa prawdy); drugi gotowy jest poświęcić prawa sumienia swoiście pojętemu dobru wspólnemu.

Kiedy przyjrzymy się współczesnej publicystyce włoskiej, zobaczymy, że w niej również wyrażane jest przekonanie, iż świat musi dokonać wyboru pomiędzy *rezygnacją z idei prawdy* (której towarzyszy zwycięstwo gry czysto subiektywnych opinii) a zgodą na narzucenie prawdy obiektywnej za pomocą metod autorytarnych (lub też prawdy uznawanej za obiektywną). Z punktu widzenia polityki *z rezygnacją z idei prawdy* zwykło się utożsamiać państwa Zachodu, określane sumarycznie (choć być może nie do końca sprawiedliwie) jako demokracje bez wartości; narzucaniu prawdy przemocą odpowiadać by miały reżimy totalitarne, które następnie podzielić można wedle typu „prawdy”, jaką usiłują narzucić.

Z chrześcijańskiego punktu widzenia – a także z punktu widzenia konsekwentnie humanistycznego – alternatywa: prawa prawdy kontra prawa sumienia jest nie do przyjęcia. Z impasu, do którego prowadzi przeciwstawienie prawdy sumieniu, możemy wyjść jedynie wtedy, gdy uda się nam pokazać, że cały problem został od początku źle postawiony oraz że z tego właśnie błędu wynika niemożliwa do przyjęcia konieczność poświęcenia prawdy lub sumienia. W tym miejscu staje się również jasne, że kwestia wolności sumienia nie jest tylko jednym z niezwykle ważnych, ale mimo to szczegółowych zagadnień. W grę wchodzi tu bowiem relacja pomiędzy chrześcijaństwem a współczesnością, pomiędzy filozofią bytu a filozofią świadomości.

Studium *Osoba i czyn* jest właśnie próbą takiego ujęcia problemu relacji pomiędzy sumieniem a prawdą, jakie postulował Sobór Watykański II. Wojtyła pokazuje, w jaki sposób sumienie podporządkowane jest woli, która z kolei – poprzez samopoznanie – jest zależna od prawdy. Cały ten proces odzwierciedlony jest w świadomości. Dzięki temu proces poszukiwania i uznawania prawdy nie jest przedsięwzięciem czysto intelektualnym, lecz wydarzeniem przeżywanym przez całego człowieka. Prawda staje się zatem częścią procesu, gdzie osoba stanowi o sobie przez swój czyn, czyli przez taki akt, który angażuje ją jako osobę. Powinność poszukiwania prawdy i podporządkowania się

poznanej prawdzie rodzi się zatem we wnętrzu osoby. Wyróżniając w procesie samostanowienia strukturę samopoznania oraz wskazując na istotnie refleksyjną funkcję świadomości, Wojtyła przełamuje błędne koło filozofii świadomości, która nie uznaje istnienia prawdy poza świadomością i dlatego nie może uznać powinności podporządkowania się prawdzie obiektywnej, czyli prawdzie nie będącej wytworem samej świadomości.

Z drugiej strony osoba musi być wolna od nacisków zewnętrznych, aby móc zwrócić się ku prawdzie w sposób odpowiadający jej istocie. Ani podporządkowanie się zewnętrznej przemocy, ani poddanie się naciskowi własnych namiętności, jeśli nie są skierowane ku prawdzie i poddane osądowi samopoznania, nie stanowią aktu prawdziwie ludzkiego. Można by w tym miejscu postawić pytanie: czy nie ryzykuje się jednak w ten sposób zgody na obojętność osoby w stosunku do prawdy? Czy nie ryzykuje się prymatu subiektywnej autentyczności, charakterystycznej dla sfery emocjonalnej?

Odpowiedź Wojtyły na te pytania byłaby zdecydowanie negatywna. Wolność człowieka nie jest nigdy, jak widzieliśmy, czystym *arbitrium indifferentiae* (a tak właśnie widzi ją pewien nurt tradycji filozoficznej). Człowieka pociąga wartość nie tylko w sferze emocjonalnej, ale i do pewnego stopnia w sferze naturalnoinstynktowej. W naturze człowieka leży zarówno dążenie do dobra, jak i pragnienie, aby dobro to było dobrem obiektywnie prawdziwym. Sumienie zobowiązuje osobę do poszukiwania dobra i do wyboru dobra poznanego. Uznanie wolności sumienia za fundamentalne prawo człowieka, a nawet za prawo będące podstawą wszelkich innych praw, nie przeczy tej powinności, lecz raczej zabezpiecza warunki jej realizacji. Z tradycjonalistycznego punktu widzenia można by jednak wysunąć jeszcze jedno zastrzeżenie. Tolerując błąd sumienia, pozwala się na zło, przyzwala się na naruszenie porządku naturalnego i porządku moralnego. Świat pozbawiony zostaje doskonałości, która w pewnym sensie jest mu należna. W odpowiedzi na ten zarzut pomóc nam może wprowadzone przez Wojtyłę rozróżnienie, przypomniane w poprzednim rozdziale, pomiędzy wartością personalistyczną a wartością moralną czynu. Fakt, że osoba realizuje się poprzez czyn wolny, jest bardziej istotny niż sama treść czynu. Inaczej mówiąc, od sposobu obiektywnej modyfikacji świata ważniejsze jest, aby człowiek działał jako człowiek, kierując się swym rozumem i wolą. Tylko bowiem działając w sposób wolny, człowiek działa w zgodzie z właściwym jego istocie porządkiem personalistycznym. Wartość personalistyczna czynu poprzedza wartość moralną w tym sensie, że tylko czynowi ludzkiemu przypisać można wartość moralną. Bez tego założenia mamy do czynienia nie z czynem ludzkim, lecz z *czynem człowieka*, z którym nie można wiązać żadnej wartości etycznej. Wymuszając posłuszeństwo porządkowi natury, narusza się same podstawy porządku personalistycznego. W ten sposób rzeczywistość zubożona zostaje o wartość dużo większą od tej, która może zostać naruszona przez nadużycie wolności. Tradycjonalizm, posługując się wieloznacznym pojęciem natury, ryzykuje zatarcie różnicy pomiędzy porządkiem personalistycznym (opartym na *naturze duchowej* człowieka, a zatem uwzględniającym jego wolność) a porządkiem właściwym naturze pozaosobowej (w którym natura pojęta w sensie ontologicznym jest tożsama z naturą pojętą w sensie fenomenalnym – naturalistycznym lub przynajmniej nie różni się od niej tak drastycznie, jak w przypadku osoby)³.

Porządek personalistyczny kieruje się oczywiście również właściwymi sobie prawami. Zobowiązują one człowieka, który jest *zarazem* bytem fizycznym i jako taki jest częścią porządku natury, do respektowania praw natury i właściwej jej celowości. Na przykład człowiek nie musi zawsze realizować naturalnej celowości seksualności, którą jest prokreacja. Musi się to jednak dokonywać przez świadomą odpowiedź woli osoby kierującej się sądami rozumu⁴.

Integracja filozofii bytu i filozofii świadomości w integralnej antropologii wydaje się – w perspektywie, którą tu ogólnie zarysowaliśmy – jedynym sposobem zrozumienia nowości nauczania soborowego i zarazem jego solidnego zakorzenienia w tradycji (trzeba bowiem pamiętać, że tradycja różni się od *tradycjonalizmu*). Tego rodzaju integracja pozwoli uniknąć dwu przeciwstawnych niebezpieczeństw: z jednej strony pomniejszania nowości nauczania soborowego, a z drugiej strony

bezkrytycznej akceptacji filozofii świadomości, kończącej się zakwestionowaniem fundamentalnej obiektywności prawdy i pewności jej poznania.

Jest prawdopodobne, że dużą część problemów posoborowych wyjaśnić można przez wskazanie na fakt, iż u nas na Zachodzie – oprócz kilku chwalebnych wyjątków – nie podjęto tej nowej refleksji filozoficznej. W ten sposób nie doszło do recepcji filozoficznej oryginalności Soboru, a okres posoborowy został naznaczony walką między integrystami a modernistami, którą przez ciągle ponawiane i zawsze bezowocne próby kompromisu usiłowało łagodzić chwiejne centrum. Fakt, że Soboru nie można było interpretować w kategoriach dominujących w poprzedniej fazie historii Kościoła, skłonił wielu do pochopnego odrzucenia tomizmu. Utrzymywali oni, że chrześcijaństwo daje się łatwo uzgodnić również z innymi kierunkami filozofii i że teologię chrześcijańską można wobec tego oprzeć na jakiegokolwiek filozofii nowożytnej, wybranej nie na podstawie jej obiektywnej prawdziwości, lecz przypisywanej jej „zdolności do nawiązania dialogu ze współczesnym światem”, to znaczy jej mniej lub bardziej efemerycznej popularności. Jak widzieliśmy, Wojtyła wybrał drogę dokładnie przeciwną. Według niego Sobór zobowiązuje do cierpliwego rozwijania tych treści, które zawarte były w *philosophia perennis*, lecz nie zostały wystarczająco uwytłumione w myśli tradycyjnej. Zadanie to ułatwić może konfrontacja z myślą współczesną: w przypadku Wojtyły był to dialog z Schelerem i przejęcie metody fenomenologicznej, użytej jednak w sposób szczególny, prowadzący do zbudowania nowej filozofii fenomenologicznej. Przejęcie elementów filozofii świadomości jest jednak zawsze krytyczne; realizm koncepcji Wojtyły pozostaje nienaruszony, natomiast uznanie praw filozofii świadomości dokonuje się poprzez autonomiczną i pogłębioną analizę problemu świadomości w ramach filozofii bytu. Myśl Schelera musiała zostać najpierw poddana analitycznej refleksji; trzeba było sprawdzić zgodność poszczególnych jej elementów z chrześcijańską wizją człowieka, przeformułować i udoskonalić z *racjonalnego punktu widzenia* filozofię fenomenologiczną, by niejako uzdatnić ją do podjęcia przeznaczonego jej zadania. Nie chodzi tu o stworzenie „fenomenologii chrześcijańskiej”, to znaczy fenomenologii spreparowanej tak, by można ją było uzgodnić z chrześcijaństwem. W swej reformie fenomenologii Wojtyła kieruje się jej pierwotną intencją „powrotu do rzeczy samych w sobie”, przestrzegając ściśle reguł myślenia filozoficznego w przekonaniu, że filozofia, która lepiej wyjaśnia chrześcijańską koncepcję człowieka, musi być również lepiej uzasadniona z racjonalnego punktu widzenia.

Sposób postępowania naszego Autora nie polega na dowolnym wykorzystaniu niektórych aspektów myśli, z którą prowadzi dialog – aspektów wyjętych z konstytuującego je pojęciowego kontekstu i sprowadzonych do roli ogólnych haseł. Przed przystąpieniem do integracji myśli Schelera z myślą św. Tomasza Wojtyła musiał pokazać, że te elementy myśli Schelera, które pozostają w sprzeczności z chrześcijańską wizją człowieka, pozostają również w sprzeczności z nieuprzedzonym rozumem i prawdą dostępną fenomenologicznemu badaniu. W ten sposób jego reforma fenomenologii okazuje się jedyną adekwatną interpretacją metody fenomenologicznej, przeprowadzoną zgodnie z jej racjonalnymi zasadami, i jako taka może zostać poddana dyskusji, może być przyjęta lub odrzucona. Interpretowanie Soboru okazuje się zatem tożsame z rozwijaniem filozofii chrześcijańskiej. To zaś okazuje się z kolei nie tylko uwspółcześnieniem kultury chrześcijańskiej (*aggiornamento*), lecz również czymś znacznie większym: postępek w samorozumieniu człowieka jako takiego, krokiem naprzód w rozwoju świadomości filozoficznej całej ludzkości⁵. Jedyne w tym kontekście zrozumieć można soborowe przewyciężenie opozycji pomiędzy nowożytnością a chrześcijaństwem. Nie chodzi tu o polityczny kompromis, który jedna ze stron może zawsze na nowo poddać dyskusji, aby uzyskać bardziej korzystne dla siebie warunki. Chodzi tu o nową syntezę, w której elementy myśli nowożytnej i elementy tradycji stanowią harmonijną całość. Tradycja bowiem potrafiła, opierając się na własnych źródłach, rozwinąć te aspekty, których jej wcześniej brakowało. Filozofia świadomości nie jest już wówczas alternatywą filozofii bytu, lecz jedną z artykulacji przemyślanej i dopracowanej filozofii

bytu, która oczyściła się ze zniekształceń czyniących z niej zwykłą filozofię przedmiotu. Tym samym znika też sprzeczność pomiędzy filozofią nowożytną a chrześcijaństwem.

Idea filozofii nowożytnej opiera się na założeniu, że filozofia bytu i chrześcijaństwo nie są w stanie zdać sprawy z doświadczenia samoświadomości i wolności. To właśnie ten nowy i nieredukowalny punkt wyjścia w rozumieniu człowieka sprawił, że nowa epoka przeciwstawia się starej, a ilościowe różnice między tymi dwoma okresami historycznymi przechodzą w różnicę jakościową. Jeśli jednak opozycja ta zostanie przewyższona, co więcej, jeśli pokażemy, iż w rzeczywistości opozycja taka nigdy nie istniała, wówczas znikają również filozoficzne racje idei nowożytności. Upada idea cezury między epokami w historii, upada idea „człowieka nowożytnego”, który radykalnie różni się od człowieka wszystkich innych epok, upada w końcu idea nowej filozofii, jakościowo różnej od filozofii klasycznej. Odnowiona zostaje natomiast idea jedności i uniwersalności filozofii oraz historii człowieka, który w każdej epoce staje – choć oczywiście w różny sposób – wobec *tych samych fundamentalnych pytań*.

W latach Vaticanum II przeważało – przede wszystkim wśród teologów, którzy poprzez swoje dzieła bezpośrednio przygotowali Sobór – przekonanie, że filozofia przyszłości będzie filozofią człowieka, filozofią wychodzącą od egzystencji i formującą problem człowieka w sposób otwarty na transcendencję religijną⁶. Sądono, że ze sporu między egzystencjalizmem ateistycznym a egzystencjalizmem religijnym ten ostatni wyjdzie zwycięsko. Kryzys posoborowy, oprócz różnych przyczyn politycznych i społecznych, z punktu widzenia kultury wiązać trzeba ze zwycięstwem egzystencjalizmu ateistycznego nad egzystencjalizmem religijnym i późniejszym przymierzem tego pierwszego z marksizmem. Dla znacznej części „progresistów” lat sześćdziesiątych dialog ze światem współczesnym staje się wówczas z konieczności dialogiem z marksizmem, często nie bez znacznych ustępstw na jego rzecz. Ci natomiast, którzy odrzucają taką perspektywę, czynią to, ponieważ na różne sposoby nie akceptują przekonania o końcu filozofii bytu i w konsekwencji o niemożności chrześcijańskiego przewyższenia kryzysu nowożytności. Akceptacja przymierza egzystencjalizmu z marksizmem, porzucenie wiary w pascalski rozwój egzystencjalizmu uniemożliwiają w każdym razie zrozumienie duchowego klimatu Soboru i zamykają drogę ku takiemu rozwojowi filozofii chrześcijańskiej, który był jego zamierzeniem⁷.

Wojtyła natomiast pozostaje całkowicie w atmosferze Soboru, choć jest oczywiście świadom posoborowych trudności i kryzysu. Studium *Osoba i czyn* reformuje filozofię egzystencji, łącząc ją ściśle z filozofią bytu. Łącząc – w pewnym sensie – Pascala ze św. Tomaszem, Wojtyła znajduje lekarstwo na ściśle filozoficzną słabość filozofii egzystencji, która uniemożliwiła jej – zarówno w jej wersji ateistycznej, jak i teistycznej – bycie czymś więcej niż dramatycznym znakiem kryzysu, rozdarcia i bezsilności współczesnego człowieka⁸. Ta właśnie słabość filozofii egzystencji skłania ją – u Sartre’a – do poszukiwania przymierza z marksizmem. W ten sposób jednak filozofia ta zmuszona jest do odrzucenia wszystkich swych pierwotnych inspiracji, co ostatecznie prowadzi ją do samobójstwa. Wojtyła natomiast, w sposób w pewnym sensie symetryczny w stosunku do Sartre’a, proponuje spotkanie filozofii egzystencji z tomizmem, dokonujące się na kanwie reformy tomizmu, która pozwala mu przyjąć racje filozofii egzystencji bez rezygnacji ze swych własnych zasad. Jak wiadomo, egzystencjalistyczna reforma marksizmu nie powiodła się, ponieważ Sartre usiłował połączyć perspektywy niemożliwe do połączenia. Jaki będzie rezultat próby Wojtyły? Jest jeszcze zbyt wcześnie, by jednoznacznie odpowiedzieć na to pytanie. Można jednak stwierdzić, że między filozofią egzystencji a filozofią bytu nie istnieje żadna zasadnicza sprzeczność. Wewnętrzny rozwój tomizmu (wystarczy wspomnieć takie nazwiska, jak É. Gilson, C. Fabro, J. de Finance itd.) prowadzi go ku tematowi egzystencji. Wojtyła wychodzi od tomizmu i próbuje rozwinąć te jego treści, które odpowiadają postulatowi filozofii egzystencji. Nie mamy tu jednak do czynienia z połączeniem heterogenicznych koncepcji, lecz z takim rozwojem, który zachowuje klasyczną ontologię i na jej fundamencie rozwija fenomenologiczną analizę bytowania człowieka w świecie. Analiza ta nie tylko

nie podważa ontologii klasycznej, lecz także nadaje jej wymiar egzystencjalny. Ponadto Wojtyła dokonuje tego, nie tworząc sztucznej harmonii, lecz bezbłędnie stosując metodę fenomenologiczną, którą koryguje jedynie zgodnie z jej własnymi zasadami.

Rozwój tej filozofii związany jest w każdym razie z wydarzeniem historycznym, które było jej inspiracją. Zadanie Soboru polegało, wedle Wojtyły, na *nadaniu wierze wymiaru doświadczenia życia*, na wezwaniu do jej adekwatnego upodmiotowienia. Chodziło o stworzenie takiej mentalności chrześcijańskiej, w której wiara jest nie tylko intelektualnie przyjęta, lecz również egzystencjalnie przeżyta. Filozofia *Osoby i czynu* pragnie pomóc w podjęciu tego zadania i zarazem dostarcza jego teoretycznego uzasadnienia.

¹ Nasze zadanie ułatwia fakt, że Wojtyła w różny sposób informował wiernych swojej archidiecezji i wszystkich katolików w Polsce o pracach Soboru, dając im możliwość przeżywania głównych wydarzeń soborowych wraz z sobą *niejako od wewnątrz*. Świadectwem tej aktywności są przemówienia wygłoszone w Radiu Watykańskim oraz artykuły opublikowane w „Tygodniku Powszechnym” i w innych czasopiśmie katolickich. Zob. *Wypowiedź ks. Biskupa K. Wojtyły w Radio Watykańskim na temat roli laikatu w Kościele* (25 XI 1963), „Notificationes e Curia Metropolitana Cracoviensi”, 1964, nr 1-2, s. 27-30; *List pasterski z Soboru* [z 8 XI 1964], „Tygodnik Powszechny”, 18(1964), nr 48 (827), s. 1; *O Soborze*, [Fragmenty kazań], „Tygodnik Powszechny”, 18(1964), nr 11 (790), s. 1 n.; *Problematyka drugiej sesji II Soboru Watykańskiego. Z kazań ks. Metropolity po powrocie z obrad Soboru*, „Notificationes e Curia Metropolitana Cracoviensi”, 1964, nr 7, s. 145-160; *Kościół w świecie współczesnym*, [Przemówienie wygłoszone w Radiu Watykańskim 28 IX 1964 r.], „Tygodnik Powszechny”, 18(1964), nr 43 (822), s. 1 n.; *Lud Boży*, „Przewodnik Katolicki”, 54(1964), nr 7, s. 65; *Idea ludu Bożego i świętość Kościoła a posłannictwo świeckich*, „Ateneum Kapłańskie”, 57(1965), t. 68, z. 5-6 (340-341), s. 307-315; *Sobór od wewnątrz*, [List do Redakcji], „Tygodnik Powszechny”, 19(1965), nr 16 (847), s. 1, 3; *Logika wewnętrzna Vaticanum II (a zarazem próba uporządkowania dokumentów soborowych celem ich przedstawienia)*, „Wrocławskie Wiadomości Kościelne”, 21(1966), nr 7, s. 159-163.

² Por. *Przemówienie radiowe Księdza Arcybiskupa Karola Wojtyły Metropolity Krakowskiego*, [Naświetlenie Deklaracji o wolności religijnej], „Notificationes e Curia Metropolitana Cracoviensi”, 1965, nr 11-12, s. 269-271.

³ Na temat poglądów Wojtyły w tej kwestii zob. także jego artykuł: *Natura ludzka jako podstawa formacji etycznej*, „Znak”, 11(1959), nr 6 (60), s. 693-697.

⁴ Por. ks. W o j t y ł a, *Instynkt, miłość, małżeństwo; t e n ż e, Miłość i odpowiedzialność*, „Ateneum Kapłańskie”, 51(1959), t. 59, z. 2 (304), s. 163-172 oraz oczywiście studium *Miłość i odpowiedzialność*.

⁵ Por. t e n ż e, *Człowiek jest osobą*. Tekst ten stanowi chyba najbardziej bezpośrednią refleksję nad przesłaniem soborowym.

⁶ Por. t e n ż e, *Sobór a praca teologów*, [Przemówienie wygłoszone w Radiu Watykańskim 12 II 1965], „Tygodnik Powszechny”, 19(1965), nr 9 (840), s. 1.

⁷ Na temat nowożytności jako kategorii filozoficznej por.: H. G o u h i e r, *Les Philosophes du XVII siècle devant l'histoire de la philosophie*, „XVII siècle”, 1962, nr 54--55; D e l N o c e, *Il problema dell'ateismo* [...]; t e n ż e, *Riforma cattolica e filosofia moderna*, t. 1: *Cartesio*, Bologna: Il Mulino, 1965. Podstawowe tezy tych dwu książek Augusta Del Noce na interesujący nas temat zawarte są już w jego artykule z 1954 roku: *Problemi del periodizzamento storico: l'inizio della filosofia moderna*, „Archivio di filosofia” (*La filosofia della storia della filosofia*), 1954, s. 187-210. Por. także: M. M. O l i v e t t i, *Riforma cattolica e filosofia moderna nel pensiero di A. Del Noce*, Roma: Istituto di Studi Filosofici, 1968. Reinterpretacja kategorii nowożytności dokonana przez Augusta Del Noce z punktu widzenia filozofii historii filozofii jest w wielu aspektach pokrewna reinterpretacji filozofii świadomości przeprowadzonej przez Wojtyłę w antropologii. Chociaż twierdzenie takie może być nazbyt śmiało w świetle polemik z lat siedemdziesiątych, wydaje się, że książka Augusta Del Noce o

ateizmie jest najbardziej koherentną próbą wizji historii kultury zdolnej do przewyciężenia opozycji między nowożytnością i chrześcijaństwem poprzez reinterpretację idei nowożytności w świetle ducha Soboru.

⁸ Por. A. D e l N o c e, *Filosofia dell'esistenza*, w: *Il redentore dell'uomo. Testo e commenti*, Roma 1979.