

Paweł Rojek

<https://orcid.org/0000-0002-2584-0108>

Uniwersytet Jagielloński

Palimpsest Wojtyły. Jan Paweł II, polski mesjanizm i katolicka nauka społeczna

Jonathan Kwitny, znany amerykański dziennikarz śledczy, w swojej biografii Jana Pawła II *Człowiek stulecia* z 1997 roku ogłosił sensacyjną wieść o odnalezieniu nieznanego dzieła Karola Wojtyły:

Książka, zatytułowana *Katolicka etyka społeczna*, nie figuruje w [...] żadnej dostępnej literaturze. U Kukołowicza znalazłem jedyny jej egzemplarz. Watykan potwierdza tę historię. Z tego, co wiem, po raz pierwszy ujawnia się istnienie tej książki, której treść i sposób powstania zaprzecza wielu rzeczom, jakie ostatnio pisano o Wojtyle¹.

Zdaniem Kwitnego zapomniana książka przyszłego papieża miała świadczyć o jego sympatii wobec marksistowskiej krytyki kapitalizmu i zbliżyć jego stanowisko do teologii wyzwolenia, co miało stać w sprzeczności z dominującym sposobem odczytywania nauczania Jana Pawła II². Sprawą wkrótce zainteresowała się para brytyjskich badaczy, Jonathan Luxmoore i Jolanta Babiuch. Najpierw wspomnieli o niej w swojej książce *The Vatican and the Red Flag*³,

¹ J. Kwitny, *Człowiek stulecia. Życie i czasy papieża Jana Pawła II*, tł. B. Sławomirska, Warszawa–Chicago 1998, s. 121.

² Zob. J. Kwitny, *Człowiek stulecia*, s. 122, 123.

³ J. Luxmoore, J. Babiuch, *The Vatican and the Red Flag: The Struggle for the Soul of Eastern Europe*, London 1999, s. 88–89.

a następnie, krótko po śmierci Jana Pawła II, opublikowali w brytyjskim tygodniku „The Tablet” sensacyjny artykuł *John Paul’s Debt to Marxism*⁴. Luxmoore i Babiuch sugerowali, że polscy biskupi blokują publikację wykładów, by nie przeszkodziła w procesie beatyfikacyjnym Jana Pawła II. Redaktorzy pisma podkreśliли dodatkowo temat, umieszczając na okładce rysunek papieża piszącego coś przy biurku z popiersiem Marksa i egzemplarzem *Kapitału*. Tego było już za wiele. George Weigel, który już wcześniej krytykował rewelacje Kwitnego, zareagował w liście do redakcji „The Tablet”, przekonując, że Wojtyła w istocie nie był autorem zachowanego tekstu⁵. Temat podchwyciły media w Polsce. Pikanterii sprawie dodawało to, że współautorka tekstu, socjolożka Jolanta Babiuch, była córką działacza komunistycznego, premiera PRL, Edwarda Babiucha. Arcybiskup Józef Życiński wraz z przedstawicielami Instytutu Jana Pawła II na specjalnej naradzie zastanawiał się, jak przeciwdziałać takim „fałszywym interpretacjom poglądów Papieża z różnych etapów jego życia”⁶. Wydano kilka oświadczeń i zapowiedziano szybką publikację tekstu wykładów Wojtyły. *Katolicka etyka społeczna* ukazała się w końcu dopiero w 2018 roku, w sumie po przeszło dwudziestu latach od pierwszych rewelacji Kwitnego⁷.

Karol Wojtyła rozpoczął wykłady z katolickiej etyki społecznej jesienią 1953 roku, początkowo prowadził je na Wydziale Teologicznym Uniwersytetu Jagiellońskiego, a po jego likwidacji przez władze komunistyczne w krakowskim seminarium duchownym. Wojtyła przejął zajęcia po ks. Janie Piwowarczyku, wybitnym specjalście w zakresie nauki społecznej Kościoła, który został odsunięty od nauczania z powodów politycznych. Prowadzenie wykładów z katolickiej etyki społecznej było, jak można przypuszczać, ważnym doświadczeniem w życiu młodego księdza. Wojtyła wspominał o nich w rozmowie z Vittoriem Possentim z 1978 roku⁸, zapamiętali je też jego słuchacze, wśród nich ks. Józef Tischner⁹. Szczęśliwie zachował się kompletny rękopis wykładów, datowany na 1957 rok. Jedną jego część ks. prof. Tadeusz Styczeń odnalazł wśród papierów w dawnym pokoju kard. Wojtyły, drugą natomiast porzuconą w jadalni.

⁴ J. Luxmoore, J. Babiuch, *John Paul’s Debt to Marxism*, „The Tablet” 14.01.2006, s. 4–5.

⁵ G. Weigel, *Fr Wojtyła on Marx*, „The Tablet” 21.01.2006, s. 23.

⁶ *Karol Wojtyła sympatyzował z marksizmem?*, <https://info.wiara.pl/doc/158191.Karol-Wojtyla-sympatyzowal-z-marksizmem/3> (01.12.2021).

⁷ K. Wojtyła, *Katolicka etyka społeczna*, Lublin 2018.

⁸ Zob. V. Possenti, *Rewolucja Ducha. Doktryna społeczna Kościoła widziana oczyma kard. Karola Wojtyły*, tł. R. Skrzypczak, Warszawa 2007, s. 24.

⁹ Zob. W. Bonowicz, *Tischner*, Kraków 2001, s. 187–188.

Status tych wykładów długo pozostawał niejasny. Podstawą wykładów Wojtyły był bowiem szczegółowo opracowany skrypt Piwowarczyka. Wśród komentatorów toczył się spór, w jakiej mierze wykłady można uznać za autorską wypowiedź Wojtyły. Luxmoore twierdził stanowczo, że była to jego oryginalna praca. W swoim tekście powoływał się na opinię ks. prof. Stycznia, który potwierdził autentyczność tekstu¹⁰. Z kolei Weigel zalecał ostrożność w przypisywaniu autorstwa wykładów Wojtyły. Jak twierdził,

Wojtyła wprowadził poprawki, które uznał za stosowne, ale zasadniczo wykład pozostał taki, jak nauczał Piwowarczyk. Jako o wiele młodszy pracownik naukowy, który nie miał za sobą dłuższej pracy nad etyką społeczną, Wojtyła nie widział potrzeby wymyślenia na nowo materiału, opracowanego przez jednego z czołowych polskich badaczy w tej dziedzinie¹¹.

Dodatkowo, jak zwracał uwagę John Grondelski, Wojtyła właśnie wtedy zaczął pracę nad habilitacją i po prostu nie miał głowy, by dodatkowo zgłębiać temat przydzielonych mu wykładów¹². Aby ustalić, jaki był wkład Wojtyły w ten tekst, Weigel poprosił o pomoc kard. Stanisława Ryłkę, który spytał o to samego Jana Pawła II. Jak przekazał kard. Ryłko, Wojtyła „opracowywał go [tekst Piwowarczyka], ale materiały nie były jego [tzn. Wojtyły]”¹³.

Dziś wreszcie każdy może się przekonać, na ile wykłady Wojtyły pokrywały się z materiałami Piwowarczyka. Nie tylko bowiem w końcu dysponujemy tekstem Wojtyły, ale od dawna posiadamy też tekst Piwowarczyka. Jego wykłady z katolickiej etyki społecznej ukazały się jeszcze w latach 60. w emigracyjnym wydawnictwie w Londynie¹⁴. Teraz wystarczy otworzyć obie książki i porównać ich treść. Już na pierwszy rzut oka widać, że w wielu miejscach Wojtyła rzeczywiście niemal dosłownie powtarzał lub parafrazował sformułowania Piwowarczyka. W tekście pojawiają się jednak dość często istotne zmiany, znaczące opuszczenia, przestawienia i dopowiedzenia. Jak ocenia Rafał Łętocha, jeden z komentatorów rękopisu Wojtyły, choć jego skrypt był „w dużej

¹⁰ Zob. J. Luxmoore, *John Paul II: Capitalism Trenchant Critic*, „The Tablet” 2.02.2019, s. 5.

¹¹ G. Weigel, *Świadek nadziei. Biografia papieża Jana Pawła II*, tł. D. Chylińska, J. Illg, J. Piątkowska, R. Śmietana, M. Tarnowska, Kraków 2012, s. 171–172.

¹² Zob. J.M. Grondelski, *Social Ethics in the Young Karol Wojtyła: A Study-in-Progress*, „Faith and Reason” 22 (1996), s. 42.

¹³ G. Weigel, *Świadek nadziei*, s. 172.

¹⁴ Zob. J. Piwowarczyk, *Katolicka etyka społeczna*, t. 1–2, Londyn 1960–1963.

mierze inspirowany” pracą Piwowarczyka, to „nie znaczy to jednak, abyśmy mieli tutaj do czynienia [...] z dziełem całkowicie wtórnym, niezawierającym żadnej oryginalnej myśli”¹⁵.

Chciałbym tu przyrzeć się dokładniej oryginalnym myślom Wojtyły zawartym w jego wykładach z katolickiej etyki społecznej. Nie będę jednak szukał w nich ani śladów marksizmu, ani zapowiedzi demokratycznego kapitalizmu. Chciałbym spróbować odcyfrować palimpsest Wojtyły w najbliższym mu chyba kontekście polskiego romantyzmu. Jak bowiem argumentowałem w książce *Liturgia dziejów. Jan Paweł II i polski mesjanizm*¹⁶, to właśnie polski mesjanizm jest kluczem do zrozumienia nie tylko wczesnej myśli Wojtyły, lecz także jego późniejszej twórczości i działalności jako Jana Pawła II. W tych wczesnych wykładach można dokładnie prześledzić, jak Wojtyła spontanicznie przekładał swoje wcześniejsze intuicje dotyczące spraw społecznych na język tradycyjnej katolickiej nauki społecznej. Przekład ten miał, jak sądzę, ogromne znaczenie dla sformułowania dojrzałej wizji Jana Pawła II.

W *Liturgii dziejów* wskazywałem, że polski mesjanizm obejmował trzy powiązane ze sobą idee: wizję współpracy ludzkości z Bogiem w dziele budowanie królestwa Bożego na ziemi, teologiczną interpretację istnienia i misji narodów oraz religijne wyjaśnienie sensu zbiorowego cierpienia w dziejach. W pierwszej części tego artykułu spróbuję pokazać, że w wykładach Wojtyły wyraźnie obecna jest podstawowa dla mesjanizmu wizja królestwa Bożego na ziemi. Wojtyła najwyraźniej traktował naukę społeczną Kościoła jako program jego realizacji. W drugiej części zajmę się obecną w wykładach nauką o narodzie, która wiąże się z misjonizmem, czyli religijną interpretacją zadań poszczególnych narodów. W trzeciej części postaram się odnaleźć w dopiskach Wojtyły ślady mesjanistycznego pasjonizmu. W zakończeniu spróbuję pokazać, jak mesjanistyczny kontekst myśli Wojtyły może pomóc w obronie jej suwerenności wobec wszelkich politycznych interpretacji.

¹⁵ R. Łętocha, *Myśl społeczna Karola Wojtyły w kontekście nauczania św. Jana Pawła II*, w: K. Wojtyła, *Katolicka etyka społeczna*, Lublin 2018, s. 522.

¹⁶ P. Rojek, *Liturgia dziejów. Jan Paweł II i polski mesjanizm*, Kraków 2016, zob. dyskusję o tej książce opublikowaną w specjalnym numerze „Theological Research” 7 (2019) i moją odpowiedź na krytyki: P. Rojek, *Between Ideology and Utopia. Recent Discussions on John Paul II's Theology of the Nation*, „Theological Research” 7 (2019), s. 131–148.

Królestwo Boże na ziemi

Zacznę od najważniejszej idei polskiego mesjanizmu, jaką była wizja radykalnej chrześcijańskiej przemiany doczesnej rzeczywistości społecznej, politycznej i gospodarczej. W latach 30. XIX wieku, gdy rodził się polski mesjanizm, wizja taka nie była wcale oczywista. Wciąż dominowało myślenie, przyjęte przez Kościół u progu nowożytności, że zbawienie ma charakter wyłącznie indywidualny i pozaświatowy, a nie także wspólnotowy i doczesny. Dominującym ideałem była więc osobista świętość, a nie społeczna przemiana. Polski mesjanizm można uznać za ruch mający na celu właśnie przywrócenie wspólnotowego i doczesnego wymiaru chrześcijaństwa. Stąd jego głównym postulatem była przemiana wszelkich form życia zbiorowego według zasad chrześcijańskich. Polscy mesjaniści określali tę przemianę jako realizację królestwa Bożego na ziemi. Dlatego właśnie proponowałem ten wątek nazywać „millenaryzmem”, choć termin ten niesie ze sobą wiele niebezpiecznych skojarzeń.

Karol Wojtyła był ukształtowany przez tradycję polskiego mesjanizmu. Przypomnę, że od wczesnej młodości był zafascynowany literaturą romantyczną, co doprowadziło go do w końcu do studiów polonistycznych, pod kierunkiem wybitnych znawców romantyzmu, takich jak Stanisław Pigoń. W czasie okupacji Wojtyła pisał osadzone w tradycji mesjanizmu dramaty, występował w kontynuującym romantyczne tradycje teatrze Mieczysława Kotlarczyka i wreszcie wstąpił do podziemnej organizacji Unia, kierowanej przez deklarowanego mesjanistę Jerzego Brauna. Jego wykłady z lat 50. można traktować jako świadectwo powolnego procesu przekładu romantycznych kategorii na język katolickiej nauki społecznej.

Wojtyła, przedstawiając cele katolickiej etyki społecznej, dość wyraźnie odbiegał od wykładu Piwowarczyka. Choć struktura wykładu jest podobna, tekst Wojtyły nie jest – jak w wielu innych miejscach – tylko parafrazą tekstu Piwowarczyka. Jak sądzę, Wojtyła znacząco zmienił też akcenty wykładu. „Głównym zadaniem katolickiej etyki społecznej – powiada – jest wprowadzenie zasad sprawiedliwości i miłości w życie społeczne”¹⁷. O ile jednak Piwowarczyk zajmował się głównie sprawiedliwością, o tyle Wojtyła większy nacisk kładł na perspektywę miłości. Na początku, zgodnie wykładem Piwowarczyka, podkreślał bardzo wyraźnie, że sprawiedliwość społeczna jest koniecznym warunkiem miłości społecznej.

¹⁷ K. Wojtyła, *Katolicka etyka społeczna*, s. 62.

Nie może być mowy o miłości społecznej tak długo, jak długo nie zostaną zrealizowane wszystkie wymagania sprawiedliwości społecznej. Etyka katolicka stoi tutaj, jak widać, na stanowisku trzeźwego realizmu, a trzyma się z dala od mrzonek różnorodnych myślicieli, którzy nie licząc się z realną strukturą rzeczywistości społecznej, zbyt łatwo wyobrażają sobie ideał miłości we współżyciu społecznym ludzi¹⁸.

Następnie jednak Wojtyła wskazuje perspektywę, która nie jest wyraźnie obecna w wykładzie Piwowarczyka. Sprawiedliwość jest bowiem tylko warunkiem wstępnym miłości. Jak powiada już sam od siebie Wojtyła,

Miłość jest szczytowym przejawem moralnym życia osoby oraz współżycia osób i dlatego w katolickiej etyce społecznej należy wysuwać miłość społeczną jako ten ideał, do którego społeczne współżycie ludzi winno dążyć¹⁹.

Sprawiedliwe społeczeństwo jest więc dopiero punktem wyjścia do budowy społeczeństwa miłości. Jak pisze Wojtyła, „z tych form współżycia społecznego, jakie osiągną stosunki ludzkie na zasadzie sprawiedliwości, może się rozwinąć nowy ich układ na zasadzie miłości społecznej”²⁰. To właśnie ten „nowy układ” jest ostatecznym celem katolickiej etyki społecznej.

W tym miejscu pojawia się kluczowe dla proponowanej przeze mnie interpretacji stwierdzenie Wojtyły:

Tak pojęta miłość społeczna, miłość nadprzyrodzona, stanowi rzeczywiście ideał, ku którego realizacji Kościół chce prowadzić ludzkość. Realizowanie takiej miłości społecznej jest równoznaczne z realizowaniem Królestwa Bożego, które głosi Jezus Chrystus²¹.

Celem katolickiej nauki społecznej jest więc ostatecznie realizacja królestwa Bożego na ziemi. Takie radykalne określenie nie pojawia się u Piwowarczyka, nie było też – o ile mi wiadomo – szerzej stosowane w współczesnych ujęciach katolickiej nauki społecznej. Kategoria królestwa Bożego jest za to kluczowa

¹⁸ K. Wojtyła, *Katolicka etyka społeczna*, s. 70; podobny fragment zob. J. Piwowarczyk, *Katolicka etyka społeczna*, t. 1, s. 68–69.

¹⁹ K. Wojtyła, *Katolicka etyka społeczna*, s. 69.

²⁰ K. Wojtyła, *Katolicka etyka społeczna*, s. 71.

²¹ K. Wojtyła, *Katolicka etyka społeczna*, s. 72.

dla tradycji mesjanistycznej. Wydaje mi się, że w tym właśnie miejscu Wojtyła uznał naukę społeczną Kościoła za realizację dążeń polskich mesjanistów.

Nie powinno to być to niczym zaskakującym. Przypomnę, że polscy mesjaniści mówili o chrześcijańskiej wizji życia społecznego, gospodarczego i politycznego kilkadziesiąt lat przed pierwszymi encyklikami społecznymi. Między innymi to właśnie dlatego byli podejrzliwie traktowani przez kościelną hierarchię. Wielu z nich uznało potem powstanie nauki społecznej Kościoła za spełnienie swoich kluczowych postulatów. Jeden z późnych polskich mesjanistów, Wojciech Dzieduszycki, w książce *Mesjanizm polski a prawda dziejów* z 1901 roku wprost głosił, że po Leonie XIII polski mesjanizm powinien polegać po prostu na realizacji nauki społecznej Kościoła²².

Wojtyła nie rozwijał niestety szczegółowo tego, na czym polega realizacja miłości społecznej. Podał jednak charakterystyczny przykład, który – jak sądzę – wskazuje kierunek jego myślenia. Jak powiada, należyte wynagrodzenie za pracę „należy jeszcze do zakresu sprawiedliwości”, natomiast uczestnictwo pracowników we własności przedsiębiorstwa, w którym pracują „nosi na sobie już znamiona pewnej miłości społecznej”²³. Wojtyła wyjaśnia to tak:

Jeśli bowiem zmierza się do tego, ażeby drugi człowiek, bliźni, w pełniejszej mierze uczestniczył w dobrach ekonomicznych, a z ich pomocą również w dobrach kultury, to ma się wówczas na celu z całą pewnością dobro samej jego osoby, owszem, dobro wielu osób przynależących do danego społeczeństwa. Miłość zaś właśnie ma za przedmiot osobę oraz wspólnotę²⁴.

W moim przekonaniu wynika z tego, że według Wojtyły ideał miłości społecznej nie był wcale mniej realistyczny niż postulat sprawiedliwości. Miłość społeczna miała stopniowo realizować się przez pewne konkretne instytucje, nawet tak niepozorne, jak akcjonariat pracowniczy. Zasady miłości mogą być więc instytucjonalizowane. Postulat królestwa Bożego na ziemi nie był zatem tylko idealistycznym wezwaniem do indywidualnych sumień, lecz także realistycznym programem przemiany społecznych struktur. Pod tym względem intuicje młodego Wojtyły wydają się być zaskakująco bliskie projektom

²² W. Dzieduszycki, *Dokąd nam iść wypada? Mesjanizm polski a prawda dziejów*, Kraków 2012, s. 625; zob. także J. Salij, *Złe i dobre strony polskiego mesjanizmu*, w: *Narody i historia*, red. A. Rzegocki, Kraków 2000, s. 27–34.

²³ K. Wojtyła, *Katolicka etyka społeczna*, s. 71.

²⁴ K. Wojtyła, *Katolicka etyka społeczna*, s. 71.

społecznym i gospodarczym Augusta Cieszkowskiego, który zresztą pisał też o akcjonariacie.

Jak starałem się pokazać w *Liturgii dziejów*, ten sposób myślenia o królestwie Bożym na ziemi można dostrzec także w późniejszych pismach Wojtyły i w nauczaniu Jana Pawła II. W szczególności wielokrotnie wracał on do myśli, że celem katolickiej nauki społecznej nie jest tylko sprawiedliwość, lecz przede wszystkim miłość społeczna. W rozmowie z Possentim mówił, że „chrześcijaństwo widzi ład społeczny nie tylko w wymiarach sprawiedliwości, ale i miłości. [...] A Miłość zawsze oznacza wtargnięcie Ducha w świat człowieka”²⁵. Celem jest właśnie „rewolucja Ducha”²⁶. Czy nie można doszukiwać się w tym echa oczekiwania Cieszkowskiego na nadejście epoki Ducha Świętego? Później Wojtyła wyraźnie wiązał przemianę rzeczywistości doczesnej z pełnieniem funkcji królewskiej. Sam termin „królestwo Boże” pojawia się jednak w jego pismach dość rzadko²⁷; Jan Paweł II wyraźnie wolał używać mniej obciążonego znaczeniami i bardziej rozpowszechnionego określenia Pawła VI „cywilizacja miłości”.

Teologia narodu

Drugą podstawową ideą polskiego mesjanizmu było przekonanie, że poszczególne narody posiadają pewne szczególne zadania w dziejach świata. Ideę tę, za Andrzejem Walickim, proponowałem nazywać „misjonizmem”²⁸. Przekonanie o misji narodów dotyczyło oczywiście także Polski. Zadaniem Polaków miało być głoszenie i realizowanie dzieła chrześcijańskiej przemiany świata. Niemal zawsze jednak uważano, że zadanie to miało mieć ostatecznie sens uniwersalny. Zresztą, wielu autorów łączyło misję Polski z misjami innych narodów, przede wszystkim Francji, ale też Rosji.

Warunkiem możliwości misjonizmu jest istnienie narodów jako podmiotów dziejów. Prowadzi to do trudnego zagadnienia ontologii narodu, które jest warunkiem rozwinięcia odpowiedniej teologii narodu. Tak się składa, że akurat

²⁵ V. Possenti, *Rewolucja Ducha*, s. 71.

²⁶ V. Possenti, *Rewolucja Ducha*, s. 32.

²⁷ Zob. jednak K. Wojtyła, *U podstaw odnowy. Studium o realizacji Vaticanum II*, Kraków 1972, s. 228; Jan Paweł II, Encyklika *Redemptor hominis*, w: *Encykliki Ojca Świętego Jana Pawła II*, t. 1, Kraków 1996, nr 15.

²⁸ Zob. A. Walicki, *Filozofia a mesjanizm. Studia z dziejów filozofii i myśli społeczno-religijnej romantyzmu polskiego*, Warszawa 1970, s. 189.

w *Katolickiej etyce społecznej* Wojtyła podejmował ten wątek. W swojej książce *Liturgia dziejów* cytowałem z drugiej ręki fragment jego niepublikowanych jeszcze wówczas wykładów, w którym stwierdzał, że „naród bytuje «przez» osoby, przez jednostki, a więc bytuje i «dla» nich”²⁹. Teraz można zobaczyć, że była to część szerszego wywodu rozwijającego bardzo interesującą ontologię narodu. Wojtyła pisał:

Jak każde społeczeństwo nie jest naród bytem substancjalnym i samoistnym, tzn. nie stanowi sam podmiotu istnienia i działania. Podmiotem tym są właśnie te jednostki, które się nań składają. Niemniej jednostki te pozostają w szczególnych ze sobą związkach i stosunkach, a stosunki te i związki przesądzają o takiej jedności przypadłościowej, przez którą jednostki owe tworzą naród. [...] Naród bytuje „przez” te osoby, przez jednostki, a więc bytuje i „dla” nich³⁰.

Jak się okazuje, cały ten niezwykle ciekawy fragment jest w istocie tylko parafrazą wywodu Piwowarczyka:

Naród, jako byt najogólniej pojęty, nie jest substancją, nie jest bytem samoistnym. Nie istnieje bowiem ani „przez siebie”, ani „dla siebie”. [...] Naród jest bytem przypadłościowym. Stanowi go sieć stosunków, więc jedność moralna, nie fizyczna osób ludzkich (substancji) związanych z sobą przez pewne związki³¹.

Wygląda więc na to, że Wojtyła zaczerpnął podstawy swojej ontologii narodu od Piwowarczyka. Obaj powoływali się przy tym w swoich wykładach na o. Jacka Woronieckiego, autora utrzymanej w formie kwestii scholastycznej rozprawy o państwie i narodzie³². Woroniecki argumentował, że naród jest najważniejszym wychowawcą ludzi, bo pod wpływem kultury narodowej urzeczywistniają się ostatecznie potencjalności ludzkiej natury. W ten sposób tworzona przez jednostki struktura zwrotnie oddziałuje na nich samych. Jak

²⁹ P. Rojek, *Liturgia dziejów*, s. 143; cyt. za: K. Gryz, *Naród i patriotyzm – czy nadal są aktualne? Jana Pawła II myśli o ojczyźnie*, w: *Jan Paweł II. Posługa myślenia*, t. 2, red. B. Kastelik, A. Krupka, R. Woźniak, Kraków 2015, s. 343.

³⁰ K. Wojtyła, *Katolicka etyka społeczna*, s. 163–164, zob. także s. 98.

³¹ J. Piwowarczyk, *Katolicka etyka społeczna*, t. 1, s. 247, zob. także s. 59.

³² Zob. J. Piwowarczyk, *Katolicka etyka społeczna*, t. 1, s. 272; K. Wojtyła, *Katolicka etyka społeczna*, s. 165–166; H. Woroniecki, *Quaestio disputata de natione et statu civili*, „Divus Thomas” 29 (1926), s. 25–54; przekład polski: J. Woroniecki, *O narodzie i państwie*, tł. R. Maliszewski, Lublin 2004.

sądzę, to właśnie jemu należy się pierwszeństwo w sformułowaniu tomistycznej analizy narodu. Do niego też odwoływał się w swojej analizie ontologii narodu o. Józef Bocheński³³. Współcześnie podobną analizę rozwija ks. Jacek Grzybowski³⁴.

Chciałbym zwrócić uwagę na wyraźnie dialektyczny charakter przyjmowanej przez Wojtyłę i Piwowarczyka tomistycznej ontologii narodu³⁵. Obaj autorzy zgadzali się, że istnienie narodu opiera się na poszczególnych osobach. Naród nie jest żadnym wyższym bytem, któremu można by dosłownie przypisywać podmiotowość. Relacyjny charakter narodu wyklucza jego substancjalizację czy hipostazowanie. Zarazem jednak podkreślali, że relacje, na których opiera się rzeczywistość narodu, są konstytutywne dla jednostek. Ostatecznie ludzie rodzą się zawsze w obrębie pewnego narodu. Co więcej, to właśnie relacje wewnątrz wspólnoty narodowej mają decydujący wpływ na kształtowanie się ich tożsamości.

Ta dialektyczna wizja, w której ludzie tworzą narody, ale jednocześnie są przez nie kształtowane, na zawsze określiła sposób myślenia Wojtyły o narodzie. Widać to w wielu jego wypowiedziach. Na przykład podczas spotkania oplatkowego dla młodzieży w 1977 roku Wojtyła zauważał, że „cały proces wychowania człowieka [...] czerpie z dziedzictwa narodowego, ducha narodu i równocześnie go tworzy”³⁶. Nieco później, w rozmowie z Possentim, stwierdzał, że „społeczeństwo jest zespołem relacji, a więc rzeczywistością przypadłościową”³⁷, lecz zarazem zaznaczał, iż „naród [...] – podobnie jak rodzina – i głównie przez nią – jest wychowawcą człowieka”³⁸. Ta sama wizja pojawiła się wreszcie w słynnej homilii na Placu Zwycięstwa w Warszawie w 1979 roku. Papież mówił, że z jednej strony „dzieje narodu są przede wszystkim dziejami ludzi” i dlatego należy je „rozumieć poprzez każdego człowieka w tym narodzie”, z drugiej jednak strony „nie sposób zrozumieć człowieka inaczej, jak w tej wspólnocie, którą jest jego naród”, bo „jest to wspólnota szczególna, [...] najważniejsza dla dziejów duchowych człowieka”³⁹. Jak sądzę, słychać w tym dalekie echo dawnego wykładu z katolickiej etyki społecznej.

³³ Zob. J.M. Bocheński, *Szkice o nacjonalizmie i katolicyzmie polskim*, Komorów 1994.

³⁴ Zob. J. Grzybowski, *Byt, tożsamość, naród. Próba wyjaśnienia formuły „tożsamość narodowa” w perspektywie metafizyki*, Kęty 2012.

³⁵ Zob. szerzej P. Rojek, *Between Ideology and Utopia*, s. 136–139.

³⁶ K. Wojtyła, *Noc wigilijna. Nieznane przemówienia, homilie i nagrania*, Kraków 2017, s. 106.

³⁷ V. Possenti, *Rewolucja Ducha*, s. 64.

³⁸ V. Possenti, *Rewolucja Ducha*, s. 73–74.

³⁹ Jan Paweł II, *Pielgrzymki do Ojczyzny. Przemówienia i homilie*, Kraków 2012, s. 23.

Narody nie tylko jednak istnieją, lecz są także zdumiewająco różnorodne. Wojtyła wskazywał, znów podążając ściśle za Piwowarczykiem, że różnice narodowe są czymś pożądanym z punktu widzenia całej ludzkości.

Każdy bowiem naród tworzy takie wartości, które tylko jako naród w swej odrębności zdolny jest wytworzyć. Jeśli znikłaby jego odrębność, znikłyby też owe wartości. Wartości te jednak bogacą pośrednio całą ludzkość, wszystkich mieszkańców globu, a przeto bez narodów musiałyby ludzkość stać się duchowo uboższa⁴⁰.

Jest to bardzo charakterystyczne twierdzenie dla całej dziewiętnastowiecznej romantycznej nauki o narodzie. Zresztą, dziś jeszcze stanowi w wielu kręgach podstawę w myśleniu o różnorodności kulturowej. Nowością, jaką wprowadził Wojtyła do wykładu Piwowarczyka, było wskazanie na religijny sens tej różnorodności. „Zróżnicowanie narodów – dodawał Wojtyła – wypływa z porządku natury i służy nie tylko doczesnemu dobru ludzkości, ale również jej nadprzyrodzonym przeznaczeniom”⁴¹.

To prowadzi bezpośrednio do pytania o istnienie posłannictwa poszczególnych narodów w dziejach. Wojtyła, znów w ślad za Piwowarczykiem, pisał:

Na to pytanie należy odpowiedzieć w sposób pozytywny. Posłannictwo danego narodu oznacza bowiem pewne zadanie historyczne, które wynika z obiektywnych warunków jego bytowania, zarówno geograficznych i politycznych, jak i kulturalnych i religijnych. Pojęcie misji narodu godzi się z nauką o rządach Opatrzności, która posługuje się różnymi narzędziami do realizowania swych zamierzeń⁴².

Zarazem jednak, podobnie jak Piwowarczyk, Wojtyła natychmiast zastrzegł, że nie ma żadnych podstaw, by mówić o jakimś „szczególnym wybraństwie poszczególnych narodów”, to znaczy o jakimś „szczególnym pierwszeństwie

⁴⁰ K. Wojtyła, *Katolicka etyka społeczna*, s. 167; zob. paralelny tekst: J. Piwowarczyk, *Katolicka etyka społeczna*, t. 1, s. 273.

⁴¹ K. Wojtyła, *Katolicka etyka społeczna*, s. 167–168.

⁴² K. Wojtyła, *Katolicka etyka społeczna*, s. 168; zob. tekst paralelny: J. Piwowarczyk, *Katolicka etyka społeczna*, s. 275.

nadany temu lub innemu narodowi przez Boga⁴³. Wszystkie narody są równe, choć każdy z nich może mieć odrębne posłannictwo w planie zbawienia świata.

Nie sądzę, by wykłady Piwowarczyka były źródłem przekonania Wojtyły o istnieniu posłannictwa narodów. Stanowiły one raczej tylko wyrażenie i potwierdzenie jego wcześniejszych intuicji. Jak pokazywałem w *Liturgii dziejów*, już młodsze wiersze Wojtyły przeniknięte są już silną wiarą w misję Słowiańszczyzny. W rozmowie z Possentim Wojtyła powtarzał, że „w życiu ludzkości narody są źródłem autentycznego pluralizmu, tego zdrowego, wzajemnie wzbogacającego zróżnicowania poprzez wielość kultur”⁴⁴. I dodawał: „Uważam, że temat narodu i problem etyczny narodu jest jednym z podstawowych w katolickiej nauce społecznej”⁴⁵. Jego wiara w posłannictwo dziejowe narodów wzmocniła się jeszcze bardziej po 1978 roku. Podczas pierwszej pielgrzymki do ojczyzny papież pytał: „Czyż [...] nie wolno nam wnosić, że Polska stała się w naszych czasach ziemią szczególnie odpowiedzialnego świadectwa?”⁴⁶. Jak widać, Jan Paweł II wiązał misjonizm z pełnieniem funkcji profetycznej. Wiele wskazuje na to, że do końca wierzył w to, że wschodnia Europa może odegrać pewną rolę w procesie odrodzenia chrześcijaństwa na Zachodzie⁴⁷. Posłannictwo narodów nie ograniczało się jednak tylko do Polski czy narodów słowiańskich. Jak pisał w encyklice *Slavorum Apostoli*, „każdy człowiek, każdy naród, każda kultura i cywilizacja mają swoją rolę do wypełnienia i swoje miejsce w tajemniczym planie Boga i powszechnej historii zbawienia”⁴⁸. Teologia narodu pozostaje, jak sądzę, jednym z najoryginalniejszych wkładów Jana Pawła II do nauki społecznej Kościoła⁴⁹.

Sens cierpienia zbiorowego

Trzecim, najbardziej chyba charakterystycznym i najbardziej kontrowersyjnym elementem polskiego mesjanizmu jest religijna interpretacja cierpień zbiorowych. W swojej książce określałem ten element jako „pasjonizm”. Każde polskie

⁴³ K. Wojtyła, *Katolicka etyka społeczna*, s. 168, zob. także s. 176; tekst paralelny: J. Piwowarczyk, *Katolicka etyka społeczna*, s. 275, zob. także s. 292.

⁴⁴ V. Possenti, *Rewolucja Ducha*, s. 74.

⁴⁵ V. Possenti, *Rewolucja Ducha*, s. 74.

⁴⁶ Jan Paweł II, *Pielgrzymki do Ojczyzny*, s. 21.

⁴⁷ Zob. Jan Paweł II, *Pamięć i tożsamość. Rozmowy na przełomie tysiącleci*, Kraków 2005, s. 148.

⁴⁸ Jan Paweł II, Encyklika *Slavorum Apostoli*, w: *Encykliki Ojca Świętego Jana Pawła II*, t. 1, Kraków 1996, nr 19.

⁴⁹ Zob. D. Llywelyn, *Katolicka teologia narodowości*, tł. A. Gomola, Kraków 2014, s. 195–204.

dziecko uczy się w szkole o przejmującej wizji z *Dziadów* Adama Mickiewicza, w której cierpienia Polski zostały porównanie do cierpień Chrystusa. Podobnie jak męka Chrystusa przyniosła ludziom zbawienie, tak też cierpienia Polski miały przynieść wyzwolenie narodom. Od samego początku metafora ta wielu wydawała się bluźniercza. Najwięcej wątpliwości budziła oczywiście sugestia, że Polska była ofiarą niewinną i dobrowolną. Mimo to wizja cierpiącego dla jakichś wyższych celów narodu stała się trwałym elementem polskiej wyobraźni. Historia zresztą nie szczędziła nam okazji, by ją przywoływać.

W *Wykładach z katolickiej etyki społecznej* pojawia się zaledwie jedna wzmianka o cierpieniu zbiorowym. Ma ona jednak – moim zdaniem – niezwykle ważną wymowę. Jak zwykle, Wojtyła wchodzi w osobliwy dialog z Piwowarczykiem. Piwowarczyk na marginesie swoich rozważań o narodzie nawiązał do idei Polski jako Chrystusa narodów. Podobnie jak wielu innych ówczesnych katolickich komentatorów, oceniał ją bardzo krytycznie. Pisał:

Wszystkie narody są równe wobec Boga. Z tą zasadą kłóć się poglądy polskich mesjanistów, jakoby Polska miała być Chrystusem Narodów, który przez swoją mękę niewoli miał narodom wysłużyć łaskę⁵⁰.

Analogiczny fragment znajduje się u Wojtyły:

Nie można się zgodzić z tzw. mesjanizmem polskim głoszonym przez myślicieli i poetów XIX w., wedle którego Polska miała być Chrystusem narodów, wysługującym przez mękę swej niewoli łaskę innym narodom⁵¹.

Jak widać, w tym wypadku mamy do czynienia z niewielką tylko parafrazą tekstu. Obie wypowiedzi niewątpliwie wyrażają krytyczny stosunek wobec idei Chrystusa narodów. Zaraz potem jednak Wojtyła dodaje ważne zastrzeżenie, którego nie ma u Piwowarczyka:

Trudno nie przyznać, że sama idea wysługiwania łaski Bożej przez cierpienie jest chrześcijańska. Tym niemniej nie można się zgodzić z poglądem, że cierpienia narodu polskiego w czasie rozbiorów posiadały tylko taki sens, wiadomo bowiem, że cierpienie spełnia również rolę kary za grzechy i oczyszczenia⁵².

⁵⁰ J. Piwowarczyk, *Katolicka etyka społeczna*, t. 1, s. 274–275.

⁵¹ K. Wojtyła, *Katolicka etyka społeczna*, s. 168–169.

⁵² K. Wojtyła, *Katolicka etyka społeczna*, s. 169.

Fragment ten ma kapitalne znaczenie, istotnie bowiem zmienia wymowę powtórzonej za Piwowarczykiem uwagi. Przede wszystkim, wyraźnie widać, że Wojtyła dopuszczał religijną interpretację cierpienia zbiorowego. Wskazywał jednak, w zgodzie zresztą z wielowiekową tradycją, że należy je ujmować w pierwszym rzędzie jako sprawiedliwą karę za grzechy. Zarazem jednak dostrzegał także możliwość wyższego sensu niezawinionego cierpienia. Wcześniej pisał o tym w dramacie *Hiob* z czasów okupacji. Niewinne cierpienie, zarówno indywidualne, jak i zbiorowe, może być udziałem w zbawczej męce Chrystusa.

W wielokrotnie przywoływanej już rozmowie z Possentim Wojtyła nawiązywał wprost do polskiego mesjanizmu. Wyjaśniał, że „po rozbiorach Polski źródło nadziei na przetrwanie, wyzwolenie i «zmartwychwstanie» wytryskało z pokładów wiary uciemzonego narodu” i „wiara w Chrystusa, który został ukrzyżowany, złożony do grobu, trzeciego dnia zmartwychwstał, pozwalała wierzyć i ufać, że Ojczyzna też zmartwychwstanie”⁵³. Jak widać, nie było tu już śladu dawnego dystansu, choć nie było też mowy wprost o religijnym sensie zbiorowego cierpienia. Wątek cierpienia został potem szeroko rozwinięty przez Jana Pawła II, zwłaszcza w jego liście *Salvifici doloris* ukazującym zbawczy sens cierpienia. Jak pisał papież, „w swoim ludzkim cierpieniu każdy człowiek może stać się uczestnikiem odkupieńczego cierpienia Chrystusa”⁵⁴. Rzecz jasna, sens cierpienia zbiorowego nie dotyczy tylko Polaków, lecz wszystkich ludzi. Wojtyła mówił w homilii na Placu Zwycięstwa w Warszawie w 1979 roku, że „nie sposób oddzielić dziejów Polski od Chrystusa”⁵⁵, potem jednak wyjaśniał w *Pamięci i tożsamości*, że w istocie „nie można oddzielić Go od dziejów jakiegokolwiek narodu”⁵⁶. Każdy człowiek i każdy naród powołany jest do pełnienia kapłańskiej misji Chrystusa. Jak widać, ta drobna uwaga w wykładach z lat 50. stanowi ogniwo w rozwoju teologii cierpienia zbiorowego Karola Wojtyły, także jako papieża.

⁵³ V. Possenti, *Rewolucja Ducha*, s. 61.

⁵⁴ Jan Paweł II, *Salvifici doloris*, w: *Listy apostolskie Jana Pawła II*, Kraków 2013, nr 19.

⁵⁵ Jan Paweł II, *Pielgrzymki do Ojczyzny*, s. 23–24.

⁵⁶ Jan Paweł II, *Pamięć i tożsamość*, s. 24.

Zakończenie

Długo oczekiwana publikacja *Katolickiej etyki społecznej* w 2018 roku stała się okazją do ożywienia dyskusji sprzed kilkunastu lat. Luxmoore na łamach „The Tablet” triumfalnie ogłaszał, że zapomniany tekst Wojtyły ukazuje go jako ostrego krytyka kapitalizmu. Dlatego, jak pisał,

Katolicka etyka społeczna może znacząco zmienić nasze rozumienie pewnych kluczowych wątków życia i myślenia zmarłego papieża. Na pewno będzie wymagała rewizji standardowych biografii i będzie poważnym problemem dla tych, którzy starają się przedstawić go jako zagorzałego zwolennika liberalnego kapitalizmu przez całe życie⁵⁷.

Tym razem redakcja umieściła na okładce portrety Jana Pawła II i Karola Marksa. Jak można się było spodziewać, już kilka dni później Weigel na łamach „First Things” kolejny raz ostro wystąpił przeciwko „teoriom spiskowym opisującym nieistniejącą sieć wpływu, mającą na celu zniekształcenie nauczania Jana Pawła II”⁵⁸. Jak stwierdzał, uzupełnienia Wojtyły do tekstu Piwowarczyka

przedstawiają tylko [...] wczesne i słabo rozwinięte myśli [...]. Każdy, kto wyobraża sobie, że te teksty wyrażają ustalone, dojrzałe myślenie Jana Pawła II o marksizmie, kapitalizmie i gospodarce, musi też uznać, że jego myśl zastrygła w bursztynie w połowie lat pięćdziesiątych. Byłoby to obrazą dla pamięci o najbardziej konsekwentnym intelektualnie papieżu od stuleci⁵⁹.

Finalną postacią myśli Jana Pawła II miała być rzecz jasna według Weigla najbardziej w jego mniemaniu wolnorynkowa encyklika *Centesimus annus* z 1991 roku.

Rafał Łętocha, cytowany już przeze mnie komentator tekstu Wojtyły, ostrzega, by bardzo ostrożnie podchodzić do wszelkich ideologicznych interpretacji *Katolickiej etyki społecznej*.

⁵⁷ J. Luxmoore, *John Paul II: Capitalism Trenchant Critic*, s. 5.

⁵⁸ G. Weigel, *Wojtyła's Fantasies, Revisited*, <https://www.firstthings.com/web-exclusives/2019/02/wojtylan-fantasies-revisited> (01.12.2021).

⁵⁹ G. Weigel, *Wojtyła's Fantasies, Revisited*.

Wydaje się, iż mamy tutaj do czynienia z daleko idącymi uproszczeniami, zarówno ze strony osób wskazujących na przychylny stosunek Karola Wojtyły do marksizmu, a przynajmniej niektórych jego elementów, jak i tych, którzy broniąc go przed tego rodzaju oskarżeniami, przedstawiać go zaczęli jako apostoła wolnego rynku, bezwarunkowo akceptującego i wspierającego kapitalizm w każdej jego postaci⁶⁰.

Nauka społeczna Kościoła jest bowiem po prostu głoszeniem Ewangelii w sferze społecznej, gospodarczej i politycznej⁶¹. To właśnie ona jest miarą, jaką można oceniać wszelkie modele społeczno-gospodarcze. Choć może ona zawierać pewne elementy bliskie zarówno lewicy, jak i prawicy, ostatecznie jednak wykracza poza ten podział. Świadczy o tym zresztą jej powszechna krytyka z obu stron.

W tym tekście starałem się zbadać inny, mniej znany, a chyba bliższy samemu Wojtyłie kontekst jego wykładów z katolickiej etyki społecznej. Próbowałem pokazać, że drobne dopiski Wojtyły do wykładu Piwowarczyka można uznać za próbę wyrażenia pewnych intuicji polskiego romantycznego mesjanizmu w języku doktryny społecznej Kościoła. Pod skorupą suchego wykładu katolickiej etyki społecznej kryje się więc polska romantyczna lava. Jak argumentowałem w *Liturgii dziejów*, tak samo było w późniejszych pismach Karola Wojtyły, także po wyborze na Stolicę Piotrową. Wątki polskiego mesjanizmu zostały przez niego ugruntowane w przypomnianej przez II Sobór Watykański nauce o potrójnej funkcji mesjańskiej Chrystusa, a następnie rozwinięte w teologii cierpienia, teologii narodu i teologii pracy. Jeśli mam rację, tym bardziej nie da się sprowadzić dziedzictwa Jana Pawła II do żadnej świeckiej doktryny politycznej. Wizja królestwa Bożego na ziemi wykracza bowiem radykalnie zarówno poza wizję sprawiedliwości społecznej, jak i ideał demokratycznego kapitalizmu. Być może oznacza to, że rzeczywiście – jak sugerował Luxmoore – powinniśmy zrewidować standardowe biografie polskiego papieża, ale nie po to, by ujawnić jego rzekome związki z marksizmem, lecz raczej po to, by wyraźniej podkreślić jego związki z dziedzictwem polskiego romantycznego mesjanizmu⁶².

⁶⁰ R. Lętocha, *Mysł społeczna Karola Wojtyły*, s. 533.

⁶¹ Zob. V. Possenti, *Rewolucja Ducha*, s. 25.

⁶² Skrócona wersja tego tekstu ukazała się po angielsku na portalu „Church Life Journal”: *Everything You Know About John Paul II's Early Lectures on CST Is Wrong*, <https://churchlifejournal.nd.edu/articles/everything-you-know-about-john-paul-iis-early-writings-on-cst-is-wrong/>, a jej

ABSTRAKT

Palimpsest Wojtyły. Jan Paweł II, polski mesjanizm i katolicka nauka społeczna

Karol Wojtyła w 1953 roku rozpoczął na Wydziale Teologicznym Uniwersytetu Jagiellońskiego wykłady z katolickiej nauki społecznej. Jego kurs opierał się zasadniczo na notatkach przygotowanych przez uprzedniego wykładowcę, prof. Jana Piwowarczyka, usuniętego z powodów politycznych. Przez długi czas skrypt Wojtyły nie był dostępny dla badaczy. Komentatorzy snuli różne rozważania na temat jego zawartości. Jedni twierdzili, że Wojtyła był w tym czasie bliski marksizmowi, inni zaś kwestionowali jego autorstwo wykładów. W 2018 roku została w końcu opublikowana po polsku pełna wersja wykładów. Jak się okazuje, Wojtyła z reguły tylko powtarzał lub parafrazował materiał Piwowarczyka, choć w wielu wypadkach dodawał pewne oryginalne treści. W tym artykule analizuję te dodatki, starając się odnaleźć w nich ślady najwcześniejszych poglądów Wojtyły. Argumentuję, że wskazują one wyraźnie na wpływy polskiego romantycznego mesjanizmu. Wojtyła w pewien sposób przekładał swoje wczesne inspiracje na język katolickiej nauki społecznej. Dlatego właśnie pisał o idei królestwa Bożego na ziemi, przyjmował naukę o misjach poszczególnych narodów i bronił religijnego znaczenia cierpienia zbiorowego.

SŁOWA KLUCZOWE

Jan Paweł II, polski mesjanizm, nauka społeczna Kościoła, teologia narodu

ABSTRACT

Wojtyła's Palimpsest. John Paul II, Polish Messianism and Catholic Social Teaching

In 1953 Karol Wojtyła started his lectures on Catholic social teaching at the Theological Faculty of the Jagiellonian University. The course was generally based on notes prepared by Professor Jan Piwowarczyk, a former lecturer, removed from teaching for political reasons. For a long time Wojtyła's own script was not available for researchers. Many commentators speculated about the content of his early lectures; some of them argued that Wojtyła was at that time close to Marxism, whereas others denied that the

polski fragment – na portalu „Teologii Politycznej”: *Palimpsest Wojtyły. Polski mesjanizm i katolicka etyka społeczna*, <https://teologiapolityczna.pl/pawel-rojek-palimpsest-wojtyly-polski-mesjanizm-i-katolicka-etyka-spoeczna>. Dziękuję mojemu sąsiadowi, Panu Jackowi, za wielkoduszne udostępnienie mi w czasie pandemii COVID-19 pomieszczenia, w którym mogłem napisać ten tekst.

lectures were actually authored by him. Finally, in 2018, the full version of the lectures was published in Polish. It turns out that Wojtyła usually merely repeated or slightly reformulated Piwowarczyk's material, though in some cases he added some original content. In this paper I analyse these additions to find some traces of Wojtyła's earliest views. I argue that they clearly indicate influences of Polish romantic messianism. Wojtyła in a way translated his early inspirations into the language of Catholic social teaching. That is why he wrote about the idea of the Kingdom of God on earth, supported the doctrine of the missions of particular nations and defended the religious meaning of collective suffering.

KEYWORDS

John Paul II, Polish messianism, catholic social teaching, theology of the nation

BIBLIOGRAFIA

- Bocheński J.M., *Szkice o nacjonalizmie i katolicyzmie polskim*, Komorów 1994.
- Bonowicz W., *Tischner*, Kraków 2001.
- Dzieduszycki W., *Dokąd nam iść wypada? Mesjanizm polski a prawda dziejów*, Kraków 2012.
- Grondelski J.M., *Social Ethics in the Young Karol Wojtyła: A Study-in-Progress*, „Faith and Reason” 22 (1996), s. 31–43.
- Gryz K., *Naród i patriotyzm – czy nadal są aktualne? Jana Pawła II myśli o ojczyźnie*, w: *Jan Paweł II. Posługa myślenia*, t. 2, red. B. Kastelik, A. Krupka, R. Woźniak, Kraków 2015, s. 341–362.
- Grzybowski J., *Byt, tożsamość, naród. Próba wyjaśnienia formuły „tożsamość narodowa” w perspektywie metafizyki*, Kęty 2012.
- Jan Paweł II, Encyklika *Redemptor hominis*, w: *Encykliki Ojca Świętego Jana Pawła II*, t. 1, Kraków 1996, s. 1–53.
- Jan Paweł II, Encyklika *Slavorum Apostoli*, w: *Encykliki Ojca Świętego Jana Pawła II*, t. 1, Kraków 1996, s. 155–185.
- Jan Paweł II, List apostolski *Salvifici doloris*, w: *Listy apostolskie Jana Pawła II*, Kraków 2013, s. 95–142.
- Jan Paweł II, *Pamięć i tożsamość. Rozmowy na przełomie tysiącleci*, Kraków 2005.
- Jan Paweł II, *Pielgrzymki do Ojczyzny. Przemówienia i homilie*, Kraków 2012.
- Karol Wojtyła sympatyzował z marksizmem?, <https://info.wiara.pl/doc/158191.Karol-Wojtyla-sympatyzowal-z-marksizmem/3> (01.12.2021).
- Kwitny J., *Człowiek stulecia. Życie i czasy papieża Jana Pawła II*, tł. B. Sławomirska, Warszawa–Chicago 1998.

- Llywelyn D., *Katolicka teologia narodowości*, tł. A. Gomola, Kraków 2014.
- Luxmoore J., Babiuch J., *John Paul's Debt to Marxism*, „The Tablet” 14.01.2006, s. 4–5.
- Luxmoore J., Babiuch J., *The Vatican and the Red Flag: The Struggle for the Soul of Eastern Europe*, London 1999.
- Luxmoore J., *John Paul II: Capitalism Trenchant Critic*, „The Tablet” 2.02.2019, s. 4–5.
- Łętocha R., *Mysł społeczna Karola Wojtyły w kontekście nauczania św. Jana Pawła II*, w: K. Wojtyła, *Katolicka etyka społeczna*, Lublin 2018, s. 523–536.
- Piwowarczyk J., *Katolicka etyka społeczna*, t. 1–2, Londyn 1960–1963.
- Possenti V., *Rewolucja Ducha. Doktryna społeczna Kościoła widziana oczyma kard. Karola Wojtyły*, tł. R. Skrzypczak, Warszawa 2007.
- Rojek P., *Between Ideology and Utopia. Recent Discussions on John Paul II's Theology of the Nation*, „Theological Research” 7 (2019), s. 131–148.
- Rojek P., *Liturgia dziejów. Jan Paweł II i polski mesjanizm*, Kraków 2016.
- Salij J., *Złe i dobre strony polskiego mesjanizmu*, w: *Narody i historia*, red. A. Rzegocki, Kraków 2000, s. 27–34.
- Walicki A., *Filozofia a mesjanizm. Studia z dziejów filozofii i myśli społeczno-religijnej romantyzmu polskiego*, Warszawa 1970.
- Weigel G., *Fr Wojtyla on Marx*, „The Tablet” 21.01.2006, s. 23.
- Weigel G., *Świadek nadziei. Biografia papieża Jana Pawła II*, tł. D. Chylińska, J. Illg, J. Piątkowska, R. Śmietana, M. Tarnowska, Kraków 2012.
- Weigel G., *Wojtylan Fantasies, Revisited*, <https://www.firstthings.com/web-exclusives/2019/02/wojtyan-fantasies-revisited> (01.12.2021).
- Wojtyła K., *Katolicka etyka społeczna*, Lublin 2018.
- Wojtyła K., *Noc wigilijna. Nieznane przemówienia, homilie i nagrania*, Kraków 2017.
- Wojtyła K., *U podstaw odnowy. Studium o realizacji Vaticanum II*, Kraków 1972.
- Woroniecki H., *Quaestio disputata de natione et statu civili*, „Divus Thomas” 29 (1926), s. 25–54.
- Woroniecki J., *O narodzie i państwie*, tł. R. Maliszewski, Lublin 2004.