ERRATA
po s. 233 wydrukowano pomyłkowo s. 244

samostanowienia. Organ kontrolny Paktu obywatelskiego, Komitet Praw Człowieka ONZ, zajmuje się tym artykułem z całą powagą, domaga się precyzyjnych sprawozdań państw-stron w tym zakresie i formułuje na tle tego artykułu swoje uwagi ogólne. Podobnie podstawą afrykańskiego systemu ochrony praw człowieka jest właśnie Afrykańska Karta Praw Człowieka i Ludów, która w swej części merytorycznej poświęca sporo miejsca wyartykułowaniu praw ludów (narodów).

Mimo to skłonny jestem twierdzić, że prawa narodów to jakość autonomiczna w stosunku do praw człowieka, to inna kategoria prawna. Nie tylko dlatego, że w swej praktycznej realizacji – czego era dekolonizacji i walki z rzeczywistym bądź pozornym neokolonializmem boleśnie dowodzi – prawa narodów mogą być obrócone przeciwko prawom człowieka, podobnie jak mogą uświęcać etatystyczne podejście do interpretacji praw człowieka. Chodzi mi o argumenty ściśle prawnicze.

Po pierwsze, można zapytać, czy to przypadek, że prawo narodów do samostanowienia w Paktach Praw Człowieka nie mieści się w ich części poświęconej katalogowi praw chronionych, lecz pośród wstępnych klauzul generalnych. Po drugie, rozwój kodyfikacji podstawowych zasad współczesnego prawa międzynarodowego prowadził do sformułowania – w charakterze autonomicznym, obok siebie – dwu oddzielnych zasad: zasady poszanowania praw człowieka oraz zasady równych praw i samostanowienia narodów[75].

Oczywiście istnieje ścisłe iunctim pomiędzy prawami człowieka a prawami narodów, tyle że te pierwsze stanowią „podstawę wolności, sprawiedliwości i pokoju na świecie", podczas gdy te drugie – zależnie od kontekstu sytuacyjnego, służąc realizacji tak zwanego samostanowienia zewnętrznego bądź samostanowienia wewnętrznego – będą kojarzyć się z „pokojem" lub z „wolnością". Podstawą samostanowienia musi być także „uznanie przyrodzonej godności oraz równych i niezbywalnych praw człowieka", inaczej samostanowienie nabierze oblicza antyludzkiego i będzie uświęcać terroryzm, rewolucje i wszelkie krwawe zmagania, nie liczące się z fundamentalną wartością człowieka.

Drugi problem „wspólnotowy" w dziedzinie praw człowieka to problem mniejszości międzynarodowo chronionych. Powszechna Deklaracja Praw Człowieka o ochronie mniejszości w ogóle nie wspomina, ponieważ w czasie jej przyjęcia rozpowszechnione było przeświadczenie, że po przymusowych przesiedleniach ludności i na bazie proklamowanej w Karcie NZ ochrony równych praw dla wszystkich, dla każdego człowieka, problem mniejszości

---

[75] Por. np. w dekalogu Aktu Końcowego KBWE: Zasada VII: „Poszanowanie praw człowieka i podstawowych wolności, włączając w to wolność myśli, sumienia, religii i przekonań"; Zasada VIII: „Równe prawa i samostanowienie narodów".

ETHOS

Rok 12
1999 nr 1-2 (45-46)

MORALNE PRAWO NATURALNE A PRAWO STANOWIONE

* OD REDAKCJI – Prawo osoby wobec państwa i jego prawa (C.R.) **5**
* JAN PAWEŁ II – Moralna struktura wolności podstawą budowania nowej kultury wolności **13**
* Kard. Joseph RATZINGER – Czym jest teologia? (tłum. J. Merecki SDS) **19**
* Robert SPAEMANN – Chrześcijaństwo i filozofia w nowożytności (tłum. J. Merecki SDS) **25**

MĄDROŚĆ KLASYCZNA

* Giovanni REALE – Trzy rewolucje (tłum. P. Mikulska) **39**
* Ks. Stanisław WIELGUS – Prawo w średniowiecznej kulturze europejskiej **47**
* Stefan SWIEŻAWSKI – Ethos polityczny Polski Jagiellonów **68**
* Ks. Stanisław WIELGUS – Paweł Włodkowic z Brudzenia – średniowieczny uczony, mąż stanu, główny przedstawiciel polskiej szkoły praw człowieka i narodu **83**

MĄDROŚĆ WSPÓŁCZESNA

* Ks. Alfred WIERZBICKI – Osoba jest prawem. Komentarz do Antonio Rosminiego personalistycznej koncepcji prawa **95**
* Bp Marek JĘDRASZEWSKI – Homo: capax Alterius – capax Dei **109**
* Juan Miguel PALACIOS – Problem metafizycznego uzasadnienia praw człowieka (tłum. J. Merecki SDS) **119**
* Josef SEIFERT – Antropologia praw człowieka (tłum. J. Merecki SDS) **132**
* Abp Julián HERRANZ – Moralna struktura wolności (tłum. J. Merecki SDS) **146**

CZYM NORMOWANE JEST PRAWO STANOWIONE?

* Andrzej SZOSTEK MIC – Prawo naturalne (prawa człowieka) a prawo stanowione. Uwagi etyka **159**
* Wojciech ŁĄCZKOWSKI – Prawo naturalne a prawo stanowione. Uwagi prawnika **173**

* Kazimierz KRAJEWSKI – Etyczne podstawy demokracji **183**
* Ks. Józef KRUKOWSKI – Przyrodzona godność osoby ludzkiej podstawą praw człowieka w porządku międzynarodowym i konstytucyjnym **191**
* Piotr TULEJA – Prawo naturalne i prawo pozytywne jako podstawa konstytucyjnych praw człowieka **200**
* Tadeusz K. JASUDOWICZ – Ewolucja interpretacji międzynarodowo chronionych praw człowieka. W pięćdziesięciolecie Powszechnej Deklaracji Praw Człowieka **213**
* Ks. Franciszek J. MAZUREK – Stanowisko Kościoła wobec Powszechnej Deklaracji Praw Człowieka **240**

PRAWO DO ŻYCIA PODSTAWOWYM PRAWEM CZŁOWIEKA

* Alicja GRZEŚKOWIAK – Ochrona życia ludzkiego na tle rozwiązań nowego kodeksu karnego **261**
* Janusz GULA – O prawach pacjenta... nie narodzonego **276**
* Marek PIECHOWIAK – Status dziecka poczętego. Czy Konwencja Praw Dziecka jest neutralna w sprawie prawa do życia nie narodzonych? **290**
* Krzysztof WIAK – Problemy prawnej ochrony życia dziecka poczętego w orzecznictwie Sądu Najwyższego Stanów Zjednoczonych **300**

PRAWO DO WOLNOŚCI RELIGIJNEJ SYNTEZĄ PRAW CZŁOWIEKA

* Ks. Richard J. NEUHAUS – O niedopuszczalności rozdzielania polityki i rozumu moralnego (tłum. J. Merecki SDS) **315**
* George WEIGEL – Prawda i wolność: konsekwencje dla demokracji (tłum. D. Chabrajska) **323**
* Hanna SUCHOCKA – Prawo do nauczania religii w szkole na tle standardów europejskich **342**
* Zbigniew GOSTYŃSKI – Ochrona tajemnicy dziennikarskiej w procesie karnym w świetle międzynarodowych standardów w zakresie ochrony praw człowieka **356**
* Janusz BARTA, Ryszard MARKIEWICZ – Prawo do prywatności w społeczeństwie informatycznym **366**

MYŚLĄC OJCZYZNA...

* Ks. Janusz NAGÓRNY – Moja Ojczyzna – Ojczyzna Jana Pawła II **383**

OMÓWIENIA I RECENZJE

* Tadeusz STYCZEŃ SDS – Zamiar i skutki. Dramaty moralnych wyborów (rec. B. Chyrowicz, *Zamiar i skutki. Filozoficzna analiza zasady podwójnego skutku*, Lublin 1997) **393**

* Dorota CHABRAJSKA, Maciej RAJEWSKI – Ius gentium wczoraj i dziś (rec. ks. S. Wielgus, *Polska średniowieczna doktryna „ius gentium"*, Lublin 1996) **405**
* Małgorzata KOWALEWSKA – Dawne spory o tolerancję (rec. R. Legutko, *Tolerancja. Rzecz o surowym państwie, prawie natury, miłości i sumieniu*, Kraków 1997) **415**
* Artur SZUTTA – W stronę społeczeństwa obywatelskiego (rec. H. Arendt, *O przemocy. Nieposłuszeństwo obywatelskie*, Warszawa 1998) **422**
* Wioletta SZYMCZAK – O etyce pomagania (rec. *O etyce służb społecznych*, red. W. Kaczyńska, Warszawa 1998) **429**
* Propozycje „Ethosu" **435**

SPRAWOZDANIA

* Andrzej DERDZIUK OFMCap – Człowiek – miłość – rodzina. *Humanae vitae* po 30 latach (sprawozdanie z sympozjum sekcji teologii moralnej KUL, Lublin 3-4 XII 1998) **439**
* Krzysztof HUDZIK – Papież! Papież! – emocje i wiedza (sprawozdanie z finału Ogólnopolskiego Konkursu Wiedzy o Papieżu Janie Pawle II, Lublin 11 X 1998) **446**

PONTYFIKAT W OCZACH ŚWIATA

* Ks. Janusz KRÓLIKOWSKI – Jan Paweł II – Papież Kościoła komunii **451**

PRZEZ PRYZMAT ETHOSU

* Cezary RITTER – „Non sunt facienda mala ut eveniant bona" **459**

KALENDARIUM

* Dwudziesty rok pontyfikatu Jana Pawła II. 16 X 1997-15 X 1998 (oprac. M. Filipiak) **463**

BIBLIOGRAFIA

* Prawa człowieka. Bibliografia wypowiedzi Jana Pawła II z lat 1978-1999 (oprac. M. Filipiak) **471**

* Noty o autorach **497**

* Summary **507**

* Contents **511**

OD REDAKCJI

PRAWO OSOBY WOBEC PAŃSTWA I JEGO PRAWA

Zapraszając Czytelnika do lektury numeru „Ethosu" poświęconego moralnemu prawu naturalnemu – zawierającemu p r a w d ę o osobie ludzkiej, a wyrażającemu się w p r a w a c h osoby ludzkiej – proponujemy zatrzymać uwagę przy pewnych aspektach wydanej dokładnie trzydzieści lat temu książki kardynała Karola Wojtyły *Osoba i czyn*. Dzieło to bowiem w swej intencji, logice i w swoim przesłaniu dotyczy właśnie naszego tematu. Poświęcone jest, jak wiadomo, osobie ludzkiej i temu, w jaki sposób jej osobowa struktura ujawnia się w czynie. Pisane zaś było w Krakowie w Polsce w latach sześćdziesiątych dwudziestego wieku. A zatem w kraju, który krótko przedtem doświadczył katastrofy drugiej wojny światowej: konsekwencji totalitaryzmu nazistowskiego – z masowymi egzekucjami, obozami zagłady, deportacjami i segregacją ludności, z rozbudowanym systemem zastraszania, a następnie znalazł się pod wpływem innego totalitaryzmu XX wieku: marksistowskiego komunizmu. Ten drugi rodzaj totalitaryzmu szczególnie tragiczne żniwo zebrał na terenie Związku Sowieckiego, ale także w innych krajach – w tym w Polsce. W imię świetlanej przyszłości ludzkości niósł – zwłaszcza w początkowej fazie – śmierć, terror i zastraszenie. Źródłem zbrodniczego charakteru obu tych systemów było całkowite zlekceważenie ludzkich praw i ograniczanie swobód obywatelskich. Jak wyraził to trafnie niemiecki filozof prawa Gustaw Radbruch, „ponadustawowe prawo" zostało w nich pogwałcone przez „ustawowe bezprawie".

Autor *Osoby i czynu* przyglądał się temu z bliska, doświadczył osobiście „racji silniejszego". Najpierw jako robotnik i kleryk w czasie okupacji, a potem jako kapłan, biskup i metropolita krakowski, a zarazem myśliciel, uczestniczył wielokrotnie – wręcz na co dzień – w konfrontacji z systemami łamiącymi i ograniczającymi prawa człowieka. Powstałe w tym kontekście studium poświęcone źródłom podmiotowości człowieka można prawomocnie odczytać jako książkę o korzeniach totalitaryzmu i sposobie jego przezwyciężenia. D o ś w i a d c z e n i e t o t a l i t a r y z m u przynosi bowiem trudną, ale jakże istotną lekcję: sytuacja człowieka we współczesnych państwach i sys-

temach prawnych jest ambiwalentna. Z jednej strony, dysponując odpowiednią siłą wspartą stystemem ustaw, łatwo go zredukować do jednostki poddanej mechanizmom społeczno-gospodarczym i politycznym, odebrać mu jego dobra, naruszyć godność, manipulować nim czy wreszcie zniszczyć go fizycznie. Człowiek jakże często jest niewspółmiernie słaby wobec państwa, które wydaje się wszechwładne. Z drugiej strony świadectwa osób, które nie poddały się tej logice – świadectwa „siły bezsilnych" – mówią o czymś wręcz przeciwnym. Z wnętrza osoby pochodzą siły, które czynią ją zdolną do przeciwstawienia się całej zorganizowanej sile „nieczłowieczego" państwa. Człowiek jest kimś ponad państwem; jak to formułuje klasyczna tradycja myśli politycznej: „człowiek starszy jest niźli państwo". Obie opisane wyżej sytuacje mówią o podstawowym wymogu moralnym: państwo, stanowione przezeń prawo oraz instytucje – będąc dziełem człowieka – powinny człowiekowi służyć, to znaczy umożliwiać pełnię osobowego rozwoju wszystkim członkom tegoż państwa, wspólnie przez nich realizowaną.

Nie jest zapewne przypadkiem, że książka *Osoba i czyn*, która nie jest przecież poświęcona ani państwu, ani ustrojom społeczno-politycznym, została opatrzona mottem pochodzącym z soborowej Konstytucji duszpasterskiej o Kościele w świecie współczesnym *Gaudium et spes*, mówiącym, iż Kościół, który „nie utożsamia się ze wspólnotą polityczną ani nie wiąże się z żadnym systemem politycznym, jest zarazem znakiem i zabezpieczeniem transcendentnego charakteru osoby". Ten cytat jest kluczem do etyczno-politycznej interpretacji dzieła, które służy ujawnieniu wewnętrznego prawa osoby ludzkiej, starając się odsłonić jej strukturę i ukazać wynikającą z niej dynamikę podmiotu działającego.

W jednym z pierwszych zdań studium czytamy: „Człowiek nigdy nie doświadcza czegoś poza sobą, nie doświadczając w jakiś sposób siebie w tym doświadczeniu"; nie tylko poznaje od zewnątrz świat, pośród którego żyje, ale poznaje od wewnątrz samego siebie, dostrzegając swoje szczególne, wyróżnione miejsce w tym świecie. Miejsce to – w głównej mierze – ściśle wiąże się właśnie z aktem poznania, ze zdolnością do ujęcia prawdy o świecie i o sobie samym. Człowiek zarazem widzi, iż poznana przezeń prawda zobowiązuje go do jej uznania aktami wolnego wyboru, kształtuje w nim „rzeczywistość normatywną". Wiążąca moc tej rzeczywistości dochodzi do głosu zwłaszcza wtedy, gdy dotyczy prawdy o dobru, poprzez którą konstytuuje się ludzka moralność. „Powinność – pisze dalej Karol Wojtyła – jest doświadczalną postacią zależności od prawdy, której podlega wolność osoby". Przytoczone stwierdzenia, będące wstępem do poznania wewnętrznej struktury osoby ludzkiej, zwłaszcza fundamentalnego dla niej sprzężenia wolności z prawdą, wskazują pośrednio na granice kompetencji państwa i stanowionego przez nie prawa. Rozwinięcie tych intuicji w dalszych częściach książki, zwieńczone zarysem teorii uczestnictwa, a w jej kontekście analizą alienacji człowieka w społeczeństwie, stanowi

w polskiej literaturze filozoficznej jedną z najgłębszych krytyk organizacji społeczno-politycznej państwa nie respektującej podmiotowości osoby ludzkiej.

Etyczno-polityczne przesłanie analiz filozoficznych Karola Wojtyły jest nadal aktualne. Systemy totalitarne, które w sposób najbardziej rażący łamały ludzkie prawa, upadły, jednak antropolgiczne podstawy tych systemów wciąż nie zostały przezwyciężone. Powodem stawiania przez redakcję „Ethosu" tego problemu właśnie dziś jest niepokój wywołany procesem (pomimo tak zwanego drugiego odrodzenia prawa naturalnego po upadku nazizmu oraz po doświadczeniach z marksistowskim kolektywizmem) ponownego wykorzeniania się prawa stanowionego we współczesnych państwach demokratycznych z obiektywnej – i dlatego uprzedniej wobec samego aktu jego stanowienia – racji jego prawomocności. Rację tę skłonni jesteśmy upatrywać właśnie w antropo-logii, czyli w prawdzie o ontyczno-aksjologicznej strukturze osoby ludzkiej. Prawo naturalne z tego punktu widzenia to tyle, co normatywna moc tej prawdy. Skoro zaś prawda o osobie ludzkiej jest tożsama z racją prawa naturalnego, to także i pytanie o sposób poznania p r a w a n a t u r a l n e g o można sformułować w postaci pytania o sposób poznania struktury o s o b y l u d z k i e j.

Takiemu podejściu do naszego problemu w pewnym stopniu daje wyraz cała „mądrościowa" filozofia, zwana także klasyczną, zarówno w jej antycznej, jak i współczesnej postaci. Tak oto S e n e k a, formułując normę uniwersalnej miłości rodzaju ludzkiego – caritas humani generis – widzi dla niej adekwatną podstawę w stwierdzeniu: h o m o r e s s a c r a h o m i n i. Można tu pytać: w jaki sposób mędrzec antyku dochodzi do takiego ujęcia człowieka? W jaki sposób próbowałby on nam je uprawomocnić, czyli ukazać w sposób intersubiektywnie sprawdzalny rację metodologiczną mocy obowiązującej opartej na niej normy miłowania ludzi w całym jej zakresie? Czy sposób ten nie wymyka się racjonalnej, intersubiektywnie przekazywalnej kontroli? Jak wreszcie normę tę wyrazić w kodeksie organizującym społeczne życie ludzi?

Na świadka podobnego rozumienia prawa naturalnego można tu przywołać św. P a w ł a z T a r s u. W znanym fragmencie Listu do Rzymian mówi on, iż poganie nie znający Objawienia znają treść wiążącego się z nim prawa moralnego: „Wykazują oni, że treść Prawa wypisana jest w ich sercach, gdy jednocześnie ich sumienie staje jako świadek, a mianowicie ich myśli na przemian ich oskarżające lub uniewinniające" (Rz 2, 15). Oskarżenie bądź uniewinnienie w sumieniu pochodzi ze świadomości istnienia, a następnie przestrzegania bądź nie norm moralnych, mających na celu afirmację bliźniego. Co więcej, św. Paweł podkreśla, że ktoś, kto zna Objawienie, a nie przestrzega prawa moralnego, jest w gorszym położeniu od tego, który nie znając Objawienia postępuje w zgodzie z tym, co odczytuje jako „zapisane w sercu swoim".

Niemal współczesny nam myśliciel, Antonio R o s m i n i, proponuje jeszcze bardziej zwięzłą formułę. Zdaje się on wręcz widzieć w prawie definiens

samej osoby: o s o b a j e s t p r a w e m. Kto nie dostrzega, że osoba winna być respektowana dla niej samej jako ktoś, kto ma do tego prawo przez to, kim jest, ten nie dostrzega osoby i – dlatego – nie wie, kim ona jest. Przedstawiciel współczesnej filozofii dialogu Emmanuel L é v i n a s prowokuje do spojrzenia w o b l i c z e d r u g i e g o, zwłaszcza w oblicze człowieka skrzywdzonego, przemawiające do nas imperatywem: „nie wolno ci skrzywdzić mnie!" I tu jednak – jak w przypadku Seneki – można postawić podobne pytania. Pytania te są z jednej strony próbą wyjścia naprzeciw trudnościom, którym dają wyraz reprezentanci współczesnego pozytywizmu prawnego, z drugiej zaś mobilizują do przyjrzenia się bliżej racjom, które – być może – zachowują nadal swój obiektywny walor, co jednak wcale nie musi znaczyć, że nie można by go było zaprezentować w sposób bardziej respektujący postulat doświadczalnego podejścia do uprawiania antropologii filozoficznej.

Postulat ten starał się uwzględnić właśnie Autor *Osoby i czynu*, dzieła, które dla podjętej tu problematyki może być z pożytkiem wykorzystane. Nie jest to przypadek, że ten sam Autor – teraz już jako papież Jan Paweł II – krótko po historycznym przełomie w krajach znajdujących się pod uciskiem totalitaryzmu marksistowskiego – ogłosił trzy encykliki: *Centesimus annus* (1991), *Veritatis splendor* (1993) i *Evangelium vitae* (1995), w znacznej mierze poświęcone „obiektywnym nakazom moralnym dotyczącym funkcjonowania państw" (VS, nr 101). Są one wciąż aktualną propozycją moralnej konstytucji zarówno dla „nowych", jak i dla „starych" demokracji w Europie. Jedne i drugie pilnie jej potrzebują. Owa „delikatna republika procedur" – jak określił demokrację George Weigel – staje się niezwykle podatnym narzędziem dla realizacji celów sprzecznych z integralnie pojętym dobrem każdego jej obywatela. Korupcja w życiu publicznym, sprzedawanie i kupowanie głosów wyborców, czy wreszcie przestępstwa najcięższe: odbieranie życia dzieciom nie narodzonym w majestacie stanowionego prawa i przy wsparciu potężnych międzynarodowych instytucji politycznych i finansowych, a także tendencja do legalizacji eutanazji – oto przejawy „kultury śmierci" we współczesnych społeczeństwach i systemach politycznych. (Preambuła Konstytucji RP nie odnotowuje ludzkiego życia wśród wartości chronionych; jest o nim ogólnie mowa w artykule 38.) Towarzyszy temu natarczywa propaganda prowadząca do zatarcia w sumieniu ludzkim granicy między dobrem i złem, a w konsekwencji – do banalizacji zła w imię lepszej konsumpcji. Zjawisko to zostało w *Evangelium vitae* określone jako „bardzo poważne i śmiertelne niebezpieczeństwo" (nr 24). Dotyczy ono samorozumienia człowieka i wzajemnych zobowiązań ludzi względem siebie, fundamentu praw człowieka w społeczeństwie i państwie. Za tą diagnozą idzie ostrzeżenie, że „demokracja bez wartości łatwo się przemienia w jawny lub zakamuflowany totalitaryzm" (CA, nr 46). Nie dziwi w tym kontekście opinia współczesnego autora o „totalitarnym spaczeniu" liberalnych demokracji. Jeżeli bowiem podstawowy błąd systemów totalitarnych „miał

charakter antropologiczny", to możliwe jest obalenie dotychczasowych form totalitaryzmu w wymiarze politycznym bez przezwyciężenia jego istoty. Droga ku nowej jego formie pozostaje otwarta.

Kierunek przeciwdziałania wskazany został w przemówieniu wygłoszonym przez Jana Pawła II na forum Zgromadzenia Ogólnego Narodów Zjednoczonych 5 października 1995 roku, z okazji pięćdziesiątej rocznicy powstania tej organizacji. Autor poświęcił je w całości moralnej strukturze wolności osoby ludzkiej oraz wynikającym z niej niezbywalnym jej prawom. Odwołując się do etyczno-politycznego dziedzictwa ludzkości przywołał w nim – obok słynnej szkoły prawa w Salamance – postać polskiego uczonego i męża stanu Pawła Włodkowica i reprezentowaną przez niego krakowską szkołę prawa, której przesłanie można streścić w słowach: „Plus ratio quam vis". Polityczna siła państwa ma swe ostateczne źródło w jego sile moralnej, w strzeżeniu „ponadustawowego prawa" w obrębie jego jurysdykcji.

To prawo „ponadustawowe", płynące z wnętrza osoby ludzkiej, rozpoznamy tylko wówczas, jeżeli zechcemy pochylić się nad tajemnicą istnienia i powołania każdego człowieka. Jest to niezbędna praca, którą – po wielu gorzkich doświadczeniach – ludzkość musi podjąć dla głębokiej odnowy człowieka i społeczeństwa. „Powszechne prawo moralne, zapisane w sercu człowieka, jest tą swoistą «gramatyką», której potrzebuje świat, aby podjąć taką rozmowę o własnej przyszłości" (Jan Paweł II, przemówienie w ONZ). Oto podstawowa przesłanka dla prawa stanowionego oraz polityki, które przyniosą wszystkim mieszkańcom Ziemi – żyjącym w rozmaitych państwach i ustrojach – ufność i nadzieję. Tej nadziei pragną w skromnym wymiarze służyć Autorzy niniejszego numeru „Ethosu".

C.R.

JAN PAWEŁ II

MORALNA STRUKTURA WOLNOŚCI PODSTAWĄ BUDOWANIA NOWEJ KULTURY WOLNOŚCI

JAN PAWEŁ II

MORALNA STRUKTURA WOLNOŚCI PODSTAWĄ BUDOWANIA NOWEJ KULTURY WOLNOŚCI*

Ważne jest, abyśmy zrozumieli to, co można nazwać wewnętrzną strukturą tego ruchu ogarniającego cały świat. Właśnie jego charakter planetarny stanowi dla nas pierwszą i fundamentalną „wskazówkę", potwierdza bowiem, że rzeczywiście istnieją uniwersalne prawa człowieka, zakorzenione w naturze osoby, w której znajdują odzwierciedlenie uniwersalne i niezbywalne wymogi powszechnego prawa moralnego. Prawa te nie są bynajmniej abstrakcyjnymi formułami, ale przeciwnie – mówią nam coś bardzo ważnego o konkretnym życiu każdego człowieka i każdej grupy społecznej. Przypominają nam też, że nie żyjemy w świecie irracjonalnym i pozbawionym sensu, ale że istnieje w nim moralna logika, która rozjaśnia ludzką egzystencję i umożliwia dialog między ludźmi i narodami. Jeżeli pragniemy, aby wiek przymusu ustąpił miejsca wiekowi perswazji, musimy nauczyć się rozmawiać o przyszłości człowieka językiem zrozumiałym dla wszystkich. Powszechne prawo moralne, zapisane w sercu człowieka, jest tą swoistą „gramatyką", której potrzebuje świat, aby podjąć taką rozmowę o własnej przyszłości.

W tym kontekście poważne zaniepokojenie budzi fakt, że niektórzy zaprzeczają dziś powszechności ludzkich praw, podobnie jak zaprzeczają istnieniu wspólnej wszystkim ludzkiej natury. Z pewnością nie istnieje jeden tylko model politycznej i ekonomicznej organizacji ludzkiej wolności, ponieważ różne kultury i doświadczenia historyczne kształtują – w społeczeństwie wolnym i odpowiedzialnym – różne formy instytucjonalne. Czymś innym jest jednak konstatacja uprawnionej wielości „form wolności", a czymś innym negacja jakiejkolwiek powszechności i poznawalności ludzkiej natury lub ludzkiego doświadczenia. Przyjęcie tego drugiego punktu widzenia skrajnie utrudnia albo wręcz uniemożliwia prowadzenie międzynarodowej polityki perswazji.

---

* Fragmenty przemówienia wygłoszonego podczas Zgromadzenia Ogólnego NZ w dniu 5 X 1995 r., „L'Osservatore Romano" wyd. pol. 16(1995) nr 11-12, s. 4-9. Tytuł od Redakcji.

Moralne podłoże powszechnego dążenia do wolności ujawniło się wyraźnie podczas bezkrwawych rewolucji, jakie dokonały się w środkowej i wschodniej Europie w 1989 roku. Te historyczne wydarzenia, choć osadzone w konkretnym czasie i miejscu, pozwalają wyciągnąć wnioski wykraczające daleko poza granice określonego obszaru geograficznego: bezkrwawe rewolucje roku 1989 pokazały, że poszukiwanie wolności jest niepowstrzymanym dążeniem, które ma swoje źródło w uznaniu godności i nieocenionej wartości ludzkiej osoby i musi się wiązać z działaniem dla jej dobra. Nowożytny totalitaryzm był przede wszystkim zamachem na godność osoby, który doprowadził wręcz do zakwestionowania nienaruszalnej wartości ludzkiego życia. Rewolucje roku 1989 stały się możliwe dzięki działaniu ludzi odważnych, których natchnieniem była wizja odmienna i w ostatecznej analizie głębsza i bardziej żywotna: wizja człowieka jako osoby rozumnej i wolnej, noszącej w sobie tajemnicę, która wykracza poza nią, obdarzonej zdolnością refleksji i wyboru – a zatem zdolnej osiągnąć mądrość i cnotę. O powodzeniu tych bezkrwawych rewolucji zadecydowało doświadczenie solidarności społecznej: występując przeciw reżimom opartym na sile propagandy i terroru, solidarność ta stała się moralnym jądrem „siły bezsilnych", była pierwszą zwiastunką nadziei i nadal przypomina nam, że człowiek, krocząc swym historycznym szlakiem, może wybrać drogę najwyższych aspiracji ludzkiego ducha.

Patrząc dziś na ówczesne wydarzenia z tego szczególnego „światowego obserwatorium", nie sposób nie dostrzec zbieżności między wartościami, które stały się inspiracją owych masowych ruchów wyzwolenia, a wieloma postulatami moralnymi, zapisanymi w Karcie Narodów Zjednoczonych: mam na myśli na przykład postulat „umacniania wiary w fundamentalne prawa człowieka, w godność i wartość ludzkiej osoby"; a także postulat „działania na rzecz postępu społecznego i lepszych warunków życia oraz szerszej wolności" (Preambuła). Grupa 51 państw, które założyły Organizację Narodów Zjednoczonych w 1945 roku, naprawdę zapaliła pochodnię, której światło może rozproszyć ciemności tyranii i wskazać drogę wolności, pokoju i solidarności.

Dążenie do wolności w drugiej połowie XX wieku objęło nie tylko pojedynczych ludzi, ale całe narody. W pięćdziesiąt lat po zakończeniu drugiej wojny światowej trzeba przypomnieć, że przyczyną tego konfliktu było pogwałcenie praw narodów. Wiele z nich doznało straszliwych cierpień tylko dlatego, że uznano je za „inne". Popełniono przerażające zbrodnie w imię złowrogich ideologii, które głosiły „niższość" niektórych narodów i kultur. W pewnym sensie można powiedzieć, że Organizacja Narodów Zjednoczonych zrodziła się z przekonania, iż takie doktryny są nie do pogodzenia ze sprawą pokoju; zaś wyrażona w Karcie NZ wola „uchronienia przyszłych pokoleń od plagi wojny" (Preambuła) musiała wiązać się z moralnym nakazem obrony każdego narodu i kultury przed niesprawiedliwą agresją i przemocą.

Niestety, także po zakończeniu drugiej wojny światowej nadal deptano prawa narodów. Jako przykład można wskazać kraje bałtyckie oraz rozległe terytoria Ukrainy i Białorusi, które zostały wchłonięte przez Związek Radziecki, podobnie jak wcześniej już Armenia, Azerbejdżan i Gruzja na Kaukazie. Jednocześnie tak zwane „demokracje ludowe" środkowej i wschodniej Europy utraciły de facto suwerenność i musiały podporządkować się władzy dominującej nad całym blokiem. Rezultatem tego sztucznego podziału Europy była „zimna wojna", to znaczy sytuacja międzynarodowego napięcia, w którym żyła ludzkość, nieustannie zagrożona widmem nuklearnej zagłady. Dopiero wówczas, gdy narody środkowej i wschodniej Europy odzyskały wolność, nadzieja na pokój, który powinien był nadejść wraz z końcem wojny, zaczęła nabierać realnych kształtów dla wielu ofiar tamtego konfliktu.

Powszechna Deklaracja Praw Człowieka przyjęta w 1948 roku bardzo wyraźnie mówi o prawach człowieka; do dziś nie istnieje jednak analogiczna umowa międzynarodowa, która podejmowałaby w stosowny sposób kwestię praw narodów. Ta sytuacja powinna skłonić do namysłu, ponieważ wiążą się z nią bardzo pilne problemy sprawiedliwości i wolności we współczesnym świecie.

W rzeczywistości problem pełnego uznania praw ludów i narodów wielokrotnie poruszał sumieniem ludzkości, dość często stawał się też przedmiotem refleksji etyczno-prawnej. Myślę tu na przykład o debacie, jaka odbyła się podczas Soboru w Konstancji w XV wieku, kiedy to przedstawiciele Akademii Krakowskiej z Pawłem Włodkowicem na czele odważnie bronili prawa pewnych narodów europejskich do istnienia i autonomii. Jeszcze powszechniej znane są przemyślenia uczonych z Uniwersytetu w Salamance, z tej samej epoki, a dotyczące ludów nowego świata. Przechodząc zaś do naszego stulecia, czyż można nie wspomnieć proroczych słów mego poprzednika Benedykta XV, który w okresie pierwszej wojny światowej przypomniał wszystkim, że „narody nie umierają", i wzywał „do spokojnego rozważenia w sumieniu praw i słusznych dążeń narodów" (adhortacja apostolska do ludów prowadzących wojnę i do ich przywódców, 28 lipca 1915 roku)?

[...]

Wspólna natura każe ludziom czuć się tym, kim są – członkami jednej wielkiej rodziny. Jednakże ze względu na konkretny wymiar historyczny tej natury ludzie są też w nieunikniony sposób połączeni ściślejszymi więzami z określonymi społecznościami: przede wszystkim z rodziną, następnie z różnymi grupami środowiskowymi, na koniec z całą społecznością etniczno-kulturową, która nie przypadkiem określana jest terminem „naród", przywodzącym na myśl słowo „rodzić", kiedy zaś nazywana jest „ojczyzną", wskazuje właśnie na rzeczywistość rodziny. Ludzka egzystencja jest zatem osadzona między tymi dwoma biegunami – uniwersalności i partykularyzmu – pozostającymi w stanie żywotnego napięcia; napięcie to jest nieuniknione, ale staje się szczególnie owocne, jeśli przeżywane jest spokojnie i w sposób zrównoważony.

Na takim fundamencie antropologicznym opierają się także „prawa narodów", które nie są niczym innym, jak „prawami człowieka" ujętymi na tej szczególnej płaszczyźnie życia wspólnotowego. Refleksja na temat tych praw nie jest z pewnością łatwa, a to ze względu na trudności w zdefiniowaniu samego pojęcia „narodu", którego nie można utożsamiać a priori i w każdym przypadku z państwem. Ta refleksja jest jednak nieodzowna, jeżeli chcemy uniknąć błędów przeszłości i stworzyć sprawiedliwy ład na świecie.

[...]

Wolność jest miarą godności i wielkości człowieka. Życie w warunkach wolności, do której dążą jednostki i narody, jest wielką szansą rozwoju duchowego człowieka i moralnego ożywienia narodów. Podstawowy problem, jaki dzisiaj musimy podjąć, to problem odpowiedzialnego korzystania z wolności, zarówno w jej wymiarze osobistym, jak i społecznym. Musimy zatem uczynić przedmiotem naszej refleksji kwestię moralnej struktury wolności, która stanowi wewnętrzną architekturę kultury wolności.

Wolność nie jest po prostu brakiem tyrańskiej władzy i ucisku, nie oznacza też swobody czynienia wszystkiego, na co się ma ochotę. Wolność ma swoją wewnętrzną „logikę", która ją określa i uszlachetnia: jest podporządkowana prawdzie i urzeczywistnia się w poszukiwaniu i w czynieniu prawdy. Oderwana od prawdy o człowieku, wolność wyradza się w życiu indywidualnym w samowolę, a w życiu politycznym w przemoc silniejszego i w arogancję władzy. Dlatego odniesienie do prawdy o człowieku – prawdy powszechnie poznawalnej poprzez prawo moralne, wpisane w serce każdego z nas – nie jest bynajmniej ograniczeniem wolności ani zagrożeniem dla niej, ale w rzeczywistości gwarantuje przyszłość wolności.

W tym świetle można zrozumieć, dlaczego utylitaryzm, czyli doktryna określająca zasady moralności nie na podstawie tego, co dobre, ale co przynosi korzyść, jest zagrożeniem dla wolności ludzi i narodów i uniemożliwia budowę prawdziwej kultury wolności. Konsekwencje polityczne tej doktryny są często tragiczne, ponieważ stanowi ona inspirację dla agresywnego nacjonalizmu, który pozwala kłamliwie twierdzić, że na przykład zniewolenie mniejszego lub słabszego narodu jest czymś dobrym, ponieważ służy interesom narodowym. Nie mniej groźne są konsekwencje utylitaryzmu ekonomicznego, który skłania kraje silniejsze do uzależniania od siebie i do wyzyskiwania słabszych.

[...]

Musimy pokonać nasz lęk przed przyszłością. Ale nie możemy go do końca pokonać inaczej, jak tylko razem. „Odpowiedzią" na ten lęk nie jest przymus ani ucisk, ani narzucanie jedynego „modelu" społecznego całemu światu. Odpowiedzią na lęk, który kładzie się cieniem na ludzkiej egzystencji u końca XX wieku, jest wspólny trud budowania cywilizacji miłości, wzniesionej na fundamencie uniwersalnych wartości – pokoju, solidarności, sprawiedliwości i wol-

ności. Zaś „duszą" cywilizacji miłości jest kultura wolności: wolności jednostek i narodów, przeżywanej w duchu ofiarnej solidarności i odpowiedzialności.

Nie powinniśmy bać się przyszłości. Nie powinniśmy bać się człowieka. To nie przypadek, że znajdujemy się tutaj. Każda pojedyncza osoba została stworzona na „obraz i podobieństwo" Tego, który jest początkiem wszystkiego, co istnieje. Nosimy w sobie zdolność do osiągnięcia mądrości i cnoty. Dzięki tym darom i z pomocą łaski Bożej możemy zbudować w nadchodzącym stuleciu i dla dobra przyszłego tysiąclecia cywilizację godną człowieka, prawdziwą kulturę wolności. Możemy i musimy tego dokonać! A czyniąc to, przekonamy się, że łzy naszego stulecia przygotowały ziemię na nową wiosnę ludzkiego ducha.

Kard. Joseph RATZINGER

CZYM JEST TEOLOGIA?*

Misją Magisterium jest to, aby nie przeciwstawiać się myśli, lecz udzielać głosu autorytetowi Odpowiedzi, która została nam dana, i w ten sposób stwarzać przestrzeń dla samej Prawdy, która do nas przychodzi. Bycie nosicielem takiej misji jest wymagające i ryzykowne. Wymaga pokory, słuchania i posłuszeństwa.

W obliczu wydarzenia takiego jak dzisiejsze w sposób nieunikniony pojawia się pytanie: kim jest właściwie doktor teologii? W moim zaś przypadku pojawia się ponadto pytanie bardzo osobiste: czy mam prawo uważać się za takiego? Czy spełniam kryterium, które ta godność oznacza? W tym sensie w odniesieniu do mojej osoby pojawi się być może ze strony wielu poważne zastrzeżenie: czy funkcja prefekta Kongregacji Doktryny Wiary – którego dzisiaj ponownie chętnie określa się (oczywiście z intencją krytyczną) mianem „inkwizytora" – nie znajduje się w pewnej sprzeczności z istotą nauki i dlatego również z naturą teologii? Czy nauka i zewnętrzny autorytet nie wykluczają się wzajemnie? Czy nauka może uznawać autorytet, który nie jest jej własnym autorytetem, to znaczy autorytetem jej argumentów? Czy Magisterium, które w materii naukowej chciałoby nałożyć ograniczenia na myśl, nie jest czymś samym w sobie sprzecznym?

Tego rodzaju pytania, które dotykają istoty teologii katolickiej, domagają się bez wątpienia nieustannego rachunku sumienia zarówno ze strony teologów, jak i ze strony tych, którzy spełniają funkcję autorytetu wewnątrz Kościoła, a którzy by móc właściwie spełniać swój urząd, muszą być również teologami. Pytania te stawiają nas wobec fundamentalnej kwestii: czym jest właściwie teologia? Czy scharakteryzujemy ją wystarczająco, jeśli określimy ją jako metodyczną i systematyczną refleksję odnoszącą się do pytań religijnych, do relacji człowieka do Boga? Moja odpowiedź brzmi: nie – ponieważ w ten sposób dotarlibyśmy tylko do tak zwanej nauki o religii. Filozofia religii – a mówiąc ogólniej: nauki o religii – jest niewątpliwie dyscypliną o wielkim znaczeniu, jednak jej ograniczenia stają się oczywiste, gdy próbuje przekroczyć pole refleksji akademickiej, ponieważ nie jest w stanie spełniać roli prawdziwego przewodnika. Albo mówi o rzeczach przeszłych, albo zajmuje się opisem rzeczy

---

* Przemówienie wygłoszone w dniu 31 I 1998 r. z okazji otrzymania doktoratu honoris causa Wydziału Teologii Uniwersytetu w Pamplonie (Hiszpania).

BIBLIOTEKA UNIWERSYTECKA KUL

teraźniejszych z punktu widzenia egzystencjalnej konfrontacji jednych z drugimi, albo staje się czystą spekulacją na temat ostatecznych pytań dotyczących człowieka, spekulacją, która ostatecznie musi zawsze pozostać zwykłym pytaniem, gdyż nie może przezwyciężyć ciemności otaczających człowieka właśnie wówczas, gdy pyta o swój początek i swój cel, to znaczy gdy pyta o samego siebie. Jeśli teologia chce (i powinna) być czymś innym niż nauka o religii, czymś innym niż zwykłe zajmowanie się nie rozwiązanymi pytaniami o to, co nas przekracza, a co zarazem nas konstytuuje, to musi opierać się wyłącznie na tym, iż płynie z odpowiedzi, której nie wymyśliliśmy. Aby jednak odpowiedź ta była dla nas rzeczywistą odpowiedzią, musimy starać się ją zrozumieć i nie pozwolić, aby została rozmyta.

Teologia zajmuje się tym, czego nie wymyśliliśmy i co może być fundamentem naszego życia właśnie dlatego, że nas poprzedza i podtrzymuje, to znaczy dlatego, że jest większe niż nasze myślenie. Drogę teologii dobrze wyraża formuła „Credo ut intelligam": przyjmuję dane mi założenie, aby na jego podstawie i w nim odnaleźć dostęp do prawdziwego życia, do prawdziwego zrozumienia mnie samego. To zaś oznacza, że teologia z istoty swej zakłada auctoritas. Istnieje tylko dlatego, że wie, iż sfera jej własnego myślenia została przekroczona, wie, że ludzkie myślenie zostało wzniesione na wyższy poziom przez siłę, która je przekracza. Bez tego danego założenia, które zawsze przekracza zdolność naszego własnego myślenia i nigdy nie rozmywa się w czymś czysto osobistym, nie byłoby teologii.

W tej sytuacji należy jednak postawić nowe pytanie: czym jest to dane nam założenie, ta odpowiedź, która jest niezbędnym warunkiem naszego myślenia i wskazuje mu drogę? W formie pierwszego przybliżenia możemy powiedzieć, że tym autorytetem jest Słowo. Z punktu widzenia naszego tematu odpowiedź ta jest całkowicie logiczna: słowo płynie ze zrozumienia i ma pomagać w zrozumieniu. Założeniem, które zostało dane pytającemu duchowi ludzkiemu, jest – w sposób całkowicie zrozumiały – Słowo. W procesie naukowym myśl poprzedza słowo i przekłada się na słowo. Jednak tam, gdzie nasze myślenie zawodzi, Myśl wieczna posyła Słowo, w którym kryje się część Jej blasku – tyle, ile możemy znieść, ile potrzebujemy, ile może wyrazić ludzkie słowo. Poznanie znaczenia tego Słowa, zrozumienie tego Słowa jest najgłębszą racją istnienia teologii, racją, której również nie może całkowicie zabraknąć na drodze wiary zwykłych ludzi.

Musimy zatem powiedzieć, że założeniem, które zostało nam dane, jest Słowo, Pismo, a następnie musimy postawić kolejne pytanie: czy oprócz tego istotnego dla teologii autorytetu może istnieć jakiś inny? Na pierwszy rzut oka wydaje się, że odpowiedź winna brzmieć: nie. Jest to właśnie główny punkt kontrowersji między teologią protestancką i teologią katolicką. Dzisiaj nawet znaczna część teologów ewangelickich w taki czy w inny sposób uznaje, że sola scriptura, to znaczy redukcja Słowa do Księgi, jest nie do utrzymania. Słowo z racji

swej wewnętrznej struktury przekracza zawsze to, co może zostać zawarte w Księdze. Relatywizacja zasady skrypturystycznej, którą winna poddać refleksji również teologia katolicka i w której obie strony mogą odnaleźć nowy motyw spotkania, jest z jednej strony owocem dialogu ekumenicznego, z drugiej jednak została również wywołana postępem historycznokrytycznej interpretacji Biblii, która ze swej strony nauczyła się także – z tej właśnie racji – samoograniczenia.

W procesie egzegezy krytycznej ujawniły się przede wszystkim dwie rzeczy dotyczące natury Słowa biblijnego. Po pierwsze, uświadomiono sobie, że Słowo biblijne w momencie swego utrwalenia w piśmie przeszło już przez mniejszy lub większy proces konfiguracji ustnej oraz że po zapisaniu nie zostało unieruchomione, lecz poddane nowym procesom interpretacji – relectures – które dalej ujawniały ukryte w nim zasoby. Dlatego zakres znaczenia Słowa nie może zostać zredukowany do myśli konkretnego autora w konkretnym momencie historycznym. Co więcej, Słowo nie przynależy do jednego autora, lecz żyje w historii, która trwa, i dlatego jego zasięg i głębia skierowane są ku przeszłości i ku przyszłości, które ostatecznie gubią się w tym, co nieprzewidziane. Tylko w ten sposób można zacząć rozumieć, co oznacza Natchnienie; można zobaczyć, jak Bóg w tajemniczy sposób wkracza w wymiar ludzki i przekracza ludzkiego autora. To jednak oznacza również, że Pismo nie jest meteorytem, różniącym się od wszelkiego ludzkiego słowa na wzór kosmicznego minerału, który nie pochodzi z ziemi.

Oczywiście, Pismo jest nosicielem myśli Boga. Sprawia to, że jest jedyne i że przeradza się w autorytet. Jest jednak zapośredniczone przez ludzką historię. Zawiera myślenie i życie historycznej wspólnoty, którą nazywamy Ludem Bożym właśnie dlatego, że stworzyło go i utrzymuje w jedności wejście w historię Słowa Bożego. Istnieje tu wzajemne oddziaływanie. Wspólnota ta jest istotnym warunkiem pojawienia się i wzrostu Słowa biblijnego; i odwrotnie: Słowo nadaje wspólnocie tożsamość i ciągłość. W ten sposób analiza struktury Słowa biblijnego ukazała to przenikanie się Kościoła i Biblii, Ludu Bożego i Słowa Boga, które teoretycznie znaliśmy już od dawna, które jednak nigdy nie ukazało się z taką oczywistością.

Z tego, co dotąd powiedzieliśmy, wynika drugi element, który relatywizuje zasadę skrypturystyczną. Luter był przekonany o „perspicuitas" Pisma, o jego jednoznaczności, która czyniłaby zbędną wszelką oficjalną instancję interpretacyjną. Dla zasady skrypturystycznej idea jednoznaczności jest konstytutywna. A zatem jeśli Biblia jako księga nie jest sama w sobie jednoznaczna, to nie może również sama, to znaczy wyłącznie jako księga, stanowić założenia, które zostało nam dane i które ma nas prowadzić. A zatem ponownie bylibyśmy pozostawieni sobie samym. Pozostalibyśmy znowu sami z naszym myśleniem, które byłoby bezradne wobec istoty bytu. Jednak w konsekwencji struktury Słowa i konkretnych doświadczeń egzegezy biblijnej trzeba było zrezygnować z tego fundamentalnego postulatu jednoznaczności. Nie można go utrzymać

z racji obiektywnej struktury Słowa, które na podstawie swej własnej dynamiki przekracza to, co zapisane. Właśnie najgłębszy wymiar Słowa można dostrzec dopiero po przekroczeniu poziomu tego, co jest wyłącznie zapisane. Jednak również z subiektywnego punktu widzenia, to znaczy z punktu widzenia głównych praw rozumu historycznego, utrzymanie wspomnianego postulatu nie jest możliwe. Historia egzegezy jest historią sprzeczności. Przypadek niektórych współczesnych egzegetów, którzy doszli aż do materialistycznej interpretacji Biblii, pokazał, że Słowo pozostaje bezbronne, jeśli zredukuje się je tylko do Księgi; zostaje ono wówczas wystawione na manipulacje ze strony wcześniej przyjętych intencji i opinii.

Pismo, które zostało nam dane jako założenie; Słowo, które znajduje się w centrum wysiłków teologii, z racji swej własnej natury nie jest odizolowane ani nie jest tylko Księgą. Jego ludzki podmiot, Lud Boży, jest żywy i zachowuje swą tożsamość poprzez wieki. Żywa przestrzeń, którą Słowo stworzyło i która je podtrzymuje, jest interpretacją, która jest mu właściwa i od niego nieodłączna. Bez swego żywego i nieprzemijającego podmiotu, którym jest Kościół, Pismo nie byłoby nam współczesne. Nie byłoby już w stanie – a to jest racją jego istnienia – łączyć synchronii i diachronii, historii i teraźniejszości, lecz nieodwracalnie zagubiłoby się w przeszłości. Zostałoby zredukowane do zwykłej literatury, którą interpretuje się tak, jak można interpretować jakiekolwiek dzieło literackie. W ten sposób również teologia przemieniłaby się częściowo w czystą historię literatury, a częściowo w filozofię religii i – ogólniej – w naukę o religii.

Być może pożyteczne będzie skonkretyzowanie tej refleksji w odniesieniu do Nowego Testamentu. Na przestrzeni całej drogi wiary od Abrahama do ostatecznego ustanowienia kanonu biblijnego kształtowało się wyznanie wiary, które swoje prawdziwe centrum i ostateczną postać ma w Chrystusie. Jednak pierwotną przestrzenią wyznania wiary chrześcijańskiej jest sakramentalne życie Kościoła. Według tego kryterium formował się kanon biblijny i to z tego właśnie powodu wyznanie wiary jest pierwszą instancją interpretacyjną Biblii. Jednakże Symbol nie jest dziełem literackim. Przez długi czas odpowiadającej Symbolowi Reguły Wiary celowo nie zapisywano, właśnie dlatego że jest ona konkretnym życiem wspólnoty wierzących. W ten sposób autorytet mówiącego Kościoła, autorytet sukcesji apostolskiej jest poprzez Symbol zapisany w Piśmie i nie może się oddzielić od niego. Magisterium następców apostołów nie dołącza do Pisma innego autorytetu, lecz przynależy do jego wnętrza. To „vox viva" nie jest powołane do pomniejszania, ograniczania czy zastępowania autorytetu Pisma. Przeciwnie, jego misja polega na ochronie nierozporządzalności Pisma, na trosce o to, by nim nie manipulowano, na zachowywaniu – pośród dyskusji różnych opinii – właściwej mu „perspicuitas", jednoznaczności. W ten sposób istnieje tajemnicze współdziałanie. Pismo wyznacza miarę i granice „vox viva", a żywe słowo gwarantuje, że Pismo nie będzie manipulowane. Doskonale ro-

zumiem obawę teologów protestanckich, szczególnie egzegetów (a dzisiaj również wielu teologów katolickich), że zasada Magisterium może pomniejszyć wolność i autorytet Biblii, a w ten sposób również teologii jako takiej.

Przychodzi mi na myśl słynna korespondencja między A. von Harnackiem i E. Petersonem z roku 1928. Peterson, który był młodszy i był na etapie poszukiwań, w swoim liście zwraca Harnackowi uwagę na to, że jego studium *Stary Testament w Listach św. Pawła i we wspólnotach Pawłowych* praktycznie zawiera katolicką naukę o Piśmie świętym, tradycji i Magisterium. Harnack napisał bowiem w tej pracy, że w Nowym Testamencie autorytet nauczania apostołów przyłącza się do autorytetu Biblii, organizując ją i precyzując, i w ten sposób stanowi zbawienną korekturę biblicyzmu. Jeśli zaś chodzi o uwagę Petersona, to Harnack – z właściwą sobie beztroską – tak odpowiedział młodszemu koledze: „Jest truizmem, że tak zwana zasada formalna dawnego protestantyzmu jest krytycznie niemożliwa i że – w porównaniu z nią – zasada katolicka jest lepsza; jednak materialnie zasada katolicka dużo bardziej wyjaławia historię". To zatem, co jako zasada wydaje się oczywiste i niezaprzeczalne, w rzeczywistości budzi pewną obawę.

Można by powiedzieć dużo więcej na temat diagnozy Harnacka, na temat tego, co bardziej wyjaławia historię, i tego, gdzie dane nam wraz ze Słowem założenie zostało mocniej zagrożone. Nie czas teraz na to. Niezależnie od wszelkiej dyskusji oczywisty pozostaje fakt, że żadna z dwu stron nie może się obejść bez ufności w moc opieki i kierownictwa Ducha Świętego. Autorytet kościelny mógłby stać się arbitralny, gdyby nie kierował nim Duch. Jednak jak pokazuje historia, arbitralność egzegezy pozostawionej w wielorakich wyrazach swym własnym środkom stanowiłaby bez wątpienia nie mniejsze niebezpieczeństwo. Co więcej, cud, który byłby potrzebny do utrzymania jedności i zachowania pełnych wymagań Słowa, jest mniej prawdopodobny niż cud potrzebny do utrzymania w ramach właściwej mu miary ministerium następców apostołów.

Pozostawmy jednak na boku te spekulacje. Struktura Słowa jest wystarczająco jednoznaczna, jednak wymagania, jakie stawia powołanym do odpowiedzialności bycia następcami apostołów, są rzeczywiście bardzo trudne. Misją Magisterium jest to, aby nie przeciwstawiać się myśli, lecz udzielać głosu autorytetowi Odpowiedzi, która została nam dana, i w ten sposób stwarzać przestrzeń dla samej Prawdy, która do nas przychodzi. Bycie nosicielem takiej misji jest wymagające i ryzykowne. Wymaga pokory, słuchania i posłuszeństwa. Chodzi o to, by nie głosić swego słowa, lecz utrzymywać otwartą przestrzeń dla mowy Innego, bez obecności Słowa którego wszystko inne popada w pustkę. Dobrze rozumiane Magisterium winno pokornie służyć temu, by zawsze była możliwa prawdziwa teologia i by w ten sposób można było usłyszeć te odpowiedzi, bez których nie możemy właściwie żyć.

Tłum. jęz. hiszpańskiego *Jarosław Merecki SDS*

Robert SPAEMANN

CHRZEŚCIJAŃSTWO I FILOZOFIA W NOWOŻYTNOŚCI

Długotrwała symbioza filozofii i chrześcijaństwa nie może zostać zignorowana bez szkody dla obydwu stron. Filozofia dostarczyła chrześcijaństwu instrumentarium pojęciowego, i to nie tylko w ostatnich wiekach. Zmuszona koniecznością znacznie rozszerzyła swe instrumentarium, podejmując badanie treści objawienia chrześcijańskiego.

Od samego początku chrześcijaństwo stanęło wobec konieczności konfrontacji z filozofią. Konieczność ta wynikała z roszczenia do prawdy, które wnosi religia chrześcijańska. Chrześcijaństwo nie jest ani poetyckim światopoglądem, ani mitem, ani pewnym sposobem odczuwania życia, lecz wiarą w rzeczywiste objawienie przez Boga Jego istoty, pochodzenia i celu człowieka, jego upadku i odkupienia. Kiedy Piłat pyta Chrystusa, czy jest On królem, Chrystus odpowiada twierdząco, wskazując zarazem na podstawę, na której opiera się Jego roszczenie: „Ja się na to narodziłem i na to przyszedłem na świat, aby dać świadectwo prawdzie". Piłat wówczas pyta: „Cóż to jest prawda?" (J 18, 37-38). Tradycyjnie odpowiedź na to pytanie przynależy do kompetencji filozofii. Religia, której sednem jest wyznanie wiary, a zatem dogmat, nolens volens staje wobec konieczności konfrontacji z tym dążeniem do prawdy, które polega na refleksji, na przedstawianiu argumentów i ich weryfikacji. Czyż Platoński Sokrates nie twierdził, że filozoficzna teoria nieśmiertelności duszy jest rodzajem tratwy, na której człowiek może płynąć przez morze życia, „o ile ktoś nie jest w stanie przeprawić się bezpieczniej i pewniej na trwalszej podstawie jakiejś myśli boskiej" (logos theios)?[1]

W starożytnym świecie chrześcijanie pojawiają się z przesłaniem, że ów Boski Logos stał się ciałem w Jezusie z Nazaretu i wszedł w dzieje; teraz zatem, jeśli ktoś chce osiągnąć przeznaczony dla człowieka cel, może i powinien żeglować na tym statku, który nosi imię „Kościół Chrystusa". Jaką rolę dla pasażera tego statku pełni filozoficzna refleksja nad Bogiem i człowiekiem? Kilka uwag na ten właśnie temat będzie stanowiło wprowadzenie do zagadnienia: „Chrześcijaństwo a nowożytność".

W pierwszych wiekach chrześcijaństwa relacja między nim a filozofią jest ambiwalentna. Pod pewnym względem filozofowie są jedynymi pogańskimi partnerami chrześcijan. W świecie pogańskim św. Augustyn wyróżnia religie

---

[1] *Fedon*, 85 c-d, tłum. R. Legutko.

mityczno-poetyckie, polityczne i naturalne lub filozoficzne. Monoteizm judeochrześcijański przyjął postawę jednoznacznie negatywną zarówno w odniesieniu do religii mitycznej, jak i do religii politycznej: „Bożki pogańskie są srebrem i złotem, dziełem rąk ludzkich". W tym względzie krytyka religijna nie różni się jednak od filozoficznej krytyki mitu prowadzonej od czasów Anaksagorasa i Platona. Niektórzy z Ojców Kościoła posuwają się nawet do twierdzenia, że Platon był pod wpływem ksiąg Mojżeszowych. Św. Augustyn stwierdza, że nauka platoników na temat Boga i człowieka nie różni się zasadniczo od nauki chrześcijan. Nawet właściwa chrześcijaństwu doktryna: dogmat o Trójcy Świętej, wyjaśniana jest za pomocą filozoficznych narzędzi pojęciowych w tym sensie, że na mocy rozróżnienia między ousìa a hypòstasis, czyli między istotą a osobą, dzięki nauce o Trójcy Świętej unika się trudności ścisłego monoteizmu. Jednakże św. Augustyn nie nazywa nigdy ani siebie, ani innych chrześcijan „platonikami". „Platonicy" to nadal filozofowie niechrześcijańscy. Są oni zawsze odróżniani od „naszych", nawet wówczas, gdy mówi się, że w tym wszystkim, co może być przedmiotem filozofii, nauczają tych samych rzeczy. W takim jednak razie, dlaczego chrześcijanie nie są „platonikami"? Jest tak dlatego, że w świecie późnostarożytnym „philosophia" nie jest nigdy tylko dyscypliną naukową czy dogmatem, lecz również „bìos", „way of life", szkołą pojętą jako wspólnota życia i wizji świata. Chrześcijaństwo jest jednak właśnie sposobem życia, „bìos", „vita nova". To nowe życie z istoty polega na wejściu we wspólnotę uczniów. „Nasi" to członkowie tej wspólnoty, to ci, którzy przynależą do nowego Izraela, Kościoła, ponieważ wierzą w odkupienie przez Boski Logos, który stał się człowiekiem, i ponieważ z tej wiary czerpią radość życia i dzięki niej przezwyciężają strach przed śmiercią. Wspólnota ta przeciwstawia się teraz innemu „bìos", który wnosi roszczenie totalne, nawet jeśli swoje credo wyraża w pojęciach chrześcijańskich. Dopiero po rozwiązaniu szkół filozoficznych, po zamknięciu Akademii w Atenach, współzawodnictwo między chrześcijaństwem a filozofią zostaje rozstrzygnięte na rzecz relacji wyższości – podporządkowania, tak jak ją pojmuje średniowiecze.

Dopiero w średniowieczu filozofia staje się tym, czym w pewnej mierze jest do dzisiaj, to znaczy dyscypliną podstawową w ramach studiów uniwersyteckich, wiedzą podstawową również dla teologii. Można twierdzić, że deideologizacja filozofii jest owocem chrześcijaństwa. W średniowieczu istnieje wielka filozofia, ale nie istnieją filozofowie w sensie ścisłym, to znaczy ludzie, którzy swój sposób życia definiują poprzez filozofię. Ostateczne pytania człowieka znajdują odpowiedź w wierze, która swą autentyczną interpretację otrzymuje od Kościoła. Pod takim dachem filozofia uzyskuje znaczny obszar wolności. Dzięki temu przejście od platonizmu do arystotelizmu dokonuje się z relatywnie niewielkimi trudnościami. Jedynie nowe zakony przekształcają stopniowo określone szkoły filozoficzne w konstytutywne elementy swojej tożsamości: podczas gdy sama tożsamość chrześcijańska nie jest związana z taką czy inną

szkołą, jest tak w przypadku tożsamości zakonu. Nawet teorie, które wydają się trudne do pogodzenia z dogmatami, mogą rozwijać się pod warunkiem, że będą przedstawiane jako hipoteza. Jak wiadomo, inkwizycja proponowała Galileuszowi możliwość swobodnego prowadzenia swoich badań pod warunkiem, że swoją teorię określi jako hipotezę. Współczesny fizyk potraktowałby zresztą tę propozycję jako oczywistość: współczesna fizyka przedstawia wyłącznie modele hipotetyczne. Odmowa Galileusza jest równie „średniowieczna" jak działanie inkwizycji.

Jako interesujący przykład włączenia filozofii w kontekst teologiczny – przy zachowaniu jej autonomii – przypomnę tu tylko sposób, w jaki św. Tomasz stawia problem wieczności świata, bronionej już przez Arystotelesa. Św. Tomasz pisze, że chociaż filozoficznie można udowodnić twierdzenie o stworzeniu świata przez Boga, to nie można udowodnić twierdzenia o początku świata w czasie. Ponieważ Boska wola stworzenia świata jest wieczna, to również świat mógłby nie mieć początku. W ekstrapolacji historii naturalnej w nieskończoną przeszłość nie przeszkadza nam nic oprócz objawienia, któremu wierzymy. „My", „nos", św. Tomasza jest odpowiednikiem „naszych" św. Augustyna: my, to znaczy chrześcijanie katolicy. Z logicznego punktu widzenia świat, który nie ma początku, jest równie możliwy jak jego przeciwieństwo. Filozofia jest nauką o tym, co możliwe i konieczne. O rzeczywistościach przygodnych informuje nas wyłącznie z jednej strony doświadczenie, a z drugiej objawienie.

Taka relacja wyższości i podporządkowania odnosi się również do średniowiecznej etyki. Teologia chrześcijańska przejmuje stoicką doktrynę „lex naturalis", a także Arystotelesowski kanon cnót. Jak pisze św. Tomasz, Bóg nie udzielił człowiekowi niczego, co z racji ludzkiej natury nie byłoby pożyteczne dla człowieka. Filozofia może nas nauczyć, co to jest. Filozofia nie może natomiast wiedzieć, że między Bogiem a człowiekiem może istnieć więź, a w konsekwencji również „amor amititiae". Arystoteles twierdzi nawet, że przyjaźń może istnieć tylko między równymi, a zatem nie między Bogiem a człowiekiem. Możliwość takiej przyjaźni opiera się na wierze w Boga, który stał się człowiekiem. Przyjaźń ta, „caritas", staje się teraz „forma virtutum". Tylko dzięki niej człowiek dostępuje zbawienia, ale człowiek nie może jej zdobyć własnymi środkami: jest ona łaską, a zatem nie jest nawet przedmiotem teologii moralnej. Z drugiej strony, nie miłuje Boga ten, kto nie przestrzega Jego przykazań, których treść może zostać poznana rozumem. Nie można natomiast – pisze św. Tomasz – odwrócić tej zależności: przestrzeganie przykazań nie jest dowodem miłości Boga. Jak mówi Pierwszy List do Koryntian, również bez miłości można swoje ciało wydać na spalenie i rozdać biednym cały swój majątek. Pozostaje to jednak wówczas bez wartości. Etyka filozoficzna jest pełna, opiera się na swoim własnym fundamencie, ale nie wystarcza do tego, by poprowadzić człowieka do jego ostatecznego przeznaczenia. O tym przeznaczeniu może nam bowiem powiedzieć tylko objawienie, które odwołuje się do niekoniecznej

faktyczności. Więź Boga z człowiekiem ma swoje źródło w wolności Boga. Dlatego św. Tomasz może powiedzieć, że z racji swego przedmiotu teologia przewyższa metafizykę, ale jest od niej niższa, jeśli chodzi o doskonałość metodologiczną. Metafizyka jest bowiem w stanie uzasadnić samą siebie, czego nie jest w stanie uczynić teologia. Swoje przesłanki czerpie ona z objawienia, a swoje uzasadnienie z kościelnych dogmatów. Ma to konsekwencje dla organizacji średniowiecznej wiedzy. Filozofia nauczana jest na wydziale artium. Magister artium może nauczać tylko o tym, co możliwe, konieczne i niemożliwe, ale nie o tym, co faktyczne. Oznacza to, że nie może on czynić tego, co czyniły starożytne szkoły filozoficzne: proponować koncepcji świata i sposobu życia. Po jakimś czasie magistri artium zostawali zazwyczaj doktorami teologii. Pierwszym, który przez całe życie pozostał magister artium, był Jan Burydan.

Przedstawienie tego tła było konieczne, aby móc zrozumieć specyfikę relacji między chrześcijaństwem a filozofią w nowożytności. Relację tę charakteryzuje, po pierwsze, emancypacja filozofii z kontekstu teologicznego, w który dotąd była włączona; po drugie zaś, próba włączenia treści chrześcijańskiego credo w filozofię, aby w ten sposób zrozumieć to credo lepiej, niż jest to możliwe dla niego samego. Nieco wyostrzając można by powiedzieć, że filozofia broni się przed chęcią przekształcenia się w filozofię chrześcijańską. Magistri artium nie mogą zajmować się ex professo kwestiami wiary. Próbuje tego dopiero filozofia nowożytna: usiłuje ona stać się swego rodzaju filozofią chrześcijańską.

Włączenie chrześcijaństwa w filozofię poprzedziła emancypacja filozofii z kontekstu wiary. Tę emancypację z kontekstu teologicznego przygotował w późnym średniowieczu nominalizm. Filozofia nominalistyczna rozszerza dziedzinę tego, co przygodne, to znaczy tego, co może być również inne, niż jest – i to rozszerza ją w sposób prawie nieograniczony. Z jednej strony rezygnuje z apriorycznego wypowiadania się o prawach przyrody, a następnie z wypowiadania się o istocie; tym samym przygotowuje drogę nowożytnym naukom empirycznym. Z drugiej strony filozofia przestaje również dostarczać wiedzy, która może kierować życiem człowieka. Normy moralne nie wynikają już ze zrozumienia istoty człowieka, lecz można je pojmować jako konwencje lub jako wytwory Bożego objawienia. Wraz z Platonem tradycja nauczała, że dobro nie jest dobrem dlatego, że Bóg tak chce, lecz Bóg chce go, ponieważ jest dobrem. O dobru może nas pouczyć rozum. Teraz zaś twierdzi się, że gdyby Bóg nakazał nam nienawiść, a nie miłość, to nienawiść byłaby dobra. O tym, że Bóg chce miłości, może nas pouczyć tylko objawienie. Odnosi się to tym bardziej do rozumienia istoty Boga. Chociaż teologia zawsze uznawała naukę o Trójcy Świętej za Mysterium fidei, to jednak stosowała zasadę św. Anzelma: „credo ut intelligeam". Oznacza to, że za pomocą myśli próbowała ukazać wewnętrzną racjonalność treści wiary i jej funkcję oświecającą dla człowieka. W tym celu potrzebowała środków pojęciowych, których dostarczała jej filozofia. Teraz

natomiast głosi się rodzaj pozytywizmu objawienia. Powinniśmy przyjąć do wiadomości fakt istnienia Boga w trzech osobach. Jeśli zostałoby nam objawione, że chodzi o sześć osób, to również w to powinniśmy wierzyć. Ale dlaczego dajemy wiarę doktrynie chrześcijańskiej, a nie jakiejś innej nauce? Po zakwestionowaniu wewnętrznej racjonalności doktryny chrześcijańskiej odpowiedź na to pytanie mogła ostatecznie odwołać się tylko do niezrozumiałej dla nas decyzji Bożej łaski. Filozofowie jednak kierowali się ku empirii i odkryli, że przynależność do określonej religii jest kwestią szerokości geograficznej: Kartezjusz stwierdził, że racjonalne pozostanie przy katolicyzmie jest racjonalne nie dlatego, że jest on prawdziwy, lecz dlatego, że jest on religią narodową. Zasada: „Cuius regio euis religio" jest odpowiednikiem twierdzenia Th. Hobbesa: „Non veritas sed auctoritas facit legem". Filozofia pojmuje teraz siebie jako jedyne miejsce prawdy, która przekracza miejsce i czas.

W tym kontekście interesująca jest zmiana znaczenia pojęcia „fanatyzm". Od swego pojawienia się w wieku XVI fanatyzm oznacza roszczenie do uniwersalności ze strony partykularnego, nie dającego się zuniwersalizować punktu widzenia. W wieku XVII wyrażenie to używane było przez katolików na określenie protestantów i wolnomyślicieli, ponieważ ci – jak się zwykło mówić – stawiają swoje prywatne opinie ponad uniwersalną wiarę Kościoła. W wieku XVIII sytuacja odwraca się: teraz to przedstawiciele oświecenia odnoszą wyrażenie „fanatyk" do ludzi wierzących, z tej racji, że bronią oni uniwersalnej ważności swojej wiary; tymczasem jej ważność – zdaniem przedstawicieli oświecenia – jest ograniczona geograficznie, podczas gdy ważność uniwersalna przypada wyłącznie ludzkiemu rozumowi (który – wedle znamiennego wyrażenia Kartezjusza – jest rzeczą najsprawiedliwiej rozdzieloną na świecie). Filozofowie, „les philosophes" – nazwa ta odżywa teraz jako określenie sposobu życia. W oświeceniu francuskim odnosi się ono do określonej frakcji: „les philosophes" to ci, którzy podają w wątpliwość uniwersalną ważność religii chrześcijańskiej.

Oddzielona od chrześcijaństwa filozofia przyjmuje teraz trzy typowe formy: Pierwszą jest filozofia sceptycko-agnostyczna reprezentowana przez D. Hume'a i francuskie oświecenie. Filozofia pojęta jest tu jako sposób życia, wizja świata i alternatywa w stosunku do chrześcijaństwa kościelnego. Inną drogą idzie wielka filozofia kontynentalna – racjonalizm, Rousseau oraz filozofia transcendentalna. Czerpią one inspirację z roszczenia do uniwersalności wnoszonego przez chrześcijaństwo, próbując pogodzić je z uniwersalistycznym roszczeniem rozumu filozoficznego. Krytykę religii objawionej G.E. Lessing podsumowuje w słynnym zdaniu: „Historyczne, przypadkowe prawdy nie mogą służyć za dowód koniecznych prawd rozumu". Lessing mówi o dzielącej je „ziejącej przepaści". Według niego rozum nie może zgodzić się na widzenie w historycznej i uwarunkowanej postaci Jezusa z Nazaretu realnego objawienia Nieuwarunkowanego oraz na opieranie takiego nieuwarunkowania na praw-

dzie dokumentów historycznych i relacjonowaniu cudownych wydarzeń. Filozofię wieku XVII i XVIII charakteryzuje próba oczyszczenia chrześcijaństwa z tego, co nazywane było wówczas „pozytywnością". Przymiotnik „pozytywny" należy tu rozumieć tak, jak rozumiemy go, gdy przeciwstawiamy „prawo pozytywne" „prawu naturalnemu". Teologia nominalizmu, a także teologia reformacji działanie Boga rozumiały wyłącznie „pozytywnie", to jest jako nie dający się wydedukować wyraz Bożej arbitralności. Filozofia racjonalistyczna natomiast usiłuje pojąć Boga jako miejsce wiecznej konieczności rozumu. Bóg jest Stwórcą praw natury, ale sam nie ingeruje nigdy w jej bieg. Nie objawia się w przygodnych wydarzeniach jako Pan natury: cuda nie istnieją. Przemienia się On poniekąd w monarchę konstytucyjnego, rządzącego za pomocą ogólnych praw, których zgodność z rozumem może być poznana przez każdy byt racjonalny. Dlatego cuda nie świadczyłyby o wszechmocy Boga, lecz byłyby oznaką niedoskonałości Jego praw. W transcendentalnej filozofii Kanta możliwość cudów zostaje wyeliminowana w sposób jeszcze bardziej radykalny. Wedle niemieckiego filozofa cuda nie są przedmiotem żadnego możliwego doświadczenia. Zgodność zdarzeń z prawami ma bowiem podstawę w transcendentalnych warunkach naszego doświadczenia – jest to transcendentalny warunek poznawalności zdarzeń. Zdarzenia, które wykraczałyby poza kontekst tego uwarunkowania, byłyby nieodróżnialne od halucynacji. Kto wkłada niebieskie okulary, nie jest w stanie wiedzieć a apriori, czy kiedykolwiek napotka przedmiot koloru niebieskiego.

W tej sytuacji – cóż pozostaje z wyjątkowości roszczenia Jezusa? Dla osiemnastowiecznych filozofów opiera się ona na niezrównanej sile przekonywania, z jaką Jego nauka wyraża to, co moglibyśmy uznać za uniwersalną religię rozumu. Wiążący charakter nauki nie opiera się na autorytecie pojedynczej osoby, ale przeciwnie – wyjątkowość osoby opiera się na wewnętrznej oczywistości jej nauki. Wobec pozytywizmu objawienia, który w cudach Jezusa widzi podstawę wiary chrześcijańskiej, Lessing mówi o „świadectwie ducha i mocy", co jest cytatem zaczerpniętym z tekstów św. Pawła. Rzeczywiście, filozofia zachowuje tu centralny element chrześcijaństwa. Chrześcijanin, który osobiście nie był świadkiem cudów Chrystusa, z reguły wierzy w przesłanie Jezusa nie ze względu na opowiadania o cudach, ale wierzy w nie z racji wewnętrznej oczywistości Ewangelii. Dlatego Ewangelia według św. Jana mówi: „Jeżeli będziecie trwać w nauce mojej, będziecie prawdziwie moimi uczniami i poznacie prawdę" (J 8, 31-32).

Ponieważ filozofia racjonalistyczna i idealistyczna widzi Jezusa wyłącznie jako Mistrza prawdy, którą można by w zasadzie poznać również bez Niego, dlatego redukuje ona chrześcijaństwo do jego przesłania moralnego. Tajemnica grzechu i odkupienia, zbawcze znaczenie osoby Jezusa, Jego śmierci i zmartwychwstania zostają odrzucone jako elementy mistyczne. Na początku naszych rozważań stwierdziłem, że w starożytnej religii naturalnej chrześcijań-

stwo widziało zasadniczo partnera dialogu. Włączało ją w kontekst historyczny, w kontekst historii zbawienia, w którego centrum znajduje się Boski Logos Bóg-człowiek, Jego śmierć i zmartwychwstanie. W wieku XVII i XVIII dokonuje się coś przeciwnego: historyczny wymiar objawienia zostaje zredukowany do religii naturalnej. „Religia naturalna" oznacza wiarę w istnienie Boga jako Stwórcy świata i gwaranta moralnego prawa naturalnego, w nieśmiertelność duszy i w sprawiedliwość wyrównawczą po śmierci. Dobrze rozumiane chrześcijaństwo nie jest niczym innym niż owa „religion naturelle" w tej mierze, w jakiej odwołuje się ona do swego najdoskonalszego Mistrza, Jezusa z Nazaretu. Wszystko to, co jest „pozytywne" – „statuarisch", jak mówi Kant – jest obojętne. To samo odnosi się do kultu, który służy tylko przygotowaniu duszy do przyjęcia wiecznych prawd rozumu. Jest zresztą rzeczą rozumną, aby wszyscy ludzie stali się chrześcijanami dlatego właśnie, że chrześcijaństwo jest niczym innym jak uniwersalnym ludzkim rozumem. Szczególnie wyraźne jest odwrócenie integracji, to znaczy włączenie tematyki teologicznej w filozofię w dziedzinie filozofii moralnej, czyli etyki filozoficznej. W średniowieczu etyka filozoficzna była nauką o cnotach w sensie arystotelesowskim oraz nauką o prawie naturalnym w sensie stoickim. Nauka o najgłębszej motywacji, która usprawiedliwia człowieka, była materią teologii: była to doktryna „caritas", miłości Boga i bliźniego jako „forma virtutum". Filozofia, która teraz oddziela się od teologii, filozofia czasów nowożytnych, otwarcie podejmuje ten teologiczny temat; innymi słowy, pytanie o ostateczną motywację człowieka staje się tematem filozoficznym. P. Gassendi odnawia epikureizm, wysuwając tezę, że wszystkie ludzkie działania motywowane są poszukiwaniem przyjemności. W pewnym sensie Spinoza odnawia stoicyzm. Nie jest przypadkiem, że pojęcie „amor Dei" – miłości Boga stanowi szczyt filozoficznej etyki Spinozy. Miłość ta nie jest jednak miłością przyjaźni „amor amititiae", lecz stoicką zgodą na przeznaczenie. Podobnie sedno etyki Kanta sprowadza się do tematu motywacji. Kant wprowadza rozróżnienie między zwykłą legalnością działania a jego moralnością. Moralne jest wyłącznie to działanie, które stara się być zgodne z powinnością jako celem samym w sobie. Tym samym Kant dystansuje się wyraźnie do pojęcia miłości, które zastępuje „szacunkiem dla prawa". W naszym kontekście decydujący jest fakt, że tematyka etyki teologicznej zostaje nie tylko włączona w filozofię, lecz nawet zastępuje tradycyjną treść etyki filozoficznej, która u Kanta całkowicie zanika. Etyka Kanta nie może zostać włączona w etykę teologiczną: wnosi ona bowiem roszczenie do bycia ostateczną formą integracji.

Dogmatem, który stawiał największy opór takiej filozoficznej redukcji, była nauka o grzechu pierworodnym i o odkupieniu. Nauka o grzechu pierworodnym stwierdza, że człowiek – mówiąc za Marksem – „taki, jaki jest", nie jest człowiekiem naturalnym, lecz produktem deformacji. Dlatego w człowieku „takim, jakim jest" nie można zobaczyć „prawdziwej ludzkiej natury". Dla filozofii starożytnej i średniowiecznej nauka o człowieku była częścią filozofii

przyrody. Człowiek, podobnie jak inne stworzenia, posiada „physis", naturę. Tego „człowieka naturalnego" doktryna chrześcijańska pojęła jako byt, który od samego początku znajduje się w kontekście historii zbawienia; jest on uczestnikiem powołania nadprzyrodzonego, ale jego udziałem jest wina, od której może go wyzwolić tylko śmierć Niewinnego. Próba włączenia tej wizji w filozofię udaje się po raz pierwszy J. J. Rousseau. Wyznanie wiary sabaudzkiego wikariusza z *Emila* ma znaczenie decydujące dla procesu transformacji chrześcijaństwa w religię filozoficzną. W tym tekście Rousseau zdecydowanie przeciwstawia się antychrześcijańskim encyklopedystom. Ale tekst ten mówi też po raz pierwszy tak wyraźnie, że Ewangelia nie naucza żadnych takich prawd, o których nie mogłoby nas pouczyć ludzkie serce. Właśnie z tego powodu, mówi Rousseau, Ewangelia przemawia do serca w sposób tak bezpośredni.

W drugim dyskursie Rousseau, w rozprawie poświęconej nierówności między ludźmi, odnajdujemy chrześcijańską naukę o grzechu pierworodnym i jesteśmy świadkami jej przemiany w teorię dziejów kultury. Po raz pierwszy zostaje tu przedstawiona radykalnie historyczna teoria człowieka. Wyjście człowieka z raju interpretowane jest jako wyjście hominidów ze stanu natury i wejście w stan kultury właściwy dla homo sapiens, charakteryzujący się językiem i organizacją społeczną. Humanizacja człowieka i grzech pierworodny zostają tu utożsamione, podobnie jak ma to miejsce w całym niemieckim idealizmie. Głos kusiciela staje się identyczny z głosem Boga, który wzywa człowieka do wyższego przeznaczenia. Taka interpretacja grzechu pierworodnego wpłynęła na cały niemiecki idealizm, a jej oddziaływanie widać jeszcze u Karola Marksa w jego historycznospołecznej interpretacji ludzkiej alienacji. Jeśli grzech pierworodny jest wydarzeniem historycznospołecznym, a nie przede wszystkim czymś, co odnosi się do relacji Bóg – człowiek, to upadkowi temu można zaradzić przy użyciu środków ludzkich. Może się to dokonać albo przez rewolucję, albo – tak jak w *Emilu* Rousseau – przez nową formę wychowania: wychowania, które nie dopuszcza do powtórzenia się alienacji poprzez nową formę socjalizacji indywidualnej.

Takie włączenie nauki o grzechu pierworodnym do filozofii ukazuje teraz właściwą sobie dialektykę. Intencją jest tu naturalizacja tej nauki. Nie mówi się już więcej o człowieku, który żyje przed Bogiem obciążony winą popełnioną przed wszelkim czasem historycznym, lecz o wydarzeniu z początku dziejów człowieka, które można zrekonstruować empirycznie. Ale taka naturalizacja historii zbawienia stanowi w rzeczywistości historyzację człowieka. U jej kresu znajduje się powiedzenie W. Diltheya: „O tym, czym jest człowiek, mówi wyłącznie jego historia". Przesłanką tego procesu była radykalizacja nauki o grzechu pierworodnym przez teologię reformowaną, według której grzech nie tylko osłabia, ale radykalnie niszczy naturę człowieka. Jeśli natura człowieka jest radykalnie zepsuta, oznacza to, że historyczna kondycja człowieka nie może

zostać w żaden sposób porównana z jego stanem pierwotnym. Oba te stany stają się niewspółmierne. Tak właśnie jest u Rousseau. W nowożytności istnieje tylko jeden filozof, który choć z jednej strony rezygnuje ze stworzenia filozoficznej wersji nauki o grzechu pierworodnym, to z drugiej nie ogranicza się do opowiedzenia się za dobrocią człowieka: jest nim Kant ze swoją doktryną „zła radykalnego" w człowieku. Kant stwierdza jego istnienie, rezygnując całkowicie z rozwijania jakiejkolwiek teorii wyjaśniającej ową empiryczną konstatację.

Dotąd mówiłem o próbach włączenia chrześcijaństwa w filozofię i interpretowania go jako „religii naturalnej". Próby te wywarły wpływ na teologię chrześcijańską, przede wszystkim w protestantyzmie. Oświeceniowej religii racjonalnej odpowiada religia sentymentalna, która z tą pierwszą dzieli rezygnację z przypisywania dogmatom teologii jakiegoś specjalnego znaczenia. Tylko to, co jest, ma bezpośrednią doniosłość dla życia praktycznego; może mieć znaczenie dla egzystencji człowieka wierzącego. Jednakże przedsięwzięcie włączenia chrześcijaństwa w filozofię nie mogło być w tym miejscu uznane za zakończone, ponieważ poza nią pozostawały wciąż wyłączone tajemnice chrześcijaństwa. Uznano je po prostu za nieistotne lub widziano w nich mitologiczny wyraz wiecznych prawd rozumu. U Hegla natomiast mamy do czynienia z bardziej radykalną próbą filozoficznego włączenia w pojęcie całej treści ortodoksji chrześcijańskiej. Hegel wyraźnie opowiada się za ortodoksją protestancką w jej konfrontacji z pietyzmem. Z drugiej strony w swej filozofii religii dąży do całkowitego zatarcia różnicy między dogmatyką teologiczną i filozofią. To przede wszystkim Hegel podjął próbę wykorzystania spekulatywnej treści chrześcijańskiej nauki o Trójcy Świętej. To, co nazywamy dialektyką heglowską, można rozumieć jako próbę zuniwersalizowania formy myśli, która dotąd była nam dostępna tylko w teologicznej spekulacji o Trójcy Świętej. W próbie filozoficznego przyswojenia sobie zbawczej wizji człowieka istotną rolę odgrywa odwołanie się do tradycji teozoficznych. Do filozofów idealizmu niemieckiego, G. Hegla i F. Schellinga, dotarły one – przede wszystkim tradycje J. Böhme i Saint-Martina – za pośrednictwem F. von Baadera. Nie jest przypadkiem, że u początku czasów nowożytnych teozofia przeżywała swój wielki rozwój. W czasie, gdy oficjalna teologia zasklepiła się w rodzaju pozytywizmu objawienia i zrezygnowała z czynienia zrozumiałymi treści wypowiedzi teologicznych, powstała, odwołująca się między innymi do tradycji kabalistycznej, nowa forma myśli, która znajduje się między filozofią typu neoplatońskiego i teologią objawienia i która przetrwała – mniej lub bardziej z dala od zinstytucjonalizowanych sił duchowych – aż do naszych czasów.

Ta nowa forma myśli łączy się teraz z filozofią. Z jednej strony von Baader, a z drugiej Schelling odrzucili Heglowską próbę podporządkowania teologii chrześcijańskiej logice filozoficznej. Schelling był przekonany, że Hegel przez logicyzację nie uchwycił ani prawdziwej rzeczywistości nauki o objawieniu, ani prawdziwej rzeczywistości przygodnego procesu naturalnego. W przeciwsta-

wieniu do próby Hegla powstaje próba Schellinga, którą nazywa on „filozofią pozytywną". Aż dotąd był to punkt krytyczny; ponieważ filozofia nie jest „pozytywna", Hegel jest racjonalny. Teraz istnieje filozofia pozytywna, która w sposób pozytywny zadaje pytanie o to, co przygodne (faktyczne). Filozofia przestaje tu być po prostu nauką rozumu, teorią tego, co konieczne, i tego, co możliwe. Filozofia dąży do stania się pozytywną w tym sensie, że sama przygodna rzeczywistość powinna być przedmiotem filozoficznego myślenia. W ten sposób filozofia przekształca się w rodzaj empiryzmu spekulatywnego. Fakt, że chrześcijańska interpretacja historii opiera się na przygodnych wydarzeniach, na objawieniu, którego nie można wydedukować z istoty Boga, nie stanowi tu uzasadnionego zarzutu. Schelling przedstawił subtelną teorię pozytywnego stawania się teologii, której w tym miejscu nie mogę nawet zasygnalizować. Filozofia pozytywna wywarła znaczny wpływ na rosyjską filozofię religii. Również w niej trudno jest wskazać na granicę między teologią objawienia i tym typem filozofii religii. Kim jest W. Sołowjow? Teologiem czy filozofem religii? Filozofia i teologia wydają się zlewać, tworząc jakąś wyższą dyscyplinę. Również okoliczność, że chrześcijańska interpretacja historii nie jest jedyną możliwą – a więc konieczną – lecz zależy od określonych artykułów wiary, nie stanowi dla Schellinga uzasadnionego argumentu. Refleksja o tym, co przygodne w sensie ścisłym, oraz o jego relacji do tego, co absolutne, sama jest przygodna, a zatem nie może wnosić roszczenia do bycia jedyną możliwą teorią.

Nowe ukierunkowanie filozofii Schellinga nie znalazło jednak naśladowców. Jedynie w dwu ostatnich dziesięcioleciach miała miejsce poważna asymilacja i zmierzenie się z tym podejściem. Z filozofii XIX wieku trzeba natomiast przypomnieć protest S. Kierkegaarda przeciw logicyzacji Hegla i teologii chrześcijańskiej oraz jego twierdzenie, że wiara jest paradoksem niedostępnym dla filozofii. Kierkegaard zapoczątkował proces, który zmusił teologię do refleksji nad swoją specyfiką. Tytaniczna próba włączenia całości objawienia chrześcijańskiego do pojęcia filozoficznego podjęta przez Hegla przemienia się w swe przeciwieństwo u Marksa, stając się ziemskimi dziejami zbawienia. Marks całą filozofię zachodnią interpretuje jako nic innego jak automistyfikację i nadbudowę procesu historycznospołecznego. Przedsięwzięcie włączenia teologii chrześcijańskiej w aprioryzm filozoficzny musi zatem uznać swoje niepowodzenie. Filozofia ponownie powraca do swego samorozumienia jako nauki rozumu i rezygnuje z ambicji przemiany treści objawienia chrześcijańskiego w coś podobnego do koniecznej prawdy rozumu. Dlaczego jednak próba ta była tak kusząca? Było tak przede wszystkim w czasie, gdy Kościoły chrześcijańskie stanowiły uniwersalne instytucje religijne, jedyne takie instytucje uznane oficjalnie. Jeśli oczekiwano, że Żydzi przyjmą chrzest, to dlatego, że tym samym zrezygnowaliby ze swej partykularności i włączyliby się w społeczeństwo uniwersalne. Partykularność wiary chrześcijańskiej nie odgrywała tu żadnej roli. W sytuacji, w której chrześcijaństwo stanowi powszechne wyznanie społe-

czeństwa, jest oczywiste, że do roszczenia tej instytucji do uniwersalności dołączy się podobne roszczenie filozofii. Po tym, jak chrześcijaństwo stało się w Europie raczej mniejszością i nie stanowi już powszechnie uznanej przesłanki naszego życia kulturalnego, filozofia przestaje być zainteresowana jego popieraniem.

Długotrwała symbioza filozofii i chrześcijaństwa nie może jednak zostać zignorowana bez szkody dla obydwu stron. Filozofia dostarczyła chrześcijaństwu instrumentarium pojęciowego, i to nie tylko w ostatnich wiekach. Zmuszona koniecznością znacznie rozszerzyła swe instrumentarium, podejmując badanie treści objawienia chrześcijańskiego. Dlatego na przykład filozoficzne pojęcie osoby jest niezrozumiałe bez teologii chrześcijańskiej. Pojęcie osoby, o czym wiedzieliśmy, wypływa bezpośrednio z chrześcijańskiej nauki o Trójcy Świętej i z chrystologii. Nie istniałyby filozofia dziejów i historyczna interpretacja człowieka, gdyby filozofia nie podjęła próby rozumienia dziejów jako dziejów zbawienia. Jedna z podstawowych części *Bycia i czasu* M. Heideggera zajmuje się opracowaniem kategorii, które w istocie są sformalizowanymi kategoriami teologicznymi – kategoriami pozbawionymi ich pierwotnej treści, ale z zachowaniem ich struktury formalnej. Warto przypomnieć, że Heidegger przed napisaniem *Bycia i czasu* prowadził wykłady na temat listów św. Pawła.

Teologia chrześcijańska zostaje jednak również wzbogacona przez filozofię nowożytną. Nie przypadkiem teologowie, na przykład W. Kasper, przedstawili ostatnio ważne prace na temat późnej filozofii Schellinga. Podejście transcendentalne K. Rahnera znajduje się jeszcze na linii tradycji przemiany prawd objawionych w filozoficzny aprioryzm. W pewnej mierze filozofia formułuje tu a priori schemat tego, co Bóg powinien nam powiedzieć, gdy do nas mówi. Schemat ten zostaje wypełniony przez faktyczność objawienia. Wydaje mi się, że próby te należą już raczej do przeszłości, podczas gdy nadal interesujące pozostają te próby, które odwołują się do czegoś podobnego do filozofii pozytywnej. Odnosi się to również do projektu estetyki teologicznej H. Ursa von Balthasara. Również tutaj dokonuje się próby racjonalnego przyswojenia sobie zbawczego objawienia, odwołując się do troistości Boga. Jednak rozumienie to dalekie jest od filozoficznego aprioryzmu i raczej jest pokrewne rozumieniu dzieła sztuki. Kto rzeczywiście przyswoił sobie intelektualnie symfonię *Jupiter* Mozarta – w tej mierze, w jakiej jest to możliwe – rozumie jej wewnętrzną konieczność. Rozumie, że żaden takt nie może być inny, niż jest. Ale konieczność ta jest koniecznością „późniejszą", koniecznością niejako a posteriori. Nie moglibyśmy powiedzieć: ja również mógłbym napisać tę symfonię, ponieważ dobrze widzę jej konieczność. Jest to konieczność, która nie likwiduje przygodności. Pozytywna filozofia Schellinga stanowi próbę pomyślenia takiej konieczności a posteriori. Jak już powiedziałem, również ta próba jest nieodwracalnie przygodna. Sama idea przygodności jest pochodzenia żydowsko-islamsko-chrześcijańskiego i rzeczywistego pogłębienia doznała tylko w filozofii

średniowiecznej. Znajduje się ona bowiem w relacji do pojęcia wolności. Nie jest łatwo wyjaśnić, co rozumiemy, mówiąc, że coś mogłoby być inne, niż jest. Idea przygodności, która weszła do myśli przez religię biblijną, znika wraz z zanikiem religii biblijnej, podobnie zresztą jak pojęcie osoby.

Starożytność charakteryzowała relacja współzawodnictwa między filozofią a chrześcijaństwem, średniowiecze – relacja hierarchicznego podporządkowania filozofii teologii. Nowożytność charakteryzuje próba włączenia chrześcijańskiego credo w filozofię i zredukowania go do niej. Wydaje mi się, że przyszłość należy do współistnienia, do refleksji teologii i filozofii nad wspólnymi tematami, refleksji, która nie będzie jednak koordynowana uprzednim ustaleniem metody.

To, co rozumiemy przez ponowożytność, jest takim współistnieniem przygodnych, nie planowanych z góry refleksji. Owo współistnienie nie powinno przybierać formy irracjonalizmu i chaosu, chociaż w różny sposób filozofia i teologia dążą do prawdy. Wiara chrześcijańska rozumie samą siebie jako prawdę ostateczną, ale zarazem – jak mówi Pismo – jako „światło, które świeci w ciemności", „światło dla moich kroków". Nie wyjaśnia ona wszystkich tajemnic świata. Filozofia zaś nie może przyswoić sobie tej wiary, dostarczając jej autentycznej interpretacji. Filozofia jest jednak otwarta na wiarę, jeśli rezygnuje z zamkniętego systemu interpretacji świata. Dopóki jej modelem pozostanie Sokrates, nie zastąpi ona spojrzenia na Chrystusa.

Tłum. z jęz. włoskiego *Jarosław Merecki SDS*

MĄDROŚĆ KLASYCZNA

Giovanni REALE

TRZY REWOLUCJE*
KALLIKLES CZYLI PRAWO SILNIEJSZEGO

Mówiliśmy dotąd o dwóch rodzajach rewolucji: o jednej dokonywanej przemocą, ze wszystkimi jej konsekwencjami, i o drugiej – bez użycia przemocy, opartej na perswazji za pomocą słusznego rozumu. Istnieje jednak również trzeci rodzaj rewolucji: rewolucja chrześcijańska przez obdarowującą miłość.

Już w *Gorgiaszu* Platon w sposób niemal doskonały przedstawił teoretyka przemocy w osobie Kalliklesa: „Kallikles: [...] Najczęściej natura i prawo są wzajemnie sprzeczne; zatem jeśli ktoś wstydzi się i nie ma odwagi powiedzieć, co myśli, musi mówić rzeczy sprzeczne ze sobą. Tyś wykrył ten podstęp i teraz używasz go w dyskusji ze złą wolą; jeśli bowiem ktoś mówi zgodnie z prawem, pytasz o to, co jest zgodne z naturą, jeśli o naturze, ty o prawie. [...] Zgodnie z naturą rzeczą brzydszą, tak samo jak i gorszą, jest zostać skrzywdzonym, zgodnie z prawem zaś skrzywdzić. Znieść to nie jest czymś godnym męża, ale jakiegoś niewolnika, dla którego umrzeć jest lepiej niż żyć, który krzywdzony i źle traktowany nie jest w stanie ani siebie samego bronić, ani też kogoś, kogo otacza opieką. Prawa zaś, jak sądzę, są tworzone przez ludzi słabych i będących w dużej liczbie. Dla siebie więc i dla swej korzyści stanowią prawa i decydują o tym, co godne pochwały, a co nagany; terroryzują ludzi możnych i zdolnych do osiągnięcia przewagi nad nimi, by nie mieli większego niż oni sami znaczenia; mówią, że szpetnym i niesprawiedliwym jest dążenie do wyższości, i że właśnie czynieniem niesprawiedliwości jest dążenie do wyniesienia się ponad innych; wystarcza im, jak sądzę, że mają tyle co tamci, choć są od nich słabsi.

Dlatego to według prawa nazywa się niesprawiedliwym i brzydkim dążenie do wywyższenia się ponad tłum i to właśnie jest uważane za występek. Lecz ja sądzę, że sama natura objawia, iż jest sprawiedliwie, by lepszy miał więcej niż gorszy, a silniejszy więcej niż słabszy. Jest oczywiste, że najczęściej tak właśnie się dzieje, nie tylko wśród zwierząt, ale i w ludzkich państwach i plemionach, iż za sprawiedliwe uważana jest władza silniejszego nad słabszym i jego wyższość. Jakim bowiem prawem się posługując wprowadził Kserkses wojska do Hellady czy jego ojciec do Scytów; i ileż podobnych wypadków można by wymienić? Jak sądzę, ludzie ci działają zgodnie z naturą sprawiedliwości i, na Dzeusa,

---

* Fragment książki *Mądrość starożytna* przygotowywanej do druku przez Instytut Jana Pawła II KUL.

zgodnie z prawem natury, a nie według takiego, jak my ustanawiamy; urabiamy najlepszych i najpotężniejszych spośród nas biorąc ich w dzieciństwie, jak lwiątka, by ich sobie podporządkować za pomocą czarów i uroków, mówiąc im, że trzeba mieć tyle co inni, i że to właśnie jest piękne i sprawiedliwe. Ale jeśli, jak myślę, zdarzy się człowiek wystarczająco potężny, wszystko to z siebie zrzuci, skruszy, odrzuci, podepcze nasze przepisy, czary i zaklęcia, wszystkie sprzeczne z naturą prawa, zbuntuje się, i on, nasz niewolnik, stanie się panem, i wtedy zajaśnieje to, co jest sprawiedliwe zgodnie z naturą"[1].

CHOROBA, KTÓRA NIGDY NIE UMIERA

Źródłowym paradygmatem człowieka, który uosabia przemoc, jest niewątpliwie Kain. Dlatego też, zanim zgłębimy myśl filozofów „pogańskiej" starożytności, chciałbym wspomnieć zakończenie dzieła Filona z Aleksandrii, pierwszego myśliciela, który próbował zaszczepić filozofię Greków na pniu tradycji biblijnej.

Postać Kaina przedstawia pierwszego zabójcę człowieka, co więcej, zabójcę brata. Filon charakteryzuje zatem Kaina jako postać wieczną, która na nasze nieszczęście ciągle się odradza i tłumaczy w ten sposób sens uosabianego przez nią paradygmatu: „Może właśnie to jest znakiem wskazującym, że Kain nie miał być zabity: fakt, że nigdy nie został zlikwidowany. Rzeczywiście, w całej księdze Prawa Mojżesz nie odnotowuje śmierci Kaina, czyniąc alegoryczną aluzję do faktu, że jak mitologiczna Scylla, głupota jest złem nieśmiertelnym, które nie zna owego całkowitego końca, który polega na tym, że jest się martwym, lecz, że przez wieczność podlega końcowi, w tym sensie, że nieustannie umiera. O, gdyby udało się coś przeciwnego i rzeczy bezwartościowe zostały rozbite od środka i uległy całkowitemu zniszczeniu! Tymczasem, ciągle w ruchu, sprawiają, że u tych, którymi raz zawładnęły, wybucha choroba, która nigdy nie umiera"[2].

REWOLUCJA BEZ PRZEMOCY

Człowiek nie może żyć bez rewolucji. Biografia jednostki, nie inaczej niż historia ludzkości, przerywana jest kryzysami, walkami, nowymi sytuacjami. Przemoc jednak nie jest jedyną metodą rewolucji. Istnieje również rewolucja bez przemocy. I być może jej pierwszym teoretykiem był Sokrates. Bronią

---

[1] P l a t o n, *Gorgias*, *Menon*, 482 E-484 B, tłum. P. Siwek, Warszawa 1991, s. 64-66.

[2] F i l o n z A l e k s a n d r i i, *Il malvagio tende a sopraffare il buono*, XLVIII, Milano 1994, s. 321.

rewolucji sokratejskiej była sztuka przekonywania oparta na zdrowym i konstruktywnym rozumie ludzkim, sztuka doceniana nie tylko w stosunkach między jednostkami, lecz także między obywatelami a państwem.

Sokrates niesprawiedliwie skazany na śmierć, gdy zaproponowano mu możliwość uniknięcia jej, kategorycznie odrzuca to pseudorozwiązanie. Platon każe mu powiedzieć w *Kritonie*: „robić masz, co ci każe państwo i ojczyzna, albo ją przekonywać, co jest właściwie sprawiedliwe: ale gwałtu zadawać się nie godzi"[3].

A Ksenofont potwierdza: „Sokrates wolał pozostać wierny prawom i zginąć, ale nie przekraczać ich, aby uratować życie"[4].

Należy tutaj przypomnieć czytelnikowi fakt, że przemoc nigdy nie rozwiązuje problemów, które chciałoby się za jej pomocą rozwiązać; co więcej, tworzy je na nowo, a nawet pomnaża. Natomiast sztuka perswazji, która może osłabić przemoc, dokonuje r e w o l u c j i b r o n i ą r o z u m u.

Pamiętam rewolucję bez przemocy, którą przeprowadził Martin Luther King, aby wyzwolić ludność murzyńską w Ameryce, i sukces, jaki odniósł w oczach opinii publicznej. Martin Luther King oprócz tekstów ewangelicznych cytował teksty Platona, zwłaszcza fragment *Kritona*, w którym teza Sokratesa została wyłożona w sposób programowy. U Platona jednak znajdziemy jeszcze coś więcej.

SZACUNEK DLA CZŁOWIEKA I SPRAWIEDLIWOŚĆ JAKO FUNDAMENTY ŻYCIA SPOŁECZNEGO

W dialogu pod tym samym tytułem Platon wkłada w usta Protagorasa mit, który prawdopodobnie jest zręczną, żartobliwą rekonstrukcją „a la maniere de..." idei, które głosili również sofiści. Mit ten ukazuje za pomocą obrazów, co jedynie może być podstawą społeczności ludzkiej: szacunek, jaki każdy człowiek musi mieć dla innych i dla sprawiedliwości.

Kiedy nadszedł moment formowania plemienia śmiertelnych, bogowie powierzyli Prometeuszowi i Epimeteuszowi zadanie rozdzielenia różnych zdolności koniecznych do życia. Obecnie uważa się, że etymologicznie imię Prometeusz oznacza kogoś, kto myśli, zanim zacznie działać, podczas gdy Epimeteusz oznacza kogoś, kto myśli dopiero potem, czyli bywa mądry po szkodzie.

Epimeteusz poprosił swego brata Prometeusza, aby ten pozwolił mu wykonać zadanie samodzielnie i później sprawdził wykonanie dzieła. Wydawało się, że dobrze zabrał się do pracy: zwierzętom silnym dał małą szybkość, a słab-

---

[3] P l a t o n, *Kriton*, 51 B-C, tłum. W. Witwicki, Warszawa 1984, s. 330.

[4] Zob. przypis 2.

szym dużą. Wyposażył niektóre zwierzęta w oręż zaczepno-odporny; innym dał różne zdolności, aby mogły się ratować, jak na przykład zdolność latania lub ukrywania się pod ziemią. I dopiero rozdawszy zwierzętom środki konieczne do uniknięcia wzajemnego zniszczenia, dał im również środki ochrony przed niepogodą i rozmaite umiejętności zdobywania pożywienia. Kiedy wreszcie doszedł do człowieka, Epimeteusz spostrzegł, że wyczerpał zasoby, którymi dysponował. W ten sposób człowiek pozostał nagi, bezdomny i bezbronny. Co zrobić? Prometeusz, zdawszy sobie sprawę z błędu popełnionego przez brata, zrozumiał, że nie ma innego sposobu przyjścia człowiekowi z pomocą, jak tylko ukraść bogom: Atenie i Hefajstosowi mądrość techniczną i ogień i dać jedno i drugie śmiertelnym.

Prometeusz jednak nie zdołał ukraść mądrości politycznej, ponieważ była ona strzeżona przez Zeusa, jego siedziba zaś była pilnowana przez straszliwych wartowników. Ludzie nie potrafili jednak współistnieć bez sztuki polityki i dlatego wzajemnie się niszczyli. W końcu, aby ich uratować, sam Zeus uznał za konieczne udzielenie im tej sztuki.

Oto zakończenie Platońskiego mitu: „Skoro człowiekowi jakaś cząstka losu boskiego przypadła (dzięki wiedzy technicznej i ogniu), naprzód więc dzięki pokrewieństwu z bogiem, on jeden spośród zwierząt zaczął w bogów wierzyć i zaczął im ołtarze stawiać i posągi. A potem, prędko, z pomocą sztuki, rozczłonkował głos swój i porobił słowa, i wynalazł mieszkania i ubrania, i obuwie, i pościel, i pożywienie z ziemi. Tak tedy wyposażeni ludzie zrazu mieszkali z osobna, tu i tam rozrzuceni, a miast nie było wcale. I ginęli od dzikich zwierząt, bo ze wszech miar byli od nich słabsi, a umiejętność rozlicznych robót pomagała im wprawdzie i wystarczała do tego, żeby się wyżywić, ale żeby ze zwierzętami dzikimi wojować, nie wystarczała. Bo umiejętności politycznej jeszcze nie mieli, a częścią jej jest umiejętność wojenna. Starali się więc gromadzić i chronić od zatraty, zakładając państwa. A zawsze, gdy się skupili, krzywdził jeden drugiego, bo nie mieli jeszcze umiejętności politycznej, zaczem się rozsypywali na nowo i ginęli.

Zeus tedy, bojąc się o ród ludzki, żeby nie wyginął ze szczętem, posyła Hermesa, aby ludziom przyprowadził szacunek i sprawiedliwość; one miały stanowić ład i porządek państwowy, miały ludzi węzłami przyjaźni powiązać.

Pyta więc Hermes Zeusa, w jaki by sposób chciał dać ludziom szacunek i sprawiedliwość. Czy tak, jak są umiejętności rozdane, tak i te mam podzielić? A rozdane są tak: jeden, który umiejętność lekarską posiada, wystarczy na wielu nielekarzy, a podobnie inni fachowcy. Więc i szacunek, i sprawiedliwość tak samo mam rozmieścić po ludziach, czy też je rozdzielić pomiędzy wszystkich? – Pomiędzy wszystkich – powiada Zeus – i niechaj to każdy ma w sobie. Bo nie powstałyby państwa, gdyby tylko nieliczni z nich tego dostąpili, podobnie jak innych sztuk. I prawo tam ustanów ode mnie, żeby takiego, który nie

potrafi mieć w sobie szacunku i sprawiedliwości, zabijano jak parszywą owcę w państwie"[5].

Trudno o bardziej wymowny tekst.

Bez s z a c u n k u każdego człowieka dla drugiego człowieka i bez związanej z tym s p r a w i e d l i w o ś c i s p o ł e c z e ń s t w o n i e m o ż e p r z e t r w a ć. To jest właśnie podstawowe przesłanie, które ludzie współcześni (nie tylko młodzież) powinni sobie ponownie przyswoić.

Jednak mit z *Protagorasa* daje nam jeszcze jedną istotną szansę: czy wraz z zapomnieniem o szacunku i sprawiedliwości dzisiejszemu człowiekowi nie grozi regres stosunków politycznych do stanu wcześniejszego? Czy nie może mu grozić to, że podobnie jak Epimeteusz będzie „mądry po szkodzie", czyli wtedy, gdy będzie już za późno?

Mit uczy nas, że nie wystarczą wyrafinowane umiejętności techniczne i ogień, czyli potężne energie, które rozpętały Technika i Praca, jeśli ludzkość nie odzyska innych boskich darów – darów Zeusa – to znaczy szacunku i sprawiedliwości, które wolą władcy Olimpu miały być dane każdemu bez różnicy. Czy samo wyzyskiwanie „kradzieży" Prometeusza naprawdę nie grozi „plemieniu śmiertelnych" unicestwieniem?

PLATON I WYŻSZOŚĆ SPRAWIEDLIWOŚCI

W pewnym fragmencie *Kritona* Platon z mocą wypowiada zasadę, według której nigdy nie wolno czynić ludziom zła i niesprawiedliwości, nawet wtedy, gdy samemu się ich doświadcza: nie tylko nie wolno czynić zła, lecz także nie wolno go odwzajemniać przez zemstę. „Sokrates: Żadnym sposobem nie powinno się, powiemy, popełniać zbrodni dobrowolnie, czy też w jednym sposobie można, a w innym nie? Czy też zbrodnia nigdy nie jest ani dobra, ani piękna, jakeśmy się na to nieraz dawniej zgadzali (jak się to i przed chwilą mówiło). Może się gdzieś w tych kilku dniach ostatnich ulotniły te zasady, któreśmy przedtem wspólnie uznawali; kto wie, Kritonie, my, ludzie w tym wieku, starcy, rozprawialiśmy tak poważnie, a nie wiedział sam jeden z drugim, żeśmy zupełnie jak małe dzieci; czy może raczej rzeczy mają się zupełnie tak samo, jakeśmy i my przedtem mówili, wszystko jedno, czy tak mówią szerokie koła, czy nie, i wszystko jedno, czy nam wypadnie coś jeszcze gorszego znieść niż to teraz, czy coś lżejszego, zawsze zbrodnia jest czymś złym i hańbą dla tego, który ją popełnia, bez względu na wszystko inne? Zgodzimy się czy nie?

---

[5] P l a t o n, *Protagoras*, 322 A-D, tłum. W. Witwicki, Warszawa 1958, s. 46n., tłum. nieznacznie zmienione.

Kriton: Zgodzimy się.

Sokrates: Więc nigdy zbrodni popełniać nie wolno?

Kriton: Nie, oczywista.

Sokrates: Ani, jeśli na kimś zbrodnię popełniono, zbrodnią odpłacać, jak sądzą szerokie koła, [...] to sprawiedliwie czy niesprawiedliwie?

Kriton: Nigdy.

Sokrates: Więc może robić ludziom źle to nic innego jak zbrodnia?

Kriton: Prawdę mówisz.

Sokrates: Więc ani zbrodnią odpłacać nie trzeba, ani źle robić nikomu, nawet gdybyś nie wiadomo czego od ludzi doświadczył"[6].

W *Gorgiaszu* koncepcja ta zostaje doprowadzona do ostatecznych konsekwencji; być może właśnie tutaj moralna myśl Greków osiągnęła swój szczyt. Poniższy fragment wskazuje pewne antidotum na okrutną logikę odwetu: „Wszystkie inne twierdzenia zostały odparte z wyjątkiem tego jednego, że bardziej należy unikać czynienia niesprawiedliwości niż jej znoszenia, że człowiek o wiele bardziej powinien się starać być dobry, nie zaś wydawać się taki, i w życiu prywatnym i publicznym; jeśli ktoś pod jakimkolwiek względem staje się zły, należy go karać, i dobrem drugiego stopnia po byciu sprawiedliwym jest stać się nim i opłacić swą winę przez poniesienie kary. Trzeba też unikać każdego schlebiania: i sobie samemu, i innym, czy to niewielu, czy to tłumowi. [...] Przyjmij zatem moją radę i idź ze mną tam, gdzie znajdziesz szczęście za życia i po śmierci, jak rozum pokazuje. I pozwól, by tobą gardzono jak pozbawionym rozsądku, i by ktoś ci ubliżył, jeśli zechce, i nawet, na Dzeusa, spoliczkował, co jest najbardziej poniżające: niczego strasznego nie doświadczysz, jeśli jesteś człowiekiem dobrym i szlachetnym, uprawiającym cnotę"[7].

O tego rodzaju przesłanie musi rozbić się wszelki nihilizm. Dlaczego więc współczesny człowiek ma trudności z jego przyjęciem?

MIŁOŚĆ

Aby odpowiedzieć na to pytanie, uczynię dygresję. Ulegam pokusie widzenia ostatniego z cytowanych fragmentów tekstów Platońskich jako poniekąd zapowiedzi ewangelicznego obrazu nadstawiania drugiego policzka temu, kto uderza w policzek.

Mówiliśmy dotąd o d w ó c h rodzajach rewolucji: o jednej dokonywanej przemocą, ze wszystkimi jej konsekwencjami, i o drugiej – bez użycia przemocy, opartej na perswazji za pomocą słusznego rozumu. Istnieje jednak również t r z e c i rodzaj rewolucji: rewolucja chrześcijańska przez o b d a r o w u j ą c ą

---

[6] T e n ż e, *Kriton*, 49 A-D, s. 325-327.

[7] T e n ż e, *Gorgias*, *Menon*, 527 B-D, s. 131.

miłość. Bóg oddaje się ludziom w Chrystusie, a ci z kolei, którzy idą za Chrystusem, oddają siebie innym na wzór Boga, który darował siebie człowiekowi w Synu.

Warto tutaj przypomnieć to kluczowe pojęcie związane z leczeniem plagi przemocy, ponieważ miłość stanowi jej dokładne odwrócenie – i w ten sposób wskazuje nam terapię, która usuwa pędy i korzenie tej choroby dzisiejszego człowieka.

W komentarzu do Pierwszego Listu św. Jana autorstwa św. Augustyna z Hippony można znaleźć jedną z najdoskonalszych interpretacji miłości chrześcijańskiej. Oto znaczący fragment: „Podkreślamy zatem: czyny ludzkie tylko miłością różnią się pod względem swej wartości. Niejeden czyn wygląda zewnętrznie na dobry, choć nie wyrasta z korzenia miłości. Podobnie i kwiaty mają ciernie. Niejeden czyn wygląda na surowy i twardy, choć dokonuje się go dla wychowania, z pobudki miłości. Dlatego polecamy ci jedno krótkie zdanie: Kochaj i czyń, co chcesz! Gdy milczysz, milcz z miłości; gdy mówisz, mów z miłości; gdy karcisz, karć z miłości; gdy przebaczasz, przebaczaj z miłości. Niechaj tkwi w sercu korzeń miłości; wyrośnie z niego tylko dobro”[8].

Opublikowałem ostatnio ten tekst wraz z drugą mową z komentarza do Ewangelii św. Jana również św. Augustyna pod tytułem *Amore assoluto e „Terza navigazione”* (Miłość absolutna i „trzecie żeglowanie”).

„Drugie żeglowanie” to żeglowanie, które doprowadziło Platona do odkrycia świata ponadzmysłowego. „Trzecie żeglowanie” to podróż ostateczna wskazana przez Chrystusa: tylko Krzyż może nam pomóc przebyć wzburzone morze życia. Oczywiście, wiele trzeba byłoby jeszcze powiedzieć, aby pokazać, jak „trzecie żeglowanie” naprawdę może uwolnić współczesnego człowieka od jego chorób, a w szczególności to, że pociąga za sobą radykalne i całkowite odrzucenie przemocy. Nie jest to jednak moim celem, chcę skoncentrować się wyłącznie na terapeutycznych przesłaniach mądrości greckiej, czyli przesłaniach czystego rozumu, który starał się myśleć prawidłowo.

W rzeczywistości również człowiek niewierzący wobec przesłania miłości obdarowującej będzie poruszony i przyniesie mu to korzyść. W istocie nikt nie mógłby nie przyznać, że miłość obdarowująca, która potrafi dawać nie oczekując żadnej zapłaty, dzięki której można kochać i przyjaciela, i nieprzyjaciela (jak powiedziano wyżej), mogłaby przezwyciężyć każdą postać przemocy w sensie najbardziej radykalnym, całkowitym.

Rekapitulując: wiemy dobrze, że nieużywanie przemocy, jak przedstawił to Sokrates, jest czymś różnym od przesłania ewangelicznego. Wiemy również, że Sokratejski szacunek zwraca się ku prawom państwa i nie obejmuje jeszcze miłości do niesprawiedliwych oskarżycieli. Krok zrobiony przez Augustyna

---

[8] Św. A u g u s t y n, *Homilie na Ewangelie i Pierwszy List św. Jana*, w: *Pisma starochrześcijańskich pisarzy*, tłum. o. W. Szołdrski, ks. W. Kania, t. 15, cz. 2, Warszawa 1977, s. 461.

byłby może nie do pomyślenia dla Greka, jednak postawienie obok siebie tych dwóch koncepcji pozwala nam dzisiaj odpowiedzieć na pytanie, które nas poruszyło: Dlaczego przemoc? Dlaczego człowiek współczesny jest tak głuchy na Sokratejską perswazję? Moją odpowiedzią jest to, że wielu chrześcijan zatraciło zmysł miłości obdarowującej Chrystusa i przez to faktycznie pracowało na rzecz społeczeństwa nihilistycznego, którego prorokiem był Nietzsche.

Czy jednak musimy pogodzić się z tym pesymistycznym scenariuszem?

Tłum. z jęz. włoskiego *Patrycja Mikulska*

Ks. Stanisław WIELGUS

PRAWO W ŚREDNIOWIECZNEJ KULTURZE EUROPEJSKIEJ

Na temat średniowiecza krążą różne opinie. Jedni twierdzą, że był to czas ciemnoty i fanatyzmu religijnego: ta opinia jest historycznie fałszywa i krzywdząca. Inni, wrażliwi na piękno, powiadają, że średniowiecze to epoka katedr [...]. Jeszcze inni nazywają średniowiecze szkołą racjonalnego myślenia dla Europy [...]. Najpełniejsza i najsłuszniejsza wydaje się jednak opinia tych historyków, którzy mówią o średniowieczu, że była to epoka prawa.

Zachodnia kultura europejska ukształtowała się w średniowieczu. Mówiąc metaforycznie można ją porównać do wielkiej życiodajnej rzeki, powstałej z połączenia się w monolityczną całość trzech strumieni, które wypływają z trzech najważniejszych dla Europejczyka miejsc. Te miejsca to Akropol, Golgota i Kapitol. Niniejsze opracowanie poświęcono Kapitolowi – symbolowi prawa.

Wśród wielu określeń człowieka, formułowanych przez starożytnych myślicieli, znana jest powszechnie jedna z Arystotelesowskich definicji, która definiuje go jako animal sociale, tj. jako istotę społeczną, która nie może ani przetrwać, ani się rozwinąć bez pomocy innych ludzi tworzących określoną społeczność. Arystoteles wyraził w ten sposób przekonanie starożytnych, że natura nie dla wszystkich jest równie sprawiedliwa. O ile bowiem dla zwierząt jest prawdziwą matką, ponieważ wyposaża je tak wszechstronnie, że od wczesnych dni swojego życia mogą w miarę samodzielnie przetrwać, o tyle dla człowieka jest po prostu macochą – natura noverca – gdyż rodzi go nagim, słabym, całkowicie bezbronnym i z góry skazanym na wieloletnią bezradność. Aby przetrwać i rozwinąć się, potrzebuje on wielu lat troskliwej opieki ze strony innych ludzi, ze strony całego społeczeństwa, w którym żyje.

Nawiązując do powyższej Arystotelesowskiej definicji człowieka jako istoty społecznej, średniowieczni uczeni wypowiadali później znamienne słowa: „Si non es civis, non es homo" – jeśli nie jesteś obywatelem, a więc członkiem społeczności, nie jesteś człowiekiem. Jesteś zatem albo Bogiem, albo zwierzęciem – dodawali natychmiast[1]. Elementem kształtującym życie społeczne, niezbędne do przetrwania i rozwoju ludzkiej jednostki, było od niepamiętnych czasów prawo, które najogólniej można określić jako normę, do której odnoszone jest ludzkie działanie lub zaniechanie działania. Prawo zawsze określało

---

[1] Por. ks. S. W i e l g u s, *Polska średniowieczna doktryna „ius gentium"*, Lublin 1996, s. 62n.

i regulowało sytuację poszczególnego człowieka w społeczeństwie. Towarzyszyło jego życiu od pradawnych czasów na równi z różnymi umiejętnościami praktycznymi, dzięki którym mógł przetrwać w otaczającym go świecie: a więc na równi z wiedzą medyczną, którą uzyskał poprzez różne doświadczenia; na równi z powszechnie aprobowanymi regułami moralnymi, które akceptował, i oczywiście z wierzeniami religijnymi, które przyjmował. Zanim zrodziła się jakakolwiek filozoficzna idea prawa, jak na przykład idea prawa naturalnego czy prawa kosmicznego, funkcjonowała już wcześniej, w każdej znanej nam cywilizacji, religijna, teologiczna koncepcja prawa, w myśl której nie jest ono tworem czysto społecznym lub politycznym, lecz religijnym. Jest czymś, co wymaga sankcji Bożej i co musi się wywodzić z Boga, aby móc stać się rzeczywiście obowiązującym prawem. Nie państwo więc, nie taka czy inna społeczność, lecz Bóg jest źródłem wszelkiego prawa, a królowie i sędziowie to nie tyle prawodawcy, co raczej obrońcy i strażnicy niezmiennych Bożych dekretów sprawiedliwości, którym poddani są wszyscy ludzie[2]. Tak więc Bóg, taki czy inny, był właścicielem i jedynym suwerenem danej społeczności, danego miasta lub państwa, zarówno w prastarych i prymitywnych kulturach sprzed wielu tysiącleci, jak również w cywilizacjach historycznych, takich jak cywilizacja sumeryjska, babilońska, egipska, żydowska, a nawet grecka i rzymska[3]. Także w cywilizacjach Dalekiego Wschodu i w starych cywilizacjach amerykańskich normy moralne i identyfikowane z nimi normy prawne pochodzić miały od rzeczywistości ponadnaturalnej. Nawet wielcy prawodawcy greccy już z epoki klasycznej, tacy jak Likurg czy Solon, nie działali w swoim imieniu ani w imieniu określonej społeczności, lecz promulgowane przez siebie prawa traktowali jako „odkrycie i dar bogów", sami siebie zaś postrzegali jako głosicieli i nauczycieli, przez których boski porządek sprawiedliwości zostaje objawiony i wyjaśniony[4]. Jako niezależne od człowieka i tworzonych przez niego społecznych instytucji traktowano także stoickie prawo natury, włączone w prezentowaną przez stoików panteistyczną wizję rzeczywistości. Do prawodawstwa rzymskiego, które tak bardzo oddziałało na chrześcijaństwo, włączył je Cyceron, który w swoim dziele *De Republica* stwierdza między innymi: „Prawdziwym prawem jest rozum prawy zgodny z naturą, wszędzie rozprzestrzeniony, stały, wieczny, który nakłada obowiązki, zabrania podstępu, który nie na próżno uczciwym nakazuje lub zakazuje, a nieuczciwych – nakazując i zakazując – nie poruszy. I nie można tego prawa znieść ani też częściowo go uchylić, ani spod jego mocy całkowicie wyjąć. Ani Senat, ani lud cały nie może nas z tego prawa uwolnić. I nie należy szukać dla tego prawa objaśniacza lub wykładacza. Prawo to nie inne będzie w Rzymie i Atenach, teraz i potem. Ale jedno, wieczne i niezmienne prawo

---

[2] Por. Ch. D a w s o n, *Religia i kultura*, Warszawa 1958, s. 171.
[3] Por. J. R o h l s, *Geschichte der Ethik*, Tübingen 1991, s. 10-23.
[4] Por. D a w s o n, dz. cyt., s. 172.

ogarnia wszystkie narody i wszystkie czasy. I jeden jest wspólny dla wszystkich nauczyciel i władca wszystkich Bóg, który to prawo ustanowił, rozprzestrzenił i rozniósł; i gdy jemu się posłusznym nie będzie, to się zdradzi samego siebie, wzgardzi ludzką naturą, a przez to narazi się na najcięższe kary, choćby zdołało się umknąć karom doraźnym"[5].

Należy pamiętać o tym, że w kulturze greckiej, rzymskiej oraz w innych kulturach istniał paralelnie także inny nurt prawa. Przykładem tego są greccy sofiści, którzy – jak się przyjmuje – pierwsi wprowadzili rozróżnienie między prawem naturalnym, zwanym przez nich „physei", a prawem pozytywnym, które nazwali „thesei". Znany powszechnie sofista Protagoras głosił zdecydowany pozytywizm prawny, w społeczeństwie, państwie i w demokratycznie przyjętych tam „thesei" dostrzegając jedyne i ostateczne źródło prawa. To człowiek, głosił Protagoras, jest miarą wszystkich rzeczy, jakimi one są i jakimi nie są[6]. Tymczasem Platon, odrzucając całkowicie koncepcję prawa Protagorasa, powie jednoznacznie: nie człowiek, lecz Bóg jest miarą wszechrzeczy.

Jak wspomniano już wcześniej, chrześcijańska kultura średniowieczna przejęła od kultur starożytnych koncepcję prawa naturalnego, zakorzenionego w rzeczywistości nadprzyrodzonej. Główne sfery chrześcijańskiej kultury, a więc moralność, sztuka, religia oraz nauka, w tym także jurysprudencja i prawodawstwo, przenikały się wzajemnie, tworząc system wyznaczający określone normy postępowania, które obowiązywały całe społeczeństwo. Ów system norm, regulujący całokształt życia ludzi, z uwagi na jego osadzenie w prawie naturalnym i w prawie wiecznym, nie mógł być, według przekonania ówczesnych ludzi, bezkarnie naruszany i łamany. Ogarniał on, jako uniwersalny i powszechny regulator stosunków społecznych, całość życia w chrześcijańskiej Europie.

Należy jednak wyraźnie zaznaczyć, że nie był to nigdy system teokratyczny, jak to miało miejsce w wielu, jeśli nie we wszystkich, cywilizacjach (między innymi w cywilizacji żydowskiej, a później w cywilizacji muzułmańskiej), w których objawione przez Boga prawo jest jedynym prawem regulującym nie tylko życie religijne ludzi mu podległych, lecz także w najdrobniejszych szczegółach życie świeckie[7]. Zarówno prawo talmudyczne, jak i prawo koraniczne obejmują bowiem swoim zasięgiem wszystkie sfery życia ludzkiego, od rolnictwa, hodowli, rzemiosł i sztuk pięknych poczynając, a na koszernej kuchni i koszernej medycynie kończąc. Pociągało to ongiś, i pociąga także dziś, poważne praktyczne konsekwencje dla wiernych żyjących w tych cywilizacjach. Każde prawo tam funkcjonujące i wydawane jest jednocześnie prawem państwowym i pra-

---

[5] C y c e r o, *De Republica*, lib. III, c. 23, 33, cyt. za: M. A. K r ą p i e c, *Człowiek i prawo naturalne*, Lublin 1993, s. 61.

[6] Por. R o h l s, dz. cyt., s. 43.

[7] Por. A. G u r i e w i c z, *Kategorie kultury średniowiecznej*, Warszawa 1976, s. 156n.

wem religijnym. Dlatego też człowiek przekraczający jakikolwiek przepis prawny traktowany był i jest nie tylko jako przestępca, lecz także jako grzesznik. Grożą mu w związku z tym nie tylko określone sankcje doczesne, lecz także sankcje nadprzyrodzone, które zostaną wykonane w życiu pozagrobowym. Można powiedzieć, że człowiek taki jest więc obiektem zarazem społecznego wstrętu i boskiej zemsty[8].

Mimo wielkiego wpływu Kościoła na życie średniowiecznych chrześcijańskich społeczeństw europejskich, prawo w nich obowiązujące prezentowało zawsze niezależną siłę i generalnie biorąc było odsakralizowane. Wystarczy w tym miejscu przypomnieć przedmiot sporu, trwającego zresztą przez wieki, a dotyczącego kompetencji prawnych i zakresu władzy papieża i cesarza. Oczywiście wysuwano różne teorie, mniej lub bardziej ograniczające zakres władzy papieża i cesarza, a więc Kościoła i państwa, niemniej jednak sam fakt wyraźnego rozdziału tych władz – duchownej i świeckiej – nie był przez nikogo z zainteresowanych kwestionowany. Miało to zresztą swoje umocowanie w Ewangeliach, gdzie znajduje się słynna wypowiedź Chrystusa o „dwóch mieczach"[9] oraz wypowiedź na temat płacenia cesarzowi podatku[10].

Wyraźne rozróżnienie sfery świeckiej i sfery religijnej, prawa świeckiego i kanonicznego, w chrześcijańskiej Europie świadczy o tym, że to właśnie chrystianizm, jako jedyna spośród religii, dokonał swojego rodzaju sekularyzacji świata i desakralizacji życia publicznego. Nie dokonał tego bynajmniej pod wpływem praw europejskich barbarzyńskich narodów przyjmujących chrześcijaństwo, gdyż również w ich kulturach zachowanie jednostki było ściśle dostosowane do rozgałęzionego systemu zakazów i nakazów religijnych. Tam człowiek musiał się również stosować do wzorców usankcjonowanych przez religię, prawo i etykę, z tym, że te dziedziny się tutaj pokrywały bądź były sobie niezwykle bliskie, ponieważ podobnie jak we wspomnianych wcześniej cywilizacjach teokratycznych, normy prawne barbarzyńskich ludów posiadały do dyspozycji nie tylko sankcje zewnętrzne, ale także sankcje nadprzyrodzone. Prawo miało na celu stworzenie systemu związków między ludźmi stanowiących strukturę instytucji państwa, ale jednocześnie związków z siłami nadprzyrodzonymi. Prawo oznaczało bowiem wszelkie uporządkowane relacje w świecie, po prostu uniwersalny ład. Stąd prawo traktowano jako podstawę i nieodłączną cechę porządku świata. Porządek prawny i ład w świecie były w tych kulturach tożsame, były traktowane jako dobro, które należy bezwzględnie ochraniać. Zatem każde przekroczenie prawa znaczyło jednocześnie wystąpienie przeciwko ładowi w świecie i domagało się surowych sankcji, spośród któ-

---

[8] Por. tamże, s. 157; D a w s o n, dz. cyt., s. 174.

[9] „Panie, tu są dwa miecze. Odpowiedział im: Wystarczy" (Łk 22, 38).

[10] „Oddajcie [...] cesarzowi to, co należy do cesarza, a Bogu to, co należy do Boga" (Mt 22, 21).

rych do łagodniejszych należało usunięcie przestępcy-grzesznika poza obręb społeczności, której prawo – świeckie i religijne – złamał[11].

W cywilizacji chrześcijańskiej nie tylko oddzielono prawo świeckie od prawa religijnego. Uczyniono coś więcej, mianowicie dokonano rozdziału między prawem a moralnością. Prawo rozumiano bowiem jako zewnętrzną siłę, której należy się podporządkować w sferze życia zewnętrznego dla dobra zarówno własnego, jak i społeczności. Moralność natomiast odnoszono do wewnętrznego życia człowieka, łącząc ją z sumieniem oraz świadomym i wolnym postępowaniem ludzkim. Mimo jednak owego wyraźnego oddzielania porządku prawnego i moralnego średniowieczny chrześcijanin uważał za oczywiste i konieczne ich współdziałanie. Miał bowiem świadomość, że samo prawo nie jest w stanie zastąpić moralności. Prawo reguluje jedynie minimum ludzkich zachowań. Nie może wymusić na ludziach takich wartości, jak: wierność, wiarygodność, obowiązkowość, szacunek dla innych, skromność, miłosierdzie, lojalność, wdzięczność. Ludzie średniowiecza zdawali sobie sprawę z tego, że nie wolno mieszać prawa z moralnością, ponieważ ich treści nie we wszystkim pokrywają się, ale byli jednocześnie przekonani, że nie wolno prawa od moralności całkowicie oddzielać, ponieważ ich współdziałanie jest konieczne zarówno dla poszczególnych ludzi, jak i dla społeczeństwa. Mając to na uwadze liczni średniowieczni teologowie i filozofowie, którzy w swoich wykładach lub pismach podejmowali problematykę moralną, czynili to z wyraźnym odniesieniem do prawa. W tym kontekście często stawiali pytania: Czy i w jakiej mierze różne rodzaje prawa przyczyniają się do podniesienia moralności?; Czy prawo w ogóle jest przydatne do wprowadzenia ładu moralnego, zwłaszcza prawo pozytywne, ustanowione i sankcjonowane wyłącznie przez ludzi? Zastanawiali się przy tym nad pociągającą ich pokusą, aby za pomocą ustaw i rozporządzeń prawnych, nagród i kar sankcjonowanych prawem pozytywnym, utrzymywać moralność indywidualną i społeczną. Zwłaszcza w późnym średniowieczu istniały żywe tendencje, aby prawo pozytywne i moralność, które w chrześcijańskiej kulturze zdecydowanie oddzielono, maksymalnie do siebie zbliżyć, co więcej, utożsamić ze sobą, albo nawet prawo pozytywne podporządkować moralności, potraktować je jako część etyki[12]. Jest rzeczą interesującą, że tego rodzaju tendencje były szczególnie często i jednoznacznie eksplikowane przez innowierców, na przykład przez husytów, którzy wyrażali przekonanie, że każdy jawny grzech powinien być ukarany przez władze cywilne jako zamach przeciwko porządkowi moralnemu, od którego zależy cały ład społeczny. W przypadku konfliktu między regułami prawa pozytywnego a wymogami moralności husyci opowiadali się zawsze po stronie moralności. Państwo winno być, ich zdaniem, strażnikiem moralności i winno czuwać nad wcieleniem w życie przykazań moral-

---

[11] Zob. G u r i e w i c z, dz. cyt., s. 159-162.

[12] Por. S. S w i e ż a w s k i, *U źródeł nowożytnej etyki*, Kraków 1987, s. 141.

nych. Ten punkt widzenia przejął później Marcin Luter (zm. 1546), w którego nauczaniu zanika już całkowicie wszelka granica między prawem a moralnością, między prawnym przestępstwem a grzechem[13].

Jak wspomniano wyżej, owa tendencja do identyfikowania prawa pozytywnego i moralności nasiliła się szczególnie w końcowym okresie średniowiecza. Niemniej jednak należy zauważyć, że również we wcześniejszych okresach tej epoki byli uczeni, którzy starali się przekreślić wzajemną autonomię prawa i moralności, a co za tym idzie ich inne funkcje społeczne. Z drugiej strony wielu późnośredniowiecznych autorów broniło zdecydowanie rozdziału prawa i moralności. Należał do nich na przykład Leonardo Bruni (zm. 1444), który twierdził, że prawa pozytywnego nie można utożsamiać z moralnością, ponieważ zmienia się ono zależnie od miejsca i czasu, podczas gdy zasady moralne, dobroć i cnota, są stałe[14]. W tym duchu wypowiadał się później kardynał Kajetan (Tomasz de Vio, zm. 1534), konstatując uznaną w myśli katolickiej różnicę między prawem i moralnością oraz postulując „przyjazną autonomię" tych dziedzin.

Generalnie biorąc, w średniowiecznej kulturze chrześcijańskiej faktem był wyraźny rozdział prawa i moralności, chociaż faktem było także stałe przenikanie prawa i jurydycznych ujęć do teologii i filozofii moralnej. Nasilało się ono w miarę wzrostu zainteresowania średniowiecznych społeczeństw zagadnieniami praktycznymi. Rozwiązania prawne występują często w pismach i dziełach teologicznych, które powstały w związku z zachodnią schizmą. Szczególnie wtedy, ale i później większość teologów podejmujących problematykę moralną łączy ją ściśle z problematyką prawną[15]. Na przykład w ściśle przecież teologicznych, olbrzymich (liczących nawet po kilka tysięcy stron) polskich piętnastowiecznych komentarzach do ksiąg biblijnych znajdujemy wiele kwestii poświęconych pośrednio lub bezpośrednio problematyce prawnej i różnym rodzajom prawa. Jako przykład mogą posłużyć takie komentarze, jak: Benedykta Hessego (zm. 1456) komentarz do Ewangelii św. Mateusza[16], Stanisława z Za-

[13] Por. tamże, s. 142.

[14] Por. tamże.

[15] Por. M. R e c h o w i c z, *Po założeniu Wydziału Teologicznego w Krakowie (wiek XV)*, w: *Dzieje teologii katolickiej w Polsce*, t. 1, *Średniowiecze*, Lublin 1974, s. 113.

[16] Benedictus H e s s e, *Lectura super Evangelium Matthaei*, red. W. Bucichowski, w: *Textus et studia*: t. VIII (1979), rozdz. 1; t. XIII (1982), rozdz. 2-4; t. XVI (1983), rozdz. 5; t. XVIII (1985), rozdz. 6-8; t. XXI (1986), rozdz. 9-1; t. XXIV (1987), rozdz. 14-17; t. XXVI (1990), rozdz. 18-20. Poszczególnym rodzajom prawa Hesse poświęcił następujące fragmenty swojego olbrzymiego dzieła *Lex naturae*, w: *Textus et studia* t. VIII (1979), s. 100-103; tamże, t. XVI (1983), s. 179; tamże, t. XVIII (1985), s. 194-197; *Lex divina* – tamże, t. XIII (1986), s. 384n.; *Lex humana* – tamże, t. XVI (1983), s. 136n.; *Lex Vetus* – tamże, t. XVI (1983), s. 132-136; *Lex Nova* – tamże, t. XVI (1983), s. 135n.; *Lex Moysi* – tamże, t. XVI (1983), s. 180n., 201n.

wady (zm. 1491) komentarz do Księgi Rodzaju[17] czy też Macieja z Łabiszyna (zm. 1452-1456) komentarz do Ewangelii św. Jana[18].

Prawo wieczne i naturalne, które w świadomości ludzi średniowiecza stanowiło fundament i element ładu wszechświata, traktowano w tej epoce jako coś niezniszczalnego, wiecznego, tak jak niezniszczalny i wieczny jest sam Stwórca świata i ostateczny Prawodawca. Zarówno świat przyrody, jak i świat poszczególnych ludzi oraz świat ludzkich społeczeństw jest nie do pomyślenia bez prawa. „Ubi societas, ibi ius" – głosiła średniowieczna dewiza. Z uwagi na taki właśnie charakter prawa nikt, żaden człowiek i żadne zwierzę, nie stoi ponad prawem. Nie cesarz bowiem ani papież, ani żaden inny władca i dostojnik, ale Bóg jest ostatecznym twórcą prawa. Dlatego prawo jako takie nie może być niesprawiedliwe i złe. Prawo ze swej istoty jest dobre. Jest ono tożsame ze sprawiedliwością. Złe i szkodliwe może być tylko naruszenie prawa, jego błędna, niezgodna z wolą Bożą interpretacja, jego znoszenie, krępowanie lub zapomnienie. Prawo, tak jak jego odwieczny Twórca, jest zawsze sprawiedliwe i rozumne[19].

Ogromnie ważnym przymiotem prawa była w świadomości ludzi średniowiecza jego starożytność. Z uwagi na to, że prawo traktowano jako rzeczywistość odwiecznie towarzyszącą światu i człowiekowi, dodatkowe znaczenie miało odwoływanie się do jego dawności. Interpretując i wyjaśniając prawo ludzie średniowiecza sięgali nie ku przyszłości, lecz ku przeszłości. Chodziło im o wyszukanie i uściślenie tego, co obowiązywało niegdyś. Właśnie to, co stare, miało w ich oczach moralną wartość. To, co nowe, przyjmowano nieufnie[20]. Człowiek średniowiecza był przekonany, że to, co istotne i ważne, zostało już odkryte, napisane i wypowiedziane w poprzednich epokach przez natchnionych autorów Pisma świętego, przez mędrców greckich i rzymskich, przez Ojców Kościoła i świętych. Wystarczy dobrze zrozumieć i skomentować to wszystko, co powiedzieli i napisali ci święci i genialni poprzednicy, owe „olbrzymy", które – jak mówił Bernard z Chartres (zm. ok. 1130) – wyniosły nas karłów na swoich ramionach, byśmy widzieli więcej i lepiej[21]. Przez wiele wieków myślano tak właśnie, dążąc do oparcia życia społecznego na zasadach niewzruszonych i bezwzględnie pewnych. Dlatego nawet ogromnie ważne innowacje prawa, słuszne

---

[17] S t a n i s l a u s d e Z a w a d a, *Commentum super Genesim*, manuskrypty, Biblioteka Jagiellońska, nr 1358, 1429. Rozważania na temat lex naturae znajdują się w rękopisie: BJ, nr 1358, s. 71.

[18] M a t t h i a s d e Ł a b i s z y n, *Collecta super Evangelium secundum S. Ioannem*, manuskrypty, Biblioteka Jagiellońska, nr 1273, 1455. Kwestie dotyczące prawa znajdują się w następujących miejscach komentarza: *Lex* - BJ nr 1455, s. 17a; *Lex naturae* – BJ nr 1455, s. 17a; *Lex Abrahae* – BJ nr 1455, s. 17b; *Lex Moysi* – BJ nr 1455, s. 18a; *Lex peccati* – BJ nr 1455, s. 19a; *Lex gratiae* – BJ nr 1455, s. 19b; *Ordo legis* – BJ nr 1455, s. 20b; *Cur a Deo data est lex* – BJ nr 1455, s. 21b.

[19] Por. G u r i e w i c z, dz. cyt., s. 168.

[20] Por. tamże, s. 173.

[21] Por. ks. S. W i e l g u s, *O micie „ciemnego" średniowiecza i „światłej" nowożytności polemicznie*, w: tenże, *Z badań nad średniowieczem*, Lublin 1995, s. 13.

i nowatorskie, traktowano jako przywracanie tego, co stare i wszechstronnie sprawdzone. Odnowienie identyfikowano z przywróceniem, a postęp z powrotem do cieszącej się niezmiennym autorytetem przeszłości.

Ten sposób myślenia z obszaru prawa przeniesiony został także na inne obszary życia społecznego, na stosunki w pracy, do liturgii, do zwyczajów codziennych, a zwłaszcza do metod uprawiania nauki. Należy zwrócić uwagę na przykład na to, że uczeni średniowieczni bardzo rzadko pisali dzieła, które nie byłyby komentarzami do dzieł starożytnych. Średniowieczna literatura naukowa to przede wszystkim literatura mająca postać różnego rodzaju komentarzy, a więc glos, parafraz, komentarzy „quo ad litteram" (tj. „dosłownych") oraz samych „quaestiones". Co interesujące, ten sposób myślenia i uprawiania nauki charakterystyczny był nie tylko dla średniowiecznych uczonych chrześcijańskich. Podobnie myśleli i pracowali średniowieczni uczeni arabscy i żydowscy, których również zalicza się do szeroko rozumianej scholastyki, ponieważ bazowali na tych samych co chrześcijańscy uczeni tekstach starożytnych i podejmowali zbliżone problemy w swojej filozoficznej i naukowej refleksji. Jeden z najwybitniejszych myślicieli arabskich Awerroes (zm. 1198) wyraźnie stwierdza, że Arystoteles był takim geniuszem, iż osiągnął w nauce wszystko, co było do osiągnięcia. Wystarczy tylko dobrze zrozumieć i wyjaśnić pisma, które po nim pozostały. Sam więc podjął się tej pracy i napisał olbrzymi komentarz do wszystkich dzieł Stagiryty. Średniowiecze nadało mu w związku z tym przydomek „Komentator", pod którym występuje powszechnie w średniowiecznej literaturze naukowej.

Wpływ prawa i prawniczej mentalności ludzi średniowiecza na ówczesną naukę był zresztą daleko szerszy, o czym będzie mowa niżej. Nie tylko jednak na naukę; właściwie na wszystkie sfery życia ówczesnych ludzi. Można powiedzieć, że w średniowieczu prawo istnienia posiadało tylko to, co miało określony status prawny. Miasto, cech, szkoła, jednostka administracji cywilnej lub kościelnej, uniwersytet czy jakakolwiek inna korporacja istniały oficjalnie dopiero po nadaniu im odpowiednich aktów prawnych, po zatwierdzeniu obowiązujących ich statutów bądź regulaminów. Wszystko, co związane było z jakąkolwiek władzą: kościelną, cywilną, wojskową i inną, musiało być oparte na odpowiednich aktach prawnych, chociaż niekoniecznie musiały to być akty pisane. Przeciwnie, bardzo często odwoływano się do prawa niepisanego, do zwyczaju. Nie można bowiem zapominać o tym, że fundamentem prawa feudalnego jest zwyczaj prawny, powstały z powtarzania się aktów publicznych i pokojowych, które przez dłuższy czas nie spotykały się ze sprzeciwem. Szczególną rangę miał przy tym zwyczaj dawny, a nawet pradawny, odwołujący się do przedhistorycznej wprost przeszłości[22]. Prawo obejmowało całkowicie swo-

[22] Por. G u r i e w i c z, dz. cyt., s. 173n.; J. L e G o f f, *Kultura średniowiecznej Europy*, Warszawa 1970, s. 325n.

im zasięgiem nie tylko społeczności i instytucje średniowieczne, ale także każdego poszczególnego człowieka; każdy bowiem musiał mieć swój ściśle określony status prawny, a więc status chłopa, mieszczanina, rycerza, duchownego, panującego itd. Pociągało to za sobą różnorakie konsekwencje praktyczne[23]. Znaczenie człowieka nie zależało od jego statusu majątkowego, lecz od jego statusu prawnego, od praw, które z tym statusem były ściśle związane. Najbiedniejszy szlachcic był w nieporównanie lepszej sytuacji niż najbogatszy mieszczanin, ponieważ ani majątek, ani pieniądze nie dawały odpowiedniego uznania społecznego i większych praw. To zapewniał jedynie status prawny, stąd też rola prawa w systemie więzi społecznych była w średniowieczu olbrzymia. Prawo w tej epoce rytualizowało życie społeczne, a także życie prywatne każdego człowieka. Formułowało wzorce i modele, których trzeba się było w ramach swojego prawnego statusu trzymać. Wszystkie czynności, związane na przykład z zawieraniem małżeństwa, wstępowaniem do cechu czy na uniwersytet, pasowaniem na rycerza, otrzymywaniem lub przekazywaniem spadku, procesem sądowym, zawarciem transakcji handlowej, przyjęciem dworskim, odprawieniem poselstwa, określeniem stroju, jakiego się miało prawo używać – były precyzyjnie ustalone. Miały one zazwyczaj symboliczny charakter i zawierały określony ściśle rytuał[24].

Średniowiecze nie zna nie sformalizowanego, wolnego od konwencji i nie skrępowanego przepisami zachowania. Każdy człowiek w myśl średniowiecznego prawa miał swoje miejsce w społeczeństwie. Stosownie do niego musiał się zachowywać i ubierać. Każdego obowiązywała swoista etykieta, która jest przecież nie czym innym jak ściśle sformułowanym scenariuszem postępowania. Statuty cechowe i miejskie regulowały na przykład bardzo dokładnie postępowanie mieszczanina, ściśle określały proces wykonywanej przez niego produkcji, sposób traktowania uczniów i czeladników, scenariusz uroczystości cechowych itd. Prawnie ustalona była liczba gości na przyjęciu urządzanym przez mieszczanina, wysokość opłat dla muzykantów, precedencja w orszaku weselnym itp.

Prawo nie tylko obligowało do ściśle określonych dla każdego stanu zachowań. Budziło także poczucie własnej godności płynącej z przynależności do takiej czy innej grupy społecznej, co więcej, broniło praw członków tych społeczności i gwarantowało im zachowanie określonej pozycji społecznej i prawnej. W tym duchu działał także Kościół, który akceptując całkowicie społeczny ład stanowy – ordo – polecał średniowiecznemu człowiekowi odrzucać to, co nie jest mu właściwe, a iść za tym, do czego przez swój status jest powołany. Człowiek z tej epoki nie rozumiał wolności tak, jak zaczęto ją rozumieć w czasach nowożytnych. Dla niego wolność znaczyła – status, „właś-

---

[23] Por. G u r i e w i c z, dz. cyt., s. 174n.

[24] Por. tamże, s. 176.

ciwe miejsce wobec Boga i wobec ludzi", odpowiednie umieszczenie w społeczeństwie. Wolność poza wspólnotą nie istniała. Wolność mogła się mieścić tylko w zależności od kogoś, kto zagwarantuje podwładnemu poszanowanie jego praw. Człowiek wolny to ten, który ma potężnego opiekuna, władcę, głowę rodu czy głowę rodziny, zważywszy na to, że jednostka należała wtedy przede wszystkim do rodziny, do rodu, który narzucał sposób życia, obowiązki, zwyczaje itp. Każde rzemiosło, każdy stan miał swoje miejsce także w doktrynie i wierze katolickiej; miał stosowną dla swej kondycji regułę, która miała go prowadzić do zbawienia. Rozróżnia się w związku z tym nawet określone, groźne dla każdego stanu grzechy, na przykład symonię – dla świeckiego duchowieństwa, obłudę – dla mnichów, grabież – dla rycerzy, świętokradztwo – dla chłopów, oszustwo – dla mieszczan, pychę – dla bogatych matron i lubieżność – dla wszystkich stanów, ponieważ każdego człowieka może doprowadzić do zguby. Najbardziej codzienne przedmioty, używane w życiu codziennym ludzi średniowiecza, takie na przykład jak klucz, rękawica, miecz, młot, kielnia, krzesło, nakrycie głowy, kolor butów, oprócz sobie właściwych funkcji, pełniły także określone ściśle przez prawo funkcje symboliczne. Nadawały lub odbierały określone przywileje, prawa i władzę, zapewniały pozycję społeczną lub jej pozbawiały[25].

Prawo jest dyscypliną naukową i sztuką, której przedmiot nie ogranicza się do określonego terenu, ponieważ dotyczy ono wszystkich dziedzin życia ludzkiego. Nie jest na przykład możliwe zrozumienie natury i funkcjonowania państwa bez zrozumienia prawa. Nie można także pojąć pewnych zjawisk ekonomicznych w historii, jeśli nie uwzględni się w nich funkcji określonych przepisów prawnych. W średniowieczu takie ustawy prawne, na mocy których nakazywano przestrzegania tak zwanego pokoju Bożego, zakazywano polowań na chłopskich polach, czy też brano w szczególną opiekę kupców, chłopów, duchownych, a nawet zwierzęta domowe, miały ogromne znaczenie, i to nie tylko moralne, lecz również ekonomiczne. Prawo średniowieczne odzwierciedlało nawet stopień opanowania przez ówczesne społeczeństwa instynktów tkwiących w naturze ludzi z tamtej epoki, między innymi instynktu walki. Proces prawny, w tym również kanoniczny, to przecież coś w rodzaju niekrwawego pojedynku. Zamiast broni – słowa, czyli walka według uznanych przez obie strony reguł, zwieńczona rozstrzygającym jej wynik wyrokiem sędziego, który ma być bezstronny. Bez literatury prawniczej nie byłoby, jak stwierdza wybitny historyk prawa S. Kuttner, ani rozwoju nauk średniowiecznych, ani humanizmu, ani odrodzenia nauki i sztuki w Europie. Badacze średniowiecznych doktryn politycznych, społecznych i ekonomicznych stwierdzają, że mają one swoje podstawy w literaturze dekretystów, dekretalistów i komentatorów źródeł prawnych. W procesie kanonicznym odnajdujemy korzenie metody scholas-

[25] Por. tamże, s. 180, 212; L e G o f f, dz. cyt., s. 267n., 281.

tycznej, która wywarła zdecydowany wpływ na badania i twórczość naukową uczonych średniowiecznych i nauczyła Europejczyków precyzyjnego, racjonalnego myślenia.

Za twórcę metody scholastycznej uważany jest Piotr Abélard (zm. 1142), który sformułował jej zasady w swoim dziele *Sic et non*. Dzieło to jest kompilacją pozornie sprzecznych ze sobą tekstów z Pisma świętego i z Ojców Kościoła na temat stu pięćdziesięciu ważnych, zwłaszcza teologicznych i filozoficznych problemów. Od strony metodologicznej najważniejszy jest prolog do *Sic et non*, w którym zostały podane reguły pozwalające na usunięcie owych pozornych sprzeczności, zachodzących między przytoczonymi tekstami. Reguł tych, zwanych regułami konkordancji, jest pięć. Brzmią one następująco:

1. Sprawdzić, czy teksty patrystyczne, które wydają się sprzeczne z innymi tekstami – na przykład z Pisma świętego lub z orzeczeń Kościoła – i sprzeczne z prawdą, są autentyczne; czy przypadkiem nie mamy tu do czynienia z apokryfami lub błędami skrybów.

2. Sprawdzić, czy opinia świętego autora, jawiąca się jako sprzeczna z innymi, powszechnie uznawanymi opiniami, wyraża jego przekonania, czy też może jest tylko przez niego referowana.

3. Jeśli na ten sam temat istnieją sprzeczne ze sobą dekrety kościelne, kanony itp., wówczas należy zbadać charakter zobowiązywalności tych orzeczeń, należy ustalić, czy mają charakter prawa czy dyspensy, a także czy chodzi tu o prawo partykularne czy też o prawo ogólne.

4. Ustawicznie należy pamiętać o tym, że niejednokrotnie sprzeczności między wypowiedziami autorytetów pochodzą z używania przez nich określonego terminu w różnych znaczeniach. W związku z powyższym należy precyzyjnie ustalić właściwe znaczenie danego terminu w określonym kontekście.

5. Gdyby istniała oczywista sprzeczność między wypowiedziami Ojców Kościoła, to wówczas należy opowiedzieć się za tą wypowiedzią, która jest lepiej uzasadniona.

Znaczenie wyżej przedstawionych reguł dla rozwoju metody scholastycznej i dla średniowiecznej nauki było ogromne. Szczególnie często odwoływano się, w niezliczonych naukowych traktatach średniowiecznych, do reguły czwartej, która pozwalała ratować bardzo oryginalne i niejednokrotnie kontrowersyjne opinie różnych uczonych.

Mimo że – jak wspomniano wyżej – za twórcę metody scholastycznej uchodzi Abélard, to jednak prawdziwymi jej odkrywcami i autorami byli wcześniejsi od niego kanoniści, a mianowicie: Bernold z Konstancji (zm. 1110), Iwo z Chartres (zm. 1116) i Alger z Liege (zm. 1131-1132). Bernold z Konstancji w swoim dziele *De vitanda excommunicatorum communione, de reconciliatione lapsorum et de conciliorum, canonum, decretorum, decretalium ipsorumque Pontificum Romanorum auctoritate* podaje następujące reguły godzenia kanonów papieży i soborów z wypowiedziami Ojców Kościoła:

1. Porównać dokładnie kanony z wypowiedziami Ojców. To porównanie już wykaże, że w wielu przypadkach sprzeczności między kanonami a rzeczonymi wypowiedziami są pozorne.

2. Zwrócić uwagę na czas, miejsce, osoby, które wchodzą w rachubę przy danym kanonie. Niejednokrotnie samo dokładne rozważenie owego kontekstu rozwiąże trudności.

3. Troskliwie zbadać przyczyny, które spowodowały powstanie rzekomo sprzecznych ze sobą kanonów i statutów.

4. Zwrócić uwagę na zasięg, tendencję i charakter obowiązywalności badanych dekretów i kanonów. Odróżnić zarządzenia generalnie obowiązujące od obowiązujących partykularnie.

5. Zbadać wszechstronnie autentyczność dyskusyjnych tekstów.

Podobne reguły można znaleźć w słynnej (notabene do dziś czekającej na wydanie) *Collectio trium partium* Iwo z Chartres, który za ich pomocą, a także za pomocą dodatkowych reguł, zasad i dyspozycji wprowadza harmonię do mnóstwa pozornie sprzecznych czy niezgodnych ze sobą kościelnych rozstrzygnięć prawnych.

Porównanie przytoczonych wyżej Abelardowskich reguł konkordancji z regułami ustalonymi wcześniej przez przedgracjańskich jeszcze kanonistów wskazuje jednoznacznie na to, jaka była ich proweniencja, a w konsekwencji także na to, jaka była proweniencja metody scholastycznej, której istotną częścią są owe reguły. Nie ulega wątpliwości, że metoda scholastyczna rozwijała się później pod dużym wpływem logicznych pism Arystotelesa – nazwanych „logica nova", ponieważ dopiero w XII wieku przetłumaczonych na łacinę, a więc jego *Analityk*, *Topik* i *Sofizmatów*, jak również pod wpływem nowej metody dyskutowania opracowanej przez autorów interpretujących i komentujących te dzieła. Niemniej jednak największy wpływ na ten rozwój mieli prawnicy, którzy wykładali i interpretowali w tym czasie sporządzane zbiory prawa kanonicznego, najpierw *Dekret* Gracjana, a później inne kolekcje. Należy podkreślić, że w trakcie tych wykładów, odbywanych już w nowo powstałych uniwersytetach, wypracowano, później przyjęte przez wszystkich uczonych średniowiecznych, określone gatunki literatury naukowej, takie jak: apparatus glossarum, glossa ordinaria, summa, distinctiones, notabilia, consilia, tractatus, summae, excerpta, historiae i przede wszystkim quaestiones.

W sposób szczególny na średniowiecznej literaturze naukowej zaciążyły quaestiones, które funkcjonowały albo jako części składowe dzieł większych, takich jak na przykład summy, albo też samodzielnie. Generalnie biorąc, strukturę kwestii średniowiecznej stanowiły następujące części składowe:

1. Pytanie (utrum, an),
2. Argument (videtur, quod non),
3. Kontrargument (sed contra),
4. Główna część kwestii (corpus quaestionis – respondeo, dicendum),

5. Krytyka argumentów przytoczonych na korzyść odrzuconego poglądu (ad primum, ad secundum... etc),

6. Rozstrzygnięcie (recapitulatio).

Kwestia zrodziła się z dysput uniwersyteckich. Jest odtworzeniem schematu takiej dyskusji. A ponieważ dyskusje takie prowadzono na wzór procesu prawniczego, wyżej przedstawiony schemat średniowiecznej kwestii jest nie czym innym jak odtworzeniem poszczególnych stadiów procesu sądowego. W średniowiecznej dyspucie, której obrazem jest quaestio, uwidocznił się także prastary pęd człowieka do turniejów, zawodów, pojedynkowania się. Rycerze mieli swoje turnieje, w których używali broni. Klerkowie średniowieczni mieli dysputy, w których zamiast miecza, topora czy kopii, używali słów i argumentów. Średniowieczna dysputa miała, tak jak przewód sądowy i jak turniej rycerski, swój schemat, swój rytm i swoje poszczególne stadia. Najpierw powolne i stopniowe rozwijanie problemu. Następnie uderzenie za uderzenie wzajemnie następujących zarzutów i rozwiązań, pytań i odpowiedzi, rozróżnień i negacji, sofizmatów i pułapek. Mimo swojej rytualnej schematyczności dysputa średniowieczna, ukształtowana najpierw przez prawników, miała kapitalne znaczenie naukowo-badawcze. Zmuszała do maksymalnej precyzji, ćwiczyła ostrość myślenia i wyrażania się, błyskotliwość w słowach i zdolność do natychmiastowej repliki, łatwość formułowania myśli oraz zdolność oddzielania prawdy i fałszu. Uczyła ducha krytyki i metodycznego wątpienia. Na długo przed Kartezjuszem scholastycy nauczyli się biegle operować kryterium „jasności i wyraźności", słynnym w myśli nowożytnej „clair et distinct". Zmarły w 1197 roku teolog Piotr Kantor w swoim dziele *Verbum abbreviatum* porównał naukę do wielkiego gmachu, w którym wykład profesorski stanowi fundament, kazanie uczonego – dach, dysputa zaś między uczonymi - ściany, „ponieważ tak długo każde zagadnienie pozostaje niezrozumiałe i tak długo nie może być z przekonaniem głoszone, dopóki nie zostanie przeżute w zębach dysputy"[26].

Z wydziałów prawa dysputa przeniosła się na inne wydziały i stała się niezbędnym elementem wszelkich uprawianych nauk, zwłaszcza w uniwersytetach średniowiecznych. W dużej mierze zatem dzięki prawu, które tak silnie oddziałało na metodę scholastyczną i w ogóle na naukę uniwersytecką, kultura zachodnia uzyskała odpowiednie wykształcenie i odpowiednią dyscyplinę umysłową oraz naukową, od której zależne były późniejsze osiągnięcia i późniejszy, skokowo wprost przebiegający, rozwój nauki nowożytnej. Przez całe stulecia – z powodów, o których w tej chwili nie ma potrzeby i czasu mówić – całkowicie zapoznawano lub wyszydzano tę stronę średniowiecznej kultury. Dopiero w ostatnich dwóch stuleciach nieuprzedzeni ideologicznie badacze ze zdumieniem odkrywali osiągnięcia naukowe średniowiecza, w tym także walory metody

---

[26] P e t r u s C a n t o r, *Verbum abbreviatum*, w: *Patrologiae cursus completus. Series Latina*, t. 205, s. 25.

scholastycznej, w której coraz powszechniej zaczyna się dostrzegać kuźnię racjonalnego myślenia europejskiego. A. N. Whitehead, wybitny współczesny matematyk i filozof, stwierdza, że nowożytna nauka nie zaistniałaby nigdy, gdyby umysł zachodni nie został przygotowany – przez stulecia ćwiczonej we wszystkich średniowiecznych szkołach dyscypliny umysłowej – do przyjęcia racjonalnych pojęć o strukturze wszechświata oraz do typowego dla scholastyki optymistycznego traktowania ludzkiego rozumu jako zdolnego do racjonalnego zbadania zarówno naturalnego, jak i nadnaturalnego wymiaru rzeczywistości[27].

Oddziaływanie prawa na nauki średniowieczne nie ograniczało się do wpływu formalnego poprzez przygotowaną przez prawników metodę scholastyczną czy powstałe wskutek jej zastosowania określone gatunki literatury naukowej. Jeszcze istotniejszy był wpływ na średniowieczne nauki ducha prawa. Studium obojga praw – na tych uniwersytetach, które posiadały zarówno prawo rzymskie, jak i kanoniczne – łączono z reguły ze studiami na innych wydziałach, co nie pozostawało bez wpływu na nie jurydycznej mentalności. Było dość powszechną praktyką, zwłaszcza na słynnych uniwersytetach włoskich, że studenci medycyny, nie mówiąc już o studentach filozofii i teologii, studiowali jednocześnie prawo stanowiące swego rodzaju zwornik nie pozwalający na wzajemne wyobcowanie się wyspecjalizowanych naukowych dyscyplin uniwersyteckich i na zerwanie więzów między nimi, co nastąpiło w późniejszych uniwersytetach[28]. Stanowiąc wspomniany wyżej swego rodzaju zwornik różnych dyscyplin naukowych w uniwersytetach średniowiecznych i wpływając znacząco, zarówno formalnie, jak i merytorycznie, na inne nauki, średniowieczne prawo samo ulegało także wpływom ze strony niektórych spośród nich, takich na przykład jak dialektyka, retoryka, a później szczególnie filologia.

Na specjalną uwagę zasługuje relacja między prawem a teologią w średniowieczu. Generalnie biorąc, nikt nie podawał w wątpliwość ich odrębnego statusu naukowego, także jeżeli chodzi o prawo kanoniczne, które stało się samodzielną, odrębną od teologii dyscypliną naukową od połowy XII wieku (1140 r.), tj. od czasu sporządzenia przez bolońskiego mnicha Gracjana sys-

---

[27] Por. S. W i e l g u s, *Z badań nad znaczeniem edytorstwa średniowiecznych tekstów kanonistycznych dla historii kultury europejskiej*, „Sprawozdania Towarzystwa Naukowego Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego" 27(1978) s. 179-181; t e n ż e, *Benedykta Hessego „Quaestiones super octo libros Aristotelis" (Wstęp do krytycznej edycji)*, Lublin 1983, s. 49n.; Ch. D a w s o n, *Religia i powstanie kultury zachodniej*, Warszawa 1958, s. 249-251; M. M a r k o w s k i, *Logika, jej recepcja i zastosowania*, w: *Historia filozofii średniowiecznej*, red. J. Legowicz, Warszawa 1979, s. 137; M. G r a b m a n n, *Die Geschichte der scholastischen Methode*, Freiburg im Breisgau 1909-1911, t. 1, s. 236n., t. 2, s. 200n.; A. P e t r a n i, *Kanonistyka*, w: *Dzieje teologii katolickiej w Polsce*, t. 1, s. 372-374; L e G o f f, dz. cyt., s. 342n.

[28] Por. S. S w i e ż a w s k i, *Dzieje filozofii europejskiej XV w.*, t. 2, *Wiedza*, Warszawa 1974, s. 141.

tematycznego zbioru prawa, znanego powszechnie jako *Decretum Gratiani*[29]. Niemniej jednak mimo oficjalnego uznania dla teologii, poczynając od połowy XII wieku zainteresowanie nią wśród studentów zanika na korzyść prawa kanonicznego. Zjawisko wyraźnej dominacji prawa nad teologią wiąże się bez wątpienia, poza innymi powodami, o których będzie mowa dalej, także z długim okresem walki między cesarstwem a papiestwem, do prowadzenia której potrzebowano przede wszystkim dobrze wykształconych prawników, a mniej teologów[30]. Owo nieporównanie większe zainteresowanie prawem sprawia, że coraz silniej oddziałuje ono na studium i rozwój teologii w tym czasie. Wpływ ten jest widoczny w sferze teologii moralnej[31] i dogmatycznej[32], w liturgice[33] i sakramentologii, a szczególnie w praktyce pokutnej, którą w dużym stopniu określały kościelne akty prawne. Generalnie biorąc, prawo kanoniczne miało wielki wpływ na treść i formę specjalnych podręczników służących praktyce pokutnej, tak zwanych penitencjałów, w których pedantycznie, jurydycznie określano, definiowano i klasyfikowano grzechy, a problemy teologiczne i moralne rozważano i rozwiązywano kazuistycznie. Tak zwany sądowy sposób myślenia, charakterystyczny dla ludzi średniowiecza, ogarniał nie tylko ich życie doczesne, ale także nadprzyrodzone. Żyli oni stale niejako w cieniu sądu ostatecznego, Boga pojmując przede wszystkim jako surowego sędziego stojącego na czele trybunału, a swoje życie jako ustawiczne przygotowywanie się do sądowego procesu. Swój los średniowieczny człowiek wyraziłby w trzech słowach: żyć, umrzeć i zostać osądzonym[34]. Nawiasem mówiąc, ostra świadomość czekającego każdego człowieka sądu ostatecznego nie była specyfiką samego tylko chrześcijaństwa. Prawda o czekającym wszystkich ludzi sądzie ostatecznym głoszona była i jest, jako główna prawda wiary, także przez islam.

Dla teologów-kanonistów, którzy klasyfikowali grzechy tylko jako naruszenia prawa Bożego głównie przez akty zewnętrzne, proces psychiczny postępowania człowieka i geneza jego aktów były niedostrzegalne. Dopiero rozwój teologii w kierunku analizy grzechu i nauki o cnotach doprowadził do przezwyciężenia owej prawnej mentalności, uznanej pod koniec średniowiecza za

---

[29] Por. P e t r a n i, dz. cyt., s. 371.

[30] Por. M. R e c h o w i c z, *Początki i rozwój kultury scholastycznej*, w: *Dzieje teologii katolickiej w Polsce*, t. 1, s. 47.

[31] Wykładanej w oparciu o komentarz do Księgi Hioba autorstwa Grzegorza Wielkiego, rozpowszechniony pt. *Moralia super Job.*

[32] Wykładanej w obrębie niezliczonych komentarzy do *Sentencji* Piotra Lombarda.

[33] Wykładano ją zarówno w ramach prawa kanonicznego, jak i teologii dogmatycznej na wykładach z *Sentencji* Piotra Lombarda, a nawet na wydziale artium w związku z wykładaną tam komputystyką. Por. W. S z e n k, *Z dziejów liturgiki,* w: *Dzieje teologii katolickiej w Polsce*, t. 1, s. 256, 262.

[34] Por. A. G u r i e w i c z, *Kultura i społeczeństwo średniowiecznej Europy*, Warszawa 1997, s. 127.

obcą duchowi ewangelicznemu[35]. Zaczęto w związku z tym odrzucać prawnicze penitencjały, które przez całe wieki wpływały na praktykę pokutną i kształtowały sumienia oraz mentalność wiernych. Mimo tej reakcji do końca średniowiecza funkcjonowały jednak obok siebie dwa gatunki sum spowiedniczych, a więc sumy traktujące sakrament pokuty prawniczo, czyli sumy o charakterze prawno-teologicznym, oraz sumy napisane czysto teologicznie, w których element prawny stał się niemal niewidoczny, czyli sumy o charakterze teologiczno-moralnym. Sumy prawnicze zawierały zbiory przypadków sumienia (tzw. casus conscientiae), z pominięciem psychologiczno-moralnego charakteru sakramentu pokuty, sumy teologiczne zaś eliminowały prawne przypadki na rzecz całościowego ujęcia problemu, uwzględniającego zarówno naukę biblijną na temat pokuty, jak również złożoność psychiki i sumienia penitenta[36].

Ów rozdźwięk między tak zwaną teologią prawniczą, dominującą zdecydowanie przez wiele wieków średniowiecza, a teologią biblijną jest szczególnie widoczny na tle dwóch ujęć teologicznej nauki o usprawiedliwieniu, sformułowanych przez Anzelma z Canterbury (zm. 1109) oraz Piotra Abélarda. Zdaniem Anzelma, Boża sprawiedliwość słusznie ukarała człowieka, który przez grzech pierworodny oddał się dobrowolnie pod absolutną władzę i prawo szatana. Chcąc jednak w miłosierdziu swoim ratować upadłego grzesznika, Bóg pozbawił szatana władzy nad nim, zsyłając na świat swojego Syna, który umarł na krzyżu dla zadośćuczynienia winy zaciągniętej wskutek grzechu pierworodnego. Było to konieczne, ponieważ wielkość winy mierzy się godnością obrażonego. Godność Boga jest nieskończona, stąd wina człowieka jest również nieskończona. Będąc istotą skończoną nie był w stanie sam zmazać tej winy. Mógł tego dokonać tylko sam Bóg. Dlatego na świat przyszedł Syn Boży, który przyjąwszy ludzką naturę, jako człowiek miał tytuł do występowania o zadośćuczynienie za grzech pierworodny, jako Bóg mógł zaś zgładzić nieskończoną winę. W wyżej przedstawionej nauce Anzelma widać wyraźnie wpływ średniowiecznego prawa feudalnego. Bóg jest w niej traktowany jako lenny pan, a człowiek jako wasal, który obraził swego pana. Zraniony honor pana domaga się – zgodnie z prawem feudalnym – odpowiedniego zadośćuczynienia i właściwej satysfakcji. Nawiasem mówiąc, całe dzieło *Cur Deus homo* autorstwa Anzelma – jak powiada J. Le Goff – ma charakter feudalny. Bóg występuje tam jako pan feudalny rozkazujący trzem kategoriom wasali: aniołom, którzy otrzymują lenna w zamian za służbę stałą i wieczystą; mnichom, którzy służą w nadziei na otrzymanie dziedzictwa utraconego przez ich wiarołomnych krewniaków; ludziom świeckim, służącym bez żadnej nadziei. Wszyscy oni są zobowiązani do wasalskiej służby. Bóg zaś postępuje wobec nich z honorem feudalnego

---

[35] Por. J. W o l n y, *Z dziejów katechezy*, w: *Dzieje teologii katolickiej w Polsce,* t. 1, s. 186.
[36] Por. tamże, s. 187.

pana. Chrystus oddaje swoje życie ad honorem Dei; ukaranie grzesznika jest zgodne z wolą Boga ad honorem suum.

O ile nauka Anzelma o pojednaniu człowieka z Bogiem ma u swoich podstaw prawną, obiektywną strukturę feudalnego porządku lennego, to u młodszego o czterdzieści sześć lat Abélarda mamy do czynienia z zupełnie już innym jej ujęciem. W odróżnieniu od obiektywizmu i racjonalizmu Anzelma, Abélard prezentuje w omawianej kwestii ujęcie subiektywistyczne i indywidualistyczne. Normą dla etycznej oceny postępowania człowieka nie jest już tylko prawo, ale także sumienie, subiektywna intencja człowieka. Abélard w związku z tym nie godzi się na to, żeby człowiek mógł być rozgrzeszony z grzechów tylko dzięki niezależnym przecież od niego zasługom Chrystusa. Odpuszczenie grzechu musi być, jego zdaniem, konsekwencją osobistej skruchy człowieka. Dla Abélarda Bóg nie jest już najwyższym lennym panem, który żąda od swego wasala zadośćuczynienia za to, że uraził jego cześć, i przyjmuje to zadośćuczynienie w postaci ofiary swojego Syna. Zdaniem Abélarda, nie do przyjęcia jest takie rozwiązanie, żeby trzeba było zamordować Syna Bożego dla odkupienia ludzkich grzechów. Gdyby tak było, powiada autor, wówczas nieporównanie małe ludzkie grzechy kompensowane byłyby grzechem niewyobrażalnie wielkim – Bogobójstwem. Gdyby Bóg żądał śmierci bezgrzesznej, niewinnej ofiary jako satysfakcji za wyrządzoną Mu obrazę, byłby okrutny i niesprawiedliwy – powiada Abélard. Dla niego Bóg nie jest jednak surowym, obrażonym lennym panem, lecz nieskończoną Miłością. We wcielonym w człowieka Synu Bożym, w Jego męce i śmierci, Bóg nie szuka satysfakcji dla siebie, lecz okazuje nieskończoną miłość do człowieka, bo „nie ma większej miłości od tej, gdy ktoś życie swoje oddaje za przyjaciół swoich" (J 15, 13)[37].

Na powyższym przykładzie chciałem wykazać, że pomimo olbrzymiego wpływu prawa na teologię średniowieczną, paralelnie występowała przez długie wieki tendencja do uprawiania wyzwolonej spod jego wpływu refleksji teologicznej. Ta tendencja, odrzucająca prawniczą interpretację historii zbawienia, nasiliła się szczególnie w późnym średniowieczu, poczynając od drugiej połowy XIV wieku, zwłaszcza w związku z coraz większym wpływem tak zwanej devotio moderna, propagującej odwrót od zrodzonych przez wpływ prawa spekulacji intelektualnych w teologii i kładącej nacisk na powrót do Biblii, na indywidualną kontemplację tematów ewangelicznych, na wychowanie moralne i uprawianie cnót, z pokorą na czele, a w końcu na mistyczną kontemplację[38].

Jak już wspominano wyżej, mimo wielkiego w owym czasie wpływu prawa na teologię, oficjalnie zawsze wyraźnie podkreślano ich wzajemną autonomię, co znalazło wyraz chociażby w tworzeniu dwóch głównych typów uniwersyte-

---

[37] Por. R o h l s, dz. cyt., s. 135-139; L e G o f f, dz. cyt., s. 161.

[38] Por. P. S c z a n i e c k i, *Nauka o modlitwie i życiu wewnętrznym*, w: *Dzieje teologii katolickiej w Polsce*, t. 1, s. 331n.

tów średniowiecznych: prawniczego i filozoficzno-teologicznego, różniących się znacznie swoją genezą, strukturą i funkcjami, jakie pełniły. Pierwszym wzorcowym typem uniwersytetu był Uniwersytet Boloński, o zdecydowanej dominacji studiów prawniczych, drugim zaś – Uniwersytet Paryski, z wyraźną dominacją studiów teologicznych. Dominacja teologii na Uniwersytecie Paryskim była przy tym zamierzona i wiązała się z dość praktycznymi względami. Długotrwały spór między papiestwem i cesarstwem, schizma zachodnia, a także dynamiczny rozrost różnych form administracji: świeckiej i kościelnej – w wieku XII i w wiekach następnych sprawiły, że ciągle przybywało intratnych miejsc pracy w najróżniejszych urzędach przede wszystkim dla prawników. Wysokie uposażenie prawników i prestiż społeczny, jakim się cieszyli[39], powodowały, że uniwersytety prawnicze, zwłaszcza Uniwersytet Boloński, ściągały tłumy studentów ze wszystkich nacji europejskich. Studenci ci wiedzieli dokładnie, gdzie i co studiować, aby później osiągnąć odpowiednią cenę za swoje zawodowe usługi. Nic dziwnego, że zdecydowana większość studentów na przełomie XII/XIII wieku, a więc w czasie rozwijania się pierwszych uniwersytetów, myślała o karierze świeckiej, a zwłaszcza prawniczej[40]. W tej sytuacji zainteresowanie innymi kierunkami studiów, zwłaszcza długotrwałymi, trudnymi i kosztownymi studiami teologicznymi, w tym okresie bardzo wyraźnie zmalało. To między innymi sprawiło, że papież Honoriusz III (zm. 1227) w trosce o rozwój tak niesłychanie ważnych dla Kościoła studiów teologicznych, celem osłabienia konkurencyjności prawa wobec nich, zakazał uprawiania na Uniwersytecie Paryskim prawa rzymskiego[41], pozostawiając tam tylko prawo kanoniczne, które jeszcze w tym czasie uważano za wykwit teologii, za najwłaściwsze praktyczne zastosowanie dociekań teologicznych.

Mimo tych administracyjnych ograniczeń w stosunku do studiów prawniczych, które zastosowano zarówno na Uniwersytecie Paryskim, jak również na uniwersytetach zakładanych później na jego wzór[42], nawet tam wpływ prawa na strukturę i ducha uczelni był bardzo wielki. Nie można bowiem zapominać o tym, że sama instytucja uniwersytetu wyrosła z prawa kanonicznego. Śred-

---

[39] Stopień naukowy uzyskany na Uniwersytecie Bolońskim, zwłaszcza podwójny doktorat z prawa – cywilnego i kanonicznego, był powszechnie uważany za najwyższy tytuł akademicki w świecie. Por. D a w s o n, *Religia i powstanie kultury zachodniej*, s. 249.

[40] Por. R. W. S o u t h e r n, *Kształtowanie średniowiecza*, Warszawa 1967, s. 254; D a w s o n, *Religia i powstanie kultury zachodniej*, s. 245.

[41] Por. A. V e t u l a n i, *Średniowieczny Kościół polski w zasięgu łacińskiej kultury prawniczej*, w: *Księga tysiąclecia katolicyzmu w Polsce*, t. 1, Lublin 1969, s. 401; t e n ż e, *Początki najstarszych wszechnic środkowoeuropejskich*, Wrocław 1970, s. 46.

[42] Między innymi na odnowionym przez Jagiellonów Uniwersytecie Krakowskim, w którym ani w średniowieczu, ani też w późniejszych wiekach w ogóle nie uprawiano prawa rzymskiego, tj. świeckiego, ograniczając studia prawa wyłącznie do prawa kanonicznego. Na brak prawa cywilnego uskarżał się w 1444 r. Uniwersytet w Heidelbergu, gdzie także uprawiano tylko prawo kanoniczne. Por. S w i e ż a w s k i, *U źródeł nowożytnej etyki*, s. 153.

niowieczne uniwersytety nie wywodzą się ze szkół starożytnych, lecz z kościelnych, przeważnie teologicznych, prawniczych i filozoficznych ośrodków nauczania w średniowieczu. Uniwersytety były instytucjami prawa kanonicznego, stąd bez poparcia Kościoła nie mogły powstać ani też pomyślnie się rozwijać, tym bardziej że z zasady finansowane były przez Kościół. W związku z powyższym można powiedzieć za Aleksym Petranim, że powstanie, a także rozwój pierwszych średniowiecznych uniwersytetów był jak najściślej powiązany z rozwojem kanonistyki, która – jak wspomniano o tym już wcześniej – zaistniała jako samodzielna dyscyplina naukowa po ukazaniu się w połowie XII wieku *Dekretu* Gracjana. Tenże *Dekret* stał się podstawą nauczania prawa kanonicznego najpierw w Uniwersytecie Bolońskim, a wkrótce w innych uniwersytetach, a mianowicie w Padwie, Paryżu i w Walencji. Z biegiem lat, w miarę ukazywania się następnych ważnych kolekcji kanonistycznych – jak na przykład *Decretales* Grzegorza IX (1234), *Liber sextus Decretalium* Bonifacego VIII (1298), *Clementinae* Klemensa V (1313) – na uniwersytetach następowało zróżnicowanie w nauce prawa kanonicznego przybierające postać specjalizacji.

Jako instytucje prawa kanonicznego, uniwersytety (z wyjątkiem Uniwersytetu w Neapolu) były od samego początku poddane władzy papieży. Wiadomo, że licentiam docendi w Uniwersytecie Bolońskim dawał z upoważnienia papieskiego biskup Bolonii. Pierwszym statutem Uniwersytetu Paryskiego było zarządzenie papieża Innocentego III z roku 1215, dotyczące przebiegu studiów z zakresu artes liberales. Podobne znaczenie dla nauk prawniczych w tej uczelni miała bulla papieża Honoriusza III z 1219 roku. Uniwersytet Paryski przez całe wieki znajdował się pod stałą opieką papieży i rządził się – poza swoim zatwierdzonym przez Stolicę Apostolską statutem – przepisami prawa kanonicznego. Na mocy bull papieża Klemensa VI w roku 1343 erygowano Uniwersytet w Pizie, w roku 1348 Uniwersytet Praski. Natomiast papież Urban V wydał zgodę na założenie Uniwersytetu w Krakowie (1364), w Wiedniu (1365) oraz w Pécs (1367). Podobną, związaną ściśle ze Stolicą Apostolską, dokumentację prawną odnotować można także w odniesieniu do innych znanych uniwersytetów średniowiecznych powstałych w takich miastach, jak: Padwa (1228), Rzym (1245), Cambridge (1257), Salamanka (1255), Saint Andrews (1410), Louvain (1425), Glasgow (1410). Wszystkie uniwersytety średniowieczne swoje wielkie znaczenie opierały na trzech najistotniejszych prawnych przywilejach, a mianowicie: autonomii prawnej, prawie apelowania do papieża, prawie do strajków oraz potwierdzonym przez prawo monopolu na wydawanie stopni uniwersyteckich[43].

Nauki prawnicze miały swój odrębny status i swoją specyfikę ustaloną dużo wcześniej niż inne dyscypliny, a w wielkich uniwersytetach prawniczych fakul-

[43] Por. S. W i e l g u s, *Uniwersytety katolickie i kościelne instytuty wyższego nauczania*, „Przegląd Uniwersytecki" KUL. Dodatek specjalny 1996, s. 9n.; P e t r a n i, dz. cyt., s. 371.

tetowi jurydycznemu podporządkowane były programowo inne dyscypliny naukowe. Tak więc nie dziwi fakt, że Jan Gerson (zm. 1429), profesor i kanclerz Uniwersytetu Paryskiego, postrzega strukturę tej wielkiej (z założenia nieprawniczej) uczelni na tle troistego archetypu prawa. Stwierdza więc, że wydział teologiczny odpowiada prawu boskiemu, nie stworzonemu, które odnosi się do „królestwa boskiego i ewangelicznego"; wydział filozoficzny odpowiada prawu naturalnemu, które odnosi się do „królestwa wewnętrznego i osobowego"; wydział prawniczy zaś odpowiada prawu pozytywnemu, które odnosi się do „królestwa obywatelskiego"[44].

Z uwagi na uniwersalistyczny charakter dwóch głównych systemów prawnych, które funkcjonowały w średniowieczu, tj. prawa kanonicznego oraz prawa rzymskiego, to one przede wszystkim (poza problematyką dotyczącą prawa w ogóle) były przedmiotem studiów uniwersyteckich, z ustaloną programowo dominacją prawa rzymskiego na uniwersytetach cismontańskich oraz prawa kanonicznego na uniwersytetach ultramontańskich. Partykularne prawo uprawiano w sferze bieżącej praktyki prawnej. Kodyfikację i interpretację takiego prawa podejmowano w zasadzie z inicjatywy władców lub różnych korporacji, korzystając przeważnie z usług kadry uniwersyteckich prawników. Prawnicy ci występowali poza tym bardzo często jako eksperci, wydając opinie prawnicze czy też orzeczenia prawne – tak zwane consilia – w związku z różnymi sporami lokalnymi bądź międzynarodowymi, a także w związku z trudnymi a ważnymi procesami toczącymi się w różnych trybunałach[45].

A. Guriewicz w swojej pracy zatytułowanej *Kategorie kultury średniowiecznej* powiada, że prawo było najwyższą wartością średniowiecza. To ono bowiem obejmowało wszystkie dziedziny ówczesnej chrześcijańskiej cywilizacji i wszystkich ludzi w niej żyjących, tworząc powszechną więź między nimi[46]. Samo prawo kanoniczne odegrało przy tym decydującą rolę w integracji i organizacji średniowiecznego chrześcijaństwa, zwłaszcza od połowy XII wieku, gdy dysponowało już *Dekretem* Gracjana. Ch. Dawson twierdzi, że w środkowym okresie średniowiecza, w latach 1150-1350, to nie teologowie z Uniwersytetu Paryskiego, lecz kanoniści z Uniwersytetu Bolońskiego stali bliżej papiestwa i mieli większy wpływ na rządy i organizację Kościoła. Wybitni papieże tego czasu, jak na przykład Aleksander III, Innocenty III czy Innocenty IV, byli przecież kanonistami[47].

Na temat średniowiecza krążą różne opinie. Jedni twierdzą, że był to czas ciemnoty i fanatyzmu religijnego: ta opinia jest historycznie fałszywa i krzyw-

---

[44] Por. S w i e ż a w s k i, *U źródeł nowożytnej etyki*, s. 141.

[45] Por. P. C z a r t o r y s k i, *Nauki prawne*, w: *Historia nauki polskiej*, t.1, *Średniowiecze-odrodzenie*, Wrocław 1970, s. 131-133.

[46] Por. G u r i e w i c z, *Kategorie kultury średniowiecznej*, s. 199, 202.

[47] Por. D a w s o n, *Religia i powstanie kultury zachodniej*, s. 247-249; V e t u l a n i, *Początki najstarszych wszechnic środkowoeuropejskich*, s. 20.

dząca. Inni, wrażliwi na piękno, powiadają, że średniowiecze to epoka katedr – i mają oczywiście rację, ale uwzględniają tylko jeden z wielu aspektów kultury tego czasu. Jeszcze inni nazywają średniowiecze szkołą racjonalnego myślenia dla Europy – i również mają rację, ale pomijają jednocześnie ogromne bogactwo innych dokonań ludzi tamtych czasów. Najpełniejsza i najsłuszniejsza wydaje się jednak opinia tych historyków, którzy mówią o średniowieczu, że była to epoka prawa. Epoka, w której – jak powiada J. Huizinga – poczucie prawa było silne jak mur, a ludzie ówcześni ani przez moment nie mieli wątpliwości co do słuszności starej reguły prawniczej, która twierdzi, że tym, co osądza człowieka, jest jego postępowanie[48].

---

[48] Por. J. H u i z i n g a, *Jesień średniowiecza*, Warszawa 1992, s. 278.

Stefan SWIEŻAWSKI

ETHOS POLITYCZNY POLSKI JAGIELLONÓW*

Jednym z najbardziej pasjonujących problemów naszej historii jest pytanie o źródła owej postawy ekumenicznej, tolerancyjnej, pacyfistycznej i demokratycznej, która stworzyła z państwa polsko-litewskiego jedyny w Europie twór. Powstała potęga, która musiała być solą w oku dla wszystkich państw, które krzepły i umacniały się zgodnie z zupełnie innymi wzorcami struktury i etyki państwowej.

1. Badania przeprowadzone w ostatnich dziesiątkach lat na terenie różnych dyscyplin historycznych zmuszają nas do gruntownej rewizji naszego spojrzenia na samo pojęcie renesansu[1] i na szczególnie przełomowy wiek XV. Poszerzając dzieje kultury na całą ówczesną Europę, zarysowuje się zachodnia część naszego kontynentu jako dręczona w tym czasie bardzo dotkliwymi doświadczeniami: wojną stuletnią gnębiącą Francję, schizmą zachodnią rozdzierającą jedność Kościoła łacińskiego, niezwykłymi nieurodzajami i klęskami głodu, a zwłaszcza wielką zarazą, która zdziesiątkowała znaczniejsze środowiska miejskie i przyczyniła się walnie do zmierzchu dwóch najważniejszych ognisk myśli średniowiecznej – Paryża i Oksfordu. Rok 1348 – czas największego nasilenia zarazy – jest też rokiem założenia przez cesarza Karola IV uniwersytetu w ówczesnej stolicy cesarstwa, w Pradze. Powoli zaczyna się przemieszczać oś najwyższych napięć intelektualnych; łącząc zrazu Oksford z Paryżem, zaczyna ona teraz przebiegać między uniwersytetami północnowłoskimi i tymi, których alma mater stała się Praga. Jest znamienne – jak ktoś zauważył[2] – że najwięksi Polacy epoki jagiellońskiej, Kopernik, Kochanowski i Jan Zamoyski (można dodać wielu innych!), mają odbyte studia w Krakowie i w Padwie. W przeciwieństwie do Europy Zachodniej, Europa centralna i centralno-wschodnia wchodzi u schyłku średniowiecza w okres dobrobytu, względnego spokoju i siły. W wieku XV Polska-Litwa to najpotężniejsze z państw europejskich.

U źródeł tej potęgi tkwi, jak wiadomo, małżeństwo młodziutkiego króla (sic!) polskiego, Jadwigi Andegaweńskiej, z wielkim księciem Litwy Jagiełłą.

---

* Artykuł publikowany wcześniej w: *Ewangelia i kultura. Doświadczenie środkowoeuropejskie*, red. M. Radwan SCJ, T. Styczeń SDS, Rzym 1988, s. 119-134.

[1] Chodzi przede wszystkim o korekturę koncepcji renesansu lansowaną niegdyś z wielkim sukcesem przez Jakuba Burckhardta (zm. 1897) w jego głośnym dziele *Geschichte der Renaissance in Italien* (1867).

[2] Zob. N. D a v i e s, *Histoire de la Pologne*, Paris 1986, s. 322n.

Dzięki potomstwu z następnych małżeństw Władysława Jagiełły powstaje potężna dynastia Jagiellonów władająca, poza innymi królestwami środkowoeuropejskimi, państwem polsko-litewskim przez sto osiemdziesiąt siedem lat. Państwo to obejmuje olbrzymie terytorium rozciągające się od Bałtyku do Morza Czarnego. Kazimierz Jagiellończyk, ojciec czterech królów, kardynała i świętego, otrzymał przydomek „ojca Europy", a ostatni z Jagiellonów, Zygmunt August, łagodny i tolerancyjny wcielał wiele zalet władcy wymarzonego przez wielkich humanistów epoki[3].

2. Bardzo wyraźna rola przypadła w udziale – w tym wielkim królestwie jagiellońskim – Uniwersytetowi Krakowskiemu, najstarszej córce Pragi. Zgodnie z nurtami epoki w programie dydaktycznym wszechnicy krakowskiej akcent został położony na praktyczną aplikację teoretycznych zagadnień; duża rola wśród dyscyplin filozoficznych przypadła w udziale etyce. Wykład etyki, filozofii moralnej to przede wszystkim komentarz do *Etyki nikomachejskiej* Arystotelesa. Nie trzeba jednak zapominać, że wedle Arystotelesa etyka obejmuje dwa działy: rozważania dotyczące moralności indywidualnej i społecznej. W tej ostatniej poczesne miejsce zajmuje *Polityka*, traktat politologiczno-etyczny, w którym Arystoteles rozwija zasady życia zbiorowego, szerszego niż rodzinne. Zdawano sobie sprawę zarówno w Krakowie, jak i w dalekiej Florencji (Coluccio Salutati[4]), że groźniejsze w następstwie są błędne prawa i zasady moralne od błędów i przewinień popełnionych przez jednostkę. Z początkiem XV wieku panowało w Krakowie przekonanie, że studium *Polityki* jest szczególnie ważne, bo właśnie „(sciencia) *Politicorum* [...] communitatem regere docet"[5] (Wiedza w zakresie *Polityki* uczy rządzenia wspólnotą).

W krakowskich kazaniach i mowach uniwersyteckich z tego okresu dominuje tematyka etyczna dotycząca przede wszystkim życia obywatelskiego. Pojęcie wspólnoty, rzeczy-pospolitej (czyli wspólnej) nabiera szczególnego znaczenia i treści pełnej namaszczenia i majestatu. Spośród wielu archetypów różnorakich, większych i mniejszych wspólnot państwowych, na Polskę ówczesną, wskutek wzmożonych kontaktów z Włochami, promieniuje i fascynuje Polaków ustrój Wenecji; arystokratyczno-demokratyczna Serenissima była uważana za wzór doskonałej wspólnoty państwowej[6]. Jest znamienne, że te wzma-

---

[3] Zob. tamże, s. 321n.

[4] Salutati posługuje się tu przykładem Ikara i jego upadku (zob. S. S w i e ż a w s k i, *Dzieje filozofii europejskiej w XV wieku*, „Collectanea Theologica" t. 5, *Wszechświat*, Warszawa 1980, s. 335, przyp. 211).

[5] Zob. P. C z a r t o r y s k i, *Wczesna recepcja „Polityki" Arystotelesa na Uniwersytecie Krakowskim*, Wrocław 1963, s. 101, Monografie z Dziejów Nauki i Techniki, t. 23.

[6] Zwrócono uwagę, że nie było zapewne przypadkiem, iż stosunki dyplomatyczne między Rzymem a Polską aż do XVIII w. dokonywały się zawsze za pośrednictwem Wenecji (zob. H. D.

gające się kontakty polsko-włoskie ugruntowały wśród uczonych krakowskich postawę antymakiawelistyczną (Paweł Włodkowic mówi wyraźnie za Pawłem Apostołem (Rz 3, 8): „non sunt facienda mala, ut eveniant bona" – „nie należy czynić tego, co złe, aby wynikło stąd dobro"[7]), a zarazem spowodowały otwarcie na problematykę międzynarodową i konieczność zasad moralnych w tej sferze. Budzi się u ówczesnych Polaków świadomość, że ziemia jest własnością wszystkich ludzi, chrześcijan i niechrześcijan, a ludzkość wykracza daleko poza granice łacińskiej Christianitas. Włodkowic próbuje stworzyć cały kodeks moralności międzynarodowej[8] i proponuje, aby funkcję trybunału rozsądzającego spory między królestwami spełniał papież wraz ze zreformowaną kurią rzymską[9].

3. Elita intelektualna krzepnącej monarchii jagiellońskiej zdawała sobie dobrze sprawę, że wszystkie te piękne koncepcje i ideały wspólnoty państwowej i międzypaństwowej wisieć będą w powietrzu, jeśli nie zostaną oparte na solidnym, długofalowym wychowaniu obywatelskim. Obowiązkiem rzetelnej władzy jest dbać o program tej edukacji i o jej konsekwentne urzeczywistnianie. Coraz bardziej utrwala się przekonanie, że środkiem wychowawczym skuteczniejszym niż wpajanie abstrakcyjnych reguł i zasad jest wpatrywanie się we wzory ludzkiego zachowania, jakich nam dostarcza historia[10]. Jawi się ona jako znakomita nauczycielka cnót obywatelskich i jako najlepsza wychowawczyni władców.

Pierwszy rektor odnowionego Uniwersytetu Krakowskiego, Stanisław ze Skarbimierza, nie wahał się głosić z całą mocą przekonania, że „Respublica magis virtutibus quam armis adornatur"[11] oraz „quod sapientia sit armis bellicis praeponenda" („Rzeczpospolitą bardziej zdobią cnoty jak uzbrojenie"; „mądrość trzeba wyżej cenić jak broń")[12]. Wśród cnót niezbędnych w procesie wychowania obywatelskiego najpoczytniejsze miejsce zajmuje mądrość. W orę-

---

W o j t y s k a, *Zur Entstehung und Organisation der polnischen Nuntiatur bis 1572*, „Mitteilungen des Österreichischen Staatsarchivs" 33(1980) s. 64).

[7] To zdanie z *Tractatus de potestate papae* przytoczone w: K. T y m i e n i e c k i, *Moralność w stosunkach między państwami w poglądach Pawła Włodkowica*, „Przegląd Historyczny" 22(1919/20) s. 9, przyp. 2.

[8] Tę doktrynę Włodkowica streszcza w dziewięciu punktach T. Wyra (*Les principes du droit des gens établis par les Polonais à l'aube des temps modernes*, w: *Mélanges offerts à Georges Burdeau. Le pouvoir*, Paris 1977, s. 1173n.).

[9] Zob. S. F. B e ł c h, *Paulus Vladimiri and His Doctrine Concerning International Law and Politics*, The Hague 1965, s. 26.

[10] Stąd aktualność *Kroniki* Kadłubka w wieku XV, powstanie komentarza do niej pióra Jana z Dąbrówki (zob. M. Z w i e r c a n, *Komentarz Jana z Dąbrówki do „Kroniki" mistrza Wincentego zwanego Kadłubkiem*, Wrocław 1969), a także wielkiego dzieła historycznego Jana Długosza.

[11] Zdanie to przytoczone w: W. S e ń k o, *Z badań nad historią myśli społeczno-politycznej w Polsce w XV wieku*, w: *Filozofia XV wieku*, red. R. Palacz, Warszawa 1972, s. 40.

[12] Słowa te przytacza J. Domański (*Początki humanizmu*, w: *Dzieje filozofii średniowiecznej w Polsce*, t. 9, Wrocław 1982, s. 179, przyp. 20).

dziu Władysława Jagiełły do władców chrześcijańskich czytamy: „Bezkarność (panów pruskich, czyli Zakonu Krzyżackiego) [...] nie dopuszcza, aby wola szła za rozumem, ale wymaga, przeciwnie, iżby rozum podlegał woli”[13]. Tymczasem we wszechnicy krakowskiej panowała niewzruszona i fundamentalna zasada bezwzględnego prymatu prawdy i ewangelicznych „środków ubogich”[14]. Ówczesna polska elita intelektualna tak wysoko i świadomie ceniła mądrość, że jeden z delegatów Polski na Sobór w Konstancji pisał o Władysławie Jagielle: „Beata igitur terra Polonie, cuius rex ita sapiens est” („Szczęśliwa więc ziemia polska, której król jest tak mądry!”)[15]. Obok mądrości drugą kluczową cnotą regulującą życie wspólnotowe jest sprawiedliwość. Mistrz Paweł z Worczyna, który działał w pierwszym ćwierćwieczu XV wieku i jest autorem obszernego komentarza do *Etyki nikomachejskiej*, sprawiedliwość uważał za fundament wszelkiego życia społecznego[16].

4. Te dwie cnoty, mądrość i sprawiedliwość, są więc par excellence cnotami politycznymi. One regulują współżycie ludzi bardzo różnorodnego pokroju; one pozwalają tworzyć rozumne kompromisy, które stanowią właściwą sprężynę i napęd wszelkiego rodzaju wspólnot. Włodkowic podkreślał, że bliźnimi naszymi są wszyscy ludzie: „Proximi enim nostri sunt tam fideles quam infideles indistincte” („Bliźnimi naszymi są zarówno wierni, jak i niewierni – bez różnicy!”)[17]. Wszystkim powinny przysługiwać te same prawa, a gdy niewierni chcą żyć spokojnie w krajach chrześcijańskich, nie wolno im wyrządzać żadnej krzywdy[18]. Mamy obowiązek moralny zawierania uczciwych kompromisów pozwalających współżyć ludziom różnych obyczajów, religii, ras. Musimy jakoś ułożyć współżycie z tymi, z którymi związał nas los. Tylko w ten sposób rodzi się i utrwala zgoda, której zanik jest jedną z głównych przyczyn upadku państw, jak to przypomina Mikołaj Kopernik[19].

---

[13] Przytoczone w: P. J a s i e n i c a, *Polska Jagiellonów*, Warszawa 1965, s. 107.

[14] Oto słowa Pawła Włodkowica: „quia lex evangelica est lex amoris, concordiae atque pacis et non lex timoris, discordiae vel bellorum [...] ideo dicit apostolus, quod arma militiae nostrae sunt spiritualia” (przytoczone w: T y m i e n i e c k i, dz. cyt., s. 24, przyp. 5).

[15] Przytoczone w: H. B o o c k m a n n, *Johannes Falkenberg, der Deutsche Orden und die polnische Politik*, Göttingen 1975, s. 129, przyp. 343. U czytanego i komentowanego w XV w. Wincentego Kadłubka mądrość przybiera postać roztropności – prudentia.

[16] Zob. J. B. K o r o l e c, *Filozofia moralna*, w: *Dzieje filozofii średniowiecznej w Polsce*, t. 7, Wrocław 1980, s. 223.

[17] Przytoczone w: A. N i e s i o ł o w s k i, *Dwie metody nawracania. Pierwsza dyskusja polsko-niemiecka z okazji pięćsetlecia Pawła Włodkowica*, Potulice 1937, s. 19.

[18] Zdaniem Włodkowica „postquam infideles inter christianos volunt vivere pacifice, nulla molestia in personis et rebus est eis inferenda” (przytoczone w: B e ł c h, dz. cyt., s. 797).

[19] Obok niezgody, śmiertelność, przewlekłe nieurodzaje, dewaluacja pieniądza – to główne przyczyny upadku królestw (zob. E. L i p i ń s k i, *Poglądy ekonomiczne Mikołaja Kopernika*, Warszawa 1955, s. 21).

Jeżeli mądrość i sprawiedliwość winny kształtować wszystkich obywateli i wdrażać ich do współżycia w pluralistycznej zbiorowości, to szczególnego znaczenia nabiera formacja przyszłego władcy. Winien on mieć stale przed oczyma wizerunek doskonałego monarchy. Według Włodkowica cała godność urzędu królewskiego wyraża się w służbie. Król, będąc sługą i zarządcą dobra wspólnego, ma działać tak, by to dobro utrwalać i mnożyć[20]. Taka koncepcja władzy królewskiej jest następstwem średniowiecznej i zakorzenionej już w Polsce idei króla – jako poddanego prawu i prawami ograniczonego (pacta conventa itp.). Taki model majestatu królewskiego głosili też mendykanci mający duży wpływ na duchowość polską. Św. Bernardyn z Sieny, którego reforma wpłynęła wydatnie na zakon franciszkański w Polsce, przypomina na przykład, że doskonały rector reipublicae winien się odznaczać przede wszystkim mądrością, nieskazitelnością obyczajów i łagodnością, wprowadzając w życie wspólnoty, którą włada, zgodę, sprawiedliwość i skromność. Zdaniem św. Bernardyna cesarz Karol IV (zm. 1378) zbliżał się do tego ideału[21].

W wychowaniu synów królewskich chodzi nie tylko o to, aby nabrali oni wstrętu do rządów despotycznych i do tyranii, lecz aby wyrobili sobie smak i zrozumienie dla rządów sprawiedliwych, pokojowych i zgodnych z wolą ludu. Wagę tego problemu widzieli mistrzowie krakowscy. Stanisław ze Skarbimierza pisze kazanie *Ad dirigendum reges et principes et praelatos in officiis suis* (*O kierowaniu postępowaniem królów, książąt i zwierzchników*)[22], a Jan z Dąbrówki jest autorem traktatu na temat nowo kreowanych władców[23]. Bardzo znamienny jest tytuł innego kazania Stanisława ze Skarbimierza: *De humilitate et superbia regis et praelati et de patientia oppressorum* (*O pokorze i o pysze króla i zwierzchnika oraz o cierpliwości uciskanych*)[24], a także zespół lektur dla synów królewskich dobrany przez Jana Długosza lub powstały u progu XVI wieku traktat *De institutione regii pueri* (*O wychowaniu syna królewskiego*)[25]. Wyraźnie określony zespół wskazań moralnych dotyczących życia społecznego i państwowego krystalizował się w Polsce jagiellońskiej na dworze królewskim, w środowiskach otaczających stolice biskupie i na uniwersytecie. Ten zespół kształtował w wielkim stopniu specyficznie polski ethos polityczny w XV i XVI wieku.

---

[20] Zob. B e ł c h, dz. cyt., s. 292.

[21] Zob. L. Ł u s z c z k i, *De sermonibus S. Joannis a Capistrano. Studium historico-criticum*, Romàe 1961 (Pontificium Athenaeum Antonianum, Facultas theologica. Theses ad lauream 142), s. 241n.

[22] S t a n i s l a i d e S c a r b i m i r i a, *Sermones sapientiales*, wyd. B. Chmielowska, cz. I, Warszawa 1979, kazanie VI, s. 5.

[23] Przekład polski (K. Popławskiej) tego traktatu w: *Filozofia i myśl społeczna XIII-XV wieku*, oprac. J. Domański, w: *700 lat myśli polskiej*, t. 1, Warszawa 1978, s. 280-293.

[24] S t a n i s l a i d e S c a r b i m i r i a, *Sermones sapientiales*, cz. II, kazanie XLI, s. 5.

[25] Autorem tego traktatu jest zapewne Maciej Drzewicki (zob. M. M a r k o w s k i, *Nauki wyzwolone i filozofia na Uniwersytecie Krakowskim w XV wieku*, „Studia mediewistyczne" seria A, 1965, t. 5, s. 112, przyp. 104).

5. Ten typowo polski ethos polityczny przejawia się najwyraźniej w czterech postawach, które charakteryzują politykę wewnętrzną i zewnętrzną epoki jagiellońskiej w naszym kraju. Postawy te wyrażają fundamentalne dla życia zbiorowego tendencje: ekumeniczną, tolerancyjną, pacyfistyczną i demokratyczną.

Postawa ekumeniczna opiera się na podstawowym założeniu, że wszystkie ludy zamieszkujące ziemię są sobie równe, tak jak równi są wszyscy mieszkańcy ziemi z tej racji, że są ludźmi. Tezy tej broniła u progu XV wieku krakowska szkoła prawnicza, a u schyłku tego stulecia tak zwana szkoła rewizjonistyczna w Salamance, w której zabłysnął słynny Franciszek Vitoria dopominający się o prawa Indian w Ameryce[26]. Wynikało stąd, że nie wolno odnosić się a priori w sposób wrogi do społeczeństw reprezentujących inną niż nasza kulturę lub religię. Chrześcijaństwo nasze nie mobilizuje nas do walki i do narzucania siłą naszych wierzeń innym, lecz do misji apostolskiej, będącej orędziem miłości i otwarcia. Włodkowic pisze jasno: „Christus ampliavit fidem per humilem doctrinam, per benignam admonitionem, per pacificam et virtuosam conversationem [...] lex evangelica est lex amoris, concoridiae atque pacis, et non lex timoris, discordiae, vel bellorum" („Chrystus szerzył wiarę za pomocą pokornej nauki, łagodnego napominania, pokojowego i cnotliwego zachowywania się [...] prawo ewangeliczne jest prawem miłości, zgody i pokoju, nie zaś prawem strachu, nieporozumienia lub wojen")[27].

Uczonym krakowskim i polskim mężom stanu tej epoki Polska jawi się o wiele bardziej jako kraj przeznaczony do pełnienia wielkiej misji religijnej i kulturalnej wobec swoich sąsiadów niż do roli puklerza (antemurale) słabnącej łacińskiej Christianitas przed uderzeniami „barbarzyńskiego Wschodu". Do Polski jagiellońskiej nie pasuje sławne określenie naszej Ojczyzny jako „antemurale Christianitatis"[28]. Podkreślano, że przyjęcie przez Włodkowica ekumenizmu państwowo-narodowego, tkwiącego w samym założeniu polsko-litewskiej monarchii, pociągało za sobą konieczność autentycznego ekumenizmu religijnego[29]. Dotyczy to nie tylko prawosławia, ale i różnych nurtów protestanckich oraz husytyzmu, mającego w Polsce daleko sięgające reperkusje i wiele sympatii[30]. Ekumenizm religijny prowadzi do ekumenizmu kulturalnego (np.

---

[26] Zob. np. R. M a r c i c, *Geschichte der Rechtsphilosophie. Schwerpunkte – Kontrapunkte*, Freiburg 1971, s. 256.

[27] Przytoczone w: B e ł c h, dz. cyt., s. 896n.

[28] Określenie to pojawia się dopiero począwszy od lat czterdziestych XV w. w związku ze zwiększającym się zagrożeniem ze strony najazdów tureckich (zob. W o j t y s k a, dz. cyt., s. 63).

[29] Zob. np. T y m i e n i e c k i, dz. cyt., s. 8.

[30] Zob. J. G a r b a c i k, A. S t r z e l e c k a, *Uniwersytet Jagielloński wobec problemów husyckich w XV w.*, „Historia Universitatis Carolinae Pragensis" 5(1964) z. 1-2, s. 7-52; zob. też: S. S w i e ż a w s k i, *Jan Hus – heretyk czy prekursor Vaticanum secundum?*, „Tygodnik Powszechny" 42(1986) nr 6, s. 1n.

wielość języków w kancelariach dawnej Rzeczypospolitej: obok łaciny, polski i ruski w wielkim Księstwie Litewskim) i politycznego.

Ten ostatni, polityczny ekumenizm w postaci idei federalistycznej, był (przynajmniej w pewnym stopniu) owocem poszukiwania nowej ideologii politycznej wskutek dość wyraźnego więdnięcia idei Christianitatis, mobilizującej umysły w ciągu wieków średnich. Na dalekim horyzoncie zaczynała już świtać idea ludzkości, ale bliższa i bardziej inspirująca była wizja naszkicowana przez Mikołaja z Kuzy w *De concordantia catholica*, a realizowana w państwie jagiellońskim. Zamiast modelu państwa streszczającego się w haśle „unitas in uniformitate" (w jednorodności), Kuzańczyk proponuje model inny wedle formuły „unitas in varietate" (w różnorodności)[31]. Urzeczywistnieniem takiego właśnie pluralistycznego modelu miała być federacja polsko-litewska, której dalekim i bladym echem będzie później monarchia austro-węgierska. Dla Pawła Włodkowica z prawa naturalnego wynika suwerenność leżąca u podstaw wielości chrześcijańskich i niechrześcijańskich państw. Państwo federacyjne szanując suwerenność partnerów uczy wprowadzać w praktykę ważną zasadę, że trzeba umieć współżyć ze wszystkimi, z którymi wypadnie nam wspólnie bytować[32].

Jedną z inspiracji wzniecających dążenia ekumeniczne i podbudowujących realizację państwa federacyjnego był też korporacjonizm średniowieczny. Chodzi tu zwłaszcza o ów korporacjonizm uniwersytecki, gdzie władca, którym jest rektor, rządzi społecznością, na którą składają się poszczególne nationes. Taką federacją, czyli unią kilku nacji, były uniwersytety; taką też jak gdyby federacją były wielkie XV-wieczne sobory, których uczestnicy dzielili się na kilka nationes. Co więcej, każda natio była jak gdyby federacją licznych plemion i narodowości zamieszkujących graniczące ze sobą terytoria. Analogiczną strukturę

---

[31] Zob. np. J. N. F i g g i s, *Political Thought from Gerson to Grotius 1414-1625*, Cambridge 1916, s. 70.

[32] Anonimowy autor z XV w. pisze: „et ideo certo modo cum omnibus mos gerendus est" (przytoczone w: L. E h r l i c h, *Paweł Włodkowic i Stanisław ze Skarbimierza*, Warszawa 1954, s. 186). Przykładem pokonania trudności wynikających ze współżycia kilku narodowości była unia polsko-litewska. Dokumenty potwierdzające i odnawiające tę unię zawierają wiele pięknych sformułowań, świadczących o świadomym dokonywaniu federacji jako dzieła o dużym znaczeniu moralnym. Przykładowo przytoczymy wypowiedzi z XV i XVI w. Kazimierz Jagiellończyk pisał w roku 1446: „Nos Kasimirus Dei gratia electus rex Poloniae et magnus dux Lythwaniae [...] volentes, ut regni incliti Poloniae et magni ducatus Lythwaniae [...] incolae in unione caritatis [...] assidue permaneat [...] ipsum regnum Poloniae et magnum ducatum Lythwaniae utriusque dominii consilio, voluntate unanimi et assensu in unam fraternam unionem iunximus, copulavimus et annexímus, volentes ipsorum esse dominus et rector divina disponente clementia" (przytoczone w: *Akta unii Polski z Litwą 1385-1791*, wyd. S. Kutrzeba, W. Semkowicz, Kraków 1932, s. 116). A na sejmie lubelskim w roku 1569 Zygmunt August mówił: „wolny naród do wolnego, rowny do rownego przystępuje i społem się z sobą wiąże i jednego pana spolnie zawżdy obierać będą" (przytoczone: tamże, s. 379).

odnajdujemy w państwie jagiellońskim. Treści te i swoisty ekumenizm polityczny pobrzmiewają w słynnej formule wyrażonej przez Stanisława Orzechowskiego: „gente Ruthenus, natione Polonus".

6. Logicznym następstwem każdego prawdziwego ekumenizmu jest postawa tolerancyjna. W epoce jagiellońskiej chodziło tu przede wszystkim o pozytywny stosunek do różnych wierzeń religijnych, także niechrześcijańskich. Terenem konkretnym, na którym sprawdzała się tolerancja będąca wytyczną polityki jagiellońskiej, był znany konflikt polsko-krzyżacki. Trzeba zawsze pamiętać, że racją bytu zakonu było szerzenie wiary drogą podbijania plemion pogańskich, przymusowe ich nawracanie i włączanie do kręgu kultury chrześcijańskiej. Unia Polski z Litwą i pokojowy chrzest Litwinów podważyły w sposób zasadniczy samą rację bytu, sens działania i ekspansji zakonu[33]. Na Soborze w Konstancji Włodkowic w imieniu Polski zaatakował właśnie tę rację bytu Zakonu Krzyżackiego, piętnując ją jako groźną i pełną przewrotności „pruską herezję".

Ta haeresis prussiana jest bardziej godna potępienia niż poglądy heretyckie wyklifistów i husytów[34]. Zmuszanie innowierców do przyjmowania wiary chrześcijańskiej, a przy tym mordowanie ich i ograbianie to zbrodnie, które wykazują, że ów zakon rycerski: „non (est) ad promovendum, sed [...] potius ad impediendum fidem christianam"! („nie przyczynia się do wspomagania wiary chrześcijańskiej, lecz raczej do przeszkadzania jej")[35]. Doktrynę krzyżacką, będącą zaprzeczeniem ducha Ewangelii i tolerancji, a wyrażoną przez rzecznika zakonu Jana Falkenberga, należy – zdaniem Włodkowica – zdecydowanie potępić jako heretycką[36], podobnie jak heretyckimi, a nie chrześcijańskimi są zwoływane przez zakon tak zwane krucjaty[37]. Pogląd głoszony przez Krzyżaków, że zakon po to istnieje, aby wyniszczyć pogan[38], jest – zdaniem Polaków – zasadniczo zły i niemoralny, a przy tym jest on zaprzeczeniem ewangelicznej tolerancji. Takie też są idee głoszone przez Falkenberga, który nawołuje nie tylko do zabicia Władysława Jagiełły, owego „zakapturzonego poganina" i pseudochrześcijanina, lecz także do wyniszczenia całego narodu polskiego![39]

---

[33] H. Boockmann pisze na ten temat: „Schon kurze Zeit nach dem Übertritt Jagiełłos zum Christentum hatte die römische Kurie den neuen Zustand akzeptiert und den polnischen König als einen dem Orden gleichberechtigten Vorkämpfer des Christentums anerkannt. Das Kreuzzugsprivileg des Ordens war wertlos geworden" (B o o c k m a n n, dz. cyt., s. 125).

[34] Zob. B e ł c h, dz. cyt., s. 917.

[35] Przytoczone: tamże, s. 889.

[36] Zob. tamże, s. 1020; zob. też: E h r l i c h, dz. cyt., s. 80.

[37] Zob. B e ł c h, dz. cyt., s. 418n.

[38] Zob. tamże, s. 253n.

[39] Falkenberg pisał: „Qui Polonos et eorum regem pro Deo occidunt, faciunt opera pietatis" (przytoczone: tamże, s. 1018), a Włodkowic stwierdza, że celem *Satyry* Falkenberga jest zachęta całego świata chrześcijańskiego, aby wyniszczyć Polaków i ich króla (zob. tamże, s. 1013-1020).

Z gruntu inne było ustosunkowanie się Polaków do pogan. Świadczy o tym zarówno małżeństwo Jadwigi Andegaweńskiej z wielkim księciem Jagiełłą, jak i poglądy mistrzów krakowskich na status pogan. Włodkowic odrzucał na przykład tezę, że cesarz jest władcą wszystkich ziem pogańskich na całym świecie; mistrz Paweł poddawał te terytoria pod opiekę papieży[40]. Posiadłości pogan są ich własnością z prawa natury – i prawo to zabrania zabierać im te włości. Podkreśla to Stanisław ze Skarbimierza w *De bellis iustis*[41], zaznaczając także, że to prawo dotyczy w równym stopniu wiernych i niewiernych, a stąd w wojnie sprawiedliwej władcy chrześcijańscy mają prawo korzystać z pomocy pogan[42]. Najwyraźniej zaznaczyła się polska postawa tolerancyjna w sferze religijnej. Jak nikt (nawet cesarz!) nie ma prawa nikogo nawracać siłą i poddawać swojej władzy[43], tak też sama idea narzucania komuś przemocą wiary jest, w przekonaniu Włodkowica, dziełem szatana, a nie Chrystusa[44]; a w ogóle szerzenie wiary to zadanie teologów, a nie żołnierzy![45] Również wobec Żydów obowiązują, zdaniem mistrza Pawła, te same zasady. Pisał: „Et Judaei maxime tolerandi sunt, quia per eorum codices veritatem et fidem nostram probamus" („Także Żydów mamy znosić z najwyższą cierpliwością, bo poprzez ich «święte» księgi potwierdzamy prawdę i naszą wiarę")[46]. Było to zdecydowane odrzucenie poglądu (głoszonego na przykład przez Falkenberga), że Żydów należy nawracać siłą, nawet pod groźbą tortur i śmierci[47].

Ten zespół poglądów wyznawanych przez polskich uczonych i mężów stanu wyznaczał polsko-litewsko-ruską drogę wolności i tolerancji, której korzenie tkwiły nad Wisłą, a jeden z ważnych jej punktów dojścia ujawni się później w Salamance i w Nowym Świecie. Włodkowic i jego szkoła są naprawdę prekursorami szkoły rewizjonistycznej w Salamance, Franciszka de Vitorii i Bartłomieja de Las Casasa. Pozornie marginalne sprawy: kampania delegacji polskiej na Soborze w Konstancji w obronie pogan i schizmatyków oraz walka teoretyków hiszpańskich o prawa Indian wyniszczanych przez konkwistadorów, miały podstawowe znaczenie dla dalszych duchowych losów Europy. Zarysowują się tu rozstaje dróg, z których jedna prowadziła ku zwycięstwu tolerancji i pluralizmu (a jej symbolicznym wyrazem była konfederacja war-

[40] Zob. B e ł c h, dz. cyt., s. 369, 384 i 386.

[41] Stanisław pisze: „non licet papae vel fidelibus auferre dominia sive iurisdictiones infidelibus, quia sine peccato ea possident et de iure" (przytoczone w: L. E h r l i c h, *Polski wykład prawa wojny w XV wieku. Kazanie Stanisława ze Skarbimierza „De bellis iustis"*, Warszawa 1955, s. 136).

[42] Zob. D o m a ń s k i, dz. cyt., s. 179, przyp. 34.

[43] Zob. T y m i e n i e c k i, dz. cyt., s. 17-21.

[44] Oto słowa Włodkowica: „modum ad fidem convertendi per arma bellica non Christus docuit sed angelus Satanae" (B e ł c h, dz. cyt., s. 920).

[45] Tenże Włodkowic pisze: „ampliatio (fidei)... ad theologos pertinet non ad milites" (przytoczone w: A. N i e s i o ł o w s k i, dz. cyt. s. 31).

[46] Przytoczone: tamże, s. 17.

[47] Zob. tamże, s. 25n.

szawska: 28 stycznia 1573 roku), druga zaś, hołdująca barbarzyństwu i fanatyzmowi, wiodła wprost do tragicznej nocy św. Bartłomieja: 24 sierpnia 1572 roku[48].

Tę drogę, na którą wstąpiła Polska i którą świadomie kroczyła w epoce jagiellońskiej, dojrzał i w pełni docenił największy chyba humanista tych czasów, Erazm z Rotterdamu. Jagiellonowie byli tą potężną dynastią, która wyraźnie pragnęła urzeczywistniać ideał władcy naszkicowany w Erazmowej *Institutio principis christiani*, nie zaś proponowany przez Makiawela, z gruntu pogański wzorzec absolutnego monarchy. Jagiellonowie obrali z całą świadomością wspaniałą drogę tolerancji i dążyli usilnie do ukształtowania Polski-Litwy jako państwa zdecydowanie humanistycznego. Ten fakt i jedyność Polski w całej Europie dostrzegł przenikliwie Erazm, dlatego z przekonaniem mógł napisać, że tylko Polska jest wierna jego ideałom – „Polonia mea est"![49].

7. Nieuniknionym następstwem orientacji ekumenicznej i tolerancyjnej jest postawa pacyfistyczna: ograniczanie do minimum wojen i sporów oraz szerzenie klimatu porozumienia, zgody, uspokojenia. Ci, co budują i utrwalają pokój, unikają jak ognia wojen, odrzucając jako niemoralne wszelkie wyprawy łupieżcze, aneksje, kolonizacje itp. Jeśli inne środki zawodzą i wojna staje się koniecznością, musi być maksymalnie sprawiedliwa i prowadzona wedle ustalonych „reguł gry". Nic też dziwnego, że w czasie, gdy Polska wraz z Litwą zwycięża groźną potęgę Zakonu Krzyżackiego, na Uniwersytecie Krakowskim powstaje pierwszy w Europie zarys prawa wojny w postaci kazania Stanisława ze Skarbimierza *De bellis iustis*. Jest to niezwykle cenny wkład Polski w twórczość prawniczą w zakresie prawa międzynarodowego. Zakorzenia się tu świadomość, że naprawdę sprawiedliwą jest tylko wojna obronna (jak na przykład obrona uciskanej przez zakon ludności) i że wówczas obowiązek obrony kraju ciąży na wszystkich obywatelach, a nie tylko na rycerstwie lub na wojskach zaciężnych (taki był na przykład pogląd Jana Ostroroga w jego *Memoriale*[50]).

Włodkowic przyjmuje powszechnie uznawany pogląd, że każda wojna musi spełniać pięć warunków, aby można ją uznać za sprawiedliwą[51], dodaje jednak kilka ważnych zasad. Z gruntu niemoralna jest każda akcja zbrojna

---

[48] Na ten temat N. Davies pisze: „Un pays de longue date habitué à la cohabitation du catholicisme, de l'orthodoxie, des Arméniens, du judaisme et du mahométanisme, était unique en Europe. Seule dans un continent déchiré par les guerres de religion, la Pologne, pauvait produire la celèbre Paix des Dissidants promulguée par la confédération de Varsovie en 1573" (D a v i e s, dz. cyt., s. 324).

[49] Zob. J. T a z b i r, *„Polonia mea est" – o polskich przyjaciołach i uczniach Erazma z Rotterdamu*, „La Pologne" 10(1970) s. 12.

[50] Zob. W. S o b o c i ń s k i, *"Memoriał" Jana Ostroroga a początki Reformacji w Polsce*, „Odrodzenie i Reformacja w Polsce" 3(1958) s. 49.

[51] Warunki te wylicza wielu autorów, m.in. D o m a ń s k i, dz. cyt., s. 166.

mająca charakter prywatny (zajazd, rebelia, spory między rodami, miastami itp.)[52]. Nie wolno też nigdy prowadzić wojny z racji religijnych. Wiara nie może być pobudką do wszczynania i prowadzenia wojny[53]; w szczególności wszelkie działania wojenne przeciwko niewiernym (poza krucjatą w celu uwolnienia Ziemi Świętej), mające swe uzasadnienie jedynie w fakcie, że walka toczy się z innowiercami, są godne potępienia. W każdej wojnie obowiązuje zasada restytucji poniesionych strat, a zwłaszcza w wojnach niesprawiedliwych, jakimi były krwawe ekspedycje krzyżackie na tereny zamieszkane przez spokojnych Litwinów, Żmudzinów, Łotyszów[54]. Prawnicy krakowscy idą zupełnie po tej samej linii, którą obierze później Erazm, podkreślając, że człowiek stworzony jest do przyjaźni, której wojna jest radykalnym zaprzeczeniem[55]. Włodkowic był jednak świadomy, że prawdziwy pokój może się utwierdzić tylko między ludźmi „qui ambulant in veritate Dei" („którzy postępują zgodnie z prawdą Bożą")[56].

Orientację pacyfistyczną, przeciwstawiającą się idei „świętych wojen", reprezentowali na Soborze w Konstancji Polacy, odnosząc w pewnym zakresie zwycięstwo. Paweł Włodkowic podkreślał, że wszystkie narody z natury dążą do pokoju, bo właśnie pokój jest koniecznym warunkiem życia[57], a „viam guerrae [...] esse malam atque insecuram" („droga wojny [...] jest zła i niepewna")[58]. Jagiellonowie – jak to było tylko możliwe – unikali owej „via guerrae". Erazm podziwiał pokojowe rządy Zygmunta Starego, co więcej, twierdził, że urzeczywistnia on w państwie polsko-litewskim platoński ideał rządów, gdyż czołowi mężowie stanu to wielbiciele filozofii – filozofii rozumianej przede wszystkim jako etyka regulująca życie jednostkowe i zbiorowe na wszystkich stopniach[59].

8. Czwartą tendencją charakterystyczną dla etyki rządzącej moralnością polityczną w państwie jagiellońskim był demokratyzm. Zgodnie z nauczaniem krakowskiej szkoły prawniczej na pojęcie państwa składają się trzy elementy:

---

[52] Podkreśla to Stanisław ze Skarbimierza (zob. J. B a r d a c h, *Historia państwa i prawa Polski do połowy XV wieku*, Warszawa 1975, s. 436).

[53] Zob. np. B e ł c h, dz. cyt., s. 21.

[54] Zob. np. T y m i e n i e c k i, dz. cyt., s. 7, przyp. 3.

[55] Tę myśl rozwija Erazm w słynnym adagium *Dulce bellum inexpertis* (zob. Y. C h a r l i e r, *Erasme et l'amitié d'après sa correspondance*, Paris 1977, s. 40n.).

[56] Myśl tę wypowiada Włodkowic w liście do Zbigniewa Oleśnickiego (zob. B e ł c h, dz. cyt., s. 1092).

[57] Zob. tamże, s. 492.

[58] Przytoczone: tamże, s. 1100.

[59] Zob. np. J. D o m a ń s k i, *Glosy do Erazmiańskiej koncepcji filozofii*, „Archiwum Historii Filozofii i Myśli Społecznej" 1969, t. 15, s. 30; zob. też: M. K o r o l k o, *Klejnot swobodnego sumienia. Polemika wokół konfederacji warszawskiej w latach 1573-1658*, Warszawa 1974, s. 32.

naród, terytorium i własny rząd. Państwo jako jednolita zbiorowość wywodzi się z woli ludu dążącego do stworzenia wspólnoty obejmującej te trzy elementy[60]. Wynikało stąd, że właśnie ta wola ludu (demos) jest wtórnym źródłem władzy królewskiej w państwie (pierwszym jest Bóg!). Tak ujmował te sprawy Wincenty Kadłubek, czytany znów i doceniany w XV i XVI wieku, a także Paweł Włodkowic[61]. Ogół mieszkańców państwa powinien mieć wobec tego wpływ na rządy w tym państwie. Pamiętajmy jednak, że proces demokratyzacji był dopiero w zalążku. Wielu uczonych i myślicieli twierdziło wówczas, że wszyscy ludzie z racji ich człowieczeństwa są równi. Wynika to z prawa natury. Teza ta została podkreślona przez Wawrzyńca z Raciborza[62]: wynikało z niej, że nie ma i nie może być ludzi „z natury" niewolnych. Mistrz Wawrzyniec i Paweł z Worczyna sprzeciwiają się wyraźnie Arystotelesowej koncepcji „urodzonych niewolników" i głoszą, że ani niewolnictwo, ani poddaństwo (pańszczyźniane) nie mają uzasadnienia w naturze ludzkiej[63].

W praktyce było jednak, jak wiadomo, inaczej i duch prawdziwej równości i demokracji obejmował wprawdzie warstwę szlachecką (podtrzymując zasadę, że „szlachcic na zagrodzie równy wojewodzie"), ale nie zdołał ogarnąć całego społeczeństwa. Ważne jest jednak, że żywa była świadomość nierówności i niesprawiedliwości społecznych i że do uszu królewskich dochodziły głosy domagające się sprawiedliwości. Znany jest fakt, iż mistrz Jan z Ludziska w mowie wygłoszonej wobec Kazimierza Jagiellończyka bronił chłopów przed uciskiem i wyzyskiwaniem ich przez szlachtę; Jan podkreślał przy tym, że wszyscy ludzie są przecież równi[64]. Polsko-litewsko-ruska demokracja szlachecka była zjawiskiem jedynym w swoim rodzaju, zwłaszcza właśnie w epoce jagiellońskiej. Odrzucając magnackie wyróżnienia (nie było w Polsce tytułów rodowych) i niwelując ogromne różnice majątkowe, podkreślano równość i wolność całej braci szlacheckiej. Nie brakowało też wśród polskiej elity umysłowej tych czasów głosów proponujących przeobrażenie ludności państwa polsko-litewskiego w społeczeństwo, „w którym przejście z jednej klasy do drugiej jest szeroko otwarte i w którym wszyscy mieszkańcy biorą aktualnie lub potencjalnie udział we władzy"[65].

---

[60] Zob. B e ł c h, dz. cyt., s. 281; K. G r z y b o w s k i (*Włodkowica nauka o państwie a „proces doktrynalny"*, w: „Zeszyty Naukowe Uniwersytetu Jagiellońskiego", z. 48, Prace historyczne, z. 8, Kraków 1961, s. 26) przypomina, że koncepcję tę czerpie Włodkowic od Franciszka Zabarelli.

[61] Zob. B e ł c h, dz. cyt., s. 51; zob. też: W. S e ń k o, *La philosophie médiévale en Pologne*, „Mediaevalia Philosophica Polonorum" 14(1970) s. 13.

[62] Zob. C z a r t o r y s k i, dz. cyt., s. 119. W. Seńko pisze: „Podstawą [...] prawa (natury) jest przede wszystkim rozumność człowieka i wynikająca stąd równość i wolność wszystkich ludzi" (S e ń k o, *Z badań nad historią myśli społeczno-politycznej w Polsce w XV wieku*, s. 32).

[63] Zob. C z a r t o r y s k i, dz. cyt., s. 130, 137.

[64] Zob. np. B a r d a c h, dz. cyt., s. 438.

[65] C z a r t o r y s k i, dz. cyt., s. 137.

Ten ostatni rys, charakterystyczny dla prawdziwie demokratycznego typu rządów, utrwala się bardzo wyraźnie w okresie jagiellońskim, choć wywodzi się z głębi średniowiecza. Władca jest uzależniony od wielu praw i ograniczających go postanowień (rex lub lege), a władzę swą wykonuje łącznie z radą będącą reprezentacją społeczeństwa (consilium), bo wszystko, co dotyczy ogółu, musi być przez ten ogół zaakceptowane. W Polsce zadomowia się parlamentaryzm i konstytucyjne, a nie absolutystyczne władanie. Rozprzestrzeniający się w nowożytnej Europie absolutyzm nie znalazł w Polsce dobrego przyjęcia. Państwo Jagiellonów trwało przy modelu demokratycznym i konstytucyjnym.

Ethos polityczny Jagiellonów odcinał się wyraźnie od modeli władzy urzeczywistniających się u naszych wschodnich i zachodnich sąsiadów. Władcy jagiellońscy odżegnywali się od jedynowładztwa carów Moskwy i od absolutystycznych ideałów, za którymi opowiadało się coraz więcej książąt niemieckich. Polska nie weszła na drogę totalitarnych programów caratu świętej Rusi i cesarstwa zachodniego, czyli Sacrum Romanum Imperium. Nie przyjęły się też w ówczesnej Polsce infiltrujące nad Wisłę z Italii wzorce makiawelskie władcy absolutnego, pozbawionego skrupułów i nie liczącego się we władaniu z opinią i reakcją zbiorowości. Nie zadomowiły się u nas hasła statolatrii i wizerunku monarchy stojącego ponad i poza prawem. Program *Memoriału* Ostroroga tylko częściowo znalazł posłuch (oparcie władzy monarszej przede wszystkim na średniej szlachcie); bez echa zostały tak zwane *Rady Kallimachowe*, w których czaiła się pokusa władzy absolutnej. Kallimach tak przemawiał do młodego króla Aleksandra Jagiellończyka: „Staraj się usilnie o to, abyś ty jeden był królem, ty jeden prawem; wielki będzie stąd dla królestwa pożytek”[66].

Pamiętajmy, że od połowy XV wieku wzmaga się w całej Europie nurt absolutystycznych rządów twardej ręki; w tym kierunku idą zgodnie Stolica Apostolska i liczni władcy świeccy. Jagiellońskie państwo polsko-litewsko-ruskie przeciwstawia się tym tendencjom. Ideologia cesarska była zawsze niepopularna w Krakowie[67], podobnie jak i we Francji lub w Anglii w tej epoce[68]. Włodkowic widział wyzwolenie spod supremacji cesarskiej w mocnym wyakcentowaniu uniwersalnej władzy papieskiej i w podkreślaniu suwerenności władców Polski: „Rex imperator in regno suo” („Król cesarzem w swoim królestwie”)[69]. Jednak uzależnienie polityczne Polski od Rzymu było u nas też niepopularne. Nie tylko zwolennicy rozwiązań skrajnych, ale i szerokie kręgi społeczeństwa pragnęły zauważalnej emancypacji w zakresie ograniczeń, jakie

---

[66] Przytoczone w: D o m a ń s k i, *Początki humanizmu*, s. 172.

[67] K. Górski pisze: „prawo rzymskie nie było stosowane w Krakowie, gdzie ideologia imperialna była niepopularna” (K. G ó r s k i, *Polski traktat polityczny z XV wieku w obronie Związku Pruskiego*, „Rocznik Olsztyński” 8(1968) s. 150).

[68] Zob. np. E h r l i c h, *Paweł Włodkowic i Stanisław ze Skarbimierza*, s. 7.

[69] Zob. G r z y b o w s k i, dz. cyt., s. 27n.

narzucały Polsce zobowiązania wobec Stolicy Apostolskiej. Wraz z tym dążeniem do pełniejszej suwerenności rośnie nimb, którym otaczano coraz częściej majestat królewski.

Jagiellonowie umieli w tym wszystkim zachować mądry umiar. Nie poszli za podszeptami zalecającymi rządy absolutne i nie dopuścili do utworzenia oderwanego od Rzymu kościoła narodowego. Inaczej potoczyły się losy sąsiednich Czech. Choć nuty podobne do ideałów związku polsko-litewskiego pobrzmiewają w sławnym *Projekcie powszechnego pokoju* króla Jerzego z Podiebradu[70], to jednak łączność kościelna rdzennych Czech husyckich ze Stolicą Piotrową została tragicznie zerwana na wiele wieków. W Polsce krytyka nadużyć Kurii Rzymskiej i wypaczeń rządów kościelnych spowodowanych przez radykalny teokratyzm była wyjątkowo mocna i gwałtowna (Mateusz z Krakowa i biskup krakowski Piotr Wysz[71]), ale głęboki związek Kościoła polskiego z Rzymem pozostał nienaruszony.

9. Jednym z najbardziej pasjonujących problemów naszej historii jest pytanie o źródła owej postawy ekumenicznej, tolerancyjnej, pacyfistycznej i demokratycznej, która stworzyła z państwa polsko-litewskiego jedyny w Europie twór. Powstała potęga, która musiała być solą w oku dla wszystkich państw, które krzepły i umacniały się zgodnie z zupełnie innymi wzorcami struktury i etyki państwowej. Nie wchodząc w ciekawe zagadnienia dotyczące dominującego wśród Słowian i Polaków usposobienia (skłonniejszego do współżycia niż do zaborów), chciałbym wśród wielu czynników kształtujących jagielloński ethos polityczny zwrócić uwagę na koncyliaryzm, którego nieugiętym bastionem na terenie Europy stał się Uniwersytet Krakowski. Fałszywe jest ujęcie istoty koncyliaryzmu jako doktryny eklezjologicznej przyznającej wyższość soboru nad papieżem: taki pogląd charakteryzuje jedynie skrajną i heterodoksyjną postać koncyliaryzmu. Natomiast sam rdzeń tego nurtu stanowi pojmowanie Kościoła jako wspólnoty wszystkich wierzących, a soboru jako jej reprezentacji, która powinna mieć udział w rządach Kościołem. Fundamentalną rolę spełnia tu pojęcie wspólnoty kościelnej, analogiczne do wspólnoty państwowo-narodowej, której wyrazem jest pojęcie korony[72]. Uniwersytet Krakowski stał się do

---

[70] Zob. F. S m a h e l, *Problèmes rattachés aux recherches sur le projet pacifique du roi Georges*, w: *Cultus Pacis*, Prague 1966, s. 155-165.

[71] Zob. Z. K a ł u ż a, *Autor „Speculum aureum"*, „Roczniki Filozoficzne" 28(1980) z. 1, s. 203-232. Według Kałuży „do samego końca wieku XV żadna formuła teokracji nie znalazła w Krakowie przychylnego przyjęcia" (Z. K a ł u ż a, *Eklezjologia Mateusza z Krakowa*, „Studia mediewistyczne" 1977, t. 18, s. 52).

[72] W Polsce pojęcie korony zjawia się za czasów Władysława Łokietka. Konstrukcja prawna Corona Regni Poloniae odrywa wspólnotę państwowo-narodową polską od osoby monarchy; herb władcy staje się godłem państwa (zob. B a r d a c h, dz. cyt., s. 389-391).

tego stopnia rzecznikiem praw soborowych w Kościele, że zawołaniem tej wszechnicy było, by nigdy nie ustąpić w walce (o prerogatywy soboru!): „Ne cedat Accademia!" Za tę antyabsolutystyczną i prosoborową postawę zyskuje Krakowski Uniwersytet pochwałę Uniwersytetu Paryskiego: krakowska uczelnia jest prawdziwym bastionem idei koncyliarystycznej. W interesującym nas kontekście nie było rzeczą obojętną, że właśnie Uniwersytet Krakowski trwał przy koncyliaryzmie najdłużej z wszystkich uniwersytetów europejskich – nawet wówczas, gdy w roku 1447 Kazimierz Jagiellończyk opowiedział się przeciw Soborowi Bazylejskiemu, przyjmując obediencję Mikołaja V[73].

Trwanie uniwersytetu przy koncyliaryzmie nie mogło nie oddziałać na mentalność ówczesnych elit polskich. One to wykuwały antyabsolutystyczny ideał władzy i struktury państwowej, przy którym Polacy usiłowali trwać jeszcze po upadku państwa Jagiellonów. Propozycja koncyliarystyczna odpowiadała polskiemu temperamentowi w sferze życia wspólnotowego o wiele bardziej niż różne wzorce władzy absolutnej. Wśród przyczyn więc, które złożyły się na zdumiewającą swoistość ethosu dominującego w Polsce Jagiellonów i w wielkiej polskiej tradycji, nieustannie czerpiącej stąd swe soki, niepoślednie miejsce należy się koncyliaryzmowi krakowskiej wszechnicy, a zwłaszcza jej wydziału teologicznego.

Właśnie koncyliaryzm był nosicielem wielu ideałów demokratycznych i humanistycznych; trwał przy zasadzie: „plus ratio quam vis". Model wspólnoty uniwersytecko-korporacyjnej usiłowali koncyliaryści wprowadzić także do społeczności kościelnej, a zwłaszcza do soboru powszechnego reprezentującego cały Kościół. Pojęcie reprezentacji stało się jakby znakiem rozpoznawczym ethosu społeczno-politycznego wrogiego wobec wszelkich przejawów absolutyzmu i totalizmu państwowego. Słuszny wydaje się więc pogląd, że źródeł polskiej teorii reprezentacji, tak typowej dla moralności politycznej Polski Jagiellonów „należy szukać... w teoriach Kościoła (a więc w eklezjologii) tych mistrzów, którzy bronili radykalnego stanowiska koncyliarnego w połowie XV wieku"[74].

---

[73] Uniwersytet Krakowski przeszedł do obediencji papieskiej dopiero w roku 1449 (zob. np. J. K ł o c z o w s k i, *Le conciliarisme à l'université de Cracovie au XVe siècle et ses prolongements au XVIe siècle*, w: *The Church in a Changing Society*, Uppsala 1977, s. 223n.).

[74] S e ń k o, *Z badań nad historią myśli społeczno-politycznej w Polsce w XV wieku*, s. 48.

Ks. Stanisław WIELGUS

PAWEŁ WŁODKOWIC Z BRUDZENIA – ŚREDNIOWIECZNY UCZONY, MĄŻ STANU, GŁÓWNY PRZEDSTAWICIEL POLSKIEJ SZKOŁY PRAW CZŁOWIEKA I NARODU

Wydaje się, że już najwyższy czas, aby przypomnieć nauce światowej polskich średniowiecznych uczonych, ich osiągnięcia i zasługi, tym bardziej że problematyka, którą oni w swoich dziełach podejmowali, jest obecnie nadzwyczaj aktualna, czego dowodem jest chociażby ogłoszony niedawno przez ONZ i obchodzony w świecie Rok Praw Człowieka, będących zresztą przedmiotem szczególnej troski obecnego papieża Jana Pawła II.

Słowo „średniowiecze" do dziś wywołuje w powszechnej świadomości, nie wyłączając ludzi wykształconych, negatywne asocjacje przywodzące na pamięć inkwizycję, płonące stosy z czarownicami, okrucieństwo, nietolerancję, zabobon, ciemnotę i upadek nauki. Jest to mit stworzony w dużym stopniu przez ludzi renesansu, którzy – zgodnie z Freudowską tezą, że „synowie z nienawiścią odnoszą się do epoki ojców, a z uwielbieniem do epoki dziadów" – potępiali w czambuł wszystko, co wiązało się z średniowieczem. Mit ten pogłębiła reformacja identyfikująca kulturę średniowieczną z katolicyzmem, potępiając jedno i drugie, a ateistyczne prądy oświeceniowe uznały tezę o „ciemnym średniowieczu" za obowiązującą w nauce. W tym duchu pogardy i niechęci do kultury średniowiecznej wychowano w Europie i w Ameryce wiele pokoleń, w tym rzesze nauczycieli, którzy do dziś przekazują młodzieży mit o „ciemnym średniowieczu", wbrew ewidentnym ustaleniom najwybitniejszych historyków wykazujących już od dwustu lat doniosłe znaczenie tej epoki dla ogólnoświatowej kultury i cywilizacji, a także dowodzących, że średniowiecze to nie tylko inkwizycja (o której zresztą od kilkunastu lat, po otwarciu archiwów, pisze się zupełnie inaczej), to nie tylko stosy i prześladowania, ale także cudowna, romańska i gotycka sztuka, niesłychanie racjonalny, ciągle odwołujący się do ludzkiego intelektu, scholastyczny sposób uprawiania nauki, który stał się dla Europejczyków kuźnią racjonalnego myślenia.

Poczynając od połowy XIX wieku historycy dowodzą, że nowożytna nauka i cywilizacja tkwią swoimi korzeniami głęboko w nauce średniowiecznej i bez niej nigdy by się nie zrodziły. Wskazują na średniowiecznych prekursorów Galileusza, Newtona, Kopernika i innych luminarzy nowożytności. Podkreślają nie dające się wprost ocenić znaczenie dla nauki i cywilizacji europejskiej stworzonych w średniowieczu uniwersytetów, ustanowionego wówczas szkolnictwa

powszechnego, zakładanych szpitali i zakładów opieki nad ludźmi starymi, chorymi i opuszczonymi, niezliczonych wynalazków wówczas właśnie wprowadzanych w życie.

Oczywiście średniowiecze nie było idylliczną, pozbawioną trosk i problemów epoką. Wiadomo, że była to epoka trudna. Epoka powracających nieurodzajów i głodu, najrozmaitszych chorób, zaraz, ustawicznych wojen, zwłaszcza domowych, krwawych prześladowań, napadów, grabieży, morderstw. Historykowi nie wolno jednak patrzeć na całą epokę jednostronnie.

Średniowiecze miało swoje cienie, ale miało także swoje blaski, których nie wolno pomijać, jeśli się pretenduje do obiektywnej oceny tej epoki. Tak nawiasem mówiąc, nie było chyba w historii ludzkości wieku bardziej okrutnego niż wiek XX z jego wojnami, obozami koncentracyjnymi i wymordowaniem dziesiątków milionów niewinnych ludzi. Gdy po latach historycy zechcą obiektywnie ocenić ten wiek, to nie wolno im jednak będzie patrzeć na naszą dwudziestowieczną historię wyłącznie przez pryzmat dokonanego w tym czasie zła. Muszą uwzględnić olbrzymie dobro wypracowane przez ludzkość, a także niezwykłe osiągnięcia naukowe XX wieku, które łatwiejszym i piękniejszym uczyniły los milionów ludzi. Muszą przywołać na pamięć dzieła wielkiej ofiarności ludzkiej, dobroci, poświęcenia dla innych, bohaterstwa. Nie wolno im będzie pominąć osiągnięć ludzi dwudziestego wieku między innymi w zakresie nauki, literatury, muzyki, architektury, malarstwa.

Ten wstęp wydaje się pożyteczny dla lepszego zrozumienia historycznego znaczenia osoby i dzieła Pawła Włodkowica, przedstawiciela nauki i mentalności średniowiecznej. Dokonania Włodkowica stanowią dodatkowy argument pozwalający inaczej, niż to głosi antyśredniowieczna propaganda, popatrzeć na epokę, w której ukształtowała się przecież kultura, nauka i państwowość polska.

Paweł, syn Włodka z Brudzenia, szlachcic herbu Dołęga, urodził się około 1370 roku w Brudzeniu położonym na ziemi dobrzyńskiej, ciężko doświadczanej przez ustawiczne, krwawe najazdy krzyżackie. Początkowe nauki pobierał w Płocku. Następnie wyjechał do Pragi, gdzie w latach 1385-1393 studiował na wydziale filozoficznym, a następnie w latach 1393-1396 na wydziale prawa, pod kierunkiem wybitnego uczonego czeskiego – przeciwnika nauki Wiklefa i Husa oraz wielkiego obrońcy sprawy polskiej toczonej przeciw Krzyżakom – Maurycego Rvaki. Paweł był erudytą oddanym nauce. Był bardzo zdolny, a jednocześnie ogromnie pracowity. Ludzie, którzy go znali, mówili o nim, że spędzając czas nad księgami zapominał nawet o jedzeniu. Po uzyskaniu stopnia bakałarza w zakresie prawa, Paweł wykładał w latach 1396-1397 na wydziale artium Uniwersytetu Praskiego. Wkrótce potem powrócił do kraju, gdzie uzyskał cały szereg godności i beneficjów kościelnych. Pragnąc pogłębić swoją wiedzę prawniczą około roku 1404 wyjechał do Padwy, gdzie studiował prawo pod kierunkiem wybitnego uczonego, kardynała Franciszka Zabarelli, uzyskując

w 1408 roku licencjat z prawa. Na doktora praw został promowany już po powrocie do Krakowa w roku 1411 lub 1412. Nie miał zapewne pieniędzy, żeby odbyć promocję doktorską w Padwie, gdzie wymagano za ten akt bardzo wysokich opłat. Uzyskawszy doktorat i będąc już profesorem prawa na Uniwersytecie Krakowskim, Włodkowic pełnił obowiązki wykładowcy, pisał bezcenne traktaty prawne, dwukrotnie (w 1414 i 1415 roku) był rektorem Uniwersytetu, sprawując jednocześnie służbę publiczną i dyplomatyczną, związaną przede wszystkim z niezmiernie trudnym sporem polsko-krzyżackim. Ze źródeł wiadomo, że już w roku 1413 występował jako reprezentant interesów polskich w naradach, które odbyły się w Gniewkowie i w Nakle. W roku 1414 wziął udział w sądzie rozjemczym cesarza Zygmunta Luksemburczyka między Polską a Zakonem Krzyżackim, odbytym w Budzie.

W sposób szczególny Włodkowic zasłużył się sprawie polskiej jako uczestnik polskiej delegacji na Sobór w Konstancji (1414-1418). Należy pamiętać o tym, że sobór w tej epoce pełnił rolę nadzwyczajną, bynajmniej nie ograniczającą się do spraw kościelnych. Było to najważniejsze w owym czasie międzynarodowe forum, na którym spotykali się hierarchowie kościelni, władcy i panowie świeccy, w celu rozstrzygania w trakcie wspólnych narad i spotkań nie tylko problemów religijnych, ale także politycznych, społecznych, ekonomicznych i innych ówczesnej katolickiej Europy. Sobór w Konstancji, poza wieloma innymi sprawami, miał się także zająć głośnym w Europie sporem polsko-krzyżackim. W skład polskiej delegacji wysłanej na ten sobór wchodzili najznamienitsi Polacy tamtej epoki, a mianowicie: arcybiskup gnieźnieński – Mikołaj Trąba (jako przewodniczący delegacji), rektor Uniwersytetu Krakowskiego – Paweł Włodkowic, profesor Uniwersytetu Krakowskiego – Piotr Wolfram, biskup poznański – Andrzej Łaskarz, wybitny biskup płocki, absolwent Uniwersytetu Bolońskiego, autor słynnego kazania wygłoszonego do polskiego rycerstwa przed bitwą grunwaldzką – Jakub z Kokrzwi Kurdwanowski, znany profesor Uniwersytetu Krakowskiego – Andrzej z Kokorzyna, kanonik – Piotr Bolesta; kasztelan krakowski – Janusz z Tuliszkowa oraz sławny w całej Europie rycerz – Zawisza Czarny.

Bezpośrednią walkę dyplomatyczną i doktrynalną w obronie polskiej racji stanu wziął na siebie, doskonale do tego zadania przygotowany: intelektualnie, prawniczo i dyplomatycznie – Paweł Włodkowic. Przygotowywał się do tej walki niezwykle gruntownie i wszechstronnie. Miał do swojej dyspozycji cały zespół prawników polskich i włoskich, którzy przygotowali dla niego odpowiednie dokumenty, materiały i teksty. W związku z powyższym niektórzy historycy, jak na przykład G. Agosti i Z. Wojciechowski, podważali oryginalność myśli zawartej w traktatach Włodkowica, głosząc pogląd o jego zależności od włoskich kanonistów, w tym zwłaszcza Franciszka Zabarelli, z którym Włodkowic utrzymywał bliskie kontakty. Późniejsi historycy, jak na przykład S. F. Bełch, K. Górski, M. Rechowicz i T. Jasudowicz, na podstawie szczegó-

łowych badań wykazali, że nie ma podstaw do kwestionowania oryginalności myśli Włodkowica. Udowodnili, że w sprawach o fundamentalnym znaczeniu, takich jak na przykład sprawa wyższości soboru nad papieżem czy ewentualne prawo chrześcijan do rugowania pogan z ziem przez nich zamieszkanych, stanowisko Włodkowica różniło się od stanowiska włoskich prawników i kardynała Zabarelli, którzy – zdaniem Bełcha – skłaniał się do przyjęcia takiego prawa, idąc za myślą wybitnego kanonisty Henryka de Segusio (Hostiensis, zm. 1271). Na jego autorytet ciągle powoływali się Krzyżacy rugujący ogniem i mieczem Prusaków i Żmudzinów z ich ziem, a który to kanonista był zdecydowanym zwolennikiem wojen zaczepnych prowadzonych przeciw poganom oraz wyrazicielem opinii, że nie zmazany grzech pierworodny pozbawia ludzi nie ochrzczonych prawa do posiadania rodziny, własności prywatnej oraz własnego państwa. Włodkowic tymczasem opowiadał się jednoznacznie za stanowiskiem reprezentowanym przez papieża Innocentego IV (Sinnibald da Fiesco, zm. 1254), który odwołując się do Ewangelii i prawa naturalnego, niechrześcijanom przyznawał takie same prawa do niezakłóconego posiadania państw i wszelkiej własności, jakie mają chrześcijanie. Innocenty IV powoływał się tutaj na prawdę wiary, że Chrystus umarł za wszystkich ludzi i że świat został stworzony dla wszystkich, a nie tylko dla chrześcijan.

Prawników włoskich Paweł Włodkowic traktował jako ekspertów, których zadaniem było jedynie przygotowanie mu potrzebnych do rozprawy materiałów, wykorzystywanych następnie do sformułowania własnych koncepcji i całkiem niezależnych wniosków. Współpracujący z Włodkowicem zespół pomógł mu w zgromadzeniu niezwykle erudycyjnego, różnorodnego i przekonującego materiału dowodowego, zaczerpniętego z Corpus Iuris Canonici, Corpus Iuris Civilis, Biblii, dzieł licznych Ojców Kościoła, dzieł wybitnych filozofów, uczonych starożytnych oraz wszystkich ważniejszych prawników średniowiecznych, a także z różnych form dokumentów z zakresu prawa pozytywnego, które znalazły swój wyraz w obyczajach, wyrokach sądowych, zawieranych traktatach i umowach, w zbiorach z zakresu procedur sądowych, w decyzjach sądowych, w dokumentach donacyjnych, w sprawozdaniach z dochodzeń sądowych, w spisanych zeznaniach świadków, w opiniach ekspertów, w kronikach, korespondencjach, epitafiach, pieśniach, ludowych przysłowiach, starych mapach, planach. Poza tym, broniąc praw ludów podbijanych i niszczonych przez Krzyżaków, Włodkowic odwoływał się do obyczajów tych ludów, codziennych rozmów, etymologii nazw, toponomastyki, geografii politycznej, etnografii, językoznawstwa porównawczego, krytyki dokumentów itd.

Współczesnego czytelnika zdumiewa kompetencja zawodowa, rozległość wiedzy Włodkowica i stosowany przez niego niezwykle nowoczesny sposób argumentowania. Tak gruntowne i wszechstronne przygotowanie materiału dowodowego było niezbędne dla skutecznej obrony sprawy polskiej na forum soborowym, pozostającym pod silnym wpływem antypolskiej propagandy krzy-

żackiej, której znamiennym przykładem był słynny paszkwil Jana Falkenberga *Satira contra haereses et cetera nephanda Polonorum et eorum regis Jagel*, napisany na krzyżackie zamówienie i szeroko rozpowszechniony w Europie, przedstawiający z nienawiścią i pogardą króla Jagiełłę i Polaków jako dzikich kryptopogan, których należałoby całkowicie wytępić. Na ile skuteczna była antypolska propaganda szerzona przez Krzyżaków, w sposób szczególny nasilona w Europie po bitwie grunwaldzkiej, świadczy fakt, że jeden z najwybitniejszych francuskich filozofów XV wieku – Piotr z Ailly (zm. 1425) wystąpił do rycerzy Flandrii i Francji z formalnym i uroczystym apelem, aby zorganizowali krucjatę przeciwko Polsce w obronie zagrożonych Krzyżaków.

Ogólnie biorąc, Polacy skłonni są identyfikować Krzyżaków wyłącznie z Niemcami, tymczasem w bitwie pod Grunwaldem po stronie krzyżackiej walczyli rycerze z wielu krajów Europy Zachodniej. Niektórzy historycy wysuwają twierdzenie, że na początku XV wieku w Zakonie Krzyżackim było nie więcej niż 20% Niemców. Niezależnie od tego, czy tak istotnie było (nie ma na to jednoznacznych dowodów), udział w bitwie grunwaldzkiej rycerzy z wielu pozaniemieckich krajów jest faktem. Faktem jest także to, że w bitwie grunwaldzkiej przeciw Krzyżakom, oprócz katolickich wojsk polskich i litewskich, wzięli także udział pogańscy Tatarzy i Żmudzini, schizmatyccy Rusini oraz czescy husyci. Fakty te, odpowiednio przedstawione przez krzyżacką propagandę, wywołały w Europie nieprzychylne nastroje w stosunku do Polski i Polaków, które znalazły swój wyraz także na Soborze w Konstancji. Wielu biorących w nim udział notabli uważało Polskę za agresora, który podjął wojnę przeciw katolickiemu zakonowi, sprzymierzając się w niej z poganami i heretykami. Polska delegacja miała za zadanie zmienić tę opinię i udowodnić, że działanie Polski było prawowite i sprawiedliwe, a prawdziwym agresorem i krzywdzicielem niewinnych narodów, łamiącym wszelkie prawa – boskie i ludzkie – jest Zakon Krzyżacki. Polacy musieli udowodnić ojcom soborowym, że doktryna krzyżacka, na podstawie której rycerze zakonni zbrojnie nawracali na chrześcijaństwo, dokonując przy tym podbojów i zbrodni ludobójstwa na niewinnych ludach pogańskich, jest sprzeczna z prawem naturalnym opierającym się na złotej regule moralnej, która głosi: „Traktuj innych tak, jak chciałbyś, aby inni traktowali ciebie", a także sprzeczna z Ewangelią głoszącą przykazanie miłości oraz z wszelkimi innymi prawami. Delegacja polska musiała poza tym wykazać, że Polacy toczyli z Krzyżakami wojnę sprawiedliwą, że krzyżacka agresja była bezprawna, niechrześcijańska i zbrodnicza oraz że Polska, przeciwstawiając się tej agresji, miała prawo – w obronie słusznych praw swoich i praw narodów prześladowanych przez zakon – skorzystać z pomocy wojsk niekatolickich. Zarówno Włodkowic, jak i inni członkowie polskiej delegacji nie zamierzali przy tym pozostawić swojemu losowi Jana Falkenberga i jego satyry. Podjęli więc wszelkie dostępne im kroki, aby dowieść na forum

soborowym, że paszkwil ten jest całkowicie fałszywy, a nawet heretycki, w związku z czym należy go skazać na spalenie, najlepiej wraz z autorem.

Niezwykle trudne zadanie, jakie miała do wykonania polska delegacja, zostało zwieńczone sukcesem. Włodkowic obalił zarzuty stawiane przeciwko Polsce. Dowiódł, że wojna przez nią prowadzona była sprawiedliwa i konieczna. Delegacja polska doprowadziła poza tym do potępienia przez sobór satyry Falkenberga i do skazania jej na podarcie i podeptanie, jej autora zaś na więzienie. Wbrew polskim żądaniom nie skazano paszkwilu i jego autora na spalenie, ponieważ znalazł on obrońców, którzy korzystając ze specjalnej ekspertyzy dokonanej przez wybitnego wiedeńskiego teologa Mikołaja z Dinkelsbühl, przekonali ojców soborowych, że satyra Falkenberga jest wprawdzie pismem oszczerczym i godnym potępienia, ale nie jest tekstem heretyckim, a tylko tekst heretycki – wraz z jego autorem – może być skazany na spalenie.

Po Soborze w Konstancji Włodkowic wielokrotnie jeszcze reprezentował Polskę jako dyplomata. Brał na przykład udział w sądzie rozjemczym (we Wrocławiu 6 I 1420 r.) oraz posłował do kurii papieskiej (w latach 1421 i 1424). Po roku 1426 wycofał się z działalności publicznej i osiadł w klasztorze kanoników lateraneńskich w Kłodawie. Ze źródeł wiadomo, że w roku 1432 wystosował list do Zbigniewa Oleśnickiego, w którym domagał się likwidacji Zakonu Krzyżackiego, oraz że w roku 1433 przebywał w Padwie. Zmarł prawdopodobnie w Kłodawie po roku 1434.

Dzieła Pawła Włodkowica[1] w dużej mierze są rezultatem walki toczonej przez niego przeciw Krzyżakom, ale zdecydowanie wykraczają poza konkretne wydarzenia polityczne i poza epokę, w której miały one miejsce. Zawierają nowoczesną teorię prawa narodów, która urzeka taką uniwersalnością i mądrością proponowanych rozwiązań w zakresie praw człowieka i praw poszczególnych narodów, że nie straciła ona swojej siły i aktualności do dziś.

Główne zasługi Włodkowica jako uczonego dotyczą etyki społecznej oraz teorii państwa i prawa międzynarodowego. Wraz ze Stanisławem ze Skarbimierza należy on do najwybitniejszych twórców i przedstawicieli polskiej szkoły prawa narodów. Jest współtwórcą krakowskiej szkoły prawniczej i czołowym teoretykiem nowoczesnej doktryny prawa międzynarodowego. Swój wielki rozgłos w środowiskach uczonych Włodkowic uzyskał dzięki następującym traktatom: *De potestate papae et imperatoris respectu infidelium*; *Tractatus de annatis*; *Tractatus de ordine Cruciferorum et de bello Polonorum contra dictos fratres*. Pozostawił ponadto szereg memoriałów, listów i opinii prawnych dotyczących procesu polsko-krzyżackiego.

---

[1] Wydał je krytycznie S. F. Bełch: *Paulus Vladimiri and His Doctrine Concerning International Law and Politics*, t. 1-2, London – The Hague – Paris 1965.

U podstaw społecznych, etycznych i politycznych teorii Włodkowica leży chrześcijańska, realistyczna koncepcja człowieka, której główne elementy to nadprzyrodzona godność oraz naturalna równość i wolność przysługujące wszystkim ludziom bez wyjątku. Włodkowic wyraża w swoich traktatach głębokie przekonanie o niezbywalnym prawie każdego człowieka – bez względu na religię i narodowość – do życia i jego obrony, do osobistej wolności, własności, do wolności sumienia i obrony własnej godności oraz do sprawiedliwego procesu. W związku z powyższym Włodkowic zdecydowanie sprzeciwiał się nawracaniu siłą na chrześcijaństwo. Słynna jest jego wypowiedź: „Wiara jest cnotą teologiczną, dlatego szerzenie jej należy do teologów, a nie do wojowników". Prawa jednostek rozciągają się, zdaniem Pawła, na całe narody i państwa, dlatego także narody niechrześcijańskie mają równe prawo do suwerenności i bezpieczeństwa. Jeżeli nikomu nie zagrażają i żyją w pokoju, zbrodnią jest napadanie na nich nawet po to, a może szczególnie po to, aby je nawracać.

Sumując zasługi Włodkowica należy podkreślić, że wykorzystując zastaną tradycję prawniczą i filozoficzno-teologiczną, a także zaplecze intelektualne Krakowskiego Uniwersytetu oraz własny geniusz, potrafił, wraz z innymi uczonymi krakowskimi, stworzyć spójny i wszechstronny system prawa międzynarodowego. System tak nowoczesny, mądry, tolerancyjny i uniwersalny, że nadawał się do zastosowania nie tylko przy rozwiązywaniu bolesnych problemów zrodzonych wskutek długotrwałego sporu polsko-krzyżackiego, ale także globalnych problemów ówczesnego chrześcijańskiego świata, konfrontowanego ciągle ze światem niechrześcijańskim. Co więcej, system ten, opierający się na odwiecznych zasadach prawa Bożego i naturalnego, uwzględniający ewangeliczne prawo miłości, wiążący nierozłącznie prawo z moralnością i sprawiedliwość z prawdą, jest aktualny także dziś i nadawałby się z pewnością do rozwiązywania ogromnych problemów współczesnego świata.

Teoria prawa narodów, wypracowana przez polskich uczonych, wśród których główną pozycję zajmował Włodkowic, chociaż nawiązywała do wcześniejszych teorii, zwłaszcza do koncepcji papieża Innocentego IV, była jednak bardzo oryginalna i nowatorska. Wyprzedziła ona o ponad dwieście lat dzieła Grocjusza, którego uważa się powszechnie za ojca i twórcę prawa narodów. Wyprzedziła także o ponad sto lat dzieła uczonych, których uważa się w światowej literaturze przedmiotu za prekursorów tego prawa, takich mianowicie jak: Niccolò Machiavelli (zm. 1527), Franciszek de Vitoria (zm. 1546), Bartłomiej de Las Casas (zm. 1566), Pierino Belli (zm. 1575), Baltazar Ayala (zm. 1584), Jan Bodin (zm. 1596), Franciszek Suarez (zm. 1617) i Alberico Gentili (zm. 1608).

Polscy uczeni średniowieczni, zwłaszcza Paweł Włodkowic i Stanisław ze Skarbimierza, na długo przed wyżej wymienionymi autorami uważanymi za prekursorów Grocjusza, tak sformułowali swoją koncepcję prawa narodów, że nadawała się ona do zaakceptowania jako powszechnie obowiązująca za-

równo przez sobory, jak też ówczesnych władców i narody. Według niektórych znawców przedmiotu (np. S. F. Bełcha) była to koncepcja o wiele doskonalsza i lepiej dopracowana prawniczo niż teoria Grocjusza. W związku z powyższym rodzi się pytanie: dlaczego osiągnięcia Pawła i innych polskich uczonych średniowiecznych w odniesieniu do praw narodów i praw człowieka utonęły całkowicie w mrokach dziejów i nie są w zasadzie wspomniane przez niepolskich historyków prawa (poza tymi, którzy zajmowali się Soborem w Konstancji i sporem polsko-krzyżackim), podczas gdy zasługi na przykład Franciszka de Vitoria, Bartłomieja de Las Casas, nie mówiąc już o samym Grocjuszu, podkreślane są obszernie w każdym specjalistycznym opracowaniu dotyczącym tych zagadnień? Wydaje się to niezrozumiałe, jeżeli zważy się na fakt, że Paweł i inni polscy uczeni pisali po łacinie, czyli w międzynarodowym wówczas języku, że byli reprezentantami potężnego państwa i liczącego się w Europie uniwersytetu, i po trzecie, że pisma i poglądy Włodkowica zostały przedstawione na najbardziej znaczącym forum międzynarodowym, a także na najbardziej liczących się dworach – papieskim i cesarskim. Co zatem spowodowało, że ich poglądy nie zostały docenione?

Wydaje się, że nastąpiło to z kilku zasadniczych powodów. Już po Soborze w Konstancji, a zwłaszcza po zawarciu w roku 1466 pokoju w Toruniu, Krzyżacy stracili w Europie na zainteresowaniu, a wszystko, co wiązało się z ważnym w swoim czasie dla Europy konfliktem polsko-krzyżackim, łącznie z całą dokumentacją, do której zaliczono również traktaty Włodkowica, uległo zapomnieniu. Ustał także napływ ochotników spieszących z Europy Zachodniej na pomoc Zakonowi Krzyżackiemu. Dodatkowym, jak się wydaje istotnym, powodem owego zapomnienia, poza dość powszechnym traktowaniem przez zachodnich autorów terenów położonych na wschód od Niemiec jako intelektualnej pustyni, był fakt, że zarówno pisma Włodkowica, jak również tekst słynnego kazania *De bellis iustis* Stanisława ze Skarbimierza nie zostały w odpowiednim czasie opublikowane drukiem. W samej Polsce drugiej połowy XV wieku i w Polsce wieków następnych nie budziły one wystarczającego zainteresowania. Nie rozumiano ich wiekopomnego znaczenia. Tymczasem pisma wspominanych wyżej zachodnich autorów hiszpańskich i innych wydrukowano i upowszechniono stosunkowo szybko, niejednokrotnie jeszcze za życia ich autorów. Nie od rzeczy będzie przypomnieć, że kilka pism Włodkowica wydano po raz pierwszy drukiem dopiero w 1878 roku[2], wspaniałe zaś kazanie Skarbimierczyka dopiero w drugiej połowie XX wieku[3]. Olbrzymie znaczenie ma w tym względzie, wspominane już wcześniej, monumentalne dzieło S. F. Bełcha poświęcone Włodkowicowi.

---

[2] W opracowaniu M. Bobrzyńskiego.

[3] W opracowaniu L. Ehrlicha w roku 1955.

Wydaje się, że już najwyższy czas, aby przypomnieć nauce światowej polskich średniowiecznych uczonych, ich osiągnięcia i zasługi, tym bardziej że problematyka, którą oni w swoich dziełach podejmowali, jest obecnie nadzwyczaj aktualna, czego dowodem jest chociażby ogłoszony niedawno przez ONZ i obchodzony w świecie Rok Praw Człowieka, będących zresztą przedmiotem szczególnej troski obecnego papieża Jana Pawła II[4]. Dodatkowym powodem podjęcia intensywnych badań nad myślą Pawła Włodkowica oraz jej promocji w świecie jest zbliżająca się chwila wejścia Polski do struktur europejskich. Dobrze byłoby w związku z tym uświadomić zarówno sobie, jak i innym, że Polska nigdy nie występowała z Europy i nie musi do niej wracać. Polska tę Europę – w wymiarze sztuki, nauki, religii, moralności – współkształtowała od wieków. Jeżeli kryterium „europejskości" stanowi przy tym, jak się to powszechnie głosi, poszanowanie praw ludzkich, tolerancja i demokracja, a zwłaszcza poszanowanie praw mniejszości narodowych i religijnych, to Rzeczpospolita Obojga Narodów już na początku XV wieku, o sto dwadzieścia lat wcześniej niż którykolwiek z krajów europejskich, spełniała to kryterium. Wypracowała bowiem już wtedy odpowiednie zasady prawne gwarantujące wolności, o których mowa. Obroniła je przy tym przed najważniejszymi ówczesnymi międzynarodowymi trybunałami, a co najistotniejsze – sama zastosowała je w praktyce. Nie było więc dziełem przypadku, że przez całe wieki, przez trudny okres reformacji, kiedy Europa Zachodnia spływała krwią w nie kończących się wojnach religijnych, a także w wiekach późniejszych Rzeczpospolita była krajem wyjątkowo tolerancyjnym, demokratycznym, przyjaznym dla obcych i szanującym prawa mniejszości, które prześladowane w innych krajach, masowo osiedlały się na ziemiach polskich i żyły tu spokojniej niż gdziekolwiek indziej przez długie wieki.

---

[4] Zob. jego znaczące wystąpienie na ten temat na forum Zgromadzenia Ogólnego NZ w dniu 5 X 1995 r. *Od praw człowieka do praw narodów*, „L'Osservatore Romano" wyd. pol. 16(1995) nr 11-12, s. 4-9.

MĄDROŚĆ WSPÓŁCZESNA

Ks. Alfred WIERZBICKI

OSOBA JEST PRAWEM
Komentarz do Antonio Rosminiego personalistycznej koncepcji prawa

Wolność Rosmini postrzega stale w perspektywie prawdy. Owszem, osoba ludzka jest prawem, ale sama nie jest jego twórcą, dlatego nie może ona inaczej zetknąć się z prawem jak tylko poprzez poznanie go, co z racji tożsamości osoby i prawa oznacza po prostu poznanie siebie.

„Osoba jest prawem" – oto najbardziej zwięzła definicja prawa. Spróbujemy pokazać, że może ona być także definicją najbardziej trafną, o ile spełni warunki, jakie trzeba jej postawić.

Jej autorem jest Antonio Rosmini, włoski myśliciel pierwszej połowy XIX wieku. Wciąż jednak – mimo wysokiej rangi jego myśli i jej epokowej roli w dziejach filozofii europejskiej – pozostaje on filozofem mało znanym. Podjął się on dzieła systematycznego odnowienia filozofii klasycznej wobec kryzysu spowodowanego przez rozwój filozofii nowożytnej zbudowanej na założeniach racjonalistycznego immanentyzmu. Dzieło Rosminiego w zakresie szeroko rozumianej filozofii praktycznej (etyka, filozofia prawa, filzofia polityki) polega z jednej strony na krytyce filozofii Kanta i Hegla jako przykładów uprawiania filozofii praktycznej w oderwaniu od jej antropologicznych i metafizycznych podstaw, a z drugiej strony na adekwatnym odczytaniu antropologicznych i metafizycznych podstaw filozofii ludzkiej praxis. Wpisuje się ono zatem w spór o rozumienie humanizmu, spór tworzący napięcie, które przebiega poprzez wszystkie obszary nowożytnej i współczesnej kultury, dotyczący pytania o status prawdy o człowieku dla filozofii ludzkiej praxis: czy człowiek tworzy kulturę mocą poznanej przez siebie prawdy czy też sam ustanawia prawdę mocą tworzonej przez siebie kultury?

Zacznijmy od przytoczenia fragmentu z Rosminiego *Filozofii prawa*, w którym została zawarta personalistyczna definicja prawa. Chodzi w niej oczywiście o pojęcie prawa w sensie bytowym jako prawa naturalnego (il diritto), a nie o pojęcie prawa w sensie prawa stanowionego (la legge).

„Osoba jest podmiotem rozumnym, [...] gdyż posiada ona najwyższą zasadę działania.

Któż nie zdaje sobie sprawy, że ta definicja zbiega się z definicją samego prawa? [...] Najwyższą zasadę działania, czyli podstawę osoby, formuje światło rozumu, dzięki któremu osoba otrzymuje normę sprawiedliwości.

Rozum zatem jest w sensie właściwym władzą czynienia rzeczy zgodnych z prawem.

Ale ponieważ godność światła rozumu (byt idealny) jest nieskończona, dlatego już nic nie może stać ponad zasadą osobową [...], to znaczy, że nic nie może stać ponad zasadą, która działa w mistrzu i panu o nieskończonej godności. Sprawia to, że jest ona zasadą ze swej natury n a j w y ż s z ą w taki sposób, że nikt nie ma prawa rozkazywać komuś, kto sam podlega rozkazom nieskończoności.

Jeśli zatem osoba jest najwyższą aktywnością ze swej natury, jest rzeczą oczywistą, że inne osoby są związane moralną powinnością niekrzywdzenia jej, choćby nawet myślą, a tym bardziej czynem zmierzającym do jej obrazy i poniżenia, godzącym w jej naturalną wyższość przysługującą jej jako osobie. Krzywda wyrządzona osobie jest sprzeczna z zasadą moralności, którą stwierdziliśmy i wyraziliśmy w postaci normy uznania c z y n e m rzeczy zgodnie z ich bytem. [...]

O s o b a zatem posiada w swej naturze wszystkie konstytutywne elementy prawa i dlatego jest ona prawem z racji istoty swego bytu oraz istotą prawa"[1].

Przytoczony fragment ze względu na swą myślową gęstość domaga się rozwiniętego komentarza. Należy najpierw rozstrzygnąć, który spośród obydwu członów definicji: osoba jest prawem, stanowi w tej definicji definiendum, a który definiens. Wydaje się, że chodzi o definicję prawa, ale uważna lektura każe zwrócić uwagę na to, że mamy tu do czynienia z dwiema definicjami, które – jak mówi Rosmini – zbiegają się wówczas, kiedy dokona się wglądu zarówno w istotę osoby, jak i w istotę prawa. Dlatego w naszym komentarzu spróbujemy najpierw przybliżyć Rosminiego koncepcję osoby, a potem w świetle koncepcji osoby zinterpretujemy jego personalistyczne rozumienie prawa naturalnego.

OSOBA I TRANSCENDENCJA

Rosmini podziela przekonanie św. Tomasza z Akwinu, że osoba jest najdoskonalszym z bytów. Racją ontycznej doskonałości osoby, zdaniem włoskiego personalisty, jest jej duchowy sposób bytowania, wyróżniający ją wśród wszystkich istot świata widzialnego. Osoba jest podmiotem rozumnym[2]. Taką właśnie istotą jest człowiek. Ale pomimo tej oczywistości Rosmini stawia pytanie: czy wszystko w człowieku jest osobą? Oczywiście istnieją w nim także elementy nieosobowe, właściwe dla podmiotów zwierzęcych, spełniające się na poziomie zmysłowości, ale ze względu na to, że człowieka jako człowieka moż-

---

[1] A. R o s m i n i, *Filosofia del diritto,* Padova 1967, t. 2, nr 51-52. (Wszystkie cytowane w tym artykule teksty A. Rosminiego autor podaje w swoim tłumaczeniu.)

[2] Zob. t e n ż e, *Antropologia in servizio della scienza morale,* Roma 1981, nr 838.

na zrozumieć dopiero poprzez odkrycie w nim osoby – a dokładniej poprzez samoodkrycie dokonujące się mocą samopoznania – nie można sposobu istnienia człowieka zredukować do istnienia przedosobowego i dlatego poprawnie należy mówić, że człowiek jest osobą. Zauważmy już tutaj, zanim jeszcze analitycznie za Rosminim przyjrzymy się bliżej komponentom osoby, że o osobie – zdaniem Rosminiego – mówią takie podmioty, które poprzez poznawcze zderzenie się z bytem, to jest z różnymi realnymi przedmiotami w świecie, odkrywają swoją inność i osobność w tym świecie z racji swego intelektualnego poznawania świata i siebie. To, co wyróżnia człowieka, to obecne w jego duchowym wnętrzu wrodzone światło rozumu, które pozwala widzieć rzeczy w ich prawdzie, a więc ujmować wszystkie rzeczy intelektualnie poprzez ich idee. Podczas gdy kontakt zwierząt ze światem i sobą samymi pozostaje na płaszczyźnie zmysłów i nie ma charakteru ściśle poznawczego, to ludzki kontakt z rzeczywistością ma charakter na wskroś poznawczy, ponieważ dzięki intelektowi poznajemy rzeczy same w sobie, zakotwiczone w ludzkim intelekcie w postaci bytu idealnego[3]. To właśnie fakt samopoznania siebie jako podmiotu rozumnego w akcie intelektualnego poznania czegokolwiek należy wytłumaczyć doskonalszym, czy wręcz najdoskonalszym sposobem bytowania osoby.

Przypomnijmy cytowane także przez Rosminiego lapidarne zdanie św. Tomasza z Akwinu: „Persona significat id quod est perfectissimum in tota natura, scilicet subsistens in rationali natura" („Osoba oznacza [byt] najdoskonalszy w całej naturze, czyli istniejący realnie w naturze rozumnej")[4]. Osoba jest bytem najdoskonalszym – mówią Akwinata i filozof ze Stresy[5] – ponieważ dzięki aktom swego poznania jest ona bytem transcendentnym w stosunku

---

[3] Należy tutaj postawić pytanie: czy u Rosminiego nie mamy do czynienia z aprioryzmem w odniesieniu do koncepcji bytu? Głosi on, że pojęcie bytu, czyli jego idea, jest pojęciem wrodzonym, ale jednocześnie uważa, że wrodzone pojęcie bytu jest, jak je sam określa, pojęciem inicjalnym, sprawiającym, że akt poznania intelektualnego, możliwy dzięki wrodzonej władzy poznawczej utożsamiającej się ze światłem rozumu, jest aktem rozświetlającym poznawane byty, istniejące niezależnie od aktów poznania. Od rozstrzygnięcia, czym są idee i jaki jest ich sposób bytowania, zależy to, czy myśl Rosminiego, w tym jego definicja prawa, spełnia warunek realizmu. Z tego punktu widzenia istotne jest, czy ideę rozumie się jako medium quo, czyli jako znak formalny, przezroczysty w stosunku do przedmiotu, czy też pojmuje się ją jako medium quod, traktując ją jako znak materialny, zastępujący i zasłaniający właściwy przedmiot poznania.

[4] Św. Tomasz z Akwinu, *Summa theologica*, I, q. 29, a. 3. Por. Rosmini, *Antropologia in servizio della scienza morale*, nr 833.

[5] Występuje dość znacząca różnica w poglądach św. Tomasza i Rosminiego na temat pojęcia bytu. U św. Tomasza jest ono analogiczne i konstytuuje się w akcie zetknięcia intelektu z rzeczą bytującą (primum quod cadet in intellectum est ens), natomiast u Rosminiego pojęcie bytu jest raczej jednoznaczne i jest nim wrodzona umysłowi ludzkiemu idea bytu w ogólności, tożsama ze światłem rozumu i dlatego jako byt możliwy pozwala ona na poznanie wszystkich realnych bytów. Ta różnica, ważna dla metafizycznej koncepcji bytu, nie wydaje się jednak przekreślać faktu, że zarówno św. Tomasz, jak i Rosmini specyfikę osoby jako istoty rozumnej wiążą z jej zdolnością do poznania intelektualnego realizującego się w pojęciach i sądach.

do świata oraz do siebie samej. Jest to transcendencja w prawdzie. „Osoba – pisze Rosmini – jest najwyższą zasadą w jednostce rozumnej”[6]. Rozumność jest nieodłączna od podmiotowości osobowej. Nie jest ona cechą nabytą przez osobę, ale cechą, która konstytuuje podmiot jako osobę i sprawia, że również jej akty są racjonalne. Ponieważ akty poznawcze człowieka są jego aktami na wskroś osobowymi, za ich sprawą człowiek przekracza naturę i budzi się bogatszy o swoje poznanie, odkrywając tym samym siebie jako istotę wyposażoną w światło rozumu. Światło rozumu (lume della ragione) to w Rosminiego koncepcji osoby centralny i niezbywalny element konstytuujący osobę, który czyni z osoby ludzkiej istotę autonomiczną, posiadającą w sobie samej zasadę swego działania.

Akt poznania jest zatem aktem na wskroś osobowym, cechującym się doskonałością transcendowania skończonego sposobu bytowania podmiotu. Doskonałość ta czyni zeń, jak zauważa Rosmini, „mistrza i pana o nieskończonej godności”. Transcendencja osoby w poznaniu jest jednocześnie racją jej autonomii w stosunku do innych bytów, ponieważ poznając osoba realizuje swą „samozależność w prawdzie”. „Zależność od prawdy – pisze Karol Wojtyła – określa granice właściwej osobie ludzkiej autonomii. [...] Zależność od tej prawdy konstytuuje osobę w jej transcendencji”[7]. Sformułowania polskiego personalisty okazują się wielce pomocne w zrozumieniu również Rosminiego koncepcji osoby jako autonomii i transcendencji. Obydwaj bowiem dostrzegają podstawę autonomii w zdolności osoby do transcendowania świata naturalnego mocą swych aktów poznania prawdy. Wolność i rozumność osoby należy odczytywać w ich koniecznym wzajemnym związku wynikającym z bytowej konstytucji podmiotu osobowego jako podmiotu aktów jednocześnie autonomicznych i transcendentnych. Akt poznania właśnie jako akt osoby z jednej strony wywołuje aktualizację ludzkiej wolności, a z drugiej strony spełnia ludzką wolność przez to, że ją aktualizuje we właściwej aktom poznania transcendencji poprzez to, że wolność samorzutnie przylega do tego, co zostaje poznane. Rosmini naturalnie odróżnia wymiar racjonalny i wymiar wolitywny ludzkiego bytowania i działania, ale jednocześnie dostrzega wspólną płaszczyznę łączącą obydwie zasady, sprawiającą, że akty kognitywne i wolitywne są aktami tego samego podmiotu. „Podmiot rozumny i osoba są tym samym. A ponieważ zasada intelektualna nie jest różna od zasady wolitywnej, sprawia to, że ich jedność jest czymś najdoskonalszym i najbardziej godnym w naturze ludzkiej”[8]. Otóż wolność i rozumność są nierozdzielnymi komponentami sposobu bytowania indywidualnej substancji, która jest osobą, do tego stopnia, że jedność

---

[6] R o s m i n i, *Antropologia in servizio della scienza morale,* nr 833.

[7] K. W o j t y ł a, *Osoba i czyn oraz inne studia antropologiczne*, red. T. Styczeń i in., Lublin 1994, s. 198n.

[8] R o s m i n i, *Antropologia in servizio della scienza morale,* nr 838.

obydwu władz stanowi spoiwo tożsamości osoby jako podmiotu, któremu przysługuje autonomia i który osiąga transcendencję w swych własnych aktach poznawczych. Autonomia i transcendencja w personalistycznej myśli Rosmiego to dwa pierwsze imiona osoby, które ona sama sobie nadaje w akcie samoodkrycia pozwalającego jej stwierdzić swą osobną i wyróżnioną pozycję wśród bytów, które poznaje.

Rosmini dorzuca ponadto jeszcze jedno imię osoby, będące konsekwencją jej autonomii i transcendencji, nazywając osobę absolutem (principio supremo). Nie jest ona absolutem istnienia, gdyż jej istnienie jest przygodne, ale jej godność jest zupełna i najwyższej rangi bytowej, ponieważ – jak podkreślaliśmy – być osobą, to znaczy istnieć najdoskonalszym sposobem istnienia. Absolutny charakter osoby tak dalece pokrywa się z jej autonomią, że Rosmini jest skory używać obydwu terminów zamiennie. Uważa, że słowo „absolut" odnoszone do osoby może być zastąpione terminem „niezależność", przy czym pamiętać trzeba, że zarówno absolutność osoby, jak i jej autonomia składają się na osobową strukturę podmiotu rozumnego.

Rosmini zauważa, że istota zdolna do poznania intelektualnego nie może podlegać niczyim rozkazom. Dostrzeżenie horyzontu poznania intelektualnego jako właściwej sfery, w której osoba budzi się jako osoba i objawia się samej sobie, jest istotne dla rozumienia transcendentnego charakteru bytu osoby, ponieważ dopiero wówczas, gdy rozpoznajemy intelektualną naturę ludzkiego poznania, dostrzegamy odniesienie osoby do nieskończoności.

Rosminiego wizja osoby jest wolna zarówno od naturalizmu, który – jego zdaniem – zdominował szczególnie nowożytne myślenie o człowieku oparte na przesłankach wąsko rozumianego empiryzmu, określanego przezeń mianem materialistycznego sensizmu, jak również jest ona wolna od superspirytualizmu, który rozprzestrzenił się w myśli nowożytnej za sprawą racjonalizmu dostrzegającego w człowieku wprawdzie istotę boską, samostwórczą, ale zamkniętą w granicach immanencji świata. W obydwu przypadkach, tylko pozornie różnych, zostaje zanegowana nieskończoność samej osoby ludzkiej i jej bytowa relacja do nadprzyrodzoności. Również w idealizmie Rosmini widzi przejaw „wyrafinowanego materializmu". Przywołajmy tutaj interpretację poglądu Rosminiego, którą przedstawia P. P. Ottonello. „Idealizm nowożytny jest w rzeczy samej absolutnym subiektywizmem, czyli psychologizmem o korzeniach sensistycznych, zapośredniczonym w racjonalizmie, dlatego posiada on implikacje materialistyczne i ateistyczne, nicościowe, czyli – jak mówi się po Nietzschem – nihilistyczne"[9]. Rosmini, rozwijając swą filozofię osoby ludzkiej w sytuacji kryzysu nowożytnego humanizmu prowadzącego do nihilizmu, bez wątpienia podejmuje zapomniane wątki filozofii klasycznej poprzez nawiąza-

[9] P. P. O t t o n e l l o, *Rosmini: L'ordine del sapere e della società,* Roma 1997, s. 17. (Tłum. cytatu ks. A. Wierzbicki.)

nie przede wszystkim do filozofii Platona i św. Augustyna, aby móc w sposób właściwy odczytać relację osoby ludzkiej do nieskończoności (infinito).

Przypomnijmy, że to właśnie Platon jest autorem wizji człowieka jako żeglarza ku nieskończoności. Opis tak zwanej „drugiej podróży" zawarty w Platońskim *Fedonie* pokazuje człowieka w akcie swego samoodkrycia poprzez podjęcie „żeglugi", polegającej na przejściu od poznania zmysłowego do poznania rzeczywistości ponadzmysłowej. Dokonuje się ono dzięki władzy ludzkiego umysłu do odczytywania idei rzeczy i ich przyczyn[10]. Platon, jak wiadomo, rozwijając swą teorię popełnił wiele błędów, z których ontologizacja idei, nadająca im samodzielność bytową, oraz teoria anamnezy są najpoważniejszymi, nie można jednak nie podziwiać jego „geniuszu personalistycznego" w sposobie, w jakim dokonało się u niego odkrycie istoty człowieka jako bytu duchowego zorientowanego ku nieskończoności. Czy jest przypadkiem, że sposób „odkrycia osoby" u Platona wiąże się z metaforą podróży? Już przecież sam obraz podróży zdaje się wyrażać to, co najbardziej ludzkie: dążenie ku temu, co jest poza człowiekiem i ponad nim, dążenie ku nieskończoności. Odniesienie do nieskończoności jest zawarte w każdym ruchu poznawczym człowieka polegającym na docieraniu do niezmiennej prawdy o rzeczach, co Platon wiązał z intelektualną naturą ludzkiej duszy. Ograniczenie się jedynie do zmysłów jako informatorów o rzeczywistości nie pozwala jeszcze stworzyć filozofii, której przysługuje miano mądrości, ponieważ lekceważona jest ponadzmysłowa natura człowieka. Chociaż Platon nie zna pojęcia osoby, to przecież posiada on personalistyczną preintuicję widząc w człowieku autora ruchu poznawczego zmierzającego poprzez swe akty poznania intelektualnego do poznania prawdy ostatecznej, rozstrzygającej niepokojącą kwestię, kim jest człowiek – podróżny świata. Człowiek odkrywa nieskończoność w samym sobie, ale jest to możliwe dopiero wtedy, kiedy spotka się poznawczo z bytem i może wziąć sam na siebie odpowiedzialność za wieczność, poznawszy siebie jako absolut. W tym sensie osoba jest „ipsa sibi providens, alteri incomunicabilis, sui iuris". Te imiona nada osobie średniowieczna tradycja filozofii klasycznej niejako na przedłużeniu epokowego Sokratejsko-Platońskiego zwrotu ku absolutnemu w człowieku. Pamiętajmy także o tym, że Sokrates w Platońskim *Fedonie* podejmuje pytanie o nieśmiertelność człowieka, sam znajdując się w tym momencie swej egzystencji, który bezpośrednio poprzedza wykonanie na nim wyroku śmierci, co sprawia, że znajduje się on wobec szansy odbycia „najważniejszej z podróży" swego życia – w głąb samego siebie...

Analizując poznanie ludzkie można zatrzymać się na jego stronie instrumentalnej. Jawi się ono wówczas wyłącznie w roli narzędzia, za pomocą którego człowiek panuje nad światem. Analiza taka z racji swej aspektywności okazuje się jednak zbyt uboga w stosunku do całokształtu tego doświadczenia,

---

[10] Zob. P l a t o n, *Fedon,* 99c-102a.

jakim jest ludzkie doświadczenie poznawcze, które w swym korzeniu jest doświadczeniem człowieka jako podmiotu swych aktów poznawczych. Do istoty doświadczenia człowieka jako podmiotu aktów poznania należy bowiem odsłonięcie osoby – jej autorewelacja. Tradycja platońsko-augustyńska, którą Rosmini odnawia, dostrzega ponadto w ludzkim poznaniu aspekt mądrościowy związany z odkryciem ludzkiej podmiotowości i jej dynamizmu „niespokojnego serca" dążącego do spotkania z Bogiem. „Istnieje – pisze św. Augustyn – różnica pomiędzy kontemplacją dóbr wiecznych a działaniem pozwalającym nam czynić właściwy użytek z rzeczy tego świata, tak że pierwsza jest mądrością, a drugie wiedzą"[11]. Skupienie się jedynie na instrumentalnym wymiarze ludzkiego poznania gubi to, co jest istotne dla poznania człowieka jako osoby, a mianowicie relację ludzkiej myśli do nieskończoności. Zatrzymanie się na instrumentalnej stronie ludzkiego poznania pozwala jedynie widzieć w człowieku bardziej sprawne zwierzę, a nawet może prowadzić do narzekania, że w pewnych sytuacjach jest on istotą mniej sprawną aniżeli jego własne wytwory, jak robot czy komputer.

Rosmini, przeciwnie do materialistycznej tendencji moderny, godność osoby widzi nie tylko w jej zdolności do myślenia i wytwarzania narzędzi służących do panowania nad światem, ale najgłębszą rację godności osoby wiąże z tym, że posiada ona w sobie zasadę swej aktywności w świecie, tożsamą z jej rozumnością, która jednak nie ogranicza się do porządku materialnego rzeczywistości, ale sama w sobie jest zasadą natury duchowej, autonomiczną, transcendentną i absolutną. Obecność w ludzkim podmiocie światła rozumu, konstytutywna dla osoby, odsłania w człowieku element boski (il divino), który nie utożsamia się jednak z Bogiem (il Dio). Mimo że Rosminiemu stawiano zarzut panteizmu, cały jego wysiłek spekulatywny szedł w kierunku przezwyciężenia z jednej strony ateizmu, a z drugiej panteizmu, jako stanowisk nieadekwatnie, choć z dwu odmiennych powodów, wyjaśniających bytową pozycję człowieka we wszechświecie i redukujących osobę podmiot do przedmiotu. Nieco po Pascalowsku objaśnia myśl Rosminiego P. Prini: „Wielkość człowieka polega na tym, że ma on udział w istnieniu, a jego nędzą jest to, że nim nie jest. Stąd wypływa nieskończona różnica pomiędzy podmiotowością ludzką a podmiotowością boską"[12]. To, co boskie w człowieku, jest jednocześnie w pełni ludzkie i wiąże się istotnie z tym, że człowiek jest osobą, w której byt manifestuje się w trojakiej formie: realnej (istnienie), idealnej (prawda) i moralnej (dobro). Osoba posiada w sobie absolutną zasadę swego działania i ponosi wyłączną za siebie odpowiedzialność moralną, ponieważ nosi ona w sobie całość bytu, jakkolwiek tylko poprzez partycypację, dar i powiernictwo.

---

[11] Św. A u g u s t y n, *O Trójcy Świętej*, ks. XII, rozdz. 14, 22, tłum. M. Stokowska, Kraków 1996, s. 374.

[12] P. P r i n i, *Introduzione a Rosmini*, Roma 1997, s. 109. (Tłum. cytytu ks. A. Wierzbicki.)

Metafizyczny i etyczny personalizm Rosminiego, eksponujący absolutny charakter osoby, stanowi filozoficzną syntezę wielu humanistycznych wątków obecnych w wielowiekowych dziejach kultury europejskiej, z których najistotniejsze to: filozofia grecka, prawo rzymskie, nowożytne oświecenie i wreszcie Biblia jako źródło objawione. Szczególna pozycja Rosminiego w rozwijaniu personalistycznego humanizmu wiąże się z jego odczytaniem personalistycznego sensu całego bytu. Oto z jak ogromnym podziwem ocenia wkład Rosminiego do rozwoju myśli personalistycznej E. Gilson, cieszący się niekwestionowanym autorytetem w dziedzinie historii filozofii: „Analizując pojęcie bytu idealnego aż po jego moralne konsekwencje Rosmini doszedł do systemu filozoficznego, który zasługuje na uwagę ze względu na swoją jedność, jak i uniwersalność. Jego etyka, podobnie jak pozostała część doktryny, charakteryzuje się dążeniem do osiągnięcia organicznej syntezy tego, co było prawdą w tradycyjnej filozofii Greków, a co zostało udoskonalone przez chrześcijańskich doktorów, z tym, co było uzasadnione w dążeniach najwybitniejszych filozofów nowożytnych. [...] Rosmini wyobraził sobie wszechświat znajdujący swój cel w moralnej doskonałości rozumnych stworzeń, wszechświat porozumiewający się z Bogiem za pośrednictwem władzy poznawczej tych stworzeń – jest to zaiste wzniosła konkluzja odpowiadająca tej wzniosłej filozofii. Filozofia ta była ponadto świadectwem jednej z najpiękniejszych dusz, jakie kiedykolwiek poświęciły się poszukiwaniu chrześcijańskiej mądrości”[13].

PRAWO JAKO MOST POMIĘDZY DOBREM SUBIEKTYWNYM A DOBREM OBIEKTYWNYM

Utożsamienie przez Rosminiego prawa i osoby nie wydaje się od razu samozrozumiałe, dlatego należy zwrócić baczniejszą uwagę na sposób, w jaki filozof ze Stresy urabia swą personalistyczną definicję prawa stawiając znak równości pomiędzy osobą a prawem. Rosminiemu chodzi nie tylko o to, że osoba jest podstawą i racją prawa, jak to wyraża na przykład klasyczna formuła Kodeksu Justyniana: „Hominum causa omne ius constitutum sit”, ale podana przez niego definicja sugeruje, że sama osoba stanowi istotę prawa (il diritto), czego dopiero konieczną konsekwencją jest to, że człowiek (osoba ludzka) stanowi również podstawową rację stanowienia prawa (la legge).

Na trudności związane z interpretacją Rosminiego definicji prawa zwraca uwagę G. Capograssi, myśliciel należący do najwybitniejszych współczesnych filozofów prawa naturalnego, którego własna filozofia prawa oparta na filozofii życia i filozofii osoby kształtowała się pod wielkim wpływem myśli Rosminiego.

---

[13] E. G i l s o n, T. L a n g a n, A. A. M a u e r, *Historia filozofii współczesnej. Od Hegla do czasów najnowszych,* Warszawa 1977, s. 230.

Capograssi pyta: „Co oznacza to szczególne utożsamienie prawa z osobą, które nam, przyzwyczajonym widzieć w prawie coś normatywnego, społecznego, kolektywnego i przymusowego, wydaje się bardziej niż paradoksalne, a nawet niezrozumiałe?" Po czym próbuje tę trudność rozwiązać: „Całe pojęcie [prawa] Rosminiego, nowość jego pojęcia polega na tym utożsamieniu. Oznacza to, że wszelkie konkretne i historyczne doświadczenie prawa, wiążąca moc ustaw i składających się na nie obowiązków, sprowadza się do tego jedynego żywego ośrodka, jakim jest osoba. [...] Będąc jakimś magicznym pierścieniem łączącym nieskończone z empirycznym, przejawia ona aktywność i suwerenność: aktywność, ponieważ jest samym życiem, które się porusza i organizuje we wszystkich swych konkretnych wymogach, a suwerenność, ponieważ jest afirmacją życia jako prawdy, to jest afirmacją swego absolutnego przeznaczenia. Sprawia to, że osoba jest prawem ze swej istoty, gdyż to w osobie prawda i życie, moment wieczny i doczesny, wartość i fakt tworzą syntezę, której realizacja we własnym życiu jest wypełnieniem absolutnej powinności, obejmującej wszystkie obowiązki należne wobec życia. Stąd, aby użyć precyzyjnego języka prawników, w osobie spotykają się ze sobą prawo obiektywne i prawo subiektywne: afirmacja własnego życia jako dążenia do szczęścia i afirmacja życia jako prawa absolutnego"[14].

Ostatnie zdanie tego cytatu odwołuje się do implikowanej przez Rosminiego definicję prawa relacji pomiędzy moralnością a szczęściem, toteż w celu pełniejszego zrozumienia oryginalności personalistycznej definicji prawa należy, zgodnie ze wskazówką Capograssiego, przyjrzeć się bliżej tej kluczowej relacji, na której u Rosminiego zostaje osadzona definicja prawa. Pokaże to również, jak dalece oryginalność personalistycznej definicji prawa zbiega się z oryginalnością odczytania przez Rosminiego relacji pomiędzy moralnością a szczęściem. Filozofia prawa jako teoria najwyższej aktywności podmiotu i jego suwerenności, zdaniem Rosminiego, jest autonomicznym działem filozofii i nie może się pokrywać ani z teorią moralności, ani z teorią szczęścia, ale nie oznacza to, że jej twierdzenia nie są zależne od prawd formułowanych w obszarze tak etyki, jak i eudajmonologii. Rosmini bowiem twierdzi, że „filozofia prawa znajduje się pomiędzy eudajmonologią a etyką w taki sposób, że spina ona swymi krańcami obydwie pozostałe nauki"[15].

Rosmini oddziela etykę jako teorię moralności od eudajmonologii jako teorii szczęścia w oparciu o odróżnienie dwu kategorii dobra: obiektywnego i subiektywnego. Jest on głęboko świadomy oryginalności swego stanowiska na tle całej historii etyki. „Przeciwnie niż wielu myślicieli współczesnych – stwierdza nasz autor – dzięki starannemu odróżnieniu przedmiotu od podmiotu,

---

[14] G. C a p o g r a s s i, *Il diritto secondo Rosmini,* w: tegoż, *Opere,* t. 6, Milano 1959, s. 331n. (Tłum. fragmentu ks. A. Wierzbicki.)

[15] R o s m i n i, *Filosofia del diritto,* t. 1, nr 29.

widzimy w nich dwie zasady dwu osobnych nauk, których nie należy mieszać, gdyż pozostają one całkowicie od siebie niezależne. Pierwsza z nich, której zasada odnosi się do przedmiotu, traktuje o moralności i tylko jej przysługuje miano etyki, druga, której zasada odnosi się do podmiotu, traktuje o szczęściu i tę naukę nazywa się eudajmonologią. I jeśli nic nas nie myli, wydaje się, że również starożytni nie odróżniali tych dwu całkowicie różnych nauk w sposób dostateczny, a raczej tworząc jedną naukę praktyczną nie zdawali sobie sprawy, że są sprawcami konfuzji mówiąc jednocześnie o sprawach należących do jednej i do drugiej nauki, mimo że w wielu miejscach pokazują brak równości i niespójność pomiędzy dobrem godziwym a użytecznym"[16]. Jedynym myślicielem, u którego Rosmini znajduje wyraźne odróżnienie etyki i eudajmonologii, jest I. Kant, ale kategoryczność powinności moralnej uzasadnia on całkiem inaczej, niż to czyni autor *Krytyki rozumu praktycznego*.

Rosmini odrzuca Kantowski transcendentalizm, ponieważ ludzkie doświadczenie kognitywne wystarcza zupełnie do wykazania bezwarunkowego charakteru imperatywu moralnego. Kategoryczny, bezinteresowny, wewnętrzny i racjonalny charakter powinności moralnej, zauważa Rosmini, wiąże się z normatywną mocą prawdy. Moralność polega na wolitywnym uznaniu przez podmiot poznanego przez siebie bytu zgodnie z jego porządkiem. Rosmini podkreśla, że moralność występuje wyłącznie u istot rozumnych. Dobro moralne posiada cechy dobra obiektywnego, ponieważ realizuje się ono na płaszczyźnie afirmacji przez wolę tego, co podmiot poznał swym rozumem i przedstawił woli jako obiektywny, niezależny od siebie przedmiot miłości. Będąc refleksyjnym aktem uznania za prawdę tego, co podmiot stwierdził w swym akcie poznania bezpośredniego, moralność jest wyrazem transcendencji i autonomii osoby. Kryterium dobra i zła moralnego dostarcza wyłącznie prawda o rzeczywistości, prawda, którą podmiot powinien bezinteresownie i bezwarunkowo uznać, dlatego że ją sam poznał jako obiektywny stan rzeczy. „Walka – wyjaśnia Rosmini – toczy się pomiędzy wolą a tym, co prawdziwe, gdy wola nie chce uznać tego za prawdziwe i mimo wszystko nie może sprawić, aby nie było prawdziwe"[17]. Oczywiście należy pamiętać o tym, że o moralnej kwalifikacji ludzkich czynów rozstrzyga porządek bytu. Byt bowiem należy miłować zgodnie z jego obiektywnym porządkiem. W hierarchii bytu zaś osoba stoi wyżej aniżeli rzecz i stąd należne jest jej uznanie w pełni respektujące właściwą jej bytowo-aksjologiczną rangę istoty najdoskonalszej wśród bytów.

Inaczej rzecz ma się z doświadczeniem szczęścia. Zdaniem Rosminiego podmiot dąży do niego powodowany popędami swej zmysłowej natury. Na płaszczyźnie inklinacji nie ma jeszcze mowy o dobru obiektywnym, gdyż brak tu poznania bytu ze względu na to, czym jest on sam w sobie, gdyż relacja

---

[16] T e n ż e, *Principi della scienza morale*, Roma 1990, s. 106n.

[17] Tamże, s. 136.

podmiotu do konkretnych bytów wyczerpuje się w ich przydatności do zaspokajania jego potrzeb witalnych, cielesnych i psychicznych. Zauważmy, że w odróżnieniu od św. Tomasza z Akwinu, Rosmini ludzkiego dążenia do poznania prawdy nie umieszcza wśród inklinacji naturalnych, ponieważ inklinacje jawią mu się jako dynamizmy całkowicie zmysłowe, a poznanie prawdy ma charakter intelektualny i wynika z duchowo-osobowej struktury człowieka. Szczęście jest dobrem subiektywnym: polega ono na przeżyciu przez podmiot zadowolenia ze swego bytu. Oprócz konkretnych zmysłów Rosmini wyróżnia ponadto zmysł podstawowy związany z cielesnością ludzkiego ja. Sprawia to, że doświadczenie szczęścia wiąże się wprost z doświadczeniem siebie jako jaźni w skonkretyzowanej cielesności jednostkowego podmiotu czującego.

Rosmini jednak nie przyjmuje dualizmu „ja cielesnego" i „ja duchowego". Człowiek jest jednym podmiotem, natura i osoba nie stanowią w nim hybrydy, na poziomie bowiem ludzkiego bytu mamy do czynienia z naturą zintegrowaną w osobie. Konsekwencją tej tezy antropologicznej jest także odkrycie możliwości swoistej integracji eudajmonologii z etyką. Ograniczenie się do teorii szczęścia i inklinacyjnego wymiaru ludzkiego bytu nie wystarcza jeszcze do zbudowania etyki, ale z drugiej strony na gruncie etyki jako teorii dobra obiektywnego znajduje się właściwe miejsce „integracji" dobra subiektywnego (szczęścia) w dobru obiektywnym (prawda). Zasadą integracji jest oczywiście dobro obiektywne widziane jako dobro osoby w jego istotnym związku z subiektywnym dobrem dla osoby. Znaczy to dokładnie tyle, że wśród poznawanych jako moralnie wiążące prawd o człowieku znajduje się również prawda o dążeniu natury ludzkiej do szczęścia, ale moralna powinność sprzyjania szczęściu innych i swemu własnemu nie wynika z mocy samych inklinacji, lecz zostaje ona poznana przez rozum jako obiektywna prawda o inklinacjach i ich istotnej integracji w osobie.

Rosminiego stwierdzenie, że prawo (il diritto) znajduje się pomiędzy szczęściem a moralnością uwzględnia fakt, że do istoty prawa należy ochrona tych dóbr dla osoby, bez których ochrony zakwestionowaniu podlegałby absolutny charakter osoby jako doskonałości bytowej. Moralność jest rdzeniem prawa, ponieważ zarówno moralność, jak i prawo tłumaczą się absolutnym charakterem osoby i w tym charakterze, jak go określa Rosmini, najwyższej aktywności i suwerenności, jaką przejawia osoba, trzeba również widzieć rację moralnej powinności sprzyjania szczęściu i rację jego prawnej ochrony (la legge). Warto przy tym zauważyć, że Rosmini w swym prawnym personalizmie odwołuje się do tradycji prawa rzymskiego definiującego własność jako władzę osoby nad rzeczą[18]. Najbardziej pierwotna własność osoby to jej natura, co jeszcze głębiej tłumaczy, dlaczego prawo znajduje się w Rosminiego wizji po-

---

[18] Zob. D. Z o l o, *Il personalismo rosminiano. Studio sul pensiero politico di Rosmini*, Brescia 1963, s. 218n.

między moralnością, poprzez którą podmiot realizuje dobro obiektywne, a szczęściem, które jest jego dobrem subiektywnym.

Dla czytelnika filozoficznych traktatów Antonio Rosminiego pewną trudność w rozumieniu jego myśli może stanowić dalece analityczny sposób prezentacji znaczenia pojęć, tak że może powstać mylące wrażenie, że mamy do czynienia z hipostazami idealnie oderwanymi od realnego bytu. Otóż faktycznie wprowadza on wiele rozróżnień pojęciowych (idealnych), rozróżnienia te jednak nie służą oddzielaniu tego, co jest dane jako realnie współobecne i współkonstytutywne, ale mają one zapewnić adekwatność analizy bogatej i złożonej w swej treści konkretnie danej rzeczywistości. Obok tych drobiazgowych analiz pojawiają się jednak u Rosminiego korespondujące z nimi wizje całościowe. Do nich właśnie należy wizja osoby jako prawa. Świadczy to dobitnie o tym, że Rosmini nie chce hipostazować prawa naturalnego (il diritto), gdyż jego zdaniem, istnieje ono realnie pokrywając się z realnym bytem osoby. Określa on prawo posługując się następującą definicją: „prawo jest aktem moralnym, to znaczy władzą działania, a dokładniej prawo jest władzą czynienia tego, co chcemy, chronioną przez normę moralności, która zobowiązuje innych do respektowania tej władzy”[19]. Określenie to obejmuje pięć koniecznych współkonstytutywnych elementów prawa: 1. jest ono działaniem (władzą) podmiotu, a więc element prawodawcy i prawodawczej woli; 2. jest ono działaniem podmiotu osobowego, a to implikuje akty rozumu, czyli akty poznawcze wiążące podmiot poznaną prawdą; 3. jest ono działaniem mającym na celu dobro podmiotu zgodnie z jego naturą dążącą do spełnienia; 4. jest działaniem mającym na względzie dobro moralne z racji osobowego charakteru podmiotu tegoż działania; 5. oraz jest działaniem respektującym osobową godność innych podmiotów, czyli działaniem w społeczności na rzecz jej dobra. Nie sposób nie zauważyć, że określenie to wyczerpuje wszystkie klasycznie przyjmowane elementy prawa stanowionego: prawodawca, nakaz rozumu, promulgacja, dobro wspólne. Natomiast nowością w Rosminiego filozofii prawa jest pokazanie tożsamości prawa naturalnego z osobą, co sprawia, że w definicji Rosminiego: „osoba jest prawem” – zanika jakikolwiek ślad hipostazowania w mówieniu o prawie naturalnym oraz zostaje pokazany normatywny związek zachodzący pomiędzy prawem naturalnym a prawem stanowionym.

Rosmini okazuje się nie tylko mistrzem analizy, ale prowadząc swoje głębokie analizy jest przede wszystkim mistrzem syntezy, który odnajduje klucz pojęcia osoby i posługuje się nim dla zbudowania realistycznej, nieredukcjonistycznej i nie absolutyzującej jakiegoś aspektu teorii prawa naturalnego. Personalistyczne rozumienie prawa pozwala mu odrzucić zarówno biologizm, jak i skrajny liberalizm w podejściu do prawa naturalnego.

---

[19] R o s m i n i, *Filozofia del diritto*, t. 1, nr 237.

Ma on świadomość dwuznaczności terminu „natura" odnoszonego do rozumienia prawa naturalnego. Wprawdzie nie posługuje się terminem „błąd naturalistyczny", znanym dopiero we współczesnej etyce od czasów G. E. Moore'a, ale krytykę, którą przeprowadza w związku z czysto inklinacjonistycznym rozumieniem natury ludzkiej, można uznać za krytykę wskazującą na popełnienie błędu naturalistycznego w rozumieniu prawa. Jej rezultatem jest nieredukowalność „dobra ludzkiego" do dóbr przedmoralnych. „Dobro jako przedmiot prawa – pisze – musi być dobrem ludzkim, nie wystarczy dobro czysto zmysłowe. To znaczy, że musi ono odnosić się do bytu rozumnego, czyli do osoby. Prawda ta pozwala nam odkryć kolejną prawdę odsłaniającą inne znaczenie terminu «natura», uznawaną za wskaźnik prawa. Zamiast pojmować naturę w podmiocie, trzeba pojąć ją jako przedmiot. Krok ten okazuje się dość łatwy, ponieważ w naturze ludzkiej podmiot i przedmiot nie są ze sobą zmieszane, lecz pozostają złączone"[20]. Rosmini uważa, że natura jest wskaźnikiem prawa z tego samego powodu, dla którego jest ona również źródłem normy moralności; moralny sens natury zintegrowanej w osobie zostaje bowiem odczytany przez ludzki rozum i dlatego osoba kieruje się w swym działaniu nie naporem instynktów, lecz poznaną prawdą. Natura rozumiana jako zespół inklinacji staje się moralnie wiążąca dopiero poprzez zobiektywizowanie jej w aktach poznania. Sprawia to, że Rosminiego krytyka naturalizmu przedstawia się jako obrona ludzkiej wolności w takiej mierze, w jakiej jest ona obroną ludzkiego rozumu jako władzy kognitywnej stykającej poznawczo podmiot z przedmiotem. Obiektywizm w teorii prawa i w etyce nie pociąga zatem u Rosminiego naturalizmu redukującego podmiot wyłącznie do jego funkcji sensytywnych, ale wypływa on ze zrozumienia specyfiki ludzkiego bytu jako bytu osobowego i dlatego w myśli antropologicznej Rosminiego obiektywizm staje się poniekąd synonimem samego personalizmu.

Czytając pisma Rosminiego nietrudno zauważyć, z jak wielką emfazą wypowiada się on o ludzkiej wolności. Nie różni go to od innych jego współczesnych, którzy czy to sadzili drzewka na cześć jutrzenki wolności, czy to komponowali symfonie dla bohaterów wolności, czy to pisali filozoficzne poematy na temat ... końca historii. Różnica zaznacza się dopiero w koncepcji wolności. Wolność Rosmini postrzega stale w perspektywie prawdy. Owszem, osoba ludzka jest prawem, ale sama nie jest jego twórcą, dlatego nie może ona inaczej zetknąć się z prawem jak tylko poprzez poznanie go, co z racji tożsamości osoby i prawa oznacza po prostu poznanie siebie, obiektywne ujęcie prawnego sensu swego człowieczeństwa aktualizowanego przez osobę jako zasadę działania w wolności. Osoba jest prawem przez to, że odkrywając siebie widzi w samej sobie powód do afirmowania jej dla niej samej, bez potrzeby odwoływania się dalej w celu uzasadnienia normatywnej mocy tego, co odkrywa w swej struktu-

[20] Tamże, nr 254.

rze. Można tu mówić o moralnej strukturze wolności człowieka jako istotnie odniesionej do prawdy manifestującej się w akcie poznania i samopoznania. Inna rzecz, że struktura ta nie stanowi sama z siebie wystarczającego uzasadnienia dla ujęcia osoby jako normy – prawa dla siebie, a fakt absolutnej godności osoby i zarazem jej przygodności musi stać się przedmiotem dalszego wyjaśnienia.

Rosmini poddaje krytyce Kantowską definicję prawa jako władzy czynienia wszystkiego, co nie godzi we współistnienie innych podmiotów. Twierdzi on, że definicja ta – z racji swego formalizmu – pozostaje nazbyt uboga w stosunku do bogatej treści prawa odpowiadającej faktowi i istocie osoby, oraz jawi mu się ona jako formuła relatywistyczna, a przez to sprzeczna z absolutnością prawa. Nie wynika z niej bowiem absolutny zakaz czynienia zła, a jedynie reguła dokonywania kompromisów[21]. W ten sposób prawo, chociaż inaczej niż w teoriach naturalistycznych, przesuwa się u Kanta na stronę podmiotu i zatraca swoją obiektywność. Ta niekonsekwencja jest tym bardziej rażąca u myśliciela takiego jak Kant, który z wielką dokładnością przeprowadził przecież linię demarkacyjną pomiędzy etyką a eudajmonologią, odróżniając imperatyw kategoryczny od imperatywu hipotetycznego. To, czego brakuje w jego filozofii praktycznej, w przekonaniu Rosminiego wiąże się z brakiem kognitywnie uprawomocnionej wizji osoby, która pozwala widzieć w prawie utożsamionym z realną osobą pomost pomiędzy dobrem subiektywnym a dobrem obiektywnym.

---

[21] Zob. tamże, nr 270.

Bp Marek JĘDRASZEWSKI

HOMO: CAPAX ALTERIUS – CAPAX DEI

Pierwszym słowem nagiej i bezbronnej twarzy Drugiego – zwłaszcza całkowicie bezbronnych, patrzących na mnie jego oczu – jest zakaz: „ty nie możesz mnie zabić".

Gdzie szukać prawdy o człowieku-w-świecie? Pytanie to należy do najważniejszych problemów antropologii filozoficznej, następując tuż po pytaniu o to, kim jest sam człowiek. W jakiejś mierze obydwa te pytania wpisane są w treść nakazu słynnej wyroczni delfickiej: „Poznaj siebie samego!"

W wielkiej tradycji poszukiwań prawdy o człowieku można bez trudu zauważyć dwie zasadnicze drogi, które swymi filozoficznymi refleksjami wyznaczają Augustyn i Pascal. Według Augustyna poznanie siebie samego urzeczywistnia się poprzez wstąpienie w głąb siebie – w stronę źródła siebie pulsującego w samym sobie: „intimior intimo meo". Jego nauka o pamięci, wyłożona w X księdze *Wyznań*[1], ukazuje, jak dusza, pragnąc odnaleźć w sobie własną treść, przechodzi przez kolejne pokłady: wychodząc od analizy pamięci postrzeżeń zmysłowych, poprzez pamięć nauk umysł wznosi się do rozważania czystych idei. Następnie odkrywa, że poza zasięgiem idei znajduje się prawda, która rządzi tymi ideami i która zawiera w sobie boskie znamiona konieczności i odwieczności. Wynika z tego, że sam Bóg jest obecny w jakiś sposób w naszej duszy. Nie wystarczy już zatem mówić tylko o głębinach ludzkiego ducha, gdyż duch ten otwiera się na nieskończoność, a swoje przedłużenie znajduje w samym Bogu. „Ty byłeś bardziej wewnątrz mnie niż to, co we mnie było najbardziej osobiste (interior intimo meo), a zarazem wyżej nade mną (et superior summo meo), niż mogłem myślą sięgnąć kiedykolwiek"[2] – wyznawał pełen zachwytu św. Augustyn. Jednakże wraz z zachwytem pojawiało się święte przerażenie wobec tej Bożej obecności. Już analizując pamięć zmysłowych postrzeżeń Augustyn podziwiał tę niezwykłość człowieka, który jest zdolny ująć niezmierzone przestrzenie wszechświata: „nec ego ipse capio totum, quod sum", „oto sam nie mogę ogarnąć tego wszystkiego, czym jestem" – stwierdzał[3]. Stąd

---

[1] Por. E. G i l s o n, *Duch filozofii średniowiecznej*, Warszawa 1958, s. 221.
[2] Św. A u g u s t y n, *Wyznania*, III, 6, 5.
[3] Tamże, X, 8, 5.

wobec ogromnych możliwości swego umysłu ogarniało go zdumienie – „stupor adpprehendit me”[4]. Tym bardziej musiał być on zadziwiony sobą, kiedy rozważał czyste idee. Z jego wnętrza wyrwało się pełne pokory wołanie: „Quid ergo sum, Deus? Quae natura sum?” – „Czymże więc jestem, Boże mój? Co jest moją naturą?”[5] Jednakże odkrywając w sobie tajemnicę ukrytą pod pozorami natury odczuwał także swoiste przerażenie: „Nescio quid horrendum, Deus meus” – „Trwogą przejmuje, Boże mój, to niezgłębione, nieskończone bogactwo”[6]. Stąd Augustyn do końca swego życia będzie odczuwał, z jednej strony, niczym nie zaspokojone pragnienie Boga oraz, z drugiej strony, lęk przed samym sobą. Ostateczne ukojenie znajdzie dla siebie dopiero – o czym był przekonany i w co żarliwie wierzył – w wieczności. „Kiedy do Ciebie przywrę całą moją istotą, skończy się dla mnie wszelki ból i wszelki trud. Wtedy moje życie będzie naprawdę żywe, całe napełnione Tobą. [...] Niespokojne jest [bowiem] serce nasze, dopóki w Tobie nie spocznie”[7].

Droga poszukiwań prawdy o człowieku, którą wytyczył w swych *Myślach* Pascal, biegła w stronę zewnętrznego wobec niego świata: zarówno w stronę nieskończonego w swym ogromie wszechświata, jak i w stronę tej „ostatecznej małości w przyrodzie”, jaką jest atom. „Niechaj tedy człowiek przyjrzy się naturze w jej wzniosłym i pełnym majestacie, niech oddali wzrok od niskich przedmiotów, które go otaczają. Niech spojrzy na to olśniewające światło, niby lampa wiekuista oświecające wszechświat; niechaj ziemia zda mu się jako punkcik w stosunku do rozległego kręgu, jaki ta gwiazda opisuje: i niech się zdumieje”[8]. To zdumienie wobec ogromu wszechświata nie jest wcale większe niż zadziwienie w obliczu istnienia cząstki atomu, wobec którego człowiek zdaje się być „kolosem, światem lub raczej wszystkim w stosunku do nicości”[9]. Stąd człowieka, rozważającego swe swoiste zawieszenie między wszechświatem a atomem, musi ogarnąć zarazem podziw i lęk. „Kto się zważy w ten sposób, przestraszy się samym sobą i zawieszony między tymi dwiema otchłaniami, Nieskończonością i Nicością, zadrży na widok owych cudów. [...] Wiekuista cisza tych nieskończonych przestrzeni przeraża mnie”[10]. To prawda, człowiek może wykroczyć swym umysłem ponad naturę świata i tym samym odkryć swoją wielkość – swoje bycie „trzciną myślącą”. Jednocześnie jednak pozostając w ciele na zawsze pozostanie tylko „trzciną” – cząstką tego świata, i dlatego ciągle będzie doświadczał swej nędzy wydziedziczonego króla. „Naturę człowieka można zważać na dwa sposoby – stwierdza Pascal z ogromnym realiz-

---

[4] Tamże, X, 8, 6.
[5] Tamże, X, 17, 1.
[6] Tamże, X, 17, 1.
[7] Tamże, X, 28, 1; I, 1, 1.
[8] B. P a s c a l, *Myśli*, układ J. Chevaliera, tłum. T. Żeleński, Warszawa 1968, nr 84.
[9] Tamże.
[10] Tamże, nr 84, 91.

mem – jeden wedle jego celu – i wówczas jest on wielki i nieporównany; drugi wedle pospólstwa, tak jak się sądzi o naturze konia albo psa, ryczałtem, patrząc na zdatność w biegu et animum arcendi, i wówczas człowiek jest obmierzły i szpetny"[11]. Gdzież znaleźć ukojenie dla siebie, widząc to swoiste rozdwojenie? Pascal nie miał pod tym względem żadnych wątpliwości: należy zwrócić się do Boga, a zwłaszcza do tego, co o człowieku mówi nam Chrystus. „Poznaj tedy, pyszałku, jakim bezsensem jesteś dla samego siebie. Ukorz się, bezsilny rozumie; umilknij, głupia naturo: dowiedz się, że człowiek nieskończenie przerasta człowieka, i usłysz od swego Pana o swym prawdziwym stanie, którego nie znasz. Słuchaj Boga. [...] Znajomość Boga bez znajomości własnej nędzy rodzi pychę. Znajomość własnej nędzy bez znajomości Boga rodzi rozpacz. Znajomość Chrystusa stanowi pośrodek, ponieważ w niej znajdujemy i Boga, i swoją nędzę"[12].

Mimo że drogi poszukiwań prawdy o człowieku, które wytyczyli Augustyn i Pascal, wyraźnie różnią się między sobą (Augustyn każe szukać tej prawdy we wnętrzu człowieka, natomiast dla Pascala punktem wyjścia jest otaczająca go rzeczywistość materialna), możemy stwierdzić istnienie w nich tych samych elementów. U obydwu tych filozofów mamy bowiem do czynienia najpierw z samotnym człowiekiem, który szuka prawdy o sobie. Można odnieść wrażenie, że jest on całkowicie sam – czy to wobec głębi swego wnętrza (Augustyn), czy też wobec potęgi świata materialnego (Pascal). Po wtóre, inicjatywa szukania prawdy należy do tegoż poznającego podmiotu. Odkrywając następnie prawdę o sobie – i to stanowi trzeci element jego drogi – przeżywa on uczucie przerażenia i lęku. Stąd, na koniec, ucieka się do Boga, w którym dostrzega miejsce ostatecznego ukojenia dla swego niespokojnego serca.

Czy drogi wytyczone przez Augustyna i Pascala są jedynymi, które rysują się przed współczesnym człowiekiem pragnącym poznać siebie samego? Czy wyczerpują one wszystkie możliwości, przed którymi stoi człowiek chcący pójść za wezwaniem delfickiej wyroczni? W świetle tych pytań należy, moim zdaniem, spojrzeć na filozofię jednego z najgłośniejszych myślicieli drugiej połowy XX wieku – na filozofię Emmanuela Lévinasa.

W centrum refleksji Lévinasa znajduje się spotkanie z Drugim, a dokładniej: z twarzą Drugiego człowieka. Jest to spotkanie szczególne. Nie chodzi bowiem o takie spotkanie, w którym twarz widzi się na kształt jakiegoś przedmiotu. Ma to bez wątpienia miejsce w sytuacji opisu o charakterze anatomicznym. Można by wtedy powiedzieć, że twarz, jako część głowy, znajduje się na szczycie ludzkiego ciała i że składa się ona z czoła, brwi, oczu, nosa, policzków, warg, brody, uszu. Przedmiotowe „spotkanie" z twarzą ma miejsce także wtedy, gdy doświadcza się jej na sposób czysto estetyczny, oceniając ją w katego-

---

[11] Tamże, nr 254.

[12] Tamże, nr 438, 75.

riach piękna i brzydoty. Odnosząc do twarzy ogromne bogactwo określeń, mówimy: piękna twarz, twarz ujmująca, twarz szlachetna, zeszpecona, brzydka, zmęczona, pociągająca, młodzieńcza, starcza, dojrzała, cierpiąca... Patrzący w ten sposób na twarz Drugiego bardzo łatwo może znaleźć się na poziomie tego doświadczenia estetycznego, o którym tak pisał Kierkegaard w *Albo – albo*: „Jeśli przy tym nadal nazywam Don Juana uwodzicielem, to nie to mam na myśli, że kreśli on chytre plany i przebiegle z góry oblicza efekty swoich knowań; zwodzi on dzięki genialności zmysłów, której jest ucieleśnieniem. Brak mu mądrej rozwagi; jego życie pieni się jak wino, którym się krzepi; jego życie biegnie w takt muzyki, która towarzyszy jego wesołym ucztom, wciąż triumfuje. Nie potrzebuje przygotowań, planów, nie trzeba mu czasu; jest zawsze gotów. Nigdy nie słabnie jego siła ani jego pożądliwość i tylko pożądając jest w swoim żywiole. Siedzi przy stole promieniejący jak bóg, wznosi puchar – i zrywa się z serwetką w dłoni, gotów do ataku. [...] Widać tu [tzn. w Mozartowskiej arii z szampanem – przyp. M. J.] wreszcie jasno, co znaczy powiedzenie, że istotą Don Juana jest muzyka. Widzimy prawie, jak rozpływa się w muzyce – objawia się w świecie tonów. Arię tę nazywa się arią z szampanem i jest to bezsprzecznie bardzo znamienne. I trzeba przyznać, że nie jest to przypadkowe. Takie jest życie: pieni się jak szampan”[13].

Sam Kierkegaard bardzo surowo oceniał taką czysto estetyczną postawę wobec Drugiego. „Jednakże daje tu znać o sobie wspomniane rozdarcie całej Twej istoty; to, co śmieszne w takiej postawie, spostrzegasz bardzo szybko i strzeż Panie Boże tego, kto tak postępując dostanie się w Twoje ręce; cała różnica polega na tym, że Ty wyjdziesz z tego starcia, jakbyś zrzucił z siebie jakiś balast, lekki, wolny i radosny, szczęśliwszy niż kiedykolwiek, pocieszając siebie i innych wersetem z Ewangelii: marność nad marnościami i wszystko marność; vanitas, vanitatum, vanitas, uhaha – natomiast on, on wyjdzie z tego zawsze załamany i przygnębiony. Nie jest to jednak żaden wybór; język duński określa to zwrotem «lad gaae» [niech leci, jak leci] albo też jest to mediacja polegająca na godzeniu się na wszystko. Teraz czujesz się wolny i powiadasz światu «żegnaj».

«Und ich reite froh in alle Ferne
Über meiner Mütze nur die Sterne».
(«Ja rad cwałuję w dal niezmierzoną,
Nad czapką moją tylko gwiazdy płoną»)”[14].

W przypadku doświadczenia czysto estetycznego twarz staje się dla patrzącego na nią zwykłym przedmiotem, który można bezkarnie, bez jakichkolwiek konsekwencji dla siebie, odrzucić czy wręcz nim wzgardzić. Po stronie tak

[13] S. K i e r k e g a a r d, *Albo – albo*, t. 1, Warszawa 1976, s. 113n., 154.
[14] Tamże, t. 2, s. 221n.

oglądanej twarzy powstaje natomiast poczucie dojmującej krzywdy. Jest tak dlatego, że spotkanie z twarzą jest, zdaniem Lévinasa, spotkaniem z bytem osobowym. Stąd jest to spotkanie z twarzą, której się „nie widzi" i która objawia nam Drugiego w całej jego osobowej godności. „Nie wiem, czy można mówić o «fenomenologii» twarzy – wyznawał podczas swego wywiadu-rzeki udzielonego Philippe Nemo – bowiem fenomenologia opisuje to, co się ukazuje. Zastanawiam się również, czy można mówić o spojrzeniu skierowanym w stronę twarzy. Jest ono przecież poznaniem, percepcją. Sądzę raczej, że dostęp do twarzy jest od razu etyczny. Gdy widzi Pan nos, oczy, czoło, brodę drugiego i gdy potrafi je Pan opisać, oznacza to, że zwracamy się do niego jako do przedmiotu. Najlepszy sposób poznania drugiego to taki, w którym nie zauważymy nawet koloru jego oczu! Gdy obserwujemy kolor oczu, nie jesteśmy w relacji społecznej z drugim. To, co jest w sposób specyficzny twarzą, nie sprowadza się do percepcji, mimo że relacja z twarzą może być przez nią zdominowana. Najpierw jest sama prawość twarzy, jej prawe i bezbronne wystawienie. Skóra twarzy pozostaje najbardziej nagą, najbardziej obnażoną. Najbardziej nagą, chociaż nagością skromną. Również najbardziej obnażoną: w twarzy jest bowiem pewne podstawowe ubóstwo; dowodem jest to, że usiłujemy maskować to ubóstwo, przyjmując różne pozy i miny. Twarz jest wystawiona, zagrożona, jak gdyby zapraszała nas do przemocy. Równocześnie jednak twarz jest tym, co zabrania nam zabijać"[15]. „Twarz – pisał Lévinas w eseju noszącym znamienny tytuł *Etyka i Duch* – nie jest zbiorem złożonym z nosa, czoła, oczu itd.; z pewnością jest tym wszystkim, lecz nabiera znaczenia twarzy poprzez nowy wymiar, jaki otwiera w przestrzeni jakiegoś bytu. Poprzez twarz byt jest nie tylko zamknięty w swym kształcie i gotowy podać się dłoniom – jest otwarty, osadza się w głębi i w tym otwarciu przedstawia się w jakiś sposób osobowo. Twarz jest nie dającym się sprowadzić do niczego innego sposobem, w jaki byt może się objawić w swej tożsamości. Rzeczy są tym, co nigdy nie objawia się osobowo i w ostatecznym rozrachunku nie posiada tożsamości. Wobec rzeczy stosuje się przemoc. Rozporządza nimi, ogarnia je. Rzeczy dają się ująć, nie ofiarują twarzy. Są to byty bez twarzy. Być może sztuka stara się nadać rzeczom twarz, i właśnie w tym kryje się zarazem jej wielkość i jej kłamstwo"[16]. Spotkanie z twarzą Drugiego ma dla podmiotu decydujące znaczenie. Dzięki niemu staje się on bowiem najpierw świadomy tego, że rzeczywistość tego świata składa się niejako z dwóch podstawowych kategorii bytu: z rzeczy, które nie posiadają własnej tożsamości, wobec których stosuje się przemoc, którymi się dowolnie rozporządza, które się ogarnia i które dają się ująć; oraz z bytów, które objawiają – właśnie poprzez twarz – swą osobową godność. Jako takie zaś nie dają się ująć na sposób czysto estetyczny, są czymś (a dokładniej:

---

[15] E. L é v i n a s, *Etyka i Nieskończony*, Kraków 1991, s. 49.

[16] T e n ż e, *Trudna wolność*, Gdynia 1991, s. 9.

kimś) więcej, gdyż ich ethos – czyli miejsce właściwego im działania – ma wymiar etyczny.

Co więcej, to właśnie spotkanie z twarzą Drugiego sprawia, że sam podmiot staje się osobą, stając się świadomym swej etycznej odpowiedzialności za Drugiego. Dotychczas bowiem żył niejako na powierzchni życia, będąc zaledwie – jak pisał Lévinas w pierwszej swojej książce, która przyniosła mu wielki rozgłos, *Całość i nieskończoność* – zjawiskiem, fenomenem. Istnienie fenomenalne podmiotu urzeczywistniało się poprzez jego rozkoszowanie się (jouissance) światem oraz zamieszkiwanie domu, którego warunkiem jest milcząca obecność kobiety. W gruncie rzeczy sprowadza się ono do swoistej budowy własnego egoizmu, kiedy to podmiot żyje w całkowitej separacji, oddzielony od innych i wystarczający samemu sobie. W konsekwencji istnienie to jest istnieniem samotnym – a przez to pozbawionym mowy. „Zjawisko to byt, który się przejawia, lecz pozostaje nieobecny. Nie pozór, lecz rzeczywistość, której brak rzeczywistości, która jest jeszcze nieskończenie odległa od własnego bytu”[17]. Natomiast w chwili spotkania z Drugim podmiot, będący dotąd jedynie zjawiskiem, staje się bytem, czyli rzeczą w sobie. „Byt, rzecz w sobie, nie jest ukrytą stroną zjawiska. Jego obecność uobecnia się w słowie”[18].

Słowo to jest najpierw słowem, które do podmiotu kieruje Drugi. Poprzez nie Drugi kwestionuje podmiot, jego egoizm, jego niczym nie ograniczone panowanie nad rzeczami, jego zjawiskowość. Słowo to ma charakter ściśle etyczny, przybiera bowiem kształt zakazu. Jednocześnie w sposób fundamentalny określa odniesienie podmiotu do Drugiego, a poprzez niego do każdego trzeciego. Pierwszym słowem nagiej i bezbronnej twarzy Drugiego – zwłaszcza całkowicie bezbronnych, patrzących na mnie jego oczu – jest zakaz: „ty nie możesz móc”, „ty nie możesz mnie zabić”.

Zakaz ten stanowi odkrycie pewnej bolesnej, wręcz przerażającej i tragicznej prawdy o mnie: jestem potencjalnym Kainem, to właśnie ja jestem w stanie zabić Drugiego. A z drugiej strony tego mi nie wolno. Zakaz zabijania odsłania przede mną przestrzeń życia etycznego, którego nieodzownym warunkiem jest moja wolność. Nie do-wolność czy kaprys, przybierający często postać fałszywej spontaniczności, jak to miało miejsce w przypadku rozkoszowania się i życia ekonomicznego, lecz właśnie wolność nierozerwalnie powiązana z odpowiedzialnością. „Zbliżać się do Innego to kwestionować swoją wolność – stwierdza Lévinas w *Całości i nieskończoności* – swoją spontaniczność żywej istoty, swoje władanie rzeczami – tę wolność «pędzącej siły», ten niepowstrzymany pęd, któremu wszystko wolno, nawet zabić. «Nie zabijesz» wyrażane przez twarz, w której wydarza się Inny, stawia moją wolność pod sąd”[19]. Dzięki temu do-

---

[17] T e n ż e , *Całość i nieskończoność*, Warszawa 1998, s. 212.

[18] Tamże, s. 213.

[19] Tamże, s. 366.

konuje się we mnie i dla mnie niezwykle doniosła sprawa. Spotkanie z Drugim i jego pierwsze skierowane do mnie (zakazujące zabijania) słowo jest bowiem wydarzeniem, w którym i poprzez które staję się w pełni bytem, „rzeczą w sobie": uzyskuję świadomość siebie jako osoby – i to jako osoby w pełni odpowiedzialnej za Drugiego.

Ta właśnie konsekwencja spotkania z Drugim wskazuje na ogromnie ważny aspekt ludzkiej osoby: homo jest capax Alterius, to znaczy człowiek jest w stanie związać się z Innym wielorakimi więzami decydującymi wręcz o samym jego byciu człowiekiem. Związanie to wyraża się najpierw w samej jego zdolności przyjęcia Drugiego jako swego Mistrza i Nauczyciela, czyli jako kogoś wyższego. Drugi bowiem staje się owym Mistrzem i Nauczycielem przez sam fakt wyrażania poprzez swoją nagą twarz zakazu zabijania i – w następstwie tego – budzenia w podmiocie jego świadomości moralnej. A dopiero ona, w pewnym sensie, sprawia, że mamy do czynienia naprawdę z człowiekiem. „Wejście w stosunek społeczny (as-sociation), przyjęcie mistrza, polega na czymś odwrotnym: moje używanie wolności zostaje zakwestionowane. [...] Jestestwo jako jestestwo, byt jako byt urzeczywistnia się tylko w moralności. Język, źródło wszelkiego znaczenia, rodzi się w obliczu nieskończoności, w zawrocie głowy, jakiego zaznajemy przed prostotą twarzy, która zarazem umożliwia i uniemożliwia zabójstwo"[20].

Jednakże słowo, które Drugi kieruje do mnie, nie ogranicza się tylko do negatywności zakazu. Ono ma także swoją stronę pozytywną. Po drugiej stronie zakazu rozciąga się bowiem niezmierzony obszar dobroci, którą mogę okazać Drugiemu. Dlatego też egzystencja człowieka jako bytu śmiertelnego jest, paradoksalnie – w opozycji do Heideggerowskiego Dasein jako Sein zum Tode – pewnym sposobem „bycia przeciw śmierci", gdyż człowiek jest pas encore, „jeszcze nie": on jeszcze nie umarł i dlatego ma jeszcze czas, by czynić dobro[21]. W spojrzeniu Drugiego podmiot nagle dostrzega jego słabość i biedę. Jego wzrok jest wołaniem o pomoc „wdowy, sieroty i obcego". Zupełnie nieoczekiwanie podmiot, żyjący dotąd w ciasnocie beztroskiego egoizmu, odkrywa, że jest zdolny do dania odpowiedzi na tę prośbę o pomoc, na to wołanie biednego i potrzebującego. Jest zdolny do dania odpowiedzi, to znaczy jest zdolny do odpowiedzialności za Drugiego – i tę odpowiedzialność zaczyna urzeczywistniać. Ma ona swój wymiar materialny, przejawiający się w tym, że człowiek jest w stanie odjąć sobie od ust kromkę chleba, aby podać ją głodnemu.

Jednakże ów materialny wymiar jest jedynie zewnętrznym przejawem tego, co wewnętrzne – i co dla Lévinasa jest sprawą najważniejszą. Według niego odpowiedzialność jest w jakiejś mierze najbardziej istotnym wyrazem człowieczeństwa człowieka. Jest ona owym źródłem siebie pulsującym nim w nim

---

[20] Tamże, s. 108, 316.

[21] Por. tamże, s. 267.

samym: „intimior intimo meo". W filozofii Lévinasa znajdujemy wiele określeń wskazujących na odpowiedzialność jako „wymiar bytowy" człowieka i jako najważniejszy rys jego podmiotowości: bez-interes-owność, obsesja Drugim, poświęcenie, gotowość na zranienie (vulnérabilité), zranione łono matki... „Podmiotowość – pisze Lévinas w *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence* – jest właśnie Innym-w-Tym-Samym (la subjectivité c'est l'Autre-dans-le-Même). [...] Inny w Tym Samym podmiotowości jest niepokojem Tego Samego niepokojonym przez Innego"[22]. Niepokój ten jest niekiedy określany mianem psychizmu. „Psychizm jest formą pewnego niezwykłego rozczepienia (le déphasage) – rozmontowania lub rozluźnienia – identyczności: ten sam powstrzymany w możliwości koincydencji z sobą samym, zdekompletowany, wyrwany ze swego spoczynku, między snem a bezsennością, zadyszka, drżenie. Wcale nie abdykacja z Tego Samego, wyalienowany i niewolnik innego, lecz abnegacja z siebie w pełni odpowiedzialna za innego. Identyczność pod postacią odpowiedzialności, psychizm duszy to właśnie inny we mnie"[23]. Nawiązując do etymologicznego znaczenia terminu „podmiot" (subiectum), Lévinas mówi, iż człowiek tak dalece jest w swym losie związany z Drugim, że niejako od razu znajduje się już w bierniku – już wezwany, już dźwigający ciężar odpowiedzialności za Innego. „Siebie – jest Sub-jectum: on jest pod ciężarem świata – odpowiedzialny za wszystko. Jedność świata nie jest tym, co ogarnia mój wzrok w swej jedności postrzegania; lecz tym, co ze wszystkich stron mnie obciąża, na mnie patrzy w dwóch sensach tego terminu, mnie oskarża, jest moją sprawą"[24].

Jak wynika z koncepcji ludzkiej podmiotowości zawartej w filozofii Lévinasa, w relacjach między człowiekiem a Drugim mamy do czynienia ze swoistą asymetrią, ze swoistą nie-równością między nimi. Człowiek jest rzeczywiście capax Alterius, gdyż jest on w stanie przyjąć Drugiego jako swego Mistrza i Nauczyciela, czyli jako kogoś wyższego od siebie, a jednocześnie potrafi w nim dostrzec potrzebującego, z którym – jako bogatszy – musi podzielić się swoimi zasobami i za którego musi być odpowiedzialny. Ta szczególna jego zdolność otwartości na Drugiego jako Innego sprawia, że istnieje w nim jeszcze jedna niezmiernie doniosła zdolność: człowiek jest zdolny otworzyć się na tę Inność, którą jest sam Bóg: h o m o jest c a p a x D e i. Co więcej, drogą odsłaniającą tę zdolność i niejako otwierającą drogę do Boga i prowadzącą ku Niemu jest sam Drugi, a ściślej: moja odpowiedzialność za niego. „Bóg niewidzialny to nie tylko Bóg niewyobrażalny – pisze Lévinas w *Całości i nieskończoności* – ale Bóg, do którego dostęp daje jedynie sprawiedliwość. Optyką ducha jest etyka. [...] Aby otworzyła się wyrwa, która prowadzi do Boga, trzeba dzieła sprawiedliwości – prawego twarzą w twarz – i «widzenie» jest tu tym

---

[22] T e n ż e , *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*, La Haye 1974, s. 32.

[23] Tamże, s. 86.

[24] Tamże, s. 147.

samym, co sprawiedliwy czyn. [...] Inny człowiek stanowi właściwe miejsce prawdy metafizycznej i w mojej relacji z Bogiem jest niezbędny. Nie pełni roli mediatora. Inny nie jest wcieleniem Boga, ale twarzą, która go odcieleśnia i ukazuje wyżyny, na jakich objawia się Bóg"[25].

W swej bezgranicznej odpowiedzialności za Drugiego człowiek nie tylko staje się zdolnym do tego, by się otworzyć na Boga. Być capax Dei to nie tylko być w stanie Go (roz)poznać jako swego Najwyższego Mistrza i Nauczyciela, czyli uznać Go jako Najwyższego Prawodawcę i jako ostateczny Fundament porządku prawdy i dobra. Być capax Dei to być zdolnym do dania odpowiedzi Bogu poprzez wierność wybraniu, jakie stało się udziałem człowieka. Być capax Dei to także móc Go sławić i rozsławiać. W późniejszych pismach – począwszy zwłaszcza od *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence* – Lévinas widział bowiem w odpowiedzialności za Drugiego następstwo szczególnego wybrania człowieka przez Najwyższe Dobro do dobroci. Jedyna w swoim rodzaju bezinteresowność i dobroć Boga polega na tym, że mnie wybiera, a moja odpowiedź na ten wybór jest skierowana nie w Jego stronę, lecz w stronę Drugiego. Stąd moja – z natury swej bezinteresowna – odpowiedzialność za Drugiego staje się jakimś odblaskiem absolutnej bezinteresowności i dobroci samego Boga. Będąc odblaskiem staje się świadectwem, które w filozofii Lévinasa jest określane poprzez termin „gloire de l'Infini" – jako „chwała Nieskończonego". „Kiedy w obecności drugiego mówię: «oto jestem», to «oto jestem» jest miejscem, w którym Nieskończony wchodzi w język nie ukazując się jednak. [...] «Niewidzialny Bóg» nie oznacza Boga niewidzialnego dla zmysłów, lecz nietematyzowalnego w myśli, a jednak nie obojętnego dla myśli, która nie jest tematyzacją ani prawdopodobnie nawet intencjonalnością. [...] Podmiot, który mówi «oto jestem», świadczy o Nieskończonym. To właśnie poprzez to świadectwo, którego prawda nie jest prawdą przedstawienia lub percepcji, tworzy się objawienie Nieskończonego. Dzięki temu świadectwu sławi się sama chwała Nieskończonego"[26].

Droga poszukiwania prawdy o człowieku, jaką w swej filozofii nakreślił Emmanuel Lévinas, różni się bardzo od dróg wytyczonych przez Augustyna i Pascala. U Lévinasa nie mamy już bowiem do czynienia z samotnym człowiekiem, lecz ze spotkaniem podmiotu z Drugim. Do tegoż Drugiego (a nie do podmiotu) należy także inicjatywa odkrywania tej prawdy: to właśnie on jest Mistrzem i Nauczycielem, który przez nawiedzenie swej nagiej i bezbronnej twarzy ukazuje odpowiedzialność jako istotę człowieczeństwa człowieka. Odkrycie tej odpowiedzialności rodzi lęk. Nie jest to już jednak lęk podmiotu o siebie (jak u Augustyna i Pascala), lecz lęk o Drugiego i złączony z tym niepokój, czy jest on wystarczająco za tego Drugiego odpowiedzialny. Bóg,

---

[25] T e n ż e, *Całość i nieskończoność*, s. 79.

[26] T e n ż e, *Etyka i Nieskończony*, s. 58n.

na koniec, nie jawi się jako ostateczne ukojenie strapionego człowieczego serca, lecz jest Kimś, kto powołuje człowieka do niestrudzonego dźwigania ciężarów Drugiego.

Człowiek ukazany w filozofii Lévinasa jest zatem kimś, kto jest w stanie przyjąć i w swoim życiu urzeczywistnić los Cierpiącego Sługi Jahwe, o którym pisze Izajasz. Czy jednak przyjmie to szczególne wybraństwo Boże? Czy urzeczywistni ten los? Czy swoim życiem wyśpiewa „chwałę Nieskończonego"?

Te pytania ukazują dramatyczność człowieczej egzystencji. Człowiek może przecież powrócić do swego egoizmu i zadowolić się istnieniem fenomenalnym. Ale przecież może także dać się nawiedzić przez nagą twarz Drugiego. Może w jego wymagającym spojrzeniu usłyszeć niesłyszalną mowę Nieskończonego. Może. Przecież jest capax Alterius. Przecież jest capax Dei.

Juan Miguel PALACIOS

PROBLEM METAFIZYCZNEGO UZASADNIENIA PRAW CZŁOWIEKA

Jedyną aksjologią, którą można włączyć w ramy filozofii bytu [...] jest aksjologia wartości ontologicznej powstała z analizy różnego stopnia doskonałości bytów obecnych w świecie realnym. Można je wówczas ująć w hierarchii będącej rodzajem skali bytów, która wznosi się od minerałów aż do Boga. Personalizm metafizyczny wskazuje właśnie to miejsce, które przypada osobie w ramach tego porządku hierarchicznego, jako fundament praw człowieka.

W praktyce społecznej naszych czasów odwołanie się do praw człowieka jako do fundamentu tego, czym powinny być relacje polityczne między ludźmi w wymiarze narodowym i międzynarodowym, stanowi bez wątpienia najczęstszy sposób uzasadniania normatywnego. Narody i organizacje międzynarodowe, wspólnoty religijne i grupy ludzkie połączone wspólnymi celami politycznymi, ekonomicznymi lub kulturalnymi, instytucje powstałe w tym celu – takie jak Amnesty International – oraz wybitne jednostki – jak na przykład Andriej Sacharow – które spontanicznie przejmują tę rolę, demaskują naruszanie praw człowieka w różnych częściach świata, wskazując na nie jako na granicę moralną, której w razie konfliktu nikomu nie wolno przekroczyć. Nierzadko pełną akceptację praw człowieka uznaje się nawet za idealny horyzont życia politycznego; o stopniu tej akceptacji informują nas obficie codzienne gazety.

Od starożytności ludzkość nabierała stopniowo świadomości praw człowieka. Przekonanie stoików o jedności rodzaju ludzkiego, chrześcijańska wiara w to, że wszyscy członkowie rodziny ludzkiej zostali stworzeni na obraz i podobieństwo Boga, a także rzeczywiste uznanie wielu praw społecznych w średniowieczu zakładały z pewnością świadomość tych praw. Hiszpańska kolonizacja Ameryki, wojny religijne w Europie, oświecenie, amerykańska wojna o niepodległość oraz Rewolucja Francuska były faktami historycznymi, które niewątpliwie skłaniały do jeszcze wyraźniejszego uświadomienia praw człowieka w czasach nowożytnych, czego świadectwem jest *Bill of Rights* stanu Wirginia z 1776 roku czy francuska Deklaracja Praw Człowieka i Obywatela z roku 1789. Walka o zniesienie niewolnictwa, rewolucja przemysłowa, powstanie ruchu robotniczego, feminizmu w poprzednim wieku, a także socjalizm, liberalizm i społeczna nauka Kościoła stanowiły oczywiste wyrazy tej świadomości. W końcu straszliwe doświadczenia pierwszej połowy naszego wieku: rewolucja rosyjska, pierwsza wojna światowa, pojawienie się totalitaryzmu nazistowskiego i komunistycznego, pobudziły świadomość moralną do zredagowania Po-

wszechnej Deklaracji Praw Człowieka, ogłoszonej w Paryżu 10 grudnia 1948 roku pośród jeszcze dymiących ruin drugiej wojny światowej.

Od początku roku 1947 Komisja Praw Człowieka Organizacji Narodów Zjednoczonych pracowała nad przygotowaniem tej deklaracji, którą zamierzano przedstawić Zgromadzeniu Ogólnemu w końcu następnego roku. Komisja Wychowania, Nauki i Kultury w roku 1947 dokonała analizy problemów teoretycznych związanych z taką powszechną deklaracją, wysyłając kwestionariusz do różnych myślicieli i pisarzy reprezentujących narody należące do UNESCO. Znajdowali się wśród nich Benedetto Croce, Mahatma Gandhi, Aldous Huxley, Harold Laski, Salvador de Madariaga, o. Teilhard de Chardin i Jacques Maritain. Wedle relacji tego ostatniego[1] w czasie jednego ze spotkań francuskiej komisji UNESCO, w czasie którego dyskutowano ów problem, ktoś wyraził zdziwienie z powodu tego, że osoby reprezentujące przeciwstawne sobie ideologie zgadzają się na tę samą listę praw. „Tak – odpowiadano – zgadzamy się na te prawa, ale pod warunkiem, że nie będziecie nas pytać dlaczego". W ten sposób osoby te deklarowały, że tym, co je różni, jest tylko uzasadnienie praw człowieka.

Odpowiedź ta trafnie wyraża postawę, jaką w tej sprawie prezentuje Deklaracja. Przy jej redagowaniu dołożono wszelkich starań, aby uniknąć wszystkiego, co mogłoby się odnosić do racji uzasadniających jej ważność prawną.

Owa cecha Deklaracji z roku 1948 nasuwa jednak wyraźny problem praktyczny: chociaż eksperci deklarowali, że nie podzielają racji uznania praw człowieka, to nie wydaje się, żeby każdy z nich takich racji nie posiadał, nawet jeśli były one wzajemnie sprzeczne, i to wyjaśnia wspólne przyjęcie tych praw. Jeśli jednak sens Powszechnej Deklaracji polega na przedstawieniu tychże praw do akceptacji przez wszystkie istoty racjonalne, to czy można mieć uzasadnioną nadzieję na ich przyjęcie, jeśli unika się przywołania jakichkolwiek racji przemawiających na ich rzecz?

Na to pytanie można odpowiedzieć wskazując, że w każdym człowieku istnieje pewnego rodzaju spontaniczne i przednaukowe poznanie owych fundamentalnych uprawnień człowieka, i to nie uzasadnione poznanie wystarczy do przyjęcia praw człowieka i postępowania zgodnie z nimi. Jeżeli zatem człowiek rzeczywiście dysponuje takim poznaniem, to fakt, że nie jest ono uzasadnione, nie oznacza, iż nie jest ono prawdziwe; oznacza to tylko, że podmiot nie dysponuje odpowiednimi racjami, by wiedzieć, że poznanie to jest prawdziwe. Jeśli zaś tak jest, to czy to spontaniczne poznanie praw człowieka nie jest wystarczającym punktem orientacyjnym dla działania politycznego?

W trzeciej księdze *Państwa* Platon przekonująco pokazał, że tak nie jest. Opisał niebezpieczeństwa, które czyhają na ową niepewną, bo pozbawioną

---

[1] Zob. J. M a r i t a i n i in., *Autour de la nouvelle Déclaration universelle des droits de l'homme*, Paris 1949. Por. też: J. M a r i t a i n, *Człowiek i państwo*, tłum. A. Grobler, Kraków 1993.

fundamentu, wiedzę moralną i wskazał na to, w jaki sposób wiedza ta może zniknąć z duszy człowieka za sprawą różnych przyczyn zewnętrznych i wewnętrznych, które nieustannie na niego oddziałują. Aby unaocznić ową prowizoryczną i zagrożoną kondycję, która charakteryzuje prawdziwe opinie w umyśle człowieka, Sokrates w rozmowie z Menonem porównuje je do posągów w ruchu, które rzeźbił Dedal i które – chociaż posiadały ogromną wartość estetyczną – wydawały się uciekać temu, kto je posiadał: „Posiadać te posągi nie przywiązane nie jest więcej warte niż posiadanie niewolnika, który ucieka: nie pozostają bowiem w miejscu. Przywiązane posiadają wielką wartość, są to bowiem piękne dzieła. Czemu to mówię? Ze względu na prawdziwe mniemania. Gdyż prawdziwe mniemania, dopóki w nas pozostają, są bardzo pożyteczne i robią wiele dobrego. One jednak nie chcą pozostawać, ale uciekają z duszy człowieka. Tak że nie mają wielkiej wartości, póki ich się nie przywiąże przyczynowym rozumowaniem”[2].

To samo możemy powiedzieć o naszym poznaniu praw człowieka. Ich spontaniczne poznanie jest czymś bardzo wartościowym i z pewnością może kierować działanie polityczne ku temu, co jest powinne. Ponieważ jednak takiemu poznaniu brakuje fundamentu, wszystkie te prawa podobne są do chwiejących się pomników, które narażone są na upadek z piedestału z powodu działania różnorodnych przyczyn. Właściwym zadaniem filozofa jest ich ugruntowanie, unieruchomienie – jak mówi Platon – przez wskazanie na fundament.

Spośród różnych sposobów uzasadniania praw człowieka, tutaj zajmiemy się tylko uzasadnieniem metafizycznym. Charakteryzuje je rozpoczęcie od ogólnej koncepcji rzeczywistości, aby następnie na jej podstawie zinterpretować byt człowieka i wywnioskować, jakie są prawa, które posiada on z racji tego, kim jest. Takie prawa będą wówczas miały fundament ontologiczny, a ich uzasadnione poznanie będzie w sposób istotny zależne od poznania metafizycznego.

W naszym stuleciu ten rodzaj uzasadnienia przybrał specjalną formę w ramach myśli zwanej personalistyczną, i to właśnie do niej będziemy się odwoływać w naszych rozważaniach. Rozpocznijmy zatem od zwięzłego jej przedstawienia.

Jako etyka polityki personalizm mówi, jak powinno wyglądać polityczne życie człowieka, biorąc pod uwagę to, że człowiek jest osobą. Według personalizmu z faktu, że człowiek jest osobą, wynikają określone prawa i powinności polityczne. Powinności polityczne, ciążące na człowieku z racji tego, że jest osobą, podważają indywidualistyczną koncepcję człowieka, która rozróżnia między naturalnym i społecznym stanem człowieka, ten drugi zaś miałby być osiągany dzięki umowie społecznej. Personalizm natomiast utrzymuje, iż człowiek z racji tego, że jest osobą, jest z natury skierowany ku dobru wspólnemu

---

[2] P l a t o n, *Menon*, 97e-98a.

i to czyni go podmiotem powinności politycznych. W tym sensie personalizm jest – jak mówił Maritain – komunijny. Podobnie prawa człowieka jako osoby podważają kolektywistyczną koncepcję człowieka, która odrzuca niezbywalne prawa osoby ludzkiej, oddając pełnię praw w ręce państwa. Personalizm natomiast sprzeciwia się wszelkim możliwym formom totalitaryzmu politycznego, który w naszych czasach wyraził się w dwu głównych formach: w formie faszyzmu i komunizmu.

Filozofia personalistyczna przypisuje osobie godność ontologiczną, która stanowi fundament jej godności. Z jednej strony bowiem osoba z racji tego, że jest osobą, posiada godność ontologiczną – co można uznać za pewną formę godności moralnej – i to daje jej prawo do bycia traktowaną w pewien określony sposób, z drugiej strony zaś każda osoba przez swe działania czyni siebie w sensie właściwym moralnie godną lub niegodną – osobą dobrą lub złą.

W porządku praw etyka personalistyczna utrzymuje zatem, że istnieją prawa, które każda osoba posiada z racji bycia osobą, oraz inne prawa, które każda osoba posiada z racji tego, że jest taką właśnie, a nie inną osobą. Pierwsze z tych praw są wrodzone, drugie nie; pierwszych nie można nabyć lub stracić, w przypadku drugich jest to możliwe; pierwsze są takie same dla wszystkich ludzi, drugie nie.

Prawami człowieka nazywamy tylko pierwsze z tych praw. Na przykład według piątego artykułu Powszechnej Deklaracji Praw Człowieka: „Nikogo nie wolno poddawać torturom, karom lub traktować go w sposób okrutny, nieludzki czy poniżający" i niezależnie od tego, czy w praktyce narusza się to prawo, nie ma człowieka, który by go nie posiadał, nabywał je, tracił, rezygnował z niego lub został go pozbawiony siłą. Zatem nawet jeśli dana osoba nie wiedziałaby o nim, zaprzeczała mu, dała innej osobie pozwolenie na pogwałcenie go lub sama je naruszała, tak jak nie traci ona swego statusu bycia osobą, nie traci również swego niezbywalnego prawa do tego, by nie być poddawaną torturom. Prawo to jest zakorzenione w jej bycie i nie istnieje instancja ani boska, ani ludzka, która byłaby uprawniona do jego zniesienia.

Ostatecznie wartość, jaką w porządku bytu ma to, kim jest człowiek, przekłada się w porządku powinności ludzkiego działania na wymagania moralne dotyczące wolnego działania. A zatem – jeśli człowiek jest osobą i jeśli w porządku bytu bycie osobą jest czymś szczególnie wartościowym – jak pisał już św. Tomasz z Akwinu w pierwszej części *Sumy teologicznej*: „persona significat id quod est perfectissimum in tota natura"[3] – to wynikają stąd z konieczności powinności i prawa człowieka.

Wskazanie na osobowy charakter człowieka jako źródło jego powinności i praw nie pociąga za sobą twierdzenia, że tylko metafizyka ogólna oraz metafizyka osoby mogą być wystarczającym sposobem uzasadnienia naszego pozna-

[3] Św. Tomasz z Akwinu, *Suma teologiczna*, I, q. 29, a. 3, ad resp.

nia praw człowieka. Filozofia transcendentalna Kanta, fenomenologia Schelera czy dialogiczna myśl Bubera zawierają etykę personalistyczną, która jednak nie jest uzasadniona ontologicznie. Natomiast jeśli w naszej refleksji chcemy skupić się na metafizycznym uzasadnieniu praw człowieka, to sądzę, że w ramach współczesnej myśli personalistycznej nie znajdziemy lepszego wyrazu tego stanowiska filozoficznego od propozycji zawartej w pracach Jacquesa Maritaina.

Ten wielki myśliciel francuski, głęboko poruszony kryzysem społecznym i politycznym, który doprowadził do drugiej wojny światowej, większą część swojej pracy filozoficznej w latach 1930-1950 poświęcił metafizycznemu uzasadnieniu praw człowieka. Dzieła takie, jak *Religia i kultura*, *O porządku doczesnym i o wolności*, *Humanizm integralny*, *Prawa człowieka i prawo naturalne*, *Chrześcijaństwo i demokracja*, *Zasady polityki humanistycznej*, *Osoba i dobro wspólne*, stanowią owoce owej przepełnionej pasją i wyrażonej w sposób jasny medytacji, która swój szczyt znalazła w roku 1951 w znakomitej książce *Człowiek i państwo*, ogłoszonej najpierw w języku angielskim. Proszę mi zatem pozwolić skorzystać z tej jasności wywodu Maritaina i przytoczyć dłuższy jego fragment, niezwykle celnie ujmujący ten rodzaj uzasadnienia, którym się zajmujemy:

„Co się tyczy Praw Człowieka, największe znaczenie dla filozofa ma zagadnienie ich racjonalnych podstaw.

Filozoficznych podstaw Praw Człowieka dostarcza Prawo Naturalne. Przykro mi, że nie potrafimy znaleźć innego określenia!

Czy mamy podjąć próbę odnowienia wiary w prawa człowieka na podstawie jakiejś trafnej filozofii? Trafna filozofia praw osoby ludzkiej opiera się na słusznej idei prawa naturalnego, ujmowanej w określonej perspektywie ontologicznej, i niesie ze sobą, obok podstawowych struktur i wymogów natury stworzonej, mądrość Autora Bytu.

Ponieważ nie mam tutaj czasu na omawianie nonsensów (zawsze znajdą się inteligentni filozofowie, nie wspominając o Bertrandzie Russellu, którzy będą ich bronić z genialną zręcznością), przyjmuję bez dyskusji, że uznajemy, iż istnieje coś takiego jak natura ludzka i że jest ona w każdym człowieku taka sama. Przyjmuję bez dyskusji, że uznajemy również, iż człowiek jest jestestwem obdarzonym inteligencją, które jako takie, ma rozeznanie znaczenia swoich czynów, a zatem i władzę wytyczania celów, ku którym zmierza. Z drugiej strony, wyposażony w określoną naturę czy określoną strukturę ontologiczną, w której tkwią inteligibilne konieczności, człowiek posiada cele z zasady odpowiadające jego najgłębszej konstytucji, takie same dla wszystkich – tak jak na przykład wszystkie fortepiany, dowolnej marki i w dowolnym miejscu na świecie, mają na celu wydawanie pewnych dostrojonych dźwięków. Gdyby ich nie wydawały, trzeba byłoby je nastroić lub wyrzucić jako bezużyteczne. Skoro jednak człowiek jest wyposażony w intelekt i sam określa swe cele, od niego

zależy, czy dostroi się do celów z konieczności dyktowanych przez jego naturę. Oznacza to, że istnieje, z racji samego istnienia ludzkiej natury, pewien ład lub pewna skłonność, którą rozum ludzki wykrywa i do której ludzka wola musi się dostosować w działaniu, aby dostroić się do istotnych i koniecznych celów ludzkiego jestestwa. Prawo niepisane, czyli prawo naturalne, nie jest niczym ponadto.

Przykład, którego właśnie użyłem – zaczerpnięty ze świata ludzkiej wytwórczości – był celowo powierzchowny i prowokacyjny: czyż jednak sam Platon nie przywoływał idei dowolnego dzieła ludzkiej sztuki czy rzemiosła, idei łoża, stołu, by objaśnić bliżej swą teorię (której nie podzielam) wiecznych Idei? Według mnie każde jestestwo ma swoje prawo naturalne i swoją istotę. Każdy przedmiot będący wytworem ludzkiego przemysłu ma, jak wspomniany przed chwilą instrument klawiszowy, swoje prawo naturalne, to znaczy normę swojego funkcjonowania, właściwy mu, z racji charakterystycznej dla niego budowy, pożądany dlań sposób wprawiania go w ruch, sposób, w jaki «powinno» się go używać. Natrafiwszy na jakikolwiek, załóżmy, nie znany gadżet, korkociąg, bąka, kalkulator czy bombę atomową, dzieci i uczeni w skwapliwym dążeniu do odkrycia, jak się go używa, nie wątpią, że takie wewnętrzne, charakterystyczne prawo naprawdę istnieje.

Każda rzecz istniejąca w naturze: roślina, pies, koń, ma swoje prawo naturalne, to znaczy normę swojego funkcjonowania, właściwy jej, z racji charakterystycznej dla niej budowy i jej specyficznych celów, sposób, w jaki «powinna» osiągać pełnię swojego bytu w rozwoju bądź w zachowaniu. Washington Carver, kiedy był dzieckiem i leczył chore kwiaty ze swojego ogrodu, jakoś niejasno zdawał sobie sprawę, zarówno dzięki intelektowi, jak i wyczuciu, z prawa ich wegetacji. Hodowcy koni znają z doświadczenia, zarówno dzięki intelektowi, jak i wyczuciu, prawo naturalne koni, prawo naturalne, z uwagi na które zachowanie zwierzęcia kwalifikuje je jako konia dobrego lub narowistego. Konie wprawdzie nie mają wolnej woli, ich prawo naturalne jest zaledwie cząstką rozległej sieci podstawowych tendencji i reguł ruchu kosmosu, a pojedynczy koń podpadający pod to kopytne prawo słucha jedynie powszechnego ładu przyrody, od którego zależą niedostatki jego indywidualnej natury. Gdyby konie były wolne, miałyby możność przestrzegania specyficznego prawa naturalnego koni na drodze etycznej; owa końska moralność pozostaje jednak marzeniem, ponieważ konie nie są wolne.

Kiedy powiedziałem przed chwilą, że prawem naturalnym wszystkich jestestw istniejących w przyrodzie jest właściwy sposób, w jaki z racji ich swoistej natury i swoistych celów, powinny osiągać pełnię swojego bytu w swoim zachowaniu, wyraz «powinny» miał sens czysto metafizyczny (tak jak mówimy, że dobre czy normalne oko «powinno» umieć odcyfrować litery z tablicy z danej odległości). To samo słowo «powinny» zaczyna mieć sens moralny, to znaczy zakładać zobowiązanie moralne, z chwilą przekroczenia progu świata wolnych

podmiotów. Prawo naturalne człowieka jest prawem moralnym, ponieważ człowiek przestrzega je lub narusza w sposób nieprzymuszony, bez konieczności, i ponieważ ludzkie postępowanie należy do szczególnego, uprzywilejowanego porządku, nieredukowalnego do ogólnego porządku kosmosu, który zmierza do ostatecznego celu, nadrzędnego w stosunku do immanentnego wspólnego dobra wszechświata.

Pragnę zwrócić szczególną uwagę na pierwszy podstawowy aspekt prawa naturalnego, jaki należy w nim wyróżnić, mianowicie aspekt ontologiczny; to znaczy normę funkcjonowania ugruntowaną w istocie jestestwa, którego dotyczy: człowieka. Prawo naturalne w ogólności, jak właśnie stwierdziliśmy, jest idealną formułą rozwoju danego jestestwa; można porównać je z równaniem algebraicznym, zgodnie z którym krzywa rozwija się w przestrzeni, jeśli jednak idzie o człowieka, krzywa musi w sposób nieprzymuszony zgadzać się z równaniem. Powiedzmy zatem, że prawo naturalne w jego ontologicznym aspekcie jest idealnym porządkiem tyczącym się ludzkich działań, linią podziału na stosowne i niestosowne, właściwe i niewłaściwe, zależną od ludzkiej natury albo istoty i zakorzenionych w niej niezmiennych konieczności. Nie twierdzę, że w istocie człowieka zawiera się właściwe uregulowanie każdej możliwej ludzkiej sytuacji, tak jak zdaniem Leibniza każde wydarzenie życia Cezara zawierało się wprzódy w idei Cezara. Ludzkie sytuacje mają charakter poniekąd spontaniczny. Ani one, ani właściwe ich uregulowania nie zawierają się w istocie człowieka. Powiedziałbym, że stawiają tej istocie pytania. Dowolna określona sytuacja, na przykład sytuacja Kaina w stosunku do Abla, zakłada jakąś relację do istoty człowieka, a ewentualne zabójstwo jednego dokonane przez drugiego jest niezgodne z ogólnymi celami i najbardziej podstawową strukturą dynamiczną tej racjonalnej istoty. Jedno wyklucza drugie. Zakaz morderstwa jest więc ugruntowany w istocie człowieka, istota człowieka tego się domaga. Przykazanie: nie zabijaj, jest zasadą prawa naturalnego. Ponieważ pierwotnym i najogólniejszym celem ludzkiej natury jest zachowanie istnienia – istnienia tegoż bytu, który jest osobą i kosmosem skierowanym ku sobie; i ponieważ człowiek, w tej mierze, w jakiej jest człowiekiem, ma prawo do życia.

Weźmy pod uwagę całkowicie nowy porządek czy nową sytuację, nie znaną ludzkiej historii: załóżmy, na przykład, że zjawisko zwane obecnie przez nas ludobójstwem jest równie nowe, jak sama jego nazwa. W sposób dopiero co wyłożony owo ewentualne działanie staje wobec ludzkiej istoty jako niezgodne z jej ogólnymi celami i najbardziej podstawową strukturą dynamiczną: to znaczy jako zakazane przez prawo naturalne. Potępienie ludobójstwa przez Zgromadzenie Ogólne Narodów Zjednoczonych usankcjonowało wynikający z prawa naturalnego zakaz tej zbrodni – co nie znaczy, że ów zakaz wchodził w skład istoty człowieka, jako że nie wiem, jakie cechy metafizyczne są w nią wpisane na wieczność – tak samo jak nie wiem, czy pojęcie, o którym tu mowa, było od samego początku znane sumieniu ludzkości.

Gwoli podsumowania niech nam będzie wolno powiedzieć, że prawo naturalne jest czymś zarówno ontologicznym, jak i idealnym. Jest czymś idealnym, ponieważ jest ugruntowane w istocie człowieka i jej niezmiennej strukturze oraz tkwiących w niej inteligibilnych koniecznościach. Prawo naturalne jest czymś ontologicznym, ponieważ istota człowieka jest tworem ontologicznym, który w dodatku nie ma odrębnego istnienia, lecz istnieje w każdym ludzkim jestestwie, tym samym więc prawo naturalne przebywa, jako idealny porządek, w samym jestestwie każdego istniejącego człowieka.

Biorąc pod uwagę tę pierwszą okoliczność, czy też ów podstawowy składnik ontologiczny w niej założony, prawo naturalne jest współzakresowe z całą dziedziną naturalnych uregulowań moralnych, całą dziedziną naturalnej moralności. Nie tylko pierwotne i fundamentalne reguły, ale najdrobniejsze uregulowania etyki naturalnej sprowadzają się do przestrzegania prawa naturalnego – powiedzmy, naturalnych obowiązków czy praw, o których może nie mamy na razie pojęcia, ale które ludzie rozpoznają w odległej przyszłości.

Anioł, który swoim anielskim sposobem znałby istotę człowieka i wszystkie możliwe sytuacje egzystencjalne człowieka, znałby zarazem prawo naturalne w jego nieskończonym przedłużeniu. My jednak nie znamy. Aczkolwiek osiemnastowieczni teoretycy sądzili, że tak”[4].

Jest oczywiste, że tego rodzaju uzasadnienie etyki politycznej napotyka duże trudności w duchowym klimacie naszego świata. Jest on – czy tego chcemy, czy nie – światem bez metafizyki i stanowi obecnie zjawisko nie mniej przygnębiające niż to, jakim dla Hegla były Niemcy na początku poprzedniego stulecia. „Wydawało się, że zapowiada się takie osobliwe widowisko, iż ujrzymy naród kulturalny bez metafizyki – pisze filozof ze Stuttgartu – niczym bogato ozdobioną świątynię bez Przenajświętszego Sakramentu”[5]. W tych okolicznościach metafizyczne uzasadnienie praw człowieka, niezależnie od tego, jak byłoby głębokie i spójne, ma małe szanse, by zostać zaakceptowane przez świadomość moralną człowieka współczesnego.

Niezależnie jednak od tych trudności historyczno-kulturowych tego rodzaju uzasadnienie praw człowieka samo w sobie jest problematyczne.

Jedną z najbardziej oczywistych jego trudności jest problem pogodzenia pojęcia natury ludzkiej z ludzką wolnością. Jeśli bowiem natura stanowi o celach, jak pisze Arystoteles na początku swojej *Polityki*[6], to czy człowiek może zarazem posiadać naturę i zdolność do samodzielnego stanowienia o swych celach? Jak można być „jakimś” z natury i stawać się „jakimś” w sposób wolny? Jak zatem należy rozumieć ludzką syntezę natury i wolności?

---

[4] M a r i t a i n, *Człowiek i państwo*, s. 87, 91, 92-96.

[5] G. W. F. H e g e l, *Nauka logiki*, tłum. A. Landman, t. 1, Warszawa 1967, s. 4.

[6] Zob. A r y s t o t e l e s, *Polityka*, I, 2, 1252 b 32.

Inny powszechnie znany problem, który wiąże się z tym typem uzasadnienia, odnosi się do formalnej strony rozumowania. Czy bowiem można przejść w rozumowaniu od przesłanek, które mówią o tym, jak jest, do konkluzji, która mówi, jak powinno być? Jak z tego, kim człowiek jest, wywnioskować to, jakie powinno być jego postępowanie moralne? Jak wiadomo, na niepoprawność logiczną przejścia od „jest" do „powinien" wskazał w połowie XVIII wieku szkocki filozof David Hume, podważając metodologiczną poprawność tradycyjnego sposobu uzasadniania etyki. Od tamtego czasu filozofia moralna wciąż na nowo podejmuje ten problem.

Chciałbym tu jednak zwrócić uwagę na inną trudność dotyczącą metafizycznego uzasadnienia praw człowieka. Została ona wysunięta przez wielkiego filozofa angielskiego George'a Edwarda Moore'a w ramach jego przenikliwej krytyki teorii etycznej.

Moore zauważa, że większa część trudności i sporów, w jakie uwikłani są ci, którzy uprawiają teorię etyczną, ma jedną przyczynę: poszukuje się uparcie odpowiedzi, nie wiedząc dokładnie, na jakie pytania się odpowiada. A zatem zanim rozpoczniemy dyskusję z odpowiedziami proponowanymi przez różne teorie etyczne, Moore proponuje wyróżnienie tych pytań i analizę ich sensu. Jego zdaniem, będzie to miało konsekwencję o dużym znaczeniu, gdyż w ten sposób dowiemy się, jaki rodzaj oczywistości pozwala na potwierdzenie lub podważenie prawdziwości bądź fałszywości twierdzeń etycznych.

Wedle filozofa z Cambridge należy odróżnić trzy pytania etyczne: 1. Co to znaczy być dobrym (good)?; 2. Jakie klasy rzeczy są dobre czy też są godne, by istnieć ze względu na nie same, lub posiadają wartość wewnętrzną?; 3. Jakie klasy działań powinniśmy podejmować lub jakie działania są słuszne (right)?

W swoich *Principia Ethica*[7] Moore pokazał, że do poznania prawdy lub fałszu odpowiedzi na drugie z tych pytań nie można dojść na drodze dowodu, czyli nie można jej wyprowadzić z innych prawdziwych wypowiedzi; można je uznać za prawdziwe lub fałszywe tylko na podstawie bezpośredniej oczywistości. Co do prawdy lub fałszu odpowiedzi na trzecie z tych pytań, Moore twierdzi, że również tutaj dowód nie jest możliwy, ale z innego powodu niż poprzednio. Nie będziemy w tym miejscu analizować tych różnych racji, gdyż interesuje nas przede wszystkim odpowiedź na pierwsze z powyższych pytań.

Teza Moore'a brzmi: odpowiedź na pierwsze pytanie nie jest możliwa. Nie znaczy to więc, że odpowiedź taka nie może być prawdziwa lub fałszywa bądź że nie możemy poznać jej prawdziwości lub fałszywości, lecz po prostu odpowiedź taka nie może istnieć. Oczywiście, jako że pytanie o to, co jest dobre, oraz definicja dobra jako odpowiedź na nie uważane są za główny problem teorii etycznej, teza Moore'a jest zniechęcająca. Mówiąc słowami Moorea: „Jeśli ktoś mnie pyta: «Czym jest dobro?», moja odpowiedź brzmi, że dobro jest dobrem

---

[7] Zob. G. E. M o o r e, *Principia Ethica*, Cambridge 1962.

i na tym koniec. Lub też jeśli pytanie brzmi: «Jak należy zdefiniować dobro?», moja odpowiedź brzmi: dobra nie da się zdefiniować i to wszystko, co mam do powiedzenia na ten temat". I niejako dla pocieszenia swego wyobrażonego rozmówcy konkluduje: „Chociaż odpowiedzi te mogą się wydać rozczarowujące, to mają one bardzo ważne znaczenie"[8].

Doniosłość tych odpowiedzi polega na tym, że pokazują, iż wiele rzekomo bardzo wyrafinowanych odpowiedzi na pytanie pierwsze rodzi się w rzeczywistości z pomieszania pytania pierwszego z pytaniem drugim, to znaczy wzięcia pytania „czym jest dobro?" za pytanie „jakie rzeczy są dobre?". Jak pisze Moore: „Może być tak, że wszystkie rzeczy, które są dobre, są r ó w n i e ż jakieś inne, tak jak prawdą jest, że wszystkie rzeczy, które są żółte, powodują pewnego rodzaju drżenie światła. Jest faktem, że etyka zmierza do odkrycia, jakie są te inne właściwości przynależące do wszystkich rzeczy, które są dobre. Jednak nazbyt wielu filozofów sądziło, że wskazując na te właściwości definiują dobro, że własności te są w istocie «niczym innym» jak samo dobro. Ten pogląd proponuję nazwać «błędem naturalistycznym»"[9].

Zwodniczy charakter tego typu rzekomych definicji dobra staje się oczywisty wówczas, gdy odsłonimy konfuzję semantyczną, którą zawierają tego typu odpowiedzi. Jest tak, jak gdybyśmy na pytanie o to, na czym polega brytyjskość, odpowiadali, że polega ona na jeżdżeniu lewą stroną, ponieważ wszyscy Brytyjczycy, i tylko oni, jeżdżą lewą stroną.

Błąd naturalistyczny oznacza zatem nieuzasadnione utożsamienie tej możliwej własności rzeczy, którą nazywamy dobrocią, z inną własnością rzeczy, która zawsze współwystępuje z dobrocią. Jeśli ta inna własność, którą mylimy z dobrocią, jest własnością naturalną, jej pomylenie z dobrocią daje etykę naturalistyczną, którą Moore krytykuje w dwu jej formach: ewolucjonistycznej i utylitarystycznej. Ale jeśli ta inna własność jest własnością nienaturalną, jej pomylenie z dobrocią prowadzi do etyki, którą Moore nazywa metafizyczną. Oba typy etyki opierają się zatem na błędzie naturalistycznym. W tym miejscu jednak chcemy rozważyć sposób, w jaki błąd ten odnosi się do etyki metafizycznej jako sposobu uzasadnienia praw człowieka.

Wszelkie etyki, które Moore nazywa metafizycznymi, przedstawiają pewne przedmioty obdarzone cechami właściwymi rzeczywistościom ponadzmysłowym: porządek idei, to, co chciane przez Boga, królestwo celów itd. jako wzorce tego, czym powinno być działanie ludzkie i co działanie ludzkie winno naśladować. Jego wartość moralną, czyli jego dobroć lub złość, uzależniają one od podobieństwa bądź niepodobieństwa do tego wzorca. Jeśli zatem nasze postępowanie jest dobre w tej mierze, w jakiej naśladuje wzorzec tego, co powinno istnieć, to wzorzec ów jest również dobry i to w stopniu najwyższym,

---

[8] Tamże, s. 6.

[9] Tamże, s. 10.

w stopniu, którego nie da się osiągnąć. Jest czymś najlepszym ze wszystkiego, dobrem najwyższym.

Problem polega na zrozumieniu, co sprawia, że dana etyka metafizyczna uznaje swój wzorzec za dobry. Analiza zaś tego punktu odsłania błąd naturalistyczny obecny również w etyce tego typu. Etyka metafizyczna utrzymuje bowiem, że to, co uznaje za najwyższe dobro, i s t n i e j e, chociaż nie jako coś naturalnego; utrzymuje, że wzorzec ów jest realny i charakteryzuje się cechami właściwymi rzeczywistości ponadzmysłowej. Takie ponadzmysłowe istnienie jest oczywiście właściwością nienaturalną tego, co uznaje się za najwyższe dobro. Błąd naturalistyczny polega tu na utożsamieniu tej ponadzmysłowej rzeczywistości z dobrem i na wnioskowaniu, że jeśli coś jest rzeczywiste w taki sposób, to jest to dobre.

W każdej etyce metafizycznej wnioskowanie takie opiera się na innym, a mianowicie aby być rzeczywistym, trzeba posiadać pewne cechy ponadzmysłowe, i że posiadanie tych cech jest tym samym co bycie dobrym. W tym sensie Moore twierdzi, że tak jak w etyce naturalistycznej – na przykład w etyce Johna Stuarta Milla, która bycie dobrym utożsamiała z byciem pożądanym – na pytanie o to, co jest dobre, wystarczy odpowiedzieć przez empiryczne wskazanie na to, co jest rzeczywiście pożądane, podobnie w każdej etyce metafizycznej, utożsamiającej bycie dobrym z posiadaniem pewnych cech ponadzmysłowych, na pytanie o to, co jest dobre, można odpowiedzieć tylko przez metafizyczną analizę, która pozwoli stwierdzić, co posiada owe cechy ponadzmysłowe.

Czytając czwarty rozdział *Principia Ethica* trudno oprzeć się wrażeniu, że pewne fragmenty krytyki etyki metafizycznej odnoszą się bezpośrednio do uzasadnienia praw człowieka, którym się tu zajmujemy. Przytoczmy tylko jeden z nich: „Twierdzenie, że ze zdania stwierdzającego, iż «Rzeczywistość ma taką naturę», możemy wywnioskować lub otrzymać potwierdzenie zdania «To jest dobre samo w sobie», równa się popełnieniu błędu naturalistycznego. Twierdzenie, że wiedza o tym, co rzeczywiste, dostarcza racji do uznania pewnych rzeczy za dobre same w sobie, jest implikowane lub otwarcie wygłaszane przez tych wszystkich, którzy Najwyższe Dobro definiują w kategoriach metafizycznych. To twierdzenie jest częścią poglądu, że etykę należy opierać na metafizyce. Twierdzi się, że pewnego rodzaju wiedza o rzeczywistości ponadzmysłowej jest konieczna j a k o p r z e s ł a n k a dla trafnych konkluzji dotyczących tego, co powinno istnieć”[10].

Mając przed oczyma tę krytykę powróćmy teraz do metafizycznego uzasadnienia praw człowieka. Poszukiwanie w tym, czym człowiek jest, normy tego, czym powinien być, i konsekwentnie, jak powinien być traktowany, uznanie jego osobowej natury za fundament jego tak zwanych praw podstawowych, a prawa naturalnego za idealną formułę tego, czego wymaga natura osobowa

[10] Tamże, s. 114.

człowieka, oznacza z pewnością oparcie na tym, czym człowiek jest, wzorca tego, czym powinny być zarówno jednostka, jak i społeczeństwo. Odwołanie się do osobowej natury człowieka zakłada, jak mówi Maritain, coś ontologicznego i coś idealnego, istniejącego poza światem dostępnym zmysłom.

O istnieniu czegoś takiego w człowieku mówi nam metafizyka personalistyczna, która nas samych przedstawia nam jako tajemnicze, nie dokończone, podatne na kształtowanie uniwersa, które zostały powierzone sobie samym i które w tym, czym są, mogą już odnaleźć plan tego, jaka powinna być ich samorealizacja. Możemy przyjąć lub odrzucić wezwanie Pindara, by stać się tym, czym już jesteśmy; możemy – jak mówił Maritain w ostatnich latach swego życia – przyjąć lub odrzucić kondycję ludzką. Aby jednak to zrobić, musimy najpierw wiedzieć, czy kondycja ta jest dobra, ponieważ jej posiadanie nie wystarczy, by ją za taką uznać.

Czy bycie osobą jest czymś dobrym? Czy jest czymś dobrym bycie racjonalnym? Czy porządek idei jest dobry? Czy jest dobrze być celem samym w sobie? Są to oczywiście pytania, których nie można postawić metafizyce, ponieważ odpowiedź na nie nie jest jej zadaniem. Metafizyka personalistyczna mówi nam, że istnieją osoby, na czym polega bycie osobą oraz że ludzie są osobami; natomiast nie może nam powiedzieć, czy jest dobrze być osobą. Jeśli zaś nie jest dobrze być osobą, to nie jest również dobrze chcieć być nią w pełni ani chcieć być traktowanym jako osoba.

Znalezienie odpowiedzi na te pytania wymaga przejścia od metafizyki do ontologii. Moim zdaniem, jednym z wielkich osiągnięć filozofii Maritaina jest próba pełnego włączenia pojęcia wartości w ramy metafizyki realistycznej. I tak gdy w tym samym czasie Etienne Gilson radził pryncypialnemu realiście „porzucić wszelką spekulację o «wartościach», gdyż wartości są niczym innym jak transcendentaliami, które oddzieliły się od bytu i chcą go zastąpić”[11], Maritain pisał: „Zauważmy jeszcze, że w filozofii realistycznej pojęcie wartości nie jest ograniczone do filozofii moralnej, lecz ma swe pierwotne miejsce w filozofii teoretycznej. Możemy przyjąć, że jest ono uzasadnione i konieczne w filozofii moralnej, ponieważ jest uzasadnione w metafizyce”[12].

Wydaje mi się, że jedyną aksjologią, którą można włączyć w ramy filozofii bytu, takiej jak filozofia Maritaina, jest aksjologia wartości ontologicznej powstała z analizy różnego stopnia doskonałości bytów obecnych w świecie realnym. Można je wówczas ująć w hierarchii będącej rodzajem skali bytów, która wznosi się od minerałów aż do Boga. Personalizm metafizyczny wskazuje właśnie to miejsce, które przypada osobie w ramach tego porządku hierarchicznego, jako fundament praw człowieka.

---

[11] E. G i l s o n, *La Réalisme méthodique*, Paris b.r.w., s. 98.

[12] J. M a r i t a i n, *Neuf leçons sur les notions premierères de la philosphie morale*, Paris b.r.w., s. 21.

Otóż podobnie jak wartości estetyczne, wartości moralne nie przynależą do porządku tak zwanych wartości ontologicznych, lecz raczej do porządku, który określić można mianem porządku jakościowego lub po prostu można je nazwać wartościami w sensie właściwym. Wskazanie na różnicę, jaka istnieje między tymi dwoma rodzajami wartości, w historii myśli aksjologicznej było długim i żmudnym procesem; dla etyki jest to jednak rzecz o ogromnym znaczeniu.

Wnikliwa analiza tej różnicy pokazałaby, że doskonałość lub wartość ontologiczną bytu trudno odróżnić od tego, kto ją posiada; że jest ona czymś, czego – jako takiego nie można posiadać w mniejszym lub większym stopniu; jest czymś, co nie pociąga za sobą odpowiedniej antywartości; jest czymś, czego jak mówiliśmy – nie można nabyć lub stracić. Natomiast właściwości wzajemnie przeciwne charakteryzują wartości jakościowe i dlatego przynależą do wartości moralnych. Wartość ontologiczna okazuje się więc zawsze zależna od bytu, podczas gdy wartość jakościowa, jak już zauważył Platon, wyraźnie go przekracza. Czy bycie osobą byłoby czymś dobrym, gdyby nie było osób? A z drugiej strony: Czy powszechny pokój przestałby być czymś dobrym, gdyby świat nigdy go nie zaznał? Lub też, jak mówi Kant: Czy lojalność w przyjaźni przestałaby być czymś godnym wyboru, nawet gdyby nigdy nie istniał lojalny przyjaciel?

Owa oczywista różnica między wartością ontologiczną a wartością jakościową w gruncie rzeczy odsłania tajemniczy dystans, jaki dzieli byt i wartość. Sądzę, że dla etyki metafizycznej, a wraz z nią dla metafizycznego uzasadnienia praw człowieka, najtrudniejsze jest utrzymanie tego dystansu.

Tłum. z jęz. hiszpańskiego *Jarosław Merecki SDS*

Josef SEIFERT

ANTROPOLOGIA PRAW CZŁOWIEKA

Prawa człowieka to prawa, których nie musi przyznawać żadna pozytywna instancja. W odróżnieniu od wielu czysto moralnych zobowiązań roszczenia płynące z prawa naturalnego powinny stać się treścią prawa pozytywnego i funkcjonować jako jego norma.

UWAGI WSTĘPNE

W 1977 roku, krótko po swoim pierwszym aresztowaniu, Václav Havel napisał, że podstawą ówczesnego systemu politycznego w Czechosłowacji było „życie w kłamstwie" i dlatego „życie w prawdzie" oznacza śmiertelne zagrożenie dla systemu, „zagrożenie, które musi być zwalczane bardziej zdecydowanie niż wszelkie inne"[1]. W walce z takim systemem prawa człowieka odgrywają rolę decydującą: „Obrona człowieka w «ruchach dysydenckich» bloku sowieckiego przybiera przede wszystkim postać obrony praw człowieka i obywatela, które zapisane są w różnych dokumentach (Powszechna Deklaracja Praw Człowieka, Międzynarodowa Konwencja Praw Człowieka, Akt Końcowy Konferencji Helsińskiej, konstytucje poszczególnych krajów)"[2].

Pokojowy przełom w krajach wschodniej Europy poddanych panowaniu totalitarnego systemu jeszcze do niedawna uważano za niemożliwy. Oprócz działania Gorbaczowa i innych polityków na przełom ów wpłynęła niewątpliwie poświadczona odważnymi czynami filozofia takich ludzi, jak Václav Havel. Bodźcem do przemiany nie było beznadziejne przeciwstawianie się siłą systemowi scentralizowanej władzy i całkowitej kontroli społeczeństwa, lecz odwołanie się do wartości prawdy i praw człowieka.

Trzeba przy tym pamiętać o tym, że również na Zachodzie mamy do czynienia z poważnymi naruszeniami praw człowieka, na przykład w postaci ponad 60 milionów aborcji rocznie – fakt, który wywołuje sprzeciw tylko niewielkich grup. W zastanawiającym kontraście do tych przemilczanych naruszeń praw człowieka znajduje się powoływanie się na coraz to nowe rzekome prawa człowieka, na przykład prawo kobiety ciężarnej do własnego ciała, które wraz z prawem do ochrony sfery prywatnej ma usprawiedliwiać aborcję. Wobec

---

[1] V. H a v e l, *Versuch, in der Wahrheit zu leben*, Hamburg 1990, s. 28.

[2] Tamże, s. 61.

takiego rodzaju praw nie można nie zapytać, czy mają one jakąś inną podstawę oprócz fantazji. Wszystkie te racje sprawiają, że niezbędna staje się filozoficzna analiza praw człowieka.

W przypadku kwestii praw człowieka mamy niewątpliwie do czynienia z jednym z podstawowych problemów etycznych i politycznych. Chodzi tu bowiem ostatecznie o pytanie: czy niezależnie od istniejących porządków prawnych i niezależnie od wszelkich uwarunkowań historycznych istnieją nienaruszalne prawa, które są normatywne dla każdego pozytywnego porządku prawnego? Z faktu istnienia takich praw człowieka wynika, że wszelkie ich naruszenie w życiu prywatnym i politycznym czy w pozytywnym prawodawstwie, a także wszelka próba ich zniesienia lub ograniczenia jest bezprawna. O prawach człowieka możemy powiedzieć to samo, co Cyceron w *De legibus* i *De republica* mówi w odniesieniu do prawa naturalnego: autentycznych praw człowieka (na przykład prawa do sprawiedliwego procesu) nie tylko n i e w o l n o znosić, lecz również n i e d a s i ę ich znieść.

Aby zrozumieć, że takie prawa istnieją, musimy odróżnić trzy (a ściśle biorąc, nawet cztery) rodzaje praw: prawa człowieka (prawa naturalne), prawa aprioryczne i prawa pozytywne. Prawa człowieka i prawa naturalne różnią się w swym normatywnym roszczeniu od praw, które Adolf Reinach nazwał prawami apriorycznymi, to jest od tych roszczeń, które wprawdzie niezależnie od wszelkiego pozytywnego prawodawstwa wypływają z koniecznej struktury takich aktów, jak obietnica czy kontrakt, które jednak w pewnych okolicznościach mogą zostać zawieszone czy zniesione przez prawo pozytywne, a niekiedy nawet powinny być zniesione[3]. Roszczenia wynikające z kontraktów – takie jak prawo do spełnienia danego przyrzeczenia – mogą zostać zmodyfikowane przez pozytywne akty prawne, a nawet w pewnych okolicznościach zniesione, na przykład wówczas, gdy obiecujący nie jest pełnoletni.

Tym bardziej prawa człowieka i prawa naturalne różnią się od tych praw, które wynikają jedynie z aktów prawa pozytywnego. Co prawda H. Kelsen i jego szkoła pozytywizmu prawnego wszelkie prawa chcą sprowadzić do praw pozytywnych lub do woli (rozkazu, rozporządzenia itp.) prawodawcy, łatwo jest jednak wskazać – za A. Reinachem i W. Waldsteinem – na przedpozytywne elementy w prawie. W prawie rzymskim Waldstein odróżnia pięć takich elementów: 1. naturę rzeczy; 2. istotną strukturę takich tworów jak kontrakt; 3. zasady prawne takie jak fides; 4. prawo naturalne; 5. sprawiedliwość[4].

Idea nienaruszalnych praw człowieka, która w wielu aspektach pokrywa się z tak zwanym prawem naturalnym, odgrywa istotną rolę już w greckiej staro-

---

[3] Zob. A. R e i n a c h, *Die apriorischen Grundlagen des bürgerlichen Rechts*, w: tenże, *Sämtliche Werke. Kritische Ausgabe mit Kommentar*, t. 1, München-Wien 1989, s. 141-278.

[4] Por. W. W a l d s t e i n, *Vorpositive Ordnungselemente im Römischen Recht*, „Österreichische Zeitschrift für öffentlisches Recht" 17(1967) s. 2n.

żytności, na przykład u Heraklita, w Platońskim *Gorgiaszu* i u stoików, szczególnie u Panaitiosa i Epikteta. Jest tak tym bardziej u Cycerona i w prawie rzymskim, tak jak zostało ono zapisane w *Corpus iuris civilis*, chociaż w tym ostatnim obecna jest do pewnego stopnia „stanowa teoria" praw człowieka i prawa naturalnego, która stosowanie praw naturalnych uzależnia od określonych ról społecznych, historycznospołecznych faktów lub różnic rasowych czy biologiczno-płciowych, i nie odnosi praw człowieka do wszystkich ludzi.

Tego rodzaju „częściowa ważność" jest sprzeczna z podstawową ideą praw człowieka, które również według stoików zakorzenione są w naturze człowieka jako takiego. Pomimo obrony niewolnictwa Rzymianie uznawali uniwersalną obowiązywalność praw człowieka, a tym samym również to, że osoby nie wolno posiadać, dlatego też niewolników określali mianem „rzecz", mieli bowiem świadomość, że osoba nie może być niewolnikiem i nie może być czyjąś własnością. Również twierdzenie prawników rzymskich, że niewolnik „dominio alieno contra naturam subicitur" („poddany jest cudzej władzy wbrew swej naturze"), świadczy o tym, że niewolnik nie jest z natury rzeczą i że posiada prawa. Waldstein słusznie wskazuje, że wypowiedź ta zapowiada późniejsze stwierdzenie Ulpiana, że niewolnictwo obowiązuje tylko według ius civile, ale nie według ius naturale, zgodnie z którym wszyscy ludzie są równi („omnes homines aequales sunt")[5]. Zrelatywizowanie praw człowieka do określonych grup jest rzeczywiście sprzeczne z ideą uniwersalnych praw człowieka, które każdy posiada z racji swej ludzkiej natury, chociaż – jak jeszcze zobaczymy – istnieje pewien rodzaj praw, na przykład prawa rodziców lub prawa dziecka, które rzeczywiście związane są z określonym wiekiem, z rolami społecznymi czy rolami w rodzinie (status).

Również w średniowieczu, zwłaszcza w niewoluntarystycznej interpretacji prawa naturalnego u św. Tomasza z Akwinu, odpowiednik praw człowieka w postaci prawa naturalnego odgrywa ważną rolę.

Trzeba jednak przyznać, że dopiero dzięki niektórym osiągnięciom średniowiecza, takim jak hiszpańska *Carta magna leonesa* (1188) i angielska *Magna Carta Libertatum* (1215), przede wszystkim zaś dzięki rewolucyjnym ruchom nowożytności i stworzonym przez nie dokumentom, na przykład *Artikel-Brief deutscher Bauern* (1525), *Petition of Rights* (1628), *Agreement of the People* (1647), *Habeas Corpus-Akte* (1679), a nade wszystko dzięki Karcie Praw Wirginii (1776) oraz zredagowanej przez Jeffersona Deklaracji Niepodległości 13 Stanów Zjednoczonych Ameryki (4 lipca 1776 roku) został wyraźnie sformułowany powszechny dzisiaj sens praw człowieka. W roku 1789 kanon praw człowieka przyjęła również Rewolucja Francuska, jakkolwiek sami jej przy-

---

[5] Zob. t e n ż e, *Operae Libertorum. Untersuchungen zur Dienstpflicht freigelassener Sklaven*, Stuttgart 1986, zwłaszcza s. 183, 195n., 398, 402n.

wódcy naruszali w praktyce prawa człowieka przez wykroczenia przeciw całym grupom społecznym.

Również w Ameryce od deklaracji praw człowieka do odpowiedniej praktyki, a nawet do teoretycznego uznania rzeczywistej uniwersalności praw człowieka, droga była jeszcze daleka. Potrzeba było wojny domowej, aby w amerykańskiej konstytucji znalazło wyraz nierasistowskie rozumienie praw człowieka (w Drugiej poprawce przeciw niewolnictwu). Prawie w żadnym kraju do dzisiaj nie jest zagwarantowane prawo do życia wszystkich ludzi – włączając w to nie narodzonych. W ostatnim czasie opublikowano jednak wiele deklaracji praw człowieka, których głównym celem jest właśnie podkreślenie ich u n i w e r s a l n o ś c i i n i e n a r u s z a l n o ś c i przez żadne państwo lub władzę prywatną – jak stwierdzają to Powszechna Deklaracja Praw Człowieka Organizacji Narodów Zjednoczonych z 1948 roku i przede wszystkim dwa Pakty Praw Człowieka ONZ z roku 1966, obowiązujące wszystkich członków tej organizacji i wszystkich ich sygnatariuszy.

Fakt, że prawa te zostały sformułowane i ogłoszone dopiero wówczas, gdy je pogwałcono, nie powinien zresztą dziwić i można go częściowo wyjaśnić przez to, że człowiek myślący szczególnie wyraźnie uświadamia sobie prawa człowieka – jak też godność człowieka i inne wartości – wtedy, gdy ich społeczna świadomość zanika. F. Nietzsche rozpoznał prawdziwą istotę i roszczenie do obiektywności odrzucanych przez siebie wartości jaśniej niż poprzedzająca go tradycja – właśnie dlatego, że był świadkiem powstawania nihilizmu i wobec jego radykalności nie mógł się zadowolić sprowadzaniem wartości do skłonności i faktycznych inklinacji natury. W ten sposób doszedł jednak do wyraźniejszego „prise de conscience" istoty wartości niż to, które obecne było w czasach nienaruszonej świadomości wartości. Tym bardziej można to powiedzieć o wkładzie D. von Hildebranda i innych filozofów XX wieku, którzy w okresie zanikającej świadomości wartości z niespotykaną dotąd jasnością ukazali ich obiektywność – zgodnie z powiedzeniem Hegla, że sowa Minerwy przylatuje o zmroku. W podobny sposób ludzkość odkryła w pełni prawa człowieka dopiero wówczas, gdy państwa totalitarne i szaleni przywódcy pogwałcili je do ostatnich granic i należało chronić ludzi przed zamachami na ich podstawowe prawa.

W filozofii nowożytnej, zwłaszcza w refleksji na temat praw człowieka S. Pufendorfa, Ch. Wolffa, I. Kanta i odwołujących się do ich myśli prawników, prawa człowieka rozumiane są nie tylko w sensie starożytnym i średniowiecznym jako z a s a d n i c z o zapisane w naturze człowieka uprawnienia, które jednak dopuszczają wyjątki (niewolnicy, kobiety, stany społeczne), lecz także jako prawa ściśle niezbywalne; takie, których nie wolno naruszać lub ograniczać żadnemu państwu i żadnej władzy, gdyż zakorzenione są one w samej godności człowieka.

Wprawdzie również tę ideę praw naturalnych lub praw człowieka znaleźć można u stoików, przede wszystkim u Cycerona, ale jej jasne sformułowanie jest osiągnięciem nowożytności. Idea ta nie jest oczywiście sprawą czysto „nowożytną", lecz owocem wyraźniejszego poznania człowieka i jego godności. Nie należy przy tym przemilczać faktu, że prawa człowieka w ich nowożytnej postaci formułowano niejednokrotnie z resentymentu przeciw wierze w Boga i teizmowi czy też z resentymentu przeciw mieszczaństwu, arystokracji lub resentymentu robotników przeciw innym klasom społecznym, jak to przekonująco pokazał M. Scheler w swoim dziele *Resentyment i moralność*. Filozoficzne uzasadnienie praw człowieka jest potrzebne nie tylko z racji doniosłości tej kwestii, lecz również z racji niejasności co do ich źródła i treści.

CZYM SĄ PRAWA CZŁOWIEKA?

Aby zrozumieć, czym są prawa człowieka, musimy najpierw wyjaśnić pojęcie prawa. Przez prawo rozumiemy zazwyczaj szczególnego rodzaju roszczenie osoby, któremu po stronie innych osób odpowiadają różnego rodzaju prawne zobowiązania. W przypadku, gdy osoba A przyrzeka coś osobie B lub zawiera z nią kontrakt, osoba B uzyskuje roszczenie do spełnienia tego przyrzeczenia lub dotrzymania umowy przez osobę A; natomiast osoba A przyjmuje zobowiązanie do spełnienia tego, co obiecała. W przypadkach innych praw roszczenie nie dotyczy określonej osoby, lecz jest roszczeniem niejako „absolutnym", na przykład prawem do życia lub własności. Również takiemu roszczeniu po stronie innych ludzi odpowiada zobowiązanie prawne, a także powinność moralna.

Roszczenie zwane prawem odnosi się często – na przykład w przypadku prawa do życia lub prawa do wolności – nie do pozytywnych dóbr, lecz raczej do tego, że nikt nie ma prawa pozbawić nas danych dóbr. I tak nie posiadamy bezwzględnego prawa do życia, gdyż życie jest darem, do którego nie posiadamy żadnego prawnego roszczenia. Posiadamy jednak prawo do tego, aby nikt nie pozbawił nas życia lub wolności i być może również do tego, by ci, którzy w pewnych określonych granicach są współodpowiedzialni za minimalne warunki naszej egzystencji, pozytywnie ją umożliwiali[6]. Jeśli ktoś próbuje pozbawić nas życia, to nie tylko narusza zobowiązanie moralne, lecz również nasze elementarne p r a w o. Jest to oczywiste, zanim jeszcze zrozumiemy uzasadnienie praw człowieka; wystarczy, że uważnie przyjrzymy się naturze człowieka czy doświadczymy naruszenia naszych własnych praw.

Sfera prawa odróżnia się od sfery moralności przez charakter roszczenia podmiotu prawa; sfera moralności obejmuje wprawdzie obiektywne powinnoś-

[6] Zob. T. A. M a c h a n, *Individuals and Their Rights*, La Salle 1989.

ci i zobowiązania, ale osoba, która jest ich przedmiotem, nie wnosi roszczenia do spełnienia czysto moralnych powinności innych[7]. Powinność moralna odnosi się do danej osoby i apeluje do jej sumienia, ale inni ludzie lub państwo nie mogą domagać się jej spełnienia. W przypadku prawa mamy natomiast do czynienia nie tylko z podmiotem zobowiązań prawnych, lecz również z podmiotem prawnym, który posiada roszczenie do tego, byśmy szanowali jego prawa. Dlatego jeśli są one naruszane, wówczas państwo lub społeczeństwo może wymuszać ich poszanowanie lub karać za ich naruszanie, przynajmniej wówczas, gdy normatywny charakter praw naturalnych został przełożony na prawo pozytywne; w przypadku zaś czysto moralnego wymiaru naruszenia powinności przekraczałoby to kompetencje państwa.

Przez prawa człowieka nie rozumiemy po prostu prawa, które posiada człowiek w odróżnieniu od praw zwierząt czy praw aniołów: wówczas bowiem prawami człowieka byłyby również wszelkie prawa, które przysługują człowiekowi z racji ustaleń prawa pozytywnego. Wyrażenie „prawa człowieka" wskazuje raczej na to, że prawa te wypływają z samej natury człowieka, a nie z czynników zewnętrznych wobec tej natury, na przykład z ustaleń prawa pozytywnego. Pojęcie „praw człowieka" odnosi się zatem do takich praw, które są istotnie związane z byciem człowiekiem, a nie są tylko, nawet jeśli wypływają z natury człowieka, czymś akcydentalnie związanym z jego istotowym przeznaczeniem, jak na przykład niektóre bardzo specyficzne wymagania sprawiedliwości.

Prawa człowieka to prawa, których nie musi przyznawać żadna pozytywna instancja. W odróżnieniu od wielu czysto moralnych zobowiązań roszczenia płynące z prawa naturalnego powinny stać się treścią prawa pozytywnego i funkcjonować jako jego norma. Wprawdzie również moralność jest normatywna dla prawa pozytywnego w tym sensie, że nie wolno prawnie nakazywać niczego niemoralnego, a pewne wykroczenia przeciw moralności publicznej winny być zakazane. Nie można jednak prawnie nakazywać powinności moralnych, takich jak pokora czy miłość, które odnoszą się nie tylko do zewnętrznych działań, ale również do aktów wewnętrznych. Natomiast w przypadku każdego prawa istnieje (rzeczywisty lub prawny) podmiot tegoż prawa. Na ile to możliwe wszelkie prawa, przede wszystkim prawa człowieka, powinny zostać potwierdzone w prawie pozytywnym, a naruszające je działania powinny zostać zabronione; można by też wprowadzić elastyczny system prawny na wzór prawa rzymskiego, w ramach którego poszczególne rozstrzygnięcia sędziów mogą się odwoływać do prawa naturalnego, a nawet mieć moc tworzenia prawa. Wprawdzie czyny, które naruszają prawa człowieka, są bezprawne niezależnie od postanowień parlamentu na mocy prawa naturalnego, ale zarówno potrzeba

---

[7] Zob. R. Nozick, *Philosophical Explanations*, Oxford 1981, s. 498n.

jasnego sformułowania praw człowieka, jak i ich moc normatywna w stosunku do prawa pozytywnego wymagają ich promulgacji w prawie pozytywnym.

Prawa różnią się zatem od powinności moralnych, a tym bardziej od dowolnych roszczeń pozbawionych odpowiedniej legitymacji. Prawa cechuje zawsze charakter pewnej obiektywności roszczenia, które musi być zakorzenione albo w prawie pozytywnym, albo w naturze człowieka lub w naturze rzeczy czy też w innym prawomocnym źródle (np. istocie aktów społecznych, takich jak obietnica, dar, upoważnienie do reprezentowania kogoś). W przeciwnym wypadku nie różniłyby się one od „praw" przyznawanych przez przywódcę bandy przestępców czy od jakichkolwiek subiektywnych roszczeń, od których jednak prawie każdy potrafi odróżnić autentyczne prawa. Poza tym od praw, które posiadają wyższe uzasadnienie i legitymizację w wartościach, musimy odróżnić takie prawa, które nie posiadają zakorzenienia w zasadach sprawiedliwości, a które wypływają po prostu z postanowień prawa pozytywnego. Takie prawa mają jedynie słabą legitymizację i mogą przestać obowiązywać, gdy staną w sprzeczności z wyższymi prawami pozytywnymi lub prawami zakorzenionymi w prawie naturalnym.

Pozytywizm prawny, taki jak pozytywizm Kelsena, prawodawstwo pozytywne traktuje jako jedyne źródło prawa. Jednak prawa człowieka i prawa naturalne wnoszą właśnie roszczenie do tego, że nie zostały ustanowione przez jakąkolwiek instancję prawodawczą: państwo czy władcę, a nawet przez wolę Boga, jak twierdzi „metafizyczny pozytywizm" W. Ockhama, lecz że są one niezmienne i zakorzenione w istocie i naturze człowieka.

W przypadku praw człowieka – przynajmniej wedle tego roszczenia – mamy do czynienia z prawami w r o d z o n y m i, to jest takimi prawami, których nie ustanowiło żadne państwo ani żadna instancja prawodawcza; a także z prawami n i e z b y w a l n y m i, to jest takimi prawami, których nie może znieść ani żadne państwo, ani nawet sam podmiot; oraz z prawami n i e n a r u s z a l n y m i, to jest „świętymi", których zlekceważenie stanowi poważne wykroczenie moralne. Z racji tych cech prawa człowieka winny być chronione przez państwo i nikt nie może ich naruszać w żadnej sytuacji. To właśnie stwierdza Deklaracja Niepodległości Stanów Zjednoczonych Ameryki: „Uważamy za zrozumiałe same przez się te prawdy, że wszyscy ludzie zostali stworzeni równi, że zostali wyposażeni przez Stwórcę w pewne niezbywalne prawa, między którymi są: życie, wolność i dążenie do szczęścia".

Jeszcze jaśniej wyraża to Karta Praw Wirginii: „Wszyscy ludzie są z natury równo wolni i niezależni i posiadają pewne przyrodzone prawa, których, kiedy przyjmują status społeczeństwa, nie mogą pozbawiać swojej potomności przez jakąkolwiek umowę; mianowicie korzystanie z życia i wolności, z możliwością nabywania i posiadania własności, oraz dążenia do szczęścia i bezpieczeństwa i osiągania tego" (art. 1).

Jeśli prawa te mają być autentycznymi przedpozytywnymi roszczeniami, to pojawia się pytanie o adresata takich roszczeń. Czy w przypadku praw naturalnych istnieje ich adresat? Własnością tych praw jest to, że mają one nieokreślonego adresata czy też dokładniej: ich adresatami są wyłącznie inni ludzie (lub inne osoby). To skierowanie do innych osób sprawia, że możemy wprawdzie postępować wbrew własnej godności, ale nie możemy naruszyć własnych praw. Prawa do życia czy własności nie posiadamy też w sensie absolutnym, na przykład nie posiadamy ich wobec Boga[8]. Sens tych praw polega w każdym razie przede wszystkim na tym, że wobec innych ludzi posiadamy niezbywalne prawa, których innym nie wolno naruszać.

W tym miejscu pojawia się pytanie o uzasadnienie tych „absolutnych" i niezbywalnych praw. Zbadanie podstaw, założeń i treści praw człowieka należy właśnie do zadań filozofii.

KRYTERIUM I PODSTAWY PRAW CZŁOWIEKA

W tym miejscu możemy sformułować najpierw kilka ogólnych wniosków: ponieważ w przypadku praw człowieka mamy do czynienia z elementarnymi i poprzedzającymi wszelkie pozytywne prawodawstwo prawami, to muszą one wypływać z ponadhistorycznego źródła i posiadać absolutną miarę, która powala rozstrzygnąć, co jest, a co nie jest autentycznym prawem człowieka. Czy możemy wskazać na taką miarę?

Od Cycerona za taką miarę zaczęto uznawać naturę rzeczy lub naturę człowieka. Pod wpływem Perypatosa i Panajtiosa Cyceron pisze, że „lex vera" to „ratio summa, insita in natura, quae iudet ea quae facienda sunt, prohibetque contraria" („prawdziwym prawem jest najwyższy rozum, który wszczepiony jest w naturę i nakazuje, co należy czynić, a zakazuje, co temu jest przeciwne")[9].

Cyceron wskazuje tu na dwa podstawowe kryteria praw naturalnych lub praw człowieka: naturę i rozum. Co to jednak oznacza?

Natura może być rozumiana jako i s t o t a lub i s t o t n a w ł a ś c i w o ś ć, ale i w tym przypadku pojawia się pytanie: co dokładniej oznacza natura? Jest jasne, że ani natura rozumiana jako czyste istnienie, ani natura pojęta jako całość faktycznych dążeń i inklinacji nie może być miarą tego, co dobre. W przeciwnym razie można by twierdzić, wraz z Kalliklesem lub Nietzschem, że silniejsi mają naturalne prawo do uciskania słabszych, lub wraz z nazistami utrzymywać, że istnieje naturalna wyższość ludów aryjskich nad innymi luda-

---

[8] Otwartą pozostawiam kwestię, czy niektóre prawa naturalne, takie jak na przykład prawo do sprawiedliwego sądu, mogą istnieć również w stosunku do osoby absolutnej.

[9] C y c e r o n, *De Legibus*, I, 18.

mi. W prawie naturalnym przez naturę należy rozumieć – pokazał to zwłaszcza A. Laun – istotową naturę człowieka, którą scholastycy przeciwstawiali naturze faktycznej[10]. W przeciwnym razie nie da się bowiem uniknąć tezy Hume'a o istnieniu dychotomii między „jest" i „powinien" – z czysto faktycznych skłonności naturalnych nie da się zasadnie wyprowadzić powinności lub prawa. Na przykład ze skłonności lwa do pożerania owiec nie wynika, że posiada on do tego prawo. Z tego, że ktoś ma skłonność do zazdrości, nie wynika, że powinien postępować zgodnie z tą skłonnością. Z tego powodu również tomistyczna etyka i filozofia prawa są niezadowalające tak długo, jak długo wychodzą tylko od naturalnych skłonności stworzeń, które nie wynikają z konieczności z ich istoty, i nie odwołują się do kryterium aksjologicznego. Nie chcemy przez to przeczyć doniosłości inklinacji cielesnych i duchowych dla uzasadniania praw. Inklinacje te mogą jednak przyczynić się do uzasadnienia praw człowieka tylko wówczas, gdy one same: ich podmiot, ich przedmiot lub ich realizacja są wartościowe, a nie są tylko neutralnymi faktami. Z czysto neutralnych skłonności, tak jak na przykład ze wspominanej przez Platona w *Gorgiaszu* potrzeby drapania się, jeśli ktoś odczuwa swędzenie, nie wynikają żadne prawa. Tym bardziej żadne prawa nie wynikają ze wspominanej również w *Gorgiaszu* potrzeby zaspokajania negatywnych inklinacji; swoim rozmówcom, którzy utożsamiają dobro z przyjemnością, Sokrates daje przykład kogoś, kto ma skłonność do seksualnego wykorzystywania dzieci. W naturalistycznych próbach uzasadnienia powinności moralnej lub praw nie zauważano nieraz tego, że z neutralnej potrzeby lub z negatywnej skłonności nie wynikają żadne prawa. Przypomnijmy początkowy fragment *Corpus iuris civilis*, w których również za punkt wyjścia prawa naturalnego przyjmuje się faktyczny porządek naturalny: „ius naturale est, quod natura omnia animalia docuit: nam ius istud non humani generis proprium, sed omnium animalium" („Prawo naturalne jest tym, o czym natura poucza wszelkie istoty żyjące: jest to bowiem prawo właściwe nie tylko rodzajowi ludzkiemu, lecz wszelkim istotom żyjącym").

To odniesienie do ogólnego prawa naturalnego nie może zadowalać – po pierwsze – dlatego, że nie uwzględnia różnicy pomiędzy osobą i światem zwierzęcym, która okaże się decydująca dla kwestii praw człowieka; po drugie – nie uwzględnia się tu różnicy między faktycznym porządkiem natury i porządkiem aksjologicznym. To samo odnosi się do wskazania na rozum, jeśli rozumie się przez to wyłącznie „dictamina rationis practicae"[11], w sensie praktycznych wskazań rozumu, które dotyczą realizacji naturalnych inklinacji. U św. Toma-

---

[10] Zob. A. Laun, *Die naturrechtliche Begründung der Ethik in der neueren katholischen Moraltheologie*, Wien 1973.

[11] Św. Tomasz z Akwinu, *In 4, Sent.* 33; *Summa Theologiae*, I, 59, 1.

sza z Akwinu znajdujemy jednak wyraźne odniesienia do głębszej, aksjologicznej struktury natury ludzkiej i ludzkiego rozumu[12]. Do tego aksjologicznego fundamentu praw człowieka jeszcze powrócimy.

CO JEST OSTATECZNYM ŹRÓDŁEM PRAW CZŁOWIEKA?

Jak już stwierdziliśmy, czysto faktyczna natura człowieka nie może być źródłem jego praw. A zatem uzasadnieniem praw człowieka musi być wartość i godność osoby ludzkiej. Jaki jednak aspekt osobowego bytu uzasadnia prawa człowieka? Czy też może na centralnym fundamencie godności człowieka opiera się wiele źródeł jego praw?

Najpierw należy uznać obiektywną i wyjątkową wartość osoby jako centralne źródło i założenie praw człowieka. Niektórzy twierdzą, że godność zostaje człowiekowi przyznana przez prawo pozytywne, na przykład fikcjonalizm prawny sprowadza prawa człowieka do statusu państwowych lub jurydycznych fikcji podmiotów prawa. Jednakże zmienna lub ustanowiona pozytywną wolą ludzkiego lub boskiego prawodawcy godność nie jest w stanie uzasadnić przekonujących i ponadczasowo ważnych praw człowieka, lecz co najwyżej to, co R. Spaemann określił jako „odwoływalne edykty tolerancji"[13]. Autentyczne prawa człowieka są możliwe tylko wówczas, gdy wraz z Tomaszem z Akwinu, Grzegorzem z Rimini i innymi rzecznikami „recta ratio", czyli obiektywnej miary faktycznej natury i pozytywnego prawodawstwa, niezmienne źródło praw człowieka widzi się w istotowej naturze człowieka jako osoby.

Fakt, że ludzki rozum nie ustanawia godności osoby, lecz ją odkrywa, można wyjaśnić tylko wówczas, gdy uznaje się, że z istotowej natury człowieka wypływa prawo, które zakazuje pewnych działań, gdyż ze swej natury gwałcą one prawa człowieka, oraz nakazuje inne, które z istoty są dobre. Bez przyjęcia tego założenia nie ma ani moralności, ani praw naturalnych, ani praw człowieka, co pokazuje również nowożytna historia dyskusji o prawach człowieka. W filozofii nowożytnej w coraz większym stopniu nie poznanie jednostki, lecz jej wola i samoograniczenie (lub sankcje karne państwa) stają się źródłem prawa naturalnego, co musi prowadzić do tego, że nie uznaje się już żadnego wiecznego i niezależnego od woli ludzkiej prawa naturalnego, a prawa człowieka mogą być tylko konwencjonalnymi regułami dyktowanymi przez zasady

---

[12] Zob. A. L a u n, *Das Gewissen – Oberste Norm sittlichen Handelns. Eine kritische Analyse*, Wien 1984.

[13] R. S p a e m a n n, *Über den Begriff der Menschenwürde*, w: *Menschenrechte und Menschenwürde. Historische Voraussetzungen – säkulare Gestalt – christliches Verständnis*, red. E.-W. Böckenförde, R. Spaemann, Stuttgart 1987, s. 295-313.

„convenience and necessities of life"[14], których źródło znajduje się z jednej strony w konsensie różnych egoizmów, a z drugiej – w woli państwa, prawodawcy lub społeczeństwa.

Wraz z Tomaszem z Akwinu odrzucamy tego rodzaju teorie, uznając, że podstawa praw naturalnych znajduje się w istotowej naturze człowieka, w której św. Tomasz widzi obraz Boga, odnosząc ją tym samym do samego wiecznego Bytu Bożego.

Oprócz teologicznego i metafizycznego rozumienia człowieka jako obrazu Boga istnieje również czysto racjonalna refleksja nad osobą, która pokazuje, że osoba jest wartością samą w sobie. W ramach dyskusji o prawie naturalnym w nowszych dziejach filozofii przede wszystkim S. Pufendorf, R. Otto i D. von Hildebrand wskazywali na to, że natura, która jest nosicielem praw człowieka, jest wartościowa sama w sobie. Na czym jednak polega wyjątkowa wartość ludzkiej osoby, więcej, osoby jako takiej, która sprawia, że jest ona nosicielką wartości?

Za B. Pascalem, I. Kantem i wieloma innymi filozofami możemy tu wskazać na dwie podstawowe właściwości osoby: z jednej strony myślenie i poznanie, a z drugiej – wolność. Pascal całą godność osoby widział w myśleniu, podkreślając, że człowiek przewyższa cały świat, gdyż wie o tym, że jest słaby i musi umrzeć, podczas gdy świat nic nie wie o swojej sile. Kant i filozofowie niemieckiego idealizmu podstawowe źródło praw człowieka widzieli natomiast w jego wolności. Oba te poglądy wskazują na niezbędne warunki praw człowieka. Podstawa do praw człowieka nie istniałaby bowiem wówczas, gdyby nie istniała wyjątkowa godność osoby wyrażająca się w racjonalnym poznaniu i zdolności do posługiwania się językiem, co obejmuje zdolność do myślenia i wnioskowania, wydawania sądów i komunikowania prawdy. Istota, która kierowałaby się w swoim działaniu całkowitą dowolnością, nie posiadałaby ani wartościowego celu swego chcenia, ani nawet zdolności do sensownego pragnienia. Dlatego zdolność do rozumowego poznania – a tym bardziej zdolność do poznania prawdy – nie jest czysto neutralną właściwością człowieka, lecz właściwością wyrażającą jego godność. Ta właściwość osoby w jej rozwiniętej lub zdolnej do rozwoju postaci jest na przykład podstawą prawa do wychowania i edukacji w najszerszym sensie tego słowa. Trudno o nim mówić w przypadku człowieka znajdującego się w stanie wegetatywnym i całkowicie niezdolnego do myślenia. W zdolności do poznania ma również swoje źródło prawo, które jest rzadko wymieniane w kodeksach praw człowieka: prawo do prawdy, odnoszące się nie tylko do lekarza pytanego przez pacjenta o stan swego zdrowia, ale do wszystkich innych osób. W zdolności do poznania zakorzenione jest także prawo do poszukiwania prawdy i prawo do tego, by za sprawą rozpowszechnianych przez państwo kłamstw nie zostać umie-

[14] D. H u m e, *Enquiries Concerning Human Understanding*, Oxford 1976, s. 341.

szczonym w świecie pozorów[15]. Nie są to wyłącznie zobowiązania moralne społeczeństwa względem obywateli, lecz również prawa i roszczenia osób jako podmiotów prawnych. Również prawo człowieka do współdecydowania w kwestiach politycznych zakłada ludzką zdolność do poznania.

Drugim źródłem praw człowieka w ramach osobowych aktów i zdolności jest wolność. Nie chodzi tu tylko o prawo do stanowienia o sobie, co sprawia, że osoba należy niejako do samej siebie, ale również o cel wolności – spełnianie aktów moralnych, autentyczną wspólnotę i wzajemną afirmację osób. Z tego źródła wypływa wiele praw człowieka: na przykład prawo do korzystania z wolności, prawo do wolnego wyboru współmałżonka, prawo do założenia rodziny, prawo do zakładania świeckich i religijnych stowarzyszeń.

Jeśli bowiem przeznaczeniem człowieka jest wolna realizacja najwyższych wartości, to w sposób oczywisty wypływa stąd cały szereg uniwersalnych praw człowieka, takich jak prawo do wolności religijnej, którego nie trzeba wcale rozumieć relatywistycznie, tak jakby błąd miał takie samo prawo jak prawda. Wolność jest jednak jedyną drogą, na której prawda religijna może zostać przyjęta. Dlatego w tej dziedzinie wszelki przymus sprzeciwia się ludzkiej godności, która domaga się bezwarunkowego respektu dla wolności sumienia. W tym sensie H. Coing pisze: „Pojęcie «osoby prawnej» zostało wypełnione nową treścią. Filozofowie klasyczni przejmują jurydyczne pojęcie osoby. Ale w świetle ich idei nabiera ono nowej godności. Osobowość prawna, jako zdolność do posiadania praw podmiotowych, staje się teraz konieczną właściwością człowieka jako osoby moralnej. To również płynie z jego wolności [...] Tak więc w filozofii klasycznej połączono pojęcie osoby prawnej z nauką o prawach człowieka. Obie te rzeczywistości opierają się na moralnej osobowości człowieka [...] Konieczność obu tych pojęć prawnych opiera się na moralnej godności osoby; z niej płynie ich wzajemny związek i ich uzasadnienie”[16].

Za M. Schelerem możemy powiedzieć, że zarówno w poznaniu, jak i w wolności człowiek odniesiony jest nie tylko do swego otoczenia, ale do całego świata. Owa metafizyczna otwartość osoby na całość rzeczywistości oraz na Absolut stanowi, jak to pokazali szczególnie M. Scheler i S. Kierkegaard, właściwą godność osobowego podmiotu. Ta jej wewnętrzna cenność stanowi zatem o obiektywnej wartości, która odróżnia osobę od wszelkich innych bytów[17]. Ta godność, podkreślana już przez stoików Kleantesa i Chryzypa, odnosi się nie tylko do pozycji człowieka w ramach społeczności lub w ramach wspól-

---

[15] Zob. H a v e l, dz. cyt., s. 6-8.

[16] H. C o i n g, *Der Rechtsbegriff der menschlichen Person und die Theorie der Menschenrechte*, w: *Beiträge zur Rechtsforschung*, red. E. Wolff, [b.m.w.] 1950, s. 201.

[17] Pojęcie wartości obiektywnej szczególnie dogłębnie analizował D. von Hildebrand, zob. t e n ż e, *Ethik*, Stuttgart 1973, rozdz. 1-3.

noty moralnej, lecz również do cechy odróżniającej człowieka od innych istot ożywionych i oznacza wyjątkową wartość bytu osobowego, który może zresztą istnieć również poza światem osób ludzkich. Pico della Mirandola szczególną rację tej godności człowieka widział w tym, że jak w mikrokosmosie łączy on w sobie wszystko i w sposób wolny może wybierać między różnymi możliwościami. Kant natomiast zauważa, że słowem „godność" nazywamy wartość jedynej w swoim rodzaju istoty, która „wszelką cenę przewyższa, a więc nie dopuszcza żadnego równoważnika"[18]. F. Schiller w swoim eseju *Über Anmut und Würde* (1793) zwraca uwagę na jeszcze jeden aspekt godności, który jest ściśle związany z cielesną naturą człowieka: „panowanie nad popędami przez siłę moralną".

TRZY OGÓLNE ŹRÓDŁA PRAW CZŁOWIEKA: SUBSTANCJALNY BYT OSOBY, JEGO AKTUALIZACJA I ŚWIAT DÓBR

Niezbywalne prawa człowieka opierają się na trzech komponentach jego natury:

1. Pierwszym źródłem praw człowieka jest obiektywna wartość bytu osoby jako takiej, godności osoby, bez której prawa nie byłyby możliwe, gdyż nie mogą one wypływać z bytu neutralnego, niezależnie od tego, jaką miałby on strukturę. Również czysta użyteczność człowieka dla innych nie może być podstawą praw, podobnie jak subiektywne zadowolenie, jakie określona rzecz lub osoba wywołuje w innych. Prawa, a szczególnie niezbywalne prawa człowieka, mogą przynależeć tylko do istoty, której wartość jest jej wartością wewnętrzną. Powracająca wciąż idea[19], jakoby przyjęcie istnienia absolutnych wartości prowadziło do totalitaryzmu, jest z historycznego punktu widzenia fałszywa, a filozoficznie można pokazać jej absurdalność. Jeśli chodzi o historyczny aspekt tej kwestii, to A. Del Noce, D. von Hildebrand i inni pokazali, że zarówno ideologia nazistowska, jak i faszyzm Mussoliniego (a także bolszewizm) opierały się na radykalnym relatywizmie aksjologicznym, a nie na obiektywistycznej filozofii wartości.

2. Podczas gdy pierwsze źródło praw człowieka wystarcza do uzasadnienia prawa do życia, to wiele innych praw nie wypływa z substancjalnego bytu osoby jako takiej, lecz ze swoistej istoty jej aktów i aktualizacji, w szczególności ze zdolności do poznania, posiadania świadomości i wolności, a także z wielu innych zdolności i sprawności natury cielesnej i duchowej.

---

[18] I. K a n t, *Uzasadnienie metafizyki moralności*, tłum. M. Wartenberg, Warszawa 1984, s. 70.

[19] Zob. E.-W. B ö c k e n f ö r d e, *Kritik der Wertbegründung des Rechts. Überlegungen zu einem Kapitel «Rechtsphilosophie»*, w: *Oikeiosis. Festschrift für Robert Spaemann*, red. R. Löw, Weinheim 1987, s. 1-21.

3. Trzecim źródłem godności osoby jest jej transcendentne odniesienie do prawdy, wartości i bytu, czyli do świata dóbr. Dlaczego wolności, ostateczne przeznaczenie osoby stanowi trzeci istotny czynnik uzasadniający prawa człowieka.

Jeśli nie uwzględnimy tego czynnika, to otrzymamy egocentryczny obraz człowieka, w ramach którego prawa człowieka są uzasadniane tylko przez własne spełnienie, własne indywidualistycznie pojęte dążenie do szczęścia. Tymczasem to rzeczywistość, której wolność ma służyć, i przyporządkowanie człowieka do niej współuzasadnia podstawowe prawa człowieka. Matka ma prawo do wolności nie tylko ze względu na nią samą, lecz również dla realizacji jej miłości i troski o dzieci i o rodzinę; wolność nauczania nie istnieje tylko ze względu na samorealizację nauczyciela, ale również ze względu na prawdę, ponadto ma ona służyć przekazywaniu wiedzy. Dopiero na podstawie tego transcendentnego odniesienia poznania i wolności do wartości – niejako przez odniesienie do celu – można uzasadnić prawa człowieka[20].

Oprócz uzasadniania praw człowieka przez odniesienie do istoty i transcendentnego celu osoby można również – wraz z filozofami arabskimi i średniowiecznymi – uzasadniać je przez odniesienie do początku osoby, na przykład przez wskazanie na to, że jest ona stworzona na obraz Boga. Można również wskazywać na ludzkie działanie jako przyczynę określonych zmian w świecie. Z powodu uwarunkowań, celów, przyczyn i skutków, w ramach których człowiek związany jest z innymi osobami, społeczeństwem i światem fizycznym, i głównego źródła praw człowieka – substancjalnego bytu człowieka, jego aktualizacji i celu wynika wiele dalszych konkretyzacji praw. Jeśli mówimy o prawie do pożywienia, ubrania, opieki medycznej, to chodzi tu o warunki lub przyczyny podstawowych dóbr ludzkich, takich jak na przykład zdrowie.

Oprócz praw indywidualnych osób istnieją również prawa grup ludzkich, społeczności, narodów itd. Problem ich filozoficznego uzasadnienia musiałby jednak dotknąć takich kwestii, jak istota i wartość społeczności. Ponieważ przekroczyłoby to ramy naszych rozważań, musimy zadowolić się tym skromnym przyczynkiem do uzasadnienia praw indywidualnych osób.

Tłum. z jęz. niemieckiego *Jarosław Merecki SDS*

---

[20] Zob. A. B a s a v e, F. del V a l l e, *Filosofia del Derecho Internacional*, Mexico City 1985, s. 355n.

Abp Julián HERRANZ

MORALNA STRUKTURA WOLNOŚCI

Pojęcie osoby ludzkiej, „prawda o człowieku" nie są kwestiami wyłącznie akademickimi, lecz poważnym problemem egzystencjalnym, bez rozwiązania którego – na płaszczyźnie rozumu – nie jest możliwe ponowne odkrycie sensu i wartości etyki i prawa, czyli „moralnej struktury wolności".

„Czy jesteśmy świadkami jednego z najbardziej złożonych i decydujących okresów ludzkiej historii? Czy jest to koniec jakiejś epoki czy też początek?" – Te słowa Jana Pawła II przywołują na pamięć słowa św. Augustyna, w których wyrażał on przekonanie, że upadek Imperium Rzymskiego pod ciosami barbarzyńców rozpoczyna nową epokę ludzkości. 17 sierpnia 1988 roku Papież otworzył tymi dwoma pytaniami międzynarodowe kolokwium „At the End of the Millennium" zorganizowane w Castel Gandolfo przez Instytut Nauk o Człowieku z Wiednia[1].

Odpowiedzi na pytania Jana Pawła II udzielone przez obecnych na kolokwium uczonych były wyważone, ale – jak mi się wydaje – zasadniczo miały charakter afirmatywny. Chciałbym tu syntetycznie przytoczyć tylko jedną z nich – odpowiedź amerykańskiego politologa Zbigniewa Brzezińskiego. Wyraził on swój wielki niepokój z powodu, między innymi, „niewielkiej zdolności do kontroli postępu naukowego", jaką ludzkość posiada na przykład na szerokim polu manipulacji genetycznych (sztuczne zapłodnienie bez ograniczeń, klonowanie itd.), na które nie należy się godzić. „Dynamika nauki – mówił – może podważyć humanistyczną podstawę demokracji i respekt dla świętości życia ludzkiego", dodając, że nie wolno oddzielać od siebie „demokracji" i „wartości" (o czym wielokrotnie przypominał w swym nauczaniu Kościół), gdyż w przeciwnym wypadku „globalna anarchia polityczna mogłaby się połączyć z globalną anarchią intelektualną".

Jednakże najbardziej jasną i zwięzłą odpowiedź na wspomniane pytania dał w kilka tygodni po zakończeniu kolokwium sam Jan Paweł II w przemówieniu do grupy biskupów ze Stanów Zjednoczonych przybywających z wizytą „ad limina": „Zbliżamy się do końca stulecia, które rozpoczęło się zaufaniem w prawie nieograniczony postęp ludzkości, a kończy szerzącym się strachem i zamieszaniem moralnym. Jeśli pragniemy wiosny ludzkiego ducha, musimy ponow-

[1] Zob. „L'Osservatore Romano", wyd. włoskie, 17 VIII 1998, s. 1.

nie odkryć podstawy nadziei"[2]. Jaka jednak była główna przyczyna owej sytuacji „szerzącego się strachu i zamieszania moralnego" i gdzie u progu trzeciego millennium należy szukać „podstawy nadziei"?

UTOPIE DWUDZIESTEGO WIEKU

Można powiedzieć, że całe społeczne nauczanie Kościoła w kończącym się stuleciu kierowało się przede wszystkim koniecznością obrony sumień chrześcijan i sumienia całej ludzkości przed dwoma wielkimi ideologicznymi utopiami, które stały się także systemami politycznymi na skalę światową: totalitarną utopią s p r a w i e d l i w o ś c i b e z w o l n o ś c i oraz liberalistyczną utopią w o l n o ś c i b e z p r a w d y. Jak mówił Papież: „Totalitaryzmy o przeciwnych znakach i chore demokracje doprowadziły do głębokich wstrząsów w dziejach naszego stulecia"[3].

Pierwsza z tych utopii – a wraz z nią systemy polityczne, które w różnych formach wcielały ją w Europie – jest już w stadium upadku i zaniku, pozostawiając jednak za sobą ogrom zniszczeń duchowych i społecznych. Druga natomiast, utopia wolności bez prawdy, znajduje się niestety w okresie ciągłej ekspansji. Wyrosła na filozoficznym podłożu oświecenia i agnostycznego relatywizmu, znajdując swoje narzędzie prawne (a zatem: społeczne i polityczne) w ścisłym p o z y t y w i z m i e p r a w n y m. Dla systemu tego bowiem – negującego explicite lub implicite postulaty prawa naturalnego – racjonalność prawną i prawomocność moralną norm czy wyroków gwarantuje nie p r a w d a o b i e k t y w n a, lecz p r a w d a k o n w e n c j o n a l n a, pragmatyczny owoc kompromisu statystycznego lub politycznego.

Nie jest przypadkiem, że główny reprezentant pozytywizmu prawnego, Hans Kelsen, komentując pytanie skierowane przez Piłata do Jezusa: „Cóż to jest prawda?" (J 18, 38), pisał, że w rzeczywistości to pytanie pragmatycznego polityka zawierało już w sobie odpowiedź: p r a w d a j e s t n i e o s i ą g a l n a. Dlatego też Piłat, nie czekając na odpowiedź Jezusa, zwraca się do tłumu i pyta: „Czy zatem chcecie, abym wam uwolnił Króla Żydowskiego?" (J 18, 39). Czyniąc tak – konkluduje Kelsen – Piłat zachowuje się jak prawdziwy demokrata: problem ustalenia tego, co p r a w d z i w e i s p r a w i e d l i w e, przekazuje bowiem opinii większości, chociaż sam jest przekonany o całkowitej niewinności Nazarejczyka[4].

---

[2] „L'Osservatore Romano", wyd. włoskie, 3 X 1998, s. 1.

[3] *Nowe przymierze między Kościołem a kulturą* (Spotkanie z przedstawicielami świata kultury i nauki, Wilno, 5 IX 1993); „L'Osservatore Romano" wyd. pol. 14(1993) nr 12, s. 17.

[4] Zob. V. P o s s e n t i, *Società liberali al bivio. Lineamenti di filosofia della società*, Milano 1991, s. 345n.

Jan Paweł II, medytując nad dramatycznym procesem Jezusa, napisał: „Tak więc wyrok człowieka na Boga nie opiera się na prawdzie, ale na przemocy, na doraźnej koniunkturze. Czyż to właśnie nie jest prawdą dziejów człowieka, prawdą naszego stulecia? Ten wyrok współcześnie powtórzył się w tylu trybunałach w ramach systemów totalitarnej przemocy. Czy ten wyrok nie powtarza się także w demokratycznych parlamentach, kiedy na przykład poprzez stanowione prawo skazuje się na śmierć człowieka nie narodzonego?"[5].

Niestety, tak jest. Wraz z Papieżem trzeba stwierdzić, że w drugiej połowie wieku XX agnostycyzm religijny oraz relatywizm moralny i prawny, gorzkie owoce immanentyzmu filozoficznego, przyczyniły się do powstania „chorego" społeczeństwa demokratycznego, w dużej części materialistycznego i permisywnego, oderwanego nie tylko od prawd transcendentnych dotyczących wiecznego przeznaczenia człowieka, ale również od podstawowych wymagań moralności naturalnej. Pomyślmy o deprecjacji małżeństwa (z którym chce się zrównać „związki faktyczne", również homoseksualne), o łatwym rozwiązywaniu węzła małżeńskiego i płynącym stąd podważaniu stabilności rodziny, o permisywizmie prawnym w stosunku do szerzenia się przemocy i pornografii, narkotyków, aborcji, eutanazji, o „przewrotnych manipulacjach genetycznych", o których na wspomnianym kolokwium mówił Brzeziński. Trafnie podsumował tę sytuację Papież w cytowanej powyżej wypowiedzi: „Zbliżamy się do końca stulecia, które [...] kończy się szerzącym się strachem i zamieszaniem moralnym".

ODNALEŹĆ NADZIEJĘ

Profetyczne przepowiadanie Jana Pawła II, podobnie jak całe nauczanie Magisterium Kościoła, nie zatrzymuje się jednak na odsłanianiu szerzącego się zła, lecz wskazuje ono jednocześnie na odpowiednie środki zaradcze. Papież pojmuje siebie jako wysłannika zbawiającej mocy Jezusa. Dlatego, odwołując się do swego historycznego przemówienia do Zgromadzenia Ogólnego Organizacji Narodów Zjednoczonych w roku 1995, dodał: „Jeśli pragniemy wiosny ludzkiego ducha, musimy ponownie odkryć podstawy nadziei". To właśnie w tym przemówieniu, skierowanym do najbardziej wielonarodowego i wieloreligijnego zgromadzenia, Jan Paweł II wskazał na jedyne możliwe lekarstwo na l i b e r a l n ą u t o p i ę, która grozi przemianą ludzkiej wspólnoty w społeczeństwo bezprawia[6]. Stwierdziwszy bowiem, że „wolność jest miarą godności i wielkości człowieka", natychmiast dodał, że „kwestią fundamentalną", którą

---

[5] J a n P a w e ł II, *Przekroczyć próg nadziei*, Lublin 1994, s. 65.

[6] T e n ż e, *Od praw człowieka do praw narodów*, „L'Osservatore Romano" wyd. pol. 16(1995) nr 11-12, s. 4-9.

należy podjąć, jest kwestia „odpowiedzialnego korzystania z wolności", i dlatego trzeba, aby wszyscy – filozofowie, prawnicy, politycy, socjologowie i inni – skierowali swą uwagę ku zagadnieniu „moralnej struktury wolności, która stanowi wewnętrzną architekturę kultury wolności".

Gdzie jednak ludzie pochodzący z różnych narodów i tradycji mogą odnaleźć ową m o r a l n ą s t r u k t u r ę i uniwersalną k u l t u r ę wolności? W tym samym przemówieniu Jan Paweł II rozwiał ewentualne wątpliwości swego niezwykle zróżnicowanego audytorium wypowiadając zwięzłe słowa, które są wyzwaniem dla rozumu – recta ratio – każdego uczciwego człowieka: „Wolność ma swoją wewnętrzną «logikę», która ją określa i uszlachetnia: jest podporządkowana prawdzie i urzeczywistnia się w poszukiwaniu i w czynieniu prawdy. Oderwana od prawdy o człowieku, wolność wyradza się w życiu indywidualnym w samowolę, a w życiu politycznym w przemoc silniejszego i w arogancję władzy. Dlatego odniesienie do prawdy o człowieku – prawdy powszechnie poznawalnej poprzez prawo moralne, wpisane w serce każdego z nas – nie jest bynajmniej ograniczeniem wolności ani zagrożeniem dla niej, ale w rzeczywistości gwarantuje przyszłość wolności"[7].

Widzimy zatem, gdzie Jan Paweł II dostrzega fundament „moralnej struktury wolności": w prawdzie, a zwłaszcza w „prawdzie o człowieku". W istocie z owej konkretnej „prawdy o człowieku" wypływa treść wszelkich innych prawd: o godności osoby, jej niezbywalnych prawach, naturze małżeństwa, rodziny, społeczeństwa itd. Te obiektywne prawdy określają następnie przestrzeń rozwoju autentycznej wolności i jej ograniczenia. W ten sposób, dzięki owej wewnętrznej „logice", wolność realizuje się w sposób rozumny, jest oparta na fundamencie moralnym, co wyklucza dowolność na płaszczyźnie indywidualnej i samowolę na płaszczyźnie społecznej i politycznej.

To właśnie brak owej „moralnej struktury" i autentycznej „kultury" wolności i praw człowieka doprowadził do degradacji kulturowej i cywilizacyjnej, owocu szerzącej się w końcu XX wieku „utopii liberalnej". Przez odzyskanie tej „kultury" ludzkość może odzyskać mocne fundamenty nadziei, a „chore" demokracje mogą wyleczyć się z trapiących je chorób społecznych. Chodzi o ocalenie wolności dla odzyskania nadziei.

WOLNOŚĆ „WYZWOLONA"

Jak słusznie zauważają filozofowie, na przykład J. Maritain, A. Del Noce czy V. Possenti, oraz tacy prawnicy, jak na przykład S. Cotta, J. Hervada czy J. Finnis (tę listę można by oczywiście poszerzać), autorzy klasyczni, sprzed okresu rozpowszechnienia się ideologii liberalno-agnostycznej, rozumieli de-

[7] Tamże, s. 8.

mokrację jako społeczną organizację wolności w ramach ograniczeń naturalnych[8]. Nie były to o g r a n i c z e n i a z e w n ę t r z n e, arbitralnie narzucone (tendencja totalitarna) lub przyjęte na mocy wszechogarniającej umowy (tendencja radykalnego liberalizmu), lecz ograniczenia posiadające f u n d a m e n t w e w n ę t r z n y: moralne prawo naturalne. Niestety, ideologia radykalnego liberalizmu, z płynącym z niej relatywizmem moralnym, pozbawiając demokrację fundamentu zasad i wartości obiektywnych w niebezpieczny sposób zatarła granice racjonalności i prawomocności normy. Głęboko osłabiło to demokratyczny porządek prawny wobec pokusy wolności „wyzwolonej", to jest wolności pozbawionej rzeczywiście wyzwalających ograniczeń obiektywnej prawdy o godności człowieka i o niezbywalnych prawach osoby ludzkiej, to jest praw prawdziwych, nierozdzielnie związanych z normalną naturą człowieka.

Wobec społecznej oczywistości tego kryzysu prawa i legalności dogmatycy pozytywizmu prawnego i tak zwanej e t y k i l a i c k i e j (czyli takiej, która po wykluczeniu z etyki relacji człowieka do siebie samego i do Boga zredukowała moralność wyłącznie do relacji międzyludzkich) pilnie poszukują kryteriów, które pozwoliłyby na wyjście z kryzysu, to jest kryteriów, które byłyby w stanie dostarczyć solidnych fundamentów decyzji prawnych, programów politycznych, projektów społecznych. Jednak jedynymi kryteriami, które znajdują, są takie pojęcia, jak o p i n i a w i ę k s z o ś c i, d e m o k r a t y c z n i e u z n a n y p o r z ą d e k w a r t o ś c i lub to, co zwykło się nazywać p r a w d ą k o n w e n c j o n a l n ą[9].

Przyczyna jest oczywista: filozofia radykalnego liberalizmu uniemożliwia przyjęcie o b i e k t y w n e j p r a w d y o człowieku, czyli prawdy b e z w a r u n k o w e j, która jest niezależna od liczb, która jest czymś więcej niż konwencją, której nie można zredukować do prywatnych opinii lub wartości de facto uznanych przez dane społeczeństwo, która – jednym słowem – jest p r a w d ą n a t u r a l n ą, a nie sztuczną, obiektywną, a nie subiektywną, która – jak pokazuje historia kultury – odsłania się przed rozumem nie oświeconym jeszcze światłem chrześcijańskiego objawienia. Jest to prawda, która poprzedza i przekracza pojęcie demokracji i która nie może zostać przez demokrację podważona[10].

---

[8] Z różnych perspektyw i z różnym rozłożeniem akcentów mówią o tym między innymi: J. M a r i t a i n, *Człowiek i państwo*, Kraków 1993; P o s s e n t i, dz. cyt., s. 281-314; J. H e r v a d a, *Derecho natural, democracia y cultura*, „Persona y Derecho" 6(1979) s. 200n.; S. C o t t a, *Diritto naturale: ideale o vigente*, „Iustitia" 1989, nr 2, s. 119n.; J. F o r n é s, *Pluralismo z fundamentación ontológica del Derecho*, „Persona y Derecho" 9(1982) s. 109.; J. F i n n i s, *Liberalism and Natural Law Theory*, „Mercer Law Review" 45(1994) s. 687-701.

[9] Zob. J. M. M a r t í n e z D o r a l, *¿Hay una verdad incondicional del hombre?*, „Persona y Derecho" 3(1976) s. 475-483.

[10] Zob. J. H e r r a n z, *L'agonia del Diritto agnostico*, „Studii Cattolici", IV 1994, s. 166-171.

OSOBA I PRAWO

Jak wiadomo, etyka laicka i pozytywizm prawny pojęty w sensie absolutnym (tj. taki, który odrzuca postulaty prawa „zapisanego w sercu każdego człowieka", znanego już filozofii greckiej[11] i prawu rzymskiemu[12] niezależnie od Dekalogu i przed objawieniem chrześcijańskim) propagują dogmatyczne oddzielenie „moralności prywatnej" i „etyki publicznej". Moralność prywatna opiera się – według tych teorii – na zasadach filozoficznych i przekonaniach religijnych właściwych każdej jednostce i dlatego powinna zostać ograniczona do przestrzeni sumienia każdego obywatela; etyka publiczna natomiast byłaby ustalana wyłącznie na podstawie konsensu większości obywateli, czyli na podstawie tej prawdy konwencjonalnej, o której mówiliśmy powyżej. Etyka publiczna byłaby zatem jedynym źródłem wartości, które w sposób demokratyczny mogą dostarczyć struktury moralnej prawom oraz – konsekwentnie – uprawnionemu użyciu wolności.

Wydaje się jednak, że ten absolutny rozdział przyjęty w wielu systemach demokratycznych opiera się na bardzo ubogim pojęciu prawa – ignorującym jego racjonalność obiektywną i funkcję pedagogiczną – a także na nie mniej ubogich pojęciach zarówno wolności, jak i osoby ludzkiej. Wolności – ponieważ nie można jej racjonalnie pojąć – w sensie moralnym – jako absolutnej i zawsze słusznej możliwości wyboru, również wyboru zła. Osoby – ponieważ człowiekowi nie można odmówić, nie lekceważąc jego godności, możliwości poznania prawdy: czy to samodzielnie, czy to za pomocą pedagogicznej funkcji prawa.

Nie sądzę, że rozważaniom tym – potwierdzonym przez ciągłość Magisterium Kościoła[13] – można by z metodologicznego punktu widzenia przypisać

---

[11] W słynnym fragmencie *Etyki nikomachejskiej* Arystoteles napisał: „Sprawiedliwość polityczna jest bądź przyrodzona, bądź stanowiona. Przyrodzona jest ta, która ma wszędzie ten sam walor, a nie dopiero dzięki czyjemuś takiemu czy innemu mniemaniu; stanowiona zaś jest sprawiedliwość, jeśli pierwotnie nie ma różnicy, czy jest tak czy owak, ale skoro raz coś zostało ustanowione, to już nie jest wszystko jedno", V, 7, 1134 b.

[12] Na przykład w *Institutiones* Gajusza (I, 1) czytamy: „Wszystkie ludy rządzą się prawami i zwyczajami, odwołując się częściowo do swego własnego prawa, częściowo do prawa wspólnego wszystkim ludziom; prawo, które każdy lud ustanowił dla siebie, jest właściwe dla danego miasta i nazywa się prawem cywilnym, tj. prawem właściwym dla miasta; natomiast to prawo, które rozum naturalny ustanawia dla wszystkich ludzi, jest przestrzegane przez wszystkie ludy i nazywa się prawem narodów, jako że jest to prawo na użytek ludów. I tak lud rzymski posługuje się w części swoim własnym prawem, a częściowo prawem wspólnym wszystkim ludziom".

[13] W encyklice *Veritatis splendor* Jan Paweł II czyni to w sposób następujący: „Po upadku w wielu krajach ideologii, które wiązały politykę z totalitarną wizją świata – przede wszystkim marksizmu – pojawia się dzisiaj nie mniej poważna groźba zanegowania podstawowych praw osoby ludzkiej i ponownego wchłonięcia przez politykę nawet potrzeb religijnych, zakorzenionych w sercu

jakiś rodzaj „fundamentalizmu", czyli pojęciowego pomieszania chrześcijańskiej moralności z prawem cywilnym. Prawdą jest, że prawo dotyczy porządku społecznego – odnosi się do praw i zwyczajów, które porządkują życie społeczne. Jednak jeśli najistotniejszym momentem postępu nauki o prawie w społeczeństwach demokratycznych, zwłaszcza w wieku dwudziestym, było postawienie w centrum rzeczywistości prawnej jej prawdziwego podmiotu – człowieka, fundamentu i celu społeczeństwa, to jasne jest, że w zdrowej demokracji prawo musi – i jest to niezbywalne wymaganie moralne – brać pod uwagę „prawdę o człowieku", musi uznawać i chronić roszczenia – osobowe i społeczne – wypływające ze struktury ontycznej człowieka jako bytu posiadającego określoną naturę, godność i cel.

W cytowanym przemówieniu do Zgromadzenia Ogólnego ONZ Jan Paweł II słusznie – również z punktu widzenia filozofii prawa – zauważył, że owo „odniesienie do prawdy o człowieku", na którym winno opierać się prawo, jest „dalekie od ograniczania czy zagrażania wolności", stanowiąc w rzeczywistości „gwarancję przyszłości wolności". Z faktu centralnej pozycji osoby w prawie (przypomnijmy choćby Powszechną Deklarację Praw Człowieka) i z faktu, że osoba jest tym, czym jest – a nie tym, co taka lub inna większość o niej myśli – wynika, że prawo rzeczywiście sprawiedliwe nie może opierać się na prawdzie konwencjonalnej, lecz musi odwołać się do o n t y c z n e j p r a w d y osoby ludzkiej: do jej nie tylko zwierzęcej i instynktowej, ale i rozumnej, wolnej i obdarzonej wymiarem transcendentnym i religijnym natury, której nie może ono lekceważyć czy negować. W przeciwnym razie prawo – nawet jeśli chce się je nazywać demokratycznym i opartym na etyce publicznej – jest antynaturalne, istotnie niemoralne, staje się narzędziem t o t a l i t a r n e g o p o r z ą d k u s p o ł e c z n e g o. Nie ma tu miejsca na relatywizm etyczny, podobnie jak nie ma miejsca (jeśli chce się uniknąć powrotu do społeczeństwa bezprawia) na obronę zasadności oddzielenia prawa pozytywnego od moralności, czyli od tej „prawdy o człowieku", która określa treść i granice jego wolności. Takiego rozdziału nie można usprawiedliwić ani przez odwołanie się do racji teoretyczno-naukowych, ani przez wskazanie na fakt, że to właśnie wywołany przez filozofię immanentystyczną i subiektywistyczną kryzys etyki doprowadził do kryzysu dziedziny sprawiedliwości. Z uwagi na ścisły związek prawa z moralnością – a konkretnie: prawomocności praw z „prawdą o człowieku" – nie jest rzeczą zaskakującą, że obecny kryzys prawa idzie w parze z kryzysem moralności (można by powiedzieć: simul stabunt, simul cadunt). Oba te kryzysy mają bowiem tę samą przyczynę: relatywizm aksjologiczny.

---

każdej ludzkiej istoty: jest to groźba sprzymierzenia się demokracji z relatywizmem etycznym, który pozbawia życie społeczności cywilnej trwałego moralnego punktu odniesienia, odbierając mu, w sposób radykalny, zdolność rozpoznawania prawdy" (nr 101).

PRAWDA O CZŁOWIEKU

W materiałach z sympozjum „Sekularyzacja i laickość w doświadczeniu współczesnych demokracji" czytamy następujące stwierdzenie, widoczny owoc przeżytego doświadczenia: „Godności osoby nie broni się uroczystymi deklaracjami, które mnożą się w okresach braku zaufania do przyszłości, między rozpaczą a utopią. Człowiek odzyskuje pewność i zaufanie jedynie wówczas, gdy odzyskuje świadomość, że jego godność jest nienaruszalna nie z tej racji, że zadecydował tak jakiś parlament czy inne zgromadzenie, lecz dlatego, że wymaga tego jego własny osobowy byt"[14].

Wydaje się, że słowa te – chociaż z innej perspektywy – wyrażają to samo, co znane powiedzenie Antonio Rosminiego „osoba jest prawem", a także nawiązują do wezwania Jana Pawła II, by moralną strukturę wolności (a więc również prawa) oprzeć na „prawdzie o człowieku".

Nie ma wątpliwości, że w obecnym momencie dziejów szczególnej doniosłości nabrała konieczność ukazywania tego, kim jest osoba ludzka, rzeczywistość radykalnie różniąca się od wszelkich innych bytów. Ta ściśle filozoficzna kwestia ma bowiem istotne znaczenie dla przyszłości ludzkości – zarówno w dziedzinie nauki, a szczególnie biologii i genetyki, jak i prawa, socjologii i polityki.

Dla wierzących „prawda o człowieku" nie jest kwestią problematyczną, lecz rzeczywistością objawioną. „Kim jest zatem ten byt, które stworzenie otoczone jest tak wielką troską?" – pytał św. Jan Chryzostom zastanawiając się nad wielkością tego wyjątkowego bytu, który Bóg stworzył „na swoje podobieństwo"(Rdz 1, 27), jako byt rozumny i wolny, świadomy i odpowiedzialny, który został wybawiony z grzechu i śmierci przez ofiarę wcielonego Boga, który został wyniesiony do statusu przybranego syna Bożego i wezwany do uczestnictwa – przez poznanie i miłość – w życiu Bożym. Św. Jan Chryzostom tak odpowiadał na to pytanie: „To człowiek, cenniejszy w oczach Bożych od całego stworzenia; to człowiek, to ze względu na niego istnieją niebo i ziemia, i morze, i wszystko stworzenie"[15].

Komentując tę biblijną wizję człowieka antropologia chrześcijańska wyjaśnia: „Człowiek, ponieważ został stworzony na obraz Boży, posiada godność osoby: nie jest tylko czymś, ale kimś. Jest zdolny poznawać siebie, panować nad sobą, w sposób dobrowolny dawać siebie oraz tworzyć wspólnotę z innymi osobami; przez łaskę jest powołany do przymierza ze swoim Stwórcą, do dania Mu odpowiedzi wiary i miłości, jakiej nikt inny nie może za niego dać"[16]. O s o b a l u d z k a jest zatem fundamentem i celem porządku społecznego, jest

---

[14] J. V i d a l G a l l a r d o, *Secularidad y dignidad de la persona*, San Sebastian 1996, s. 109 (materiały z cytowanego sympozjum).

[15] Św. J a n C h r y z o s t o m, *Sermones in Genesim*, 2,1, PG 54, 587D-588A.

[16] *Katechizm Kościoła katolickiego*, nr 357.

podmiotem niezbywalnych praw, których nie otrzymuje z zewnątrz – na mocy decyzji jakiejś ludzkiej władzy czy struktury politycznej, wypływają one bowiem z jej natury i nikt nie ma prawa jej ich pozbawiać.

Jaka jest jednak „prawda o człowieku" dla ludzi niewierzących, dla rozumu nie oświeconego wiarą? Jak powiedzieliśmy już wyżej, odpowiedź na to pytanie – której częściowo udziela filozofia, a częściowo nauki biologiczne – pociąga za sobą poważne konsekwencje dla przyszłości: nie tylko przyszłości wolności i demokracji, ale przyszłości całej ludzkości. Z tego właśnie powodu – jak to wskazuje Jan Paweł II w swojej encyklice *Fides et ratio* – istnieje pilna potrzeba spokojnego i konstruktywnego dialogu na temat tej kwestii między filozofią i Objawieniem, między Atenami i Jeruzalem, między wiarą i rozumem.

„Objawienie – mówi Papież – ukazuje wyraźnie pewne prawdy, których rozum być może nigdy by nie odkrył, gdyby był zdany na własne siły, choć nie są one niedostępne dla jego naturalnego poznania"[17]. Dlatego komentując powtarzające się w encyklice wyrażenie „więź między teologią i filozofią"[18] kardynał J. Ratzinger powiedział, że oznacza ono, iż teologia rozpoczyna się od Słowa Bożego, „ale ponieważ Słowo to jest prawdą, to znajduje się ona zawsze w relacji do ludzkiego poszukiwania prawdy, do otwarcia rozumu na prawdę". Ze swej strony również filozofia „tak jak powinna być otwarta na odkrycia nauk empirycznych, podobnie powinna brać pod uwagę świętą tradycję religii, a przede wszystkim przesłanie Biblii"[19].

DIALOG BEZ UPRZEDZEŃ

W owym horyzoncie „więzi między wiarą i filozofią", czyli ich dialogu w ludzkim poszukiwaniu prawdy, znajduje się niewątpliwie podstawowa kwestia „prawdy o człowieku", o o s o b i e l u d z k i e j. Przypomniał to wyraźnie Jan Paweł II w encyklice *Fides et ratio*: „Także koncepcja osoby jako istoty duchowej jest szczególnie oryginalnym wkładem wiary: chrześcijańskie orędzie godności, równości i wolności ludzi bez wątpienia wywarło wpływ na nowożytną refleksję filozoficzną"[20].

Wydaje mi się, że jeśli myślimy o dalszym rozwijaniu tej refleksji filozoficznej (metafizycznej), prowadzonej w konstruktywnym dialogu zarówno z biblijnym przesłaniem o godności bycia osobą, jak i z odkryciami biologii i genetyki dotyczącymi początku i rozwoju bytu ludzkiego, to stajemy najpierw przed wyzwaniem: chodzi o wyzwanie przezwyciężenia przesądów. Bez spełnienia tego wstępnego warunku metodologicznego konstruktywny dialog między wia-

---

[17] J a n P a w e ł II, *Fides et ratio*, nr 76.

[18] Tamże, nr 73.

[19] J. R a t z i n g e r, Konferencja „La fede e la ricerca di Dio" wygłoszona w Bazylice św. Jana na Lateranie 17 XI 1998 r.

[20] J a n P a w e ł II, *Fides et ratio*, nr 76.

rą, filozofią i biologią nie będzie możliwy. A przecież p o w i n i e n być możliwy. Ponieważ – powtórzmy – pojęcie osoby ludzkiej, „prawda o człowieku" nie są kwestiami wyłącznie akademickimi, lecz poważnym problemem egzystencjalnym, bez rozwiązania którego – na płaszczyźnie rozumu – nie jest możliwe ponowne odkrycie sensu i wartości etyki i prawa, czyli „moralnej struktury wolności".

W przeszłości – w okresie herezji i kontrowersji dotyczących dogmatów o Trójcy Świętej i Wcieleniu Słowa – dialog między teologią i filozofią był bardzo intensywny z powodu konieczności sprecyzowania znaczenia terminów: „natura", „substancja", „hipostaza", „osoba" oraz relacji między nimi (także dlatego, że filozoficzne pojęcie osoby, wprowadzone przez Boecjusza[21], nie istniało w filozofii greckiej). Jak dobrze wiemy, ów dialog trwał również później, zwłaszcza w epoce nowożytnej; dotyczył między innymi funkcjonalnego lub ontologicznego odróżnienia (lub jego braku) pomiędzy terminami „jednostka" i „osoba" (Hegel, Kierkegaard, Feuerbach, Buber, Mounier i inni). Z drugiej strony w encyklice *Fides et ratio* Jan Paweł II zachęca filozofów do pogłębiania pojęcia osoby przez zwrócenie większej uwagi na relacjonalną antropologię biblijną[22].

Jednakże tą dziedziną, w której dialog powinien być podjęty z największym zaangażowaniem i cierpliwością, jest relacja teologii i filozofii do nauk biologicznych. Ten konstruktywny i wzajemnie ubogacający dialog dzisiaj wydaje się być może trudniejszy niż w przeszłości z racji znanej tendencji znacznej części myśli współczesnej do odrzucenia metafizyki, do marginalizowania zagadnienia b y t u. Słusznie powiedziano, że w nowożytnym projekcie kulturowym „człowiek został rozdwojony: istnieje poziom, na którym uznaje się go za nieredukowalny p o d m i o t (osoba interpretowana jest przede wszystkim jako podmiot praw), oraz poziom, na którym jest p r z e d m i o t e m, częścią natury fizyczno-biologicznej, który podpada pod kompetencje nauki"[23]. Oczywiście na czysto empirycznym poziomie nauk biologicznych wartość osoby jako n i e r e d u k o w a l n e g o p o d m i o t u staje się bardzo problematyczna.

Dlatego być może byłoby wskazane, aby pierwszego podejścia do dialogu filozofii i teologii z naukami biologicznymi, a konkretnie z biogenetyką człowieka, nie rozpoczynać od personalistycznych „postulatów" wprowadzanych „ex abrupto". „Należałoby raczej rozpocząć – sugeruje V. Possenti – od ontologicznej analizy i obserwacji rzeczywistości: życia i bytu człowieka, i na tej podstawie odsłaniać swoistość i specyficzny charakter bytu osoby"[24].

---

[21] „Persona est rationalis naturae individua substantia". Boecjusz, *De duobus naturis*, cap. 3, PL 64, 1343.

[22] Por. J a n P a w e ł II, *Fides et ratio*, nr 80.

[23] V. P o s s e n t i, *Sobre el estatuto ontológico del embrión humano*, w: *El derecho a la vita*, Pamplona 1998, s. 117.

[24] Tamże, s. 118.

Jednocześnie po stronie biologii należałoby unikać niewłaściwego posługiwania się słowem „osoba", które przez niektórych bywa używane nie jako transcendentna granica między światem ludzkim i pozaludzkim, lecz wyłącznie w ramach świata ludzkiego w celu przeprowadzenia arbitralnego rozróżnienia między różnymi fazami rozwoju człowieka; „osobą" byłoby dopiero narodzone dziecko, ale nie płód czy embrion. W ten sposób – i w przeciwieństwie do wizji teologicznej i filozoficznej – osoba nie jest definiowana poprzez to, kim j e s t, lecz poprzez to, c o j e s t w s t a n i e z r o b i ć, co na płaszczyźnie prawnej owocuje konsekwencją normatywną: ten, kto jeszcze nie jest „osobą", a tylko rzeczywistością czy rzeczą „potencjalnie ludzką", nie może posiadać osobowości prawnej, nie może być zatem podmiotem praw – takich jak prawo do życia[25].

*

Jan Paweł II, zapraszając reprezentantów różnych narodów do odsłaniania „moralnej struktury wolności" poprzez poznanie i obronę „prawdy o człowieku", postawił ich przed wyzwaniem, które odnosi się jednak do nas wszystkich, przede wszystkim zaś do tych, którzy uprawiają różne nauki antropologiczne: teologów, filozofów, biologów, prawników, socjologów... Wzywając do poważnego i dalekowzrocznego dialogu, który angażuje rozum i wiarę, Papież wzywa do o d w a g i p o z n a n i a p r a w d y, to jest do przekonania, że przekraczając ograniczenia i przesądy – w ramach różnych kultur i metodologii naukowych – można poznać kryteria pozwalające na dotarcie do prawdy o człowieku. To dlatego w encyklice *Fides et ratio* Papież mówi: „Odpowiedzią na odwagę (parresia) wiary musi być odwaga rozumu"[26]. „To wiara przynagla rozum, aby [...] nie wahał się ponosić ryzyka"[27].

Tłum. z jęz. włoskiego *Jarosław Merecki SDS*

---

[25] Chodzi tu oczywiście o tezę, którą odrzuca nie tylko Magisterium Kościoła; również bioetyka uznaje ją za pozbawioną wartości naukowej, zważywszy że „biologicznie i genetycznie jest pewne, że natychmiast po połączeniu się gamet rozpoczyna się istnienie człowieka, który – pod kontrolą programu zapisanego we własnym genomie – autonomicznie i teleologicznie, w ścisłej jedności funkcjonalnej realizuje własny plan rozwoju w sposób stopniowy i ciągły", E. S g r e c c i a, *Identità e statuto dell'embrione humano*, w: *Per una dichiarayione dei diritti del nascituro*, Milano 1996, s. 24n.

[26] J a n P a w e ł II, *Fides et ratio*, nr 48; zob. nr 101.

[27] Tamże, nr 56.

CZYM NORMOWANE JEST PRAWO STANOWIONE?

Andrzej SZOSTEK MIC

PRAWO NATURALNE (PRAWA CZŁOWIEKA) A PRAWO STANOWIONE
Uwagi etyka

Prawo cieszy się naturalnym autorytetem w społeczeństwie, nawet jeśli jego przepisy często bywają przekraczane. Cieszy się zaś nim, ponieważ postrzegane jest jako pozostające w służbie człowieka, jego życia i rozwoju.

Okolicznością, która wyznacza zarówno temat obecnej sesji, jak i termin jej odbycia, jest upływająca 10 grudnia 1998 roku 50. rocznica uchwalenia Powszechnej Deklaracji Praw Człowieka*. Swe wywody pragnę więc usytuować w jej kontekście – w kontekście rozumianym dość szeroko. Deklaracja ta nie jest przecież ani pierwszym, ani ostatnim dokumentem odwołującym się do praw człowieka jako fundamentu prawa stanowionego. Zrodziła się w wyniku bolesnych doświadczeń pierwszej, a zwłaszcza drugiej wojny światowej i nawiązuje do podobnych manifestów, które formułowane były jeszcze u końca XVIII wieku. Porównanie tekstów deklaracji współczesnych z ich starszymi o półtora wieku poprzedniczkami prowadzi przy tym do chyba interesujących, choć trochę niewesołych spostrzeżeń. Ponadto Deklaracja, której jubileusz obchodzimy, podobnie jak inne tego rodzaju dokumenty, od początku traktowana była jako akt prawny wysokiej rangi. Wprawdzie status Deklaracji jest przez teoretyków prawa do dziś dyskutowany, ale nie ulega wątpliwości, że jej sygnatariuszom, zebranym na specjalnym, uroczystym Zgromadzeniu Narodów Zjednoczonych, chodziło o to, by jej treści znalazły prawidłowy „przekład" na prawo stanowione poszczególnych państw, zwłaszcza zaś na ustawy zasadnicze, które zresztą nierzadko rozpoczynają się od preambuły przypominającej tonem i treścią wolnościowe deklaracje. Dlatego powoływać się będę także na niektóre zapisy konstytucyjne, dawne i współczesne.

Zamierzam bowiem wytłumaczyć, dlaczego lektura szeregu nowożytnych i współczesnych doniosłych aktów legislacyjnych – od pierwszych XVIII-wiecznych konstytucji aż po współczesne, dość liczne deklaracje, konwencje, karty i protokoły do nich – budzi we mnie tak zwane mieszane uczucia: raduje i nie-

---

* Artykuł ten oraz następujący po nim artykuł autorstwa prof. W. Łączkowskiego zostały przedstawione jako referaty podczas sympozjum „Medycyna i prawo: za czy przeciw życiu?" (Warszawa-Lublin-Kraków 30 XI-5 XII 1988) zorganizowanego przez Papieską Akademię Życia, Instytut Studiów nad Rodziną ATK, Instytut Jana Pawła II KUL i Instytut Teologii Rodziny PAT. Całość materiałów z sympozjum zostanie opublikowana w osobnej książce.

pokoi zarazem. Ambiwalentne te reakcje odnoszą się do sposobu, w jaki pojmowane i traktowane są w tych dokumentach prawa człowieka, bardziej zaś szczegółowo moje pytania i niepokoje wiążą się z miejscem Boga i Jego autorytetu w ugruntowaniu tych praw (§ 1), z różnicą w traktowaniu w nich prawa do wolności z jednej, a prawa do życia z drugiej strony (§ 2), wreszcie z relacją pomiędzy ściśle prawnym a moralno-pedagogicznym znaczeniem norm chroniących prawa człowieka (§ 3). Te trzy zagadnienia stanowią w gruncie rzeczy propozycję trojakiego podejścia do pytania o sens odwoływania się w tych dokumentach do praw człowieka. Dogodnym punktem odniesienia dla zagadnień poruszonych w § 2 (które zajmą w referacie najwięcej miejsca), a do pewnego stopnia także w § 3, będzie trudny i bolesny problem penalizacji aborcji. Z tego, co powiedziałem, można się domyślać, że problematykę praw człowieka będę podejmował nie jako kulturo- czy prawoznawca, tym bardziej nie jako polityk, ale raczej jako etyk.

1. RELIGIJNE CZY NATURALNE UGRUNTOWANIE PRAW CZŁOWIEKA

Pobieżne nawet porównanie pierwszych konstytucji nowożytnych z XX-wiecznymi deklaracjami pozwala zauważyć różnicę w traktowaniu odniesienia do Boga jako fundamentu praw człowieka. Najstarszy bodaj dokument pretendujący do miana konstytucji, Karta Praw Wirginii (*Virginia Bill of Rights*) z 12 czerwca 1776 roku, wspomina w ostatnim, 16. artykule o „powinności, jaką jesteśmy dłużni naszemu Stwórcy”[1]. Ogłoszona trzy tygodnie później Deklaracja Niepodległości zawiera już w Preambule znaczące stwierdzenie: „Uważamy za zrozumiałe same przez się te prawdy, że wszyscy ludzie zostali stworzeni równi, że zostali wyposażeni przez Stwórcę w pewne niezbywalne prawa, między którymi są: życie, wolność i dążenie do szczęścia”[2]. Nawet francuskie Zgromadzenie Narodowe, które ukonstytuowało się po rewolucyjnym obaleniu władzy królewskiej i które do Kościoła oraz do głoszonej przezeń wiary odnosiło się zdecydowanie wrogo, swą sławną Deklarację Praw Człowieka i Obywatela „uznaje i ogłasza w obecności i pod opieką Istoty Najwyższej”[3]. Rzecz jasna, ogłoszona w katolickiej Polsce i bez francuskiego kontekstu rewolucyjno-antykościelnego Konstytucja 3 maja rozpoczyna się inwokacją nie tylko religijną, ale jawnie chrześcijańską: „W imię Boga w Trójcy Jedynego”[4]. Wyjątek stanowi Konstytucja Stanów Zjednoczonych z 17

---

[1] Cyt. za: *Prawa człowieka. Wybór źródeł*, red. K. Motyka, Lublin 1996, s. 42.
[2] Tamże, s. 43.
[3] Tamże, s. 46.
[4] Cyt. za: W. W i t k o w s k i, *Pierwsze konstytucje nowożytne*, Lublin 1995, s. 56.

września 1787 roku, ale – rzecz znamienna – brak w niej również wzmianki o prawach człowieka.

Próżno szukać takich religijnych odniesień w najważniejszych dokumentach XX wieku odwołujących się do praw człowieka i prawa te proklamujących. Nie tylko Karta Narodów Zjednoczonych z 1945 roku, ale także Powszechna Deklaracja Praw Człowieka, w której przygotowaniu tak znaczącą rolę odegrał wielki filozof katolicki Jacques Maritain, potwierdzają „wiarę w podstawowe prawa człowieka, w godność i wartość osoby ludzkiej"[5], „uznanie przyrodzonej godności oraz równych i niezbywalnych praw wszystkich członków wspólnoty ludzkiej"[6], ale o Bogu nie wspominają. Nawet Konstytucja Trzeciej Rzeczypospolitej z 2 kwietnia 1997 roku nie tyle ugruntowuje prawa człowieka w Bogu, ile formułuje Preambułę tak, by mogli się pod nią – i pod całą Konstytucją – podpisać „zarówno wierzący w Boga będącego źródłem prawdy, sprawiedliwości, dobra i piękna, jak i nie podzielający tej wiary, a te uniwersalne wartości wywodzący z innych źródeł"[7].

Jakie znaczenie ma rezygnacja z odwołania się do ponaddoczesnej podstawy praw człowieka? Czy oznacza to rzeczywiście zastąpienie suwerennego Boga umową społeczną? Niekoniecznie. Wprawdzie nowożytne i współczesne prawo europejskie (czy raczej: euroatlantyckie) nie jest wolne od ułomności i różnorakich wad, ale może się słusznie szczycić tym, że – inaczej, a w każdym razie wyraźniej niż w innych systemach prawnych – rację swego istnienia i podstawę wiążącej mocy upatruje w dobru człowieka: każdego człowieka. Nie autorytet monarchy więc ani nie chwiejna statystyczna większość opinii obywateli danej społeczności, lecz godność ludzkiej osoby ma być fundamentem prawa stanowionego. Godności tej prawo nie ustanawia, lecz ją – jako przyrodzoną – zakłada. Zakłada też, że godność ta jest bardziej pierwotna niż jakiekolwiek różnice pomiędzy ludźmi, wyznaczające ich miejsce w strukturze zorganizowanego społeczeństwa, stąd i prawa (uprawnienia) człowieka jako człowieka są w nim traktowane jako ważniejsze niż uprawnienia wynikłe z pełnienia owych funkcji[8]. W tym sensie zarówno nowożytne prawo konstytucyjne, jak i współczesne akty międzynarodowe określają same siebie jako podporządkowane prawom człowieka, których poważne naruszenie musi być traktowane jako uderzenie w samą istotę prawa.

Nietrudno w koncepcji tej odnaleźć dziedzictwo epok minionych. O poszanowanie godności (świętości) osoby ludzkiej stanowczo dopomina się, oczywiście, objawienie judeochrześcijańskie. Już casus Kaina i Abla, opisany w Księdze

---

[5] Karta Narodów Zjednoczonych, Wstęp. Cyt za: *Prawa człowieka. Dokumenty międzynarodowe*, red. B. Gronowska, T. Jasudowicz, C. Mik, Toruń 1993, s. 14.

[6] Powszechna Deklaracja Praw Człowieka, Wstęp. Cyt. za: *Prawa człowieka. Wybór źródeł*, s. 51.

[7] Konstytucja Rzeczypospolitej Polskiej z dnia 2 kwietnia 1997 roku, Wstęp.

[8] Por. hasło „Prawa człowieka", w: *Prawa człowieka. Dokumenty międzynarodowe*, s. 350n.

Rodzaju, dobitnie pokazuje, iż zabójstwo człowieka jest ciężkim i zasługującym na wysoką karę występkiem obrażającym samego Boga i Jego suwerenną władzę nad ludzkim życiem: „Cóżeś uczynił? Krew brata twego głośno woła ku mnie z ziemi!" (Rdz 4, 10). Surowe napomnienia, jakie prorocy kierują pod adresem pasterzy Izraela, którzy – zapominając o sprawiedliwości i miłosierdziu – pasą samych siebie, nie zaś powierzone im owce, są niczym innym, jak wyrażonym ówczesnym językiem podkreśleniem pierwszeństwa praw człowieka nad ustawodawstwem ludzkim oraz wskazaniem na boskie ugruntowanie tych praw. „Biada prawodawcom ustaw bezbożnych i tym, co ustanowili przepisy krzywdzące, aby słabych odepchnąć od sprawiedliwości i wyzuć z prawa biednych mego ludu" (Iz 10, 1) – woła prorok Izajasz. Ileż takich tekstów znaleźć można już w Starym Testamencie? A dla chrześcijan godność człowieka znajduje potwierdzenie i pogłębienie w tajemnicy Odkupienia: miarą i ceną człowieczeństwa staje się cena krwi Boskiego Syna. Cóż dziwnego, że Kościół stale dopomina się o poszanowanie praw każdego człowieka, zwłaszcza najmniejszego, że włącza się chętnie we wszelkie akcje zmierzające do bardziej efektywnego ich respektowania?

Owszem, o prawach człowieka nie było wprost mowy aż do czasu formowania się nowożytnej demokracji w drugiej połowie XVIII wieku – a więc aż do czasu przyznania sobie przez społeczeństwo mocy stanowienia prawa, dotąd zarezerwowanej dla Boga i Jego pomazańców. Co więcej, ten proces demokratyzacji prawa przebiegał często – jak w przypadku rewolucji francuskiej – w wyraźnie antykościelnej, a nawet antyreligijnej atmosferze. Tym niemniej przyjęte wówczas jako samooczywiste przekonanie o przysługującej każdemu człowiekowi godności, którą musi respektować każde prawo stanowione, wyrasta z całej chrześcijańskiej kultury i edukacji. Prawdzie tej Kościół w praktyce swych grzesznych przedstawicieli bywał często i w sposób gorszący niewierny, ale zarazem głosił ją i głosić musiał w imię elementarnej wierności Ewangelii.

Nie znaczy to jednak, że koncepcja praw człowieka ma ściśle teologiczny charakter i że jest nie do pomyślenia poza kręgiem cywilizacji chrześcijańskiej. Zawarta w Objawieniu idea podległości wszystkich ludzi wobec Bożego prawa znajduje swój odpowiednik w sformułowanej przez Cycerona zasadzie „Salus populi suprema lex", która przecież wywodzi się nie z przesłanek religijnych (a tym bardziej chrześcijańskich), lecz z rzymskiej tradycji republikańskiej. Tradycję tę zachował Oktawian August i jego następcy, nawet jeśli pokazali oni zarazem, jak można skutecznie podporządkować własnej woli instytucje ustanowione dla zabezpieczenia równości wobec obowiązującego wszystkich obywateli prawa. *Antygona* Sofoklesa, podobnie jak stoickie adagium „Homo homini res sacra" – to tylko niektóre przykłady pokazujące, że również poza kręgiem oddziaływania chrześcijaństwa można znaleźć przekonanie o szczególnej godności człowieka, z której wynikają określone normy moralne i prawne.

Owszem, kontekst kulturowy może pomóc lub utrudnić dostrzeżenie zobowiązującej innych cenności każdego człowieka, jest ona jednak dostępna tak zwanemu poznaniu naturalnemu człowieka, nawet jeśli poznanie to umocnione być może i rozświetlone chrześcijańskim Objawieniem (wedle zasady: „Gratia supponit naturam et perficit eam"). Istotne jest to, że godność tę człowiek r o z p o z n a j e jako wiążącą w sensie m o r a l n y m i p r a w n y m. W tym znaczeniu jest ona każdemu „zadana", nadrzędna względem ludzkiej mocy stanowienia prawa. Religijne jej ugruntowanie (zawarte w konstytucjach nowożytnych) wyraża to trafniej i dobitniej niż formuły „ogólnohumanistyczne", do jakich odwołują się dokumenty współczesne, ale i te ostatnie mogą być rozumiane tak, że tę nadrzędność praw człowieka względem prawa stanowionego respektują i potwierdzają.

To, że usiłują one znaleźć oparcie w traktowanych jako oczywiste fundamentalnych i niezbywalnych prawach człowieka, nie musi być interpretowane jako „zdrada" chrześcijańskiej wizji człowieka, choć przyznać trzeba, że oderwanie tych praw od ponadnaturalnego ich źródła grozi sprowadzeniem ich do poziomu i autorytetu prawa czysto ludzkiego (stanowionego). Co więcej, zbyt jednoznaczne wiązanie praw człowieka z uznaniem Boga i nadrzędnością Jego prawa grozi konfesjonalizacją prawa i błędnie sugeruje, że jedynie wyznawca religii uznającej Boga za ostateczne źródło stanowionych przez człowieka praw zdolny jest poznać i respektować prawa człowieka. Owszem, zrozumiała jest intencja ustawodawcy, by w podstawowym akcie prawnym danego państwa uszanować narodową tradycję, z której akt ten wyrasta (a w przypadku państw europejskich tradycja ta kształtowała się z reguły w środowisku chrześcijańskim), jednakże tradycja ta nie może być pojmowana tak, by zaciemniać fundamentalną (i głoszoną także przez Kościół katolicki) prawdę o zdolności poznania tych praw mocą tak zwanego rozumu naturalnego.

Ale uznanie, iż prawa człowieka leżą u podstaw prawa pozytywnego i domagają się odpowiedniego „legislacyjnego przekładu" prowadzi do komplikacji natury filozoficznej, których prawodawca nie jest w stanie ani uniknąć, ani sam zadowalająco rozstrzygnąć. Prowadzi mianowicie do pytania, kim człowiek jest, jakie są jego najważniejsze dobra, których ochrona jest warunkiem tego, by proklamacja praw człowieka nie stała się pustym słowem. I tu natrafiamy na poważny kłopot.

2. PRAWO DO ŻYCIA A PRAWO DO WOLNOŚCI

Raz jeszcze przywołajmy dwa wspomniane już klasyczne teksty XVIII-wiecznych konstytucji: amerykańską Deklarację Niepodległości i francuską Deklarację Praw Człowieka i Obywatela. Pierwszy z nich głosi: „Uważamy za zrozumiałe same przez się te prawdy, że wszyscy ludzie zostali stworzeni

równi, że zostali wyposażeni przez Stwórcę w pewne niezbywalne prawa, między którymi są: życie, wolność i dążenie do szczęścia". Drugi natomiast – w artykule drugim – stanowi, iż naturalnymi i niezbywalnymi prawami człowieka są: „wolność, własność, bezpieczeństwo i opór przeciwko uciskowi"[9]. Lista praw Deklaracji amerykańskiej, choć krótsza, wydaje się trafniejsza i w pewnym sensie pełniejsza. Życie i wolność to dwa dobra dla człowieka najważniejsze, które może on spożytkować w realizacji szczęścia jako celu – zdaniem autorów Deklaracji – najważniejszego dlań. Życie jest dobrem p o d s t a w o w y m w tym sensie, że stanowi oczywisty warunek realizacji jakichkolwiek innych dóbr. Wolność natomiast to wartość dla człowieka s p e c y f i c z n a, wyróżniająca go wśród innych, także życiem obdarzonych istot. Deklaracja francuska o życiu nie wspomina, natomiast do wolności dodaje te dobra, które są w zorganizowanym społeczeństwie nader potrzebne, by ze swej wolności mógł człowiek dobrze korzystać.

Niewątpliwie w obu dokumentach odnaleźć można historyczny kontekst tłumaczący zawarte w nich akcenty, z pewnością dla obu narodów wolność była tą wartością, o którą walczyły i którą ceniły one szczególnie wysoko. Z perspektywy dzisiejszej jednak relacja pomiędzy obu tymi dobrami człowieka i sposobami ich chronienia wydaje się znamienna. O ile wolność robi swoistą „karierę", obrastając coraz to nowymi uprawnieniami pozwalającymi korzystać z niej w coraz bogatszy sposób, o tyle prawo człowieka do życia zdaje się doznawać w świadomości współczesnych i w „legislacyjnej przekładni" tej świadomości poważnego uszczerbku. Oczywiście, prawo do wolności z natury swej prowadzi do bogatszej gamy szczegółowych konkluzji prawnych niż prawo do życia. Niepokoi jednak różnica co do konsekwencji i determinacji w dziedzinie prawnokarnej ochrony obu tych dóbr. Zastanawia to, iż argumentacja, przywoływana na rzecz praw człowieka i wykorzystywana z powodzeniem w odniesieniu do wolności, jest zupełnie ignorowana co najmniej w niektórych sferach ochrony ludzkiego życia.

Chodzi mi w szczególności o obrosły dyskusjami i napięciami w wielu krajach problem o c h r o n y p r a w n e j n i e n a r o d z o n y c h[10]. Na pozór sprawa wydaje się prosta: skoro konstytucje, a tym bardziej wszelkie akty prawne niższej rangi, mają być ufundowane na prawach człowieka (a nie tylko obywatela; z tego punktu widzenia tytuł francuskiej Deklaracji zasługuje na

---

[9] Cyt. za: *Prawa człowieka. Wybór źródeł*, s. 46.

[10] Literatura na ten temat jest ogromna. Rozwiniętą wersję dyskusji tu referowanej znaleźć może Czytelnik m. in. w: *W imieniu dziecka poczętego*, red. J. W. Gałkowski, J. Gula, Rzym-Lublin 1992. Por. też: T. Ś l i p k o, *Za czy przeciw życiu. Pokłosie dyskusji*, Kraków-Warszawa 1992; t e n ż e, *Granice życia. Dylematy współczesnej bioetyki*, Kraków 1994, s. 99-124, 148-154; T. S t y c z e ń SDS, *Solidarność wyzwala*, Lublin 1993, s. 127-170; *Życie jest święte*, red. T. Styczeń SDS, Lublin 1993; A. S z o s t e k MIC, *„Nie będziesz zabijał!" (Wj 20, 13)*, „Ethos" 2 (1989) nr 5, s. 137-146 (i cały cytowany numer „Ethosu").

uwagę) i skoro człowiek poczyna się w łonie matki na dziewięć miesięcy przed narodzeniem, to prawo winno objąć swą ochroną (jeśli zajdzie potrzeba, to z użyciem wszelkich dostępnych środków karno-administracyjnych) także tych przedstawicieli rodzaju ludzkiego, którzy już się poczęli, choć jeszcze nie narodzili. Na ten jednak prosty wywód próbuje się odpowiedzieć zgłaszając dwa typy argumentów. W ramach pierwszego podaje się w wątpliwość – wprost lub pośrednio – człowieczeństwo nasciturusa i na tej podstawie odmawia mu się prawnokarnej ochrony, z ochroną życia włącznie. Argument drugi dotyczy nie samego nie narodzonego, lecz natury prawa, które – jak się podkreśla – dla swej niezbędnej skuteczności wymaga dostatecznie wysokiej społecznej aprobaty. Nawet więc jeśli istnieją wystarczające racje, by wątpliwość co do człowieczeństwa rozstrzygnąć na rzecz nie narodzonego, to nie można wprowadzać prawnokarnych sposobów jego ochrony tak długo, jak długo dostatecznie znacząca większość społeczeństwa zasadności takiego prawa nie uzna. Ten ostatni argument, choć wyraża implicite ważną myśl filozoficzno-prawną, ma charakter praktyczny: dotyka styku prawa i wychowania – i nim się zajmiemy później. Teraz pragnę zatrzymać uwagę na pierwszym typie uzasadnień legalizacji aborcji, on bowiem lepiej ilustruje wspomnianą dwuznaczność praw człowieka i sposobów powoływania się na nie.

Nie sposób tu, oczywiście, przywołać całej bogatej dyskusji, jaka toczy się wokół człowieczeństwa nasciturusa. Przytoczę tylko trzy racje, które wydają się z naszego punktu widzenia szczególnie ważne.

A. MORALNY A NEUTRALNY SENS CZŁOWIECZEŃSTWA

Genetycznej ciągłości pomiędzy płodem ludzkim a urodzonym człowiekiem nikt rozsądny nie kwestionuje. Czy jednak nazwanie kogoś człowiekiem sprowadza się do stwierdzenia tej ciągłości? Skoro dyskutuje się na ten temat w kontekście praw człowieka, to znaczy, że w pojęciu „człowiek" kryją się nie tylko elementy opisowe (pozwalające odróżnić ludzi od nie-ludzi), ale także, różne od tamtych, elementy wartościujące. Należy zaś – powiada się – wyraźnie odróżnić dziedzinę faktów od dziedziny wartości. Fakty się s t w i e r d z a – i te stwierdzenia ujmuje się w formie zdań opisowych podlegających kryterium prawdy i fałszu, natomiast wartość się komuś lub czemuś n a d a j e aktem nie poznania, lecz decyzji. Decyzja ta, znajdująca swój wyraz w odpowiednich ocenach i normach, podjęta jest przez społeczeństwo i ma charakter racjonalny jedynie w tym sensie, że stoi za nią jakaś racja, jakiś akceptowany przez dane społeczeństwo interes. Należy więc zbadać, kogo jesteśmy skłonni nazywać człowiekiem – w tym wartościującym, zależnym od społecznego nadania sensie – i do tego zakresu osobników ludzkich prawo do życia ograniczyć. Łatwo zauważyć, że w odniesieniu do poczętych, ale nie narodzonych egzemplarzy gatunku homo sapiens nie ma społecznej zgody co do tego, czy istotom tym –

niewątpliwie „genetycznie ludzkim" – należy przypisać status i rangę człowieczeństwa. Raczej nie, powiada się, skoro określamy te istoty mianem „płodu ludzkiego", nasciturusa lub innymi tego typu terminami, a nie ludźmi po prostu. Trudno zdefiniować, co należy do istoty człowieczeństwa (lub też: do istoty bycia osobą, niekiedy bowiem od przypisania komuś statusu osoby uzależnia się godność i wynikające z niej prawa), zazwyczaj jednak status ten uzależnia się od osiągnięcia jakiegoś stopnia aktualizacji specyficznie ludzkich (osobowych) cech, takich jak świadomość, pamięć, zdolność do przeżyć emocjonalnych, wolność – a także od tego, czy i jak dalece dana istota obecna jest w świadomości społeczeństwa i przezeń akceptowana.

Zauważmy nawiasem, że ten tok rozumowania sprowadza całą etykę do płaszczyzny umowy społecznej. Język etyki jest językiem normatywnym, jakiekolwiek więc roszczenia etyki do formułowania zdań pretendujących do prawdziwości uznać trzeba wedle tej koncepcji za niezasadne. Przykładowo stwierdzenie: „Popełniłeś zbrodnię zabijając starego, niedołężnego człowieka w celu zagrabienia jego majątku" znaczyć może jedynie: „Dokonałeś czynu, który społeczeństwo nasze zdecydowało się potępić". Poza tą decyzją – która z natury swej uzależniona jest od wielu zmiennych czynników społecznych – ocena zabójstwa na tle rabunkowym nie ma zgodnie z tym stanowiskiem żadnej „obiektywnej" kwalifikacji moralnej. Co jednak jest tu szczególnie ważne: pogląd ten – nazwijmy go skrajnym pozytywizmem moralno-prawnym – określa całą relację pomiędzy prawem stanowionym a prawami człowieka dokładnie odwrotnie, niż czynią to cytowane wyżej, XVIII-wieczne i współczesne akty konstytucyjne oraz międzynarodowe konwencje. Jak bowiem wspomniałem w § 1, w konstytucjach tych podkreśla się to, iż prawa (uprawnienia) człowieka mają charakter u p r z e d n i względem prawa stanowionego. Konstytucja musi być oczywiście uchwalona przez odpowiednie zgromadzenia ustawodawcze, zwykle jeszcze wymagające aprobaty całego społeczeństwa w drodze referendum – innej możliwości w państwie demokratycznym nie ma. Ale właśnie dlatego określa się w niej prawa człowieka jako „naturalne", „nienaruszalne", a nawet „święte"; dlatego mówi się o „przyrodzonej godności człowieka"; dlatego przywołuje się Boga Stwórcę czy też Istotę Najwyższą, aby podkreślić p r z e d u s t a w n y charakter godności człowieka i bezprawność poddania wynikających z niej praw jakiejkolwiek umowie społecznej. Powiedzmy wyraźnie: uzależnienie nadania komukolwiek godności człowieka (wraz z wynikającymi stąd prawami) od decyzji społeczeństwa oznacza radykalne (czyli sięgające samych korzeni) pozbawienie prawa stanowionego oparcia w prawach człowieka, pozbawienie go też całego moralnego autorytetu, jaki stąd właśnie prawo to dla siebie czerpie. W świetle pozytywistycznej filozofii prawa równie „legalne" jest odmówienie człowieczeństwa (wraz z wynikającymi stąd uprawnieniami) nie narodzonym, jak i niektórym narodzonym (na przykład Żydom lub Romom), byleby decyzja

taka była proceduralnie prawidłowo podjęta przez większość danej społeczności, co – jak pokazała niedawna historia – nie jest bynajmniej niemożliwe.

B. IN DUBIO PRO REO

Ci, którzy zgłaszają wątpliwości co do człowieczeństwa nasciturusa, powołują się jednak na argumenty poważniejsze niż potoczny i nie zawsze konsekwentny zwyczaj językowy. Dyskusje na temat tego, od kiedy płód ludzki zasługuje na miano człowieka (osoby ludzkiej), toczą się także wśród tych, którzy nie wątpią w nienaruszalny (nie zaś dopiero mocą konwencji nadany) charakter przysługującej człowiekowi godności. Rzecz w tym, że pierwszy etap życia zarodka ludzkiego wciąż spowity jest mgłą tajemnicy. Nie wiadomo w szczególności, kiedy dokładnie organizm ludzki osiąga taki etap rozwoju, który wyklucza powstanie tak zwanych bliźniąt monozygotycznych, lub też – co także się zdarza – zlania się dwóch zarodków w jeden organizm ludzki. W tej sytuacji nawet niektórzy uczeni katoliccy skłonni są przesuwać moment animacji (czyli obdarzenia nieśmiertelną duszą) na czas późniejszy niż zapłodnienie, z czego by wynikało, że zarodek ludzki w pierwszym okresie swego istnienia mógłby nie być człowiekiem (osobą)[11].

I tej dyskusji w całej rozciągłości nie można tu przedstawiać. Jednakże wątpliwości takie winny być rozstrzygane – zgodnie z zasadą „in dubio pro reo" – na korzyść tego, kogo one dotyczą. W duchu tej zasady nawet „oskarżonego o popełnienie czynu zagrożonego karą uważa się za niewinnego do czasu udowodnienia mu winy zgodnie z ustawą"[12]. Tym bardziej niedopuszczalne jest dokonywanie aktów zabójczych w stosunku do tych, co do których istnieje uzasadnione przypuszczenie, iż ma się do czynienia z niewinnym człowiekiem. Podobnie więc jak nie wolno dokonywać transplantacji serca lub innego niezbędnego do życia organu ludzkiego przed upewnieniem się co do tego, że dawca tego organu zmarł, tak też nie można uznać za dopuszczalne jakichkolwiek aktów zabójczych wobec nie narodzonych, dopóki nie zostaną usunięte wszelkie wątpliwości co do ich statusu (człowieczeństwa). Nie znam powodów, które by w zniewalający sposób przekonywały o tym, że płód ludzki w najwcześniejszym stadium swego rozwoju na pewno nie jest człowiekiem. Jak to się więc dzieje, że – wbrew elementarnej logice powyższego wywodu – samą dyskusję na temat człowieczeństwa nasciturusa uważa się za wystarczającą podstawę do wyjęcia go spod ochrony prawnej?

---

[11] Por. N. F o r d, *Kiedy powstałem? Problem początku jednostki ludzkiej w historii, filozofii i w nauce*, Warszawa 1995; Ś l i p k o, *Granice życia*, s. 107-124.

[12] Europejska Konwencja o Ochronie Praw Człowieka i Podstawowych Wolności z 4 listopada 1950 r., art. 6, pkt 2 (cyt. za: *Prawa człowieka. Wybór źródeł*, s. 108).

C. KOLIZJA PRAW

Trzeci wreszcie argument, który przywołuje się w kontekście dyskusji nad penalizacją aborcji, streścić można następująco: owszem, zapewne są podstawy, by nie narodzonym przyznać prawo do życia, a nawet do ochrony prawnej. Cóż jednak czynić, gdy prawo to wchodzi w kolizję z innymi słusznymi uprawnieniami innego człowieka? W szczególności – powiada się – nie wolno krzywdzić matki tego, który się jeszcze nie narodził. Jeśli doszło do poczęcia wskutek gwałtu albo jeśli wiadomo, że urodzenie dziecka spowoduje znaczną dolegliwość (zdrowotną lub ekonomiczno-społeczną) samej matki lub jej rodziny, to mamy do czynienia z kolizją uprawnień i w tej sytuacji pierwszeństwo przyznać trzeba raczej tym, którzy już się urodzili. Co więcej, jeśli wiadomo, że poczęty płód jest ciężko upośledzony, to dopuszczenie do jego urodzenia krzywdzi nie tylko jego najbliższych, skazanych na opiekę nad nim, ale i jego samego, któremu „każe się" żyć w warunkach niegodnych człowieka.

Zauważmy jednak, że argumentacja ta czyni wyraźnie różnicę pomiędzy uprawnieniami rzekomo również za człowieka uznanego nasciturusa a uprawnieniami już narodzonych. Zwolennicy takiego sposobu usprawiedliwienia aborcji nie są zwykle równie skłonni usprawiedliwiać uśmiercenie już narodzonych dzieci niepełnosprawnych bądź też tych, których życie pociąga za sobą wielką uciążliwość dla najbliższych. Czy nie mamy tu do czynienia ze szczególną formą rasizmu? Klasyczny rasizm uzależniał człowieczeństwo i jego prawa od rasy. „Nieklasyczny", ale częściej występujący rasizm, przeciwko któremu protestowali autorzy pierwszych konstytucji nowożytnych, uzależniał prawa człowieka od pozycji społecznej, czyli – jako się to dawniej w szkole marksistowskiej mówiło – od „klasy". Przeciwnicy penalizacji aborcji zdają się z kolei prawa te uzależniać od wieku: od stopnia rozwoju lub aktualizacji człowieczeństwa. Idąc za tą myślą należałoby także wśród narodzonych większe uprawnienia przyznawać zdrowym niż chorym, dorosłym niż dzieciom lub starcom, jednostkom zdolniejszym i bardziej wykształconym niż tym, których możliwości intelektualne oraz przydatność społeczna są mniejsze. Nie muszę dodawać, że dzisiejsze inicjatywy legislacyjne motywowane ideą praw człowieka idą dokładnie w przeciwnym kierunku: w oparciu o zasadę równości wszystkich wobec prawa zmierzają one do ochrony tych, których pozycja w społeczeństwie jest słabsza i którzy sami bronić się nie mogą. W tym duchu znany współczesny teoretyk prawa J. Rawls formułował tak zwaną zasadę dyferencji, stanowiącą istotny składnik zasady sprawiedliwości[13].

Powodów, które miałyby usprawiedliwiać legalizację aborcji, przytacza się oczywiście więcej. Ale wymienione trzy w szczególny sposób wiążą się z prawami człowieka i ich relacją do prawa stanowionego. W szczególności ilustrują

---

[13] Por. J. R a w l s, *Teoria sprawiedliwości*, Warszawa 1994, s. 78-167.

one zastanawiającą i niepokojącą tendencję do „zawieszania" wypracowanych współcześnie – i w innych przypadkach dość skutecznie egzekwowanych – praw człowieka tam, gdzie chodzi o życie nie narodzonych.

3. PRAWO A WYCHOWANIE MORALNE SPOŁECZEŃSTWA

Jesteśmy dziś bowiem, jak wspomniałem, świadkami stałego mnożenia, udoskonalania i rozszerzania ważności na coraz to nowe kraje i kontynenty tych praw, które u swego fundamentu mają prawo do wolności rozumianej jako możliwie swobodne dysponowanie sobą. Rozwój tych uprawnień śledzić można analizując treść kolejnych dokumentów (a także licznych protokołów precyzujących ich zapisy), począwszy od Karty Narodów Zjednoczonych z 1945 roku aż po Traktat o Unii Europejskiej z roku 1992[14]. Z natury swej roszczeniowy charakter praw człowieka prowadzi nieuchronnie do konfliktów, które zaznaczają swoją obecność między innymi niejasnościami zapisów konstytucyjnych. Na przykład: artykuł 48., punkt 1. Konstytucji Rzeczypospolitej Polskiej stanowi, iż „rodzice mają prawo do wychowania dzieci zgodnie z własnymi przekonaniami", ale zaraz dodaje, że „wychowanie to powinno uwzględniać stopień dojrzałości dziecka, a także wolność jego sumienia i wyznania oraz jego przekonania". Nietrudno przewidzieć, jak łatwo obie strony rodzinnego konfliktu powołać się mogą na ten sam zapis dla usprawiedliwienia wzajem przeciwstawnych postaw i poczynań. Pamiętamy niedawne spory na temat ocen z religii w szkołach publicznych, jak również dyskusje wokół akcji „Małolat" prowadzonej w kilku polskich miastach. Zniesienie ostatnio kary śmierci w Polsce (zresztą zgodne z artykułem 22. uchwalonej przez Parlament Europejski Deklaracji Podstawowych Praw i Wolności) krytykowane jest za to, że stanowi jakoby nazbyt daleko posunięty gest poszanowania przestępcy i jego praw, kosztem uprawnień praworządnych obywateli do bezpiecznego życia. Te i tym podobne konflikty pokazują, że nie wszystkie prawa człowieka są „zrozumiałe same przez się", jak chcieli tego autorzy amerykańskiej Deklaracji Niepodległości, że zwłaszcza nie jest sam przez się zrozumiały przekład teoretycznie akceptowanych praw na praktykę społeczną, regulowaną odpowiednim zapisem prawnym. Przekład ten odwołuje się bowiem do pewnej koncepcji człowieka, na którą składa się bogatsza wiedza niż tylko uznanie, że jest on istotą żywą, wolną, zdolną do rozwoju przez nabywanie własności i dysponowanie nią, potrzebującą bezpieczeństwa i pragnącą szczęścia.

Przyznajmy: przypomniane tu dokumenty międzynarodowe świadczą o tym, iż świadomość tego, kim jest człowiek i jakie przysługują mu uprawnienia, jest dziś głębsza i pełniejsza niż przed laty. Co więcej, sama dyskusja nad

---

[14] Por. *Prawa człowieka. Dokumenty międzynarodowe.*

rozumieniem tych praw oraz prawidłowym sposobem ich respektowania przyczynia się do pogłębienia i upowszechnienia wiedzy o człowieku, do rozwoju swoistej społecznej samoświadomości, bez której udoskonalenie prawa, podniesienie jego kultury, byłoby niemożliwe. Z drugiej strony omówiony nieco dokładniej casus penalizacji aborcji i atmosfery panującej wokół tej sprawy w dzisiejszym świecie pokazuje, że procesowi dojrzewania moralnego (w sensie dojrzenia jakiejś dotąd nie dostrzeganej prawdy o człowieku) towarzyszy zanik moralnej wrażliwości na inne wartości ludzkie, a nawet swoisty proces oślepienia na to, co kiedyś postrzegane było jako oczywiście ważne i godne troskliwej ochrony. W efekcie prawo, które cały swój autorytet czerpie stąd, że stoi na straży człowieka i jego praw, samo sobie zadaje kłam godząc się na bezkarność zabójstwa niewinnych ludzkich istot.

W tym właśnie miejscu pojawia się argument odwołujący się do społecznej akceptacji prawa jako niezbędnego warunku wprowadzenia stosownej ustawy. Powiada się mianowicie, że trzeba najpierw podjąć stosowne kroki pozaprawne, które zmienią świadomość społeczną, aby ewentualna przyszła ustawa antyaborcyjna miała za sobą poparcie społeczne podobne do tego, jakie mają dziś przepisy prawnokarne zakazujące zabójstwa narodzonych, kradzieży, niszczenia mienia społecznego itp.

Istotnie, wychowanie społeczne jest konieczne zarówno w procesie formułowania prawa, jak też w nadaniu mu odpowiedniego stopnia autorytetu i skuteczności. W demokratycznym społeczeństwie nie ma, jak wspomniałem, innej drogi do uchwalenia ustaw jak przeprowadzenie ich poprzez odpowiednie ciała ustawodawcze, te zaś wybierane są przez ogół obywateli. Związek pomiędzy poziomem moralnym państwa a poziomem (kulturą) prawa jest oczywisty, ważny jest więc postulat edukacyjno-pedagogicznej aktywności całego społeczeństwa, zwłaszcza zaś tych instytucji społecznych, od których ów poziom szczególnie zależy, czyli Kościołów i związków wyznaniowych, szkół, środków masowego przekazu, polityków itp. Znów warto przypomnieć tu mądrą myśl autorów Karty Praw Wirginii, którzy rolę moralnej edukacji tak docenili, iż w krótkim swym dokumencie poświęcili jej aż dwa artykuły[15]. Rolę moralnego wysiłku całego społeczeństwa rozumie też papież Jan Paweł II, który tragedię masowych zabójstw nie narodzonych dzieci, a także pojawiające się zakusy dopuszczalności eutanazji oraz przejawy lekceważenia prawa do życia ludzi w różny sposób spychanych na margines społeczny przeżywa szczególnie głęboko i boleśnie. W encyklice *Evangelium vitae* wzywa nie tylko Kościół, ale wszystkich ludzi dobrej woli do przeciwstawienia się cywilizacji śmierci i budowania cywilizacji życia, do wysiłków na rzecz uwrażliwienia na jego cenność poprzez podejmowanie wielorakich inicjatyw kościelnych i publicznych. W tym przecież celu powołał Akademię Życia, która jest organizatorem niniejszego

[15] Por. Karta Praw Wirginii, art. 15 i 16, w: *Prawa człowieka. Wybór źródeł*, s. 42.

sympozjum. „Ewangelia życia jest przeznaczona dla całej ludzkiej społeczności" – podkreśla Papież pod koniec utrzymanej w wyjątkowo dramatycznym tonie encykliki. „Działać na rzecz życia znaczy przyczyniać się do odnowy społeczeństwa przez budowanie wspólnego dobra. Nie można bowiem budować wspólnego dobra, jeśli się nie uznaje i nie chroni prawa do życia, na którym się opierają i z którego wynikają wszystkie inne niezbywalne prawa człowieka. Nie może też mieć solidnych podstaw społeczeństwo, które – choć opowiada się za wartościami, takimi jak godność osoby, sprawiedliwość i pokój – zaprzecza radykalnie samemu sobie, przyjmując i tolerując najrozmaitsze formy poniżania i naruszania życia ludzkiego, zwłaszcza życia ludzi słabych i zepchniętych na margines. [...] Nie może bowiem istnieć prawdziwa demokracja, jeżeli nie uznaje się godności każdego człowieka i nie szanuje jego praw"[16].

Jednakże samowychowawczy wysiłek społeczeństwa wymaga dla swej skuteczności wyraźnego wsparcia ze strony prawa. To prawda, że samymi ustawami nie uzdrowi się moralnie chorego społeczeństwa, prawdą jest jednak i to, że faktycznie obowiązujące prawo przyczynia się do podniesienia bądź obniżenia moralnej świadomości i zachowań jego członków. Prawo cieszy się naturalnym autorytetem w społeczeństwie, nawet jeśli jego przepisy często bywają przekraczane. Cieszy się zaś nim, ponieważ postrzegane jest jako pozostające w służbie człowieka, jego życia i rozwoju. Nie może więc prawo, które prezentuje samo siebie (najczęściej już w konstytucyjnej preambule) jako ugruntowane na respekcie dla nienaruszalnej godności człowieka i stąd czerpiące swój moralny autorytet, a także uzasadnienie do użycia środków przymusu – urągać zarazem elementarnej więzi pomiędzy godnością a prawem do życia niewinnej ludzkiej osoby i wyjmować z zakresu własnej ochrony którąkolwiek z nich, urodzoną czy nie urodzoną. Pozostawienie takiej sprzeczności w systemie prawnym rozbija – w obrębie własnej wewnętrznej logiki – sam ten system, a zarazem – co jest bodaj jeszcze ważniejsze – przyczynia się do wypaczenia moralnej świadomości społeczeństwa, nie zaś do jego prawidłowego kształtowania. Zapewne niski stopień świadomości zła, jakim jest zabicie nie narodzonej, ale już żyjącej ludzkiej istoty, może i powinien wpłynąć na wysokość przewidzianej za ten występek kary. Sędzia może nawet w szczególnych przypadkach całkowicie odstąpić od jej wymierzenia. Czym innym jednak jest rezygnacja z wymierzenia kary za czyn zasadniczo karalny, czym innym zaś wyłączenie go spośród przestępstw obwarowanych sankcją karną. W tym ostatnim przypadku prawo, usiłując usprawiedliwić własną amoralność niedojrzałością moralną społeczeństwa, samo tę degradację potwierdza i utwierdza.

---

[16] Jan Paweł II, Encyklika *Evangelium vitae*, nr 101, cyt. za: *Encykliki Ojca Świętego Jana Pawła II*, Kraków 1996, s. 980.

Konkludując: można się cieszyć z tego, że podejmowane są dziś zakrojone na szeroką skalę wysiłki, by prawo stanowione było możliwie dobrze ugruntowane na prawach człowieka i jak najlepiej je chroniło. Tą i tylko tą drogą prawo sprzyja kulturze, sprzyja bowiem człowiekowi i jego specyficznej, inspirowanej rozumną wolnością, aktywności. Doświadczenie uczy jednak – i to nie tylko doświadczenie dawno minionych lat – że samo uznanie godności człowieka i jego praw to dopiero początek; że prawodawca nakłada w ten sposób na siebie obowiązek tym pilniejszego dociekania, kim człowiek jest i co stanowi jego prawdziwe dobro. Inaczej dojść może do takich niekonsekwencji, które zdają się charakteryzować współczesne pojmowanie i stosowanie praw człowieka. Pięćdziesięciolecie uchwalenia Powszechnej Deklaracji Praw Człowieka jest dobrą okazją, by tego rodzaju bolesne niekonsekwencje raz jeszcze próbować usunąć.

Wojciech ŁĄCZKOWSKI

PRAWO NATURALNE A PRAWO STANOWIONE
Uwagi prawnika

O podstawowych normach moralnych, na których ma się opierać prawo stanowione, podobnie jak o prawdzie przyrodniczej, nie ma sensu rozstrzygać w oparciu o głosy większości. Co byłoby warte referendum, w którym większość opowiedziałaby się za pozbawianiem ludzi własności, unicestwieniem jakiejś klasy społecznej lub nawet rasy ludzkiej?

Dylematy związane z relacją prawa naturalnego do prawa stanowionego przez państwo znajdują swój wyraz w kontrowersjach dotyczących związku prawa z moralnością. Dyskusje wokół tego problemu, chociaż trwają od wieków (przykładem pochodzącym ze starożytności może być tragedia Sokratesa), drastycznie zaostrzyły się w ostatnim stuleciu pod wpływem pozytywizmu prawnego, który pojawił się wprawdzie w Anglii (John Austin), ale ze szczególną siłą rozwinął się w Niemczech (Karl Bergbohm, Rudolf von Ihering, Georg Jellinek i inni).

Trwające do dzisiaj spory mają nie tylko wymiar teoretyczny. Ich praktyczne znaczenie ujawnia się najczęściej w sytuacjach dotyczących rudymentów cywilizacyjno-kulturowych. W odniesieniu bowiem do zdecydowanej większości prawa stanowionego dyskusje nad związkami prawa z moralnością mają charakter gabinetowy, są sporami profesorskimi. Trudno byłoby poważnie rozważać te dylematy na tle przepisów regulujących na przykład ruch drogowy, większości przepisów porządkowych dotyczących drobnych spraw życia codziennego, wielu przepisów z zakresu prawa cywilnego, finansowego itd. Natomiast – jeśli pominąć całe zbrodnicze systemy prawa, takie jak prawo nazistowskie czy komunistyczne – w państwach demokratycznych istnieje stosunkowo nieliczna grupa przepisów, które właśnie przez to, że pozostają w ścisłym związku z normami moralnymi, nie tylko pozwalają ocenić wartość danego systemu prawa, ale ukazują charakter państwa, które takie prawo kreuje. Dzieje się tak wówczas, gdy owe przepisy dotykają spraw zasadniczych z punktu widzenia aksjologii stanowiącej podstawę cywilizacyjno-kulturową tego państwa.

Z kilkoma takimi sprawami zetknąłem się jako sędzia polskiego Trybunału Konstytucyjnego. W szczególności chodziło o sprawy, w których trzeba było rozwiązywać między innymi problem krzyży w miejscach publicznych, nauczania religii w szkołach, wartości chrześcijańskich w ustawie o radiofonii i tele-

wizji, tak zwanej aborcji. Zwłaszcza ta ostatnia sprawa ściśle koresponduje z tytułem referatu i może stanowić dobry punkt wyjścia do dalszych rozważań.

Rozważania te chciałbym rozpocząć refleksją uogólniającą. Obserwowany w wielu państwach upór w dążeniu do legalizacji przerywania życia dzieci w pierwszym okresie po poczęciu na żądanie ich matek poprzedza na ogół próby legalizowania eutanazji i homoseksualizmu. Same te zjawiska znane są wprawdzie ludzkości od bardzo dawna, jednak dopiero obecnie, pod koniec XX wieku, zaczyna nam zagrażać jakaś złowieszcza triada przybierająca postać zachowań legalnych, a więc akceptowanych przez prawodawcę państwowego. Jest to zdumiewające tym bardziej, że każde z tych zachowań działa przeciwko życiu ludzkiemu. Pierwsze dwa polegają na unicestwianiu życia już istniejącego, trzecie uniemożliwia powstanie nowego życia. Takie całościowe spojrzenie na te sprawy nasuwa myśl o tworzeniu się z pomocą prawa stanowionego przez państwo jakiejś nowej, złowieszczej cywilizacji śmierci wymierzonej przeciwko człowiekowi. Przy czym problemem nie jest tu – przynajmniej obecnie – ilościowy zakres tych zjawisk, lecz zapoczątkowanie niebezpiecznego trendu cywilizacyjno-kulturowego przy zaangażowaniu autorytetu państwa.

Powyższa refleksja stanowi punkt, w którym należy poważnie odnieść się do pozytywistycznej koncepcji oddzielenia prawa od moralności. Jeśli się tego nie zrobi, straci na tym przede wszystkim samo prawo.

Świat prawa jest rozległy, a jego granice mało ostre. Tym bardziej stają się one niewyraźne, im dalej ustawodawca państwowy odchodzi od prawdy i za pomocą sztucznego, konwencjonalnego języka zaczyna tworzyć nowe pojęcia i nowe wartości. Do roli symbolu urosła już znana formuła prawa wodnego stwierdzająca, że „w rozumieniu niniejszej ustawy rak jest rybą". Można zadumać się nad prawodawcą, który stanowi takie prawa, ale można także uśmiechnąć się nad dolą prawników, którzy z całą powagą swojego urzędu muszą te prawa stosować. Jest to przykład anegdotyczny i humorystyczny. Gorzej, jeśli ustawodawca z podobną łatwością, wbrew prawdzie i naturze, ustanawia prawa mające poważne następstwa w sferze życia, wolności czy własności człowieka. W takich przypadkach prawnikom można współczuć, jeśli godzą się stosować niemądre, niesprawiedliwe lub nawet zbrodnicze prawa. Natomiast ustawodawcy odpowiadają za to, że takie prawa ustanowili i mocą władzy państwowej zmuszają innych do posłuszeństwa.

Przyczyna tych zjawisk może znajdować się albo w błędnej, nieumiejętnie prowadzonej legislacji, albo ma głębsze podłoże znajdujące się na styku z normami moralnymi. O ile tę pierwszą przyczynę jest stosunkowo łatwo usunąć, o tyle ta druga jest wynikiem świadomych działań prawodawcy państwowego, zmierzającego do osiągnięcia celów pozostających często w ostrej opozycji do norm moralnych. Do tej kategorii zaliczyć należy przepisy dotyczące takich rudymentów kulturowych, jak na przykład ochrona życia człowieka, jego godności, wolności czy własności.

Główne dylematy wynikające z relacji prawa do moralności dadzą się ująć w formę trzech pytań.

Pierwsze, fundamentalne pytanie brzmi: czy prawo stanowione przez państwo jest wartością samoistną i czy dla pojęcia państwa prawa wystarczy, aby wszyscy jego obywatele postępowali według reguł tego prawa bez względu na jego treść?

Z powyższym łączy się kolejne pytanie: do jakich celów ma prowadzić prawo i czy cele te mogą być wyznaczane przez prawodawcę państwowego bez żadnych ograniczeń i bez względu na to, czy chodzi o układ monocentryczny, totalitarny czy o siły polityczne, które w demokratycznych wyborach zdobyły większość parlamentarną? Albo – czy cele te mają charakter obiektywny i – przynajmniej w głównym zarysie – uniwersalny, ponadczasowy, wynikający z prawd niezależnych od poglądów poszczególnych polityków lub grup społecznych, choćby nawet w danym momencie stanowiły one większość parlamentarną?

Powyższe rzadko formułowane pytania wywołują wreszcie trzecie, równie fundamentalne pytanie: jaka jest istota, sens demokracji? Odnieść można wrażenie, że poza nielicznymi przedstawicielami doktryny prawa naturalnego, politycy i prawnicy najczęściej unikają tego pytania. Odpowiedź na nie jest bowiem, wbrew pozorom, niełatwa.

Jeśli chodzi o sprawę pierwszą, to jest o pytanie, czy prawo jest wartością samą w sobie, co pozwoliłoby stawiać je wysoko, niekiedy nawet na najwyższym miejscu w hierarchii wartości, bez względu na jego treść, to z formalnego punktu widzenia odpowiedzi należy szukać w konstytucji. Polska Konstytucja w artykule 2. deklaruje, że Rzeczpospolita Polska jest demokratycznym państwem prawnym. Prawu nadano zatem już na początku Konstytucji rangę najwyższą. Podobny stosunek do prawa ma większość środowisk prawniczych i wybitnych przedstawicieli nauki. Często od nich słyszymy, że prawo jest wartością samoistną, że należy się mu bezwzględny szacunek i posłuszeństwo, że jest gwarantem ładu i jedynym wyznacznikiem sprawiedliwości. Takie poglądy formułowane są także wobec złego prawa do czasu, aż zostanie ono przez prawodawcę zmienione lub uchylone. Innymi słowy, zgodnie z tymi poglądami nasza własna ocena prawa nie może mieć wpływu na nasze postępowanie, które zawsze musi odpowiadać temu, co w normach prawnych wyraził ustawodawca. Jest to pogląd od lat ugruntowany, ostatnio głównie pod wpływem doktryny pozytywistycznej i – trzeba przyznać – bardzo słuszny w odniesieniu do dobrego prawa.

Problem komplikuje się jednak wówczas, gdy poglądy te głosi się bezwarunkowo, także wobec prawa oczywiście niegodziwego. Przecież podobnych argumentów chętnie używali funkcjonariusze III Rzeszy Niemieckiej czy zwolennicy doktryny marksistowskiej od czasu, gdy zdołali przekształcić dawne

prawo na swoje potrzeby i tak zwana czujność rewolucyjna nie była im już potrzebna.

Powyższe poglądy oparte są na przeświadczeniu, że normy prawa stanowionego obowiązują dlatego tylko, że pochodzą od uprawnionego prawodawcy (tak zwany tetyczny charakter prawa), a ich ewentualny związek z normami moralnymi jest z tego punktu widzenia bez znaczenia. Przedstawiciele pozytywizmu prawnego twierdzą bowiem, że te dwa rodzaje norm stanowią odrębne, niezależne od siebie systemy. Stąd do dzisiaj radzi się niekiedy prawnikom (na przykład w czasie szkoleń aplikantów), aby swoje osobiste przekonania i zasady etyczne odłożyli na godziny pozaurzędowe, a podczas pełnienia obowiązków służbowych, bez ewentualnych skrupułów czy wyrzutów sumienia, jak najdokładniej realizowali wolę prawodawcy państwowego, nawet jeżeli drastycznie odbiega ona od ich osobistych przekonań.

Twierdzenia te wydają się na tyle oczywiste, że niezwykle rzadko są publicznie kwestionowane, nie wspominając już o niebezpieczeństwie podniesienia groźnego zarzutu nawoływania do nieposłuszeństwa wobec prawa.

Są jednak sytuacje, w których powyższa sprawa przestaje być taka oczywista, zwłaszcza na tle drugiego pytania, a mianowicie: jakim celom prawo ma służyć i kto określa wartości, które prawo ma chronić? Jeśli bowiem okaże się, że cele są niegodziwe, a system wartości przyjęty jako podstawa stanowionego prawa jest sprzeczny z uniwersalnymi wartościami uznanymi przez nas za najważniejsze, powstaje bardzo poważny dylemat moralny, wymagający rozwiązania odpowiednio do przyjętej przez nas hierarchii. Wbrew bowiem wspomnianym wyżej pozornym oczywistościom, istnieje jednak potrzeba dokonania wyboru: czy być nieposłusznym wobec obowiązującego prawa ze wszystkimi tego konsekwencjami (sankcjami), dochowując wierności własnym przekonaniom, czy też przekonania te stłumić, poddając się woli prawodawcy państwowego. Naturalnie dylematy te, jeśli mają być prawdziwe i poważne, dotyczyć muszą spraw podstawowych, oczywistych, poddających się stosunkowo łatwo ocenie moralnej. Była o nich mowa na wstępie.

Historia, a także współczesność dostarczają nader licznych przykładów prawa, które bardzo wyraźnie kłóciło się lub nadal pozostaje w sprzeczności z normami moralnymi i dlatego łatwo jest rozpoznawane jako tak zwane prawo niegodziwe. O takim prawie ks. Piotr Skarga mówił, że może wyrządzić więcej zła aniżeli najgorszy tyran.

Nie chodzi tu tylko o prawo realizujące na przykład cele narodowego socjalizmu czy założenia ideologii komunistycznej, lecz może to także dotyczyć prawa pochodzącego od demokratycznie wybranego prawodawcy. Jako przykład można wymienić prawa, które stoją w ostrej opozycji do naturalnych, znanych od czasów Dekalogu, reguł moralnych dotyczących między innymi odbierania życia istotom ludzkim – niewinnym i bezbronnym – tak, jak to się dzieje w przypadku legalizacji aborcji lub eutanazji, oraz uznania za normę

w prawie zachowań dewiacyjnych i – co gorsza – wciąganie do tego, w zgodzie z prawem, nieletnich, dopuszczając do adopcji dzieci przez tak zwane małżeństwa homoseksualne. Chodzi tu również o przepisy, które pod pozorem tolerancji, liberalizmu i postępowości, ograniczają życie religijne, wolność sumienia, występują przeciwko tradycjom kulturowym danego narodu, doprowadzając paradoksalnie do nietolerancji mniejszości wobec większości.

W państwach demokratycznych krytyka tego typu prawa jest nawet trudniejsza aniżeli krytyka prawa pochodzącego od ustawodawcy totalitarnego. O ile bowiem temu ostatniemu można zarzucić brak tytułu do narzucania innym swoich praw, o tyle ustawodawca demokratyczny powołuje się na mandat uzyskany od większości wyborców.

I tu dochodzimy do trzeciego pytania: jaki jest sens, istota demokracji? To znaczy – czym demokracja naprawdę jest? U schyłku XX wieku trzeba by mieć dużo odwagi, aby kwestionować demokrację. Pomimo bowiem swoich licznych wad, dzięki mechanizmowi samooczyszczania w procesie wyborczym, daje ona obywatelom większe poczucie godności i bezpieczeństwa aniżeli jakikolwiek inny ustrój polityczny. Demokracja może jednak okazać się mało wydajna, a nawet groźna, jeśli – co często obserwujemy – sprowadzana jest do prostej reguły większości. Tymczasem nie podejmując próby pełnej definicji, można twierdzić, że demokracja jest tylko metodą, która ma dopiero doprowadzić do osiągnięcia wyższych wartości, dobra wspólnego. Wydaje się, że zapominanie o tej prawdzie prowadzi do wypaczonego obrazu demokracji i jest jedną z przyczyn zarysowujących się w wielu państwach Zachodu objawów dekadencji kulturowej.

W państwach postkomunistycznych zjawiska te ulegają jeszcze pogłębieniu na skutek trwającego kilka pokoleń programowego przeinaczania znaczeń słów należących do katalogu pojęć zajmujących najwyższe miejsca we wrażliwości społecznej. Niewolę określano jako wyzwolenie, tyranię nazywano demokracją (socjalistyczną bądź ludową), zagładę milionów ludzi – sprawiedliwością dziejową, grabież – uspołecznieniem, zdradę narodu – patriotyzmem, a patriotyzm – zdradą. Można nawet twierdzić, że pod względem hipokryzji haseł, skuteczności wypaczania wielu umysłów i okaleczania moralnego, a także ilości ofiar ludzkich i nie odkrytych wciąż wielkich nekropolii rozrzuconych na wielu miejscach ziemi, biorąc ponadto pod uwagę długotrwałą blokadę rozwoju cywilizacyjno-gospodarczego, komunizm stał moralnie nawet niżej aniżeli narodowy socjalizm, który w swojej barbarzyńskiej zbrodniczości był przynajmniej bezwstydnie jawny. Można tak twierdzić, chociaż lepiej nie licytować zła.

Jednak to wszystko sprawia, że – na zasadzie kontrastu – dużym odłamom społeczeństw państw postkomunistycznych stosunkowo łatwo jest wskazywać, jako na wzór, bezkrytycznie na wszystko, co dzieje się w demokracjach zachodnich. Ironią losu jest to, że czynią tak najchętniej byli funkcjonariusze tamtego układu politycznego lub ich polityczni spadkobiercy, dla których niedawni

wrogowie ideologiczni stali się z dnia na dzień idealnym wzorcem do naśladowania. Jest to zapewne efektem przywiązania do marksistowskiej szkoły materializmu dialektycznego i stawiania na pierwszym miejscu skutecznej metody. Przykładem tego może być wypowiedź jednego z bardziej prominentnych polityków polskiej lewicy, który w kontekście głosów opowiadających się za potrzebą liberalizacji tak zwanej ustawy antyaborcyjnej, za rozwiązaniami zezwalającymi na eutanazję oraz małżeństwa homoseksualne, odwoływał się do przykładu demokracji zachodnich. Był to jego główny argument oraz powód do troski o to, aby Polska – jak się wyraził przed kamerą telewizyjną – dołączyła wreszcie do standardów tamtych państw. Nie dodał jednak, że nawet tam problemy te wywołują ciągle dyskusje, sprzeciwy, a nawet demonstracje uliczne. Co gorsza jednak – można mieć obawy, że wielu polskich polityków będzie eskalować swoją chęć bezrefleksyjnego wzorowania się na tych sferach subkultury euroamerykańskiej, które wywołują poważne zagrożenia dla całej cywilizacji, mimo że występują w sprawnie funkcjonującym mechanizmie demokracji. A przecież jest wiele innych dziedzin, które mogą być dla nas prawdziwie godnymi przykładami i wzorami do naśladowania, dla których warto podejmować wysiłki przyłączenia się do struktur Zachodu.

Wszystkie przedstawione wyżej problemy mają wspólny mianownik. Jest nim – znów wywodzące się z doktryny pozytywistycznej – oderwanie prawa od moralności. Ciekawa, niekiedy nawet zaskakująca jest współczesna argumentacja za koncepcją postulującą oddzielanie norm prawnych od norm moralnych. Jeden z profesorów prawa, często zabierający publicznie głos na te tematy, krytykował w ostrej formie zwolenników prawa naturalnego. Za jeden z głównych argumentów mających świadczyć przeciwko koncepcji prawa naturalnego (a więc między innymi harmonii pomiędzy prawem stanowionym przez państwo a podstawowymi zasadami etyki) uznał on to, że nie wszyscy ludzie uznają identyczną aksjologię, a zatem oparcie prawa stanowionego na jakimś jednym systemie wartości nie zadowalałoby wszystkich, podczas gdy prawo powinno satysfakcjonować ogół obywateli. Taka argumentacja jest na pierwszy rzut oka bardzo pociągająca. Oparta jest jednak na fałszywym założeniu, że możliwe jest ustanowienie prawa zadowalającego wszystkich. Chyba że stanie się na stanowisku, że o tym, co może odpowiadać obywatelom, decyduje ustawodawca. Jednak tego ostatniego argumentu od czasu tak zwanej monarchii oświeconej nikt jawnie nie podnosi. Trzeba zatem uznać, że jeśli norma prawna będzie niezgodna z normą moralną uznawaną przez część obywateli, nie będą oni zapewne takim prawem usatysfakcjonowani. Będą bowiem oczekiwać raczej harmonii, a nie konfliktu pomiędzy obydwoma rodzajami norm. Dlatego naiwne wydają mi się poglądy głoszące możliwość ustanowienia przez państwo takiego prawa, które odpowiadałoby wszystkim adresatom. Im rozbieżności powyższe dotyczyć będą większej liczby obywateli, tym sprawa nabierać będzie odpowiednio większego znaczenia, a jeśli dotkną one więk-

szości, może być to powodem dramatu społecznego. Ale także z przyczyn, o których była mowa wyżej, nie zawsze byłoby dobrym rozwiązaniem odwoływanie się w takich sprawach do prostej reguły większości (na przykład poprzez referendum). O podstawowych normach moralnych, na których ma się opierać prawo stanowione, podobnie jak o prawdzie przyrodniczej, nie ma sensu rozstrzygać w oparciu o głosy większości. Co byłoby warte referendum, w którym większość opowiedziałaby się za pozbawianiem ludzi własności, unicestwieniem jakiejś klasy społecznej lub nawet rasy ludzkiej (projekty referendum związanego z tą ostatnią sprawą pojawiły się w Niemczech nazistowskich po uchwaleniu tak zwanych ustaw norymberskich)?

Trzeba więc szukać innych, bardziej obiektywnych kryteriów, którym powinno odpowiadać dobre prawo. Mówi o nich najstarsza, ale do dzisiaj niezwykle żywotna i wciąż – mimo nieustających krytyk – odradzająca się koncepcja prawa naturalnego. Pomimo że znane są jej liczne odmiany, że w swej liczącej parę tysięcy lat historii przechodziła ewolucję, to jednak jej istota pozostała niezmienna, a jej walory są wciąż na nowo odkrywane. Widać to znowu ze szczególną ostrością po upadku obydwu wielkich totalizmów XX wieku i kompromitacji obowiązującego tam prawa. Wyrazem tego są na przykład pakty praw człowieka odwołujące się między innymi do przyrodzonej godności ludzkiej, która jest niezależna od jakiegokolwiek prawodawcy państwowego.

Przykład Polski wskazuje, jak nieporadna i nieskuteczna okazuje się w niektórych sytuacjach doktryna pozytywistyczna, która utrudnia, czy wręcz uniemożliwia, likwidację skutków obowiązywania prawa, które przecież było wyraźnie niegodziwe i dlatego powinno być obecnie uznane za nieważne od samego początku. Jego zwykłe uchylenie nie wystarcza, ponieważ zakłada, że przedtem było ono prawem obowiązującym obywateli. Tymczasem trudno jest nakazać obywatelom szacunek dla takiego prawa, podobnie jak nie można nikogo zmusić do szanowania przepisów, w oparciu o które konstruowano obozy koncentracyjne, gułagi, a miliony osób traciło życie, wolność i mienie.

A jak oceniać ludzi, którym wznosi się pomniki, pomimo – albo właśnie dlatego – że łamali obowiązujące prawa? Przecież pomniki wzniesione w kształcie krzyży w Gdańsku czy w Poznaniu upamiętniają czyny ludzi, którzy manifestując w miejscach publicznych swój sprzeciw wobec ówczesnej władzy, postępowali wbrew prawu. Skoro zatem uznajemy ich za bohaterów, nie możemy równocześnie twierdzić, że prawo, które łamali, wymaga szacunku przez sam fakt swojego obowiązywania. Byłaby w tym wewnętrzna sprzeczność. Aby jej uniknąć, dla ratowania autorytetu prawa, należałoby nadal traktować owych bohaterów tak jak przestępców, a w każdym razie nie należałoby stawiać im pomników. A przecież – na szczęście – tak nie jest. Górują tu bowiem inne, wyższe od aktualnie obowiązującego prawa wartości.

Prawo zasługuje na rzeczywisty, a nie tylko formalny autorytet jedynie wówczas, gdy jest godziwe (według określenia Stammlera: das richtige Recht),

to znaczy, gdy odpowiada standardom moralnym. Powstaje jednak zasadnicze pytanie: gdzie szukać owych standardów, skoro istnieje wiele różnych systemów aksjologicznych? Poprawna odpowiedź może być tylko jedna: w takim systemie aksjologicznym, który ma charakter najbardziej uniwersalny. Przy czym uniwersalność nie oznacza bynajmniej powszechnej akceptacji tego systemu przez wszystkich lub przynajmniej przez większość ludzi. Oznacza natomiast – z punktu widzenia naszych rozważań – między innymi to, że jego zasady nikomu nie zagrażają. Aksjologią taką jest zapewne system, który nakazuje miłość wobec wszystkich ludzi, nawet wobec nieprzyjaciół, a miłosierdzie stawia wysoko w hierarchii zachowań człowieka. System głoszący takie wartości nie może stanowić dla nikogo uzasadnionego powodu do lęku. Oczywiście nie można z tym mylić niegodziwego zachowania się poszczególnych osób, które werbalnie mogą wyrażać swoją przynależność do tego systemu wartości, ale swoim postępowaniem łamią jego zasady. Jest to jednak zupełnie inna sprawa, która nie powinna wpływać na ocenę samego świata wartości. Może to zresztą dotyczyć wszystkich ludzi, którzy identyfikują się z jakimkolwiek systemem aksjologicznym.

W naszym kręgu kulturowym nie ma potrzeby bliższego wyjaśniania, że chodzi tu nie o „chomeinizm", który jest ulubionym straszakiem wykorzystywanym przez przeciwników prawa naturalnego, lecz o chrześcijaństwo, którego podstawą jest przecież Dekalog i cała nauka Chrystusa.

Właśnie chrześcijaństwo stanowić może obiektywną podstawę porządku społecznego i opartego na prawdzie ładu prawnego. Wszelkie próby odrzucenia tej aksjologii kończyły się – jak dotąd – klęską człowieka, który przecież nie może bez tego zrozumieć sensu swojego istnienia.

Przypomnieć tu można analogię do sytuacji rozbitków morskich, którzy wyrzucili za burtę kompas i w celu określenia kierunków geograficznych podejmują rozpaczliwe próby ich wskazania poprzez głosowanie. Jest to wprawdzie bardzo demokratyczna metoda, ale czy rzeczywiście północ będzie tam, gdzie zadecydowała o tym większość w referendum? Pozornie tylko daje to ludziom poczucie własnej wielkości pozwalającej im zastępować prawa natury. Szybko jednak muszą się przekonać, że kompasu wskazującego prawdziwe kierunki nie da się zastąpić metodą głosowania, wolą większości.

Podobnie jest z ustawodawcą, który wierząc w nieomylność reguły większości, uchwala niekiedy prawa sprzeczne z porządkiem określonym przez Stwórcę w prawie naturalnym. Jeśli tak się dzieje, mamy do czynienia nie tyle z prawem, co z przepisami, które nie mają godności prawa (rzymskie rozróżnienie „ius" i „lex"). W związku z tym nie mogą przekonywać argumenty, że to, co jest niemoralne, powinno być zwalczane na drodze pozaprawnej, a nie za pomocą ustawy. Gdyby rzeczywiście miało tak być, trzeba by na przykład usunąć z obiegu prawnego niemal cały kodeks karny, który przecież wskazuje na czyny zarazem prawnie zabronione i niemoralne.

Dziwnym i niezrozumiałym znamieniem czasu jest niechęć czy nawet wstydliwe zażenowanie towarzyszące publicznemu poruszaniu tych tematów. A przecież nie sposób zaprzeczyć, że tak jak kultury Dalekiego Wschodu oparte są na religiach Wschodu, a kultura arabska jest nierozerwalnie związana z islamem, tak kultura euroamerykańska wyrosła z chrześcijaństwa, przy czym kultura polska od samego początku powiązana jest z katolicyzmem. Są to prawdy obiektywne, historyczne, których nie da się zanegować i nie ma racjonalnych powodów do ich przemilczania, czy tym bardziej do uczucia zażenowania. Osobisty stosunek do tych spraw poszczególnych osób, choćby nawet były to czołowe osobistości, nie powinien mieć żadnego wpływu na tę prawdę. Byłoby bardzo niedobrze, gdyby unikanie tej prawdy było w pełni świadome po to, aby móc bez jakiegokolwiek skrępowania, swobodnie, uchwalać prawa kłócące się z owym fundamentem kulturowym albo nie uchwalać lub przynajmniej zwlekać z podjęciem aktów prawnych z nim zgodnych. W tej sytuacji straszenie państwem wyznaniowym, w którym religia będzie wprowadzana do ustaw, obliczone jest na mało wyrobionych obywateli. Nie znam ani jednego poważnego zwolennika prawa naturalnego, który głosiłby podobne poglądy w odniesieniu do religii chrześcijańskiej. Być może jest to jakiś problem w niektórych państwach arabskich, ale jest rzeczą nieuczciwą przenoszenie go na nasz grunt. W naszych warunkach kulturowych chodzi jedynie o to, aby nie było ostrej kolizji pomiędzy treścią norm prawa stanowionego przez państwo a treścią norm moralnych wynikających z uniwersalnych wartości chrześcijańskich. Im większa harmonia będzie panować pomiędzy obydwoma rodzajami norm, tym większym szacunkiem będzie się cieszyć prawo, a wielu ludzi uchroni się od konieczności przyjmowania postaw schizofrenicznych: postępowania pod wpływem przymusu prawnego wbrew własnym przekonaniom moralnym lub łamania prawa, jeśli swoje zasady moralne stawialiby oni wyżej od wymogów prawodawcy. Jak już wspomniano, historia dostarczyła, niestety, licznych tragicznych przykładów pokazujących, czym kończy się odgraniczanie prawa od moralności.

Harmonia tych dwóch, pozornie tylko odrębnych światów, pozwalałaby utrzymać szlachetny ład w stosunkach społecznych, a poszczególnym osobom pozwalałaby zachować równowagę wewnętrzną ułatwiającą zrozumienie sensu istnienia.

Należy żałować, że Konstytucja RP z 2 kwietnia 1997 roku, pomimo że powstawała tak długo i w takich bólach, do końca nie rozwiała wszystkich wątpliwości i zagrożeń, jakie mogą pojawiać się w procesie tworzenia prawa. Są tam wprawdzie nieśmiałe wzmianki o przyrodzonej i niezbywalnej godności człowieka oraz o zapewnieniu każdemu człowiekowi prawnej ochrony życia (art. 38), ale ogólnikowość tych sformułowań powoduje realne niebezpieczeństwo podejmowania wciąż nowych prób interpretacji dotyczących na przykład czasowego zakresu prawnej ochrony życia, pozostawiając duży margines swo-

body tak zwanemu ustawodawcy zwykłemu. Dlatego niedobrze się stało, że odrzucono propozycję odwołania się w Konstytucji RP do prawa naturalnego.

Wszystko to powoduje, że problemy dotyczące związków prawa stanowionego przez państwo z normami moralnymi będą jeszcze długo aktualne. Dla dobra wspólnego i dobra poszczególnych osób nie można przestać o tych sprawach dyskutować.

Kazimierz KRAJEWSKI

ETYCZNE PODSTAWY DEMOKRACJI

Ponieważ podstawą demokracji jest porządek moralny, a ten z istoty swojej jest otwarty na religię, stąd państwo demokratyczne powinno być państwem otwartym na wymiar religijny. Ostatecznym gwarantem demokracji jest Bóg.

Są dwa zasadnicze powody rozważenia problematyki zasygnalizowanej w tytule. Po pierwsze, budujemy w Polsce ustrój demokratyczny i warto znać jego etyczne podstawy. Po drugie, wysuwane pod adresem demokracji obiekcje mają przede wszystkim charakter moralny. Dlatego istnieje potrzeba namysłu nad tym, jak powinna wyglądać relacja między etyką a demokracją. Niniejszy tekst stanowi próbę naszkicowania związku między tymi dziedzinami.

I

Podstawą wszelkich struktur społecznych i politycznych jest człowiek. Człowiek jako osoba jest ze swej istoty otwarty na innych. Właściwość osoby, mocą której jest ona zdolna otwierać się na innych, Karol Wojtyła nazywa uczestnictwem[1]. Właściwość ta otwiera istotę ludzką w sposób właściwy osobowej podmiotowości. Człowiek dąży do uczestnictwa w drugim mocą dynamicznej struktury samej osoby. W uczestnictwie osoba potwierdza swą podmiotowość i spełnia się w sposób właściwy osobie. Podstawą tej dynamicznej właściwości jest respekt dla godności osoby potwierdzonej czynem. Dzięki zdolności uczestnictwa osoba jest zdolna do tworzenia w s p ó l n o t y.

Człowiek tworzy dwojakiego rodzaju wspólnoty: „ja" – „ty" oraz „my"[2]. Pierwsza jest wspólnotą międzyosobową, druga – społeczną. Relacja „ja" – „ty" otwiera człowieka wprost na człowieka. W relacji tej człowieczeństwo drugiego nie jest dane jako abstrakcyjna idea człowieka, lecz jako konkretne „ty" dla „ja". Przykłady takich relacji to: przyjaźń, narzeczeństwo, małżeństwo. Wspól-

---

[1] Zob. K. W o j t y ł a, *Osoba i czyn*, zwłaszcza część czwarta „Uczestnictwo", w: tenże, *Osoba i czyn oraz inne studia antropologiczne*, Lublin 1994, s. 301-335.

[2] Zob. t e n ż e, *Wspólnota: podmiot i osoba*, w: tenże, *Osoba i czyn oraz inne studia antropologiczne*, s. 371-414.

nota typu „my" polega na bytowaniu i działaniu wspólnie z innymi, a realizuje się przez odniesienie do d o b r a w s p ó l n e g o. Dobro wspólne stanowi przedmiotową podstawę konstytuowania się wspólnoty społecznej. Tym, co wspólnotę łączy, jest dobro wspólne. Sens ludzkiego „my" polega na przechodzeniu od wielopodmiotowości – poprzez dobro wspólne – do podmiotowości wielu. Tylko wtedy mamy do czynienia z autentyczną wspólnotą, gdy człowiek bytując i działając wspólnie z innymi spełnia siebie. We wspólnocie osoba wybierając to, co wybierają inni, spełnia się jako osoba. Chodzi zatem o to, aby człowiek w wyborze dobra wspólnego widział swoje własne dobro. Jeśli dobro wspólne jest traktowane jako dobro moje, wtedy właśnie tworzy się wspólnota typu „my". Uczestnictwo zatem umożliwia spełnienie siebie jako osoby. Jest ono podstawą życia społecznego. Istotą życia społecznego jest tworzenie wspólnot, czyli personalizacja społeczeństwa polegająca na przechodzeniu od wielości jednostek do podmiotowości wielu.

Między wspólnotą państwową (społeczeństwem jako całością) a wspólnotą rodzinną istnieją – niezmiernie ważne z punktu widzenia personalizacji społeczności państwowej – wspólnoty lokalne. Ludzie żyją w określonych społecznościach lokalnych („małe ojczyzny"): w osiedlach, dzielnicach, gminach, miastach, regionach. Wspólnoty te określa się mianem wspólnot poszerzonych w stosunku do wspólnot rodzinnych i rodowych. Wspólnoty poszerzone tworzą państwo, które jest wspólnotą wspólnot.

Społeczności lokalne posiadają własną podmiotowość i autonomię w stosunku do państwa. Ta podmiotowość i autonomia wyraża się w zasadzie samorządności. Ludzie powinni sami się rządzić, sami dbać o dobro wspólne i ponosić zań odpowiedzialność. Troska o dobro wspólne, stanowiące podstawę porządku społecznego, wymaga społecznego zaangażowania. To zaangażowanie jest obowiązkiem członków wspólnot lokalnych. Ludzie powinni się sami organizować wokół wspólnego dobra, to jest gminy, dzielnicy, miasta, województwa. Zasada samoorganizacji to fundamentalna zasada umożliwiająca tworzenie społeczności. Społeczności lokalne same organizują życie swoich wspólnot. Na poziomie lokalnym obywatele-mieszkańcy uczą się życia społecznego, traktowania drugiego jako partnera relacji społecznych, a nie jako rywala czy konkurenta. Troska o dobro wspólne jest obowiązkiem całej społeczności lokalnej. Społeczność ta wyłania samorząd, który zarządza dobrem wspólnym tejże społeczności. Z a s a d a s a m o r z ą d n o ś c i jest podstawową zasadą demokratycznego państwa. Jest ona k o n k r e t y z a c j ą osobowo-strukturalnej właściwości u c z e s t n i c t w a w płaszczyźnie wspólnoty lokalnej. Państwo winno – z jednej strony – respektować autonomię wspólnoty lokalnej, z drugiej zaś – wspomagać jej funkcjonowanie. Stosunek państwa do społeczności lokalnej określa z a s a d a p o m o c n i c z o ś c i: tyle samodzielności, ile tylko można; tyle interwencji, ile to jest niezbędne.

W zasadzie samorządności, odpowiadającej zasadzie uczestnictwa, wyraża się prymat samorządu nad administracyjnym centralizmem.

Najszerszą wspólnotą o charakterze społecznym jest państwo (społeczność państwowa). Ustrojem politycznym państwa, umożliwiającym obywatelom, czyli podmiotom wspólnoty państwowej, uczestniczenie w określaniu jej kształtu i charakteru, jest d e m o k r a c j a. Demokracja daje szansę uczestnictwa we władzy poprzez wolność polityczną stanowiącą jeden z aspektów wolności w ogóle. Wolność polityczna wyraża się w możliwości swobodnego określania politycznego kształtu państwa. Demokratyczny ustrój państwa gwarantuje współudział obywateli w decyzjach politycznych, to znaczy w decyzjach odnoszących się do dobra wspólnego całego społeczeństwa. Demokracja umożliwia zatem uczestnictwo obywateli w sprawowaniu władzy. Każdy na równi jest współrządzącym. Źródłem władzy jest wola większości obywateli; ona stanowi źródło jej legitymizacji. Demokracja zatem opiera się na prawie obywateli do samostanowienia o kształcie wspólnoty politycznej, jaką jest państwo. Społeczeństwo dojrzałe do samostanowienia o sobie nazywa się społeczeństwem obywatelskim. Społeczeństwo obywatelskie jest odpowiedzialne za swoje państwo. Dodajmy, że obywatel to ktoś więcej niż tylko podatnik czy okazjonalny wyborca głosujący na taką czy inną partię. Obywatel to osoba odpowiedzialna za swoje państwo. Podkreślmy: demokracja jako forma ustrojowa państwa zasługuje na uznanie, ponieważ respektuje personalistyczną zasadę uczestnictwa.

II

Podstawowym obowiązkiem państwa jest troska o jego obywateli. Państwo troszczy się o dobro obywateli poprzez tworzenie prawa i czuwanie nad jego przestrzeganiem. Już w *Kodeksie Justyniana* czytamy: „Hominum causa omne ius constitutum sit" („Dobro człowieka jest racją prawa"). Prawo stanowione przez państwo (władzę ustawodawczą), czyli prawo jako lex (ustawa prawna), winno dać wyraz temu, co każdemu człowiekowi jest należne (suum cuique) na mocy bycia człowiekiem. To, co należne, to prawo naturalne, czyli to, do czego człowiek ma prawo ze swej natury. Współcześnie na określenie prawa naturalnego używa się formuły „prawa człowieka". Prawa człowieka winny stanowić podstawę porządku prawnego ustanawianego przez parlament. Naturalne uprawnienia człowieka (iustum) są podstawą sprawiedliwości (iustitia). Prawo pozytywne zatem o tyle tylko zasługuje na miano prawa, o ile nie narusza moralnego fundamentu jego obowiązywania, którym jest sprawiedliwość. Z a s a d a s p r a w i e d l i w o ś c i jest wyrazem normatywnej prawdy o człowieku. Stanowienie prawa, legislacja, to iurisprudencja, czyli odczytywanie i przekładanie na język normy prawnej tego, co należne człowiekowi na mocy jego

struktury (natury). To, co przysługuje każdemu na mocy jego natury, stanowi dobro wspólne społeczności państwowej. Konsekwencją zasady sprawiedliwości jest równość wszystkich wobec prawa. Równość ta opiera się bowiem na równości wszystkich ludzi.

Jedną z zasad demokracji jest zasada większości. To przecież większość decyduje, kto będzie rządził krajem. Ale zasada ta nie może rozciągać się na całokształt spraw ludzkich. Wola większości nie może rozstrzygać o normatywnej prawdzie o człowieku, czyli o prawach człowieka. Zasada ta nie ma zastosowania nie tylko w prawie, ale również w nauce (wszak większość nie decyduje o naukowej prawdzie), w sądownictwie (winę orzeka się na podstawie dowodów, a nie opinii większości), w wychowaniu dzieci, etc. Prawda czy dobro nie mogą być rządzone zasadą większości. Godność osoby i prawo naturalne są przedpaństwowe. Prawda moralna jest „przed" parlamentarnym consensusem. Parlament sprawiedliwość odkrywa, a nie ustanawia. Jeśli uznajemy wartość reguły większości, to tylko w tym sensie, że większość jest zdolna odkryć sprawiedliwość w większym stopniu niż jeden człowiek. Ale podkreślmy: chodzi o odkrycie tego, co stanowi moralny fundament prawa przyjmowanego większością głosów. Dlatego państwo demokratyczne to państwo prawa (państwo praworządne) plus reguła większości. Zasada większości dotyczy interesów, którymi wolno rozporządzać[3]. W przeciwieństwie do nich wartości (prawda, dobro moralne) są nierozporządzalne, to znaczy: nie mogą być rządzone zasadą większości. Zasada ta jest li tylko formalną strukturą demokracji, podporządkowaną zasadzie treściowej (sprawiedliwości). Zasada sprawiedliwości jest ponad zasadą reprezentowania określonej grupy społecznej.

Zasada reprezentowania określonych interesów grup społecznych czy zawodowych jest podstawowym czynnikiem życia politycznego. Podporządkowanie jej zasadzie sprawiedliwości oznacza podporządkowanie polityki – moralności. Jeśli przyznamy prymat zasadzie większości nad zasadą sprawiedliwości, to tym samym sankcjonujemy relatywizm moralny, którego konsekwencją jest m o r a l n o ś ć k o n s e n s u a l n a, według której dopuszczalne jest to, co zyska aprobatę większości. Otwarta zostaje droga do legalizacji moralnego zła.

Z zasady sprawiedliwości – niejako z jej wnętrza – płynie zasada „równania w górę" (handicap). Zasadę tę można określić jako opcję na rzecz ubogich, czyli tych, którzy najmniej mogą uczynić dla realizacji swoich słusznych praw. Trafnie wyraził to Wincenty Kadłubek: „Iustitia est quae maxime prodest ei qui minime potest". Współczesny teoretyk sprawiedliwości, John Rawls, nazywa tę zasadę zasadą „maxi-min"[4]. Sprawiedliwość najwięcej pomaga temu, kto naj-

---

[3] Zob. R. B u t t i g l i o n e, *Ku prawdziwej demokracji. Osoba, społeczeństwo i państwo w encyklice Jana Pawła II „Centesimus annus"*, „Ethos" 6(1993) nr 21-22, s. 93-105.

[4] Zob. J. R a w l s, *Teoria sprawiedliwości*, Warszawa 1994.

mniej może. Demokracja oznacza więc równość szans. Szanse te społeczeństwo powinno wyrównać wobec najsłabszych.

Dla zbudowania społeczeństwa, organizacji życia społecznego i rozwiązywania skomplikowanych problemów i konfliktów społecznych konieczny jest d i a l o g. Dialog (dia-logos) to różna mowa wielu podmiotów, poprzez którą realizuje się ich spotkanie. Celem dialogu jest poznanie prawdy – rozeznanie, jakie postępowanie jest słuszne. Dlatego warunkiem sensowności dialogu jest przekonanie, że o jego wyniku decydują argumenty stron dialogu[5]. Owocem dialogu jest prawidłowe ukształtowanie wspólnoty. Dlatego jest on jedną z podstaw demokracji. W dialogu jego uczestnicy zmierzają do nadania strukturze społecznej kształtu i charakteru wybranego przez nich samych. Dzięki dialogowi osoba rozpoznaje w dobru wspólnoty swoje własne dobro. Nie wolno dialogu ograniczać wyłącznie do poszukiwania optymalnych rozwiązań. Ma on charakter głębszy. Służy budowaniu wspólnoty. Demokracja daje bowiem szansę uczestnictwa w budowaniu takiej społeczności, którą sami budowniczowie uznają za swoją. Podstawą dialogu jest prawda o dobru człowieka, którą się usiłuje „dialogicznie" przełożyć na prawo pozytywne stanowiące zespół sprawiedliwych zasad życia społecznego.

Podstawą dialogu jest pluralizm poglądów. Nikt bowiem sam nie jest w stanie poznać całej społecznie ważnej prawdy o człowieku i wspólnocie – i trafnie przełożyć ją na prawa. Jednak celem dialogu nie jest pluralizm poglądów, ale prawda. Wielość poglądów jest środkiem, a nie celem. Celem jest jedność na bazie prawdy.

W świetle poczynionych ustaleń widać możliwość dwóch typów demokracji: personalistycznej, opartej na normatywnej prawdzie o człowieku, oraz relatywistycznej, opartej na moralnym relatywizmie. W demokracji relatywistycznej nie ma wartości, są wyłącznie interesy. Ale wówczas jedynym rozwiązaniem problemów społecznych jest kompromis różnych interesów jako wypadkowa sił poszczególnych rywali. Ten ma rację, kto jest silniejszy. Nie istnieje obiektywna prawda, są tylko sprzeczne ideologie wyrażające różne interesy.

Nieprzypadkowo w centrum współczesnego sporu o charakter demokracji znajduje się problematyka aborcji. Przypomnijmy, że stosunek do najsłabszego z ludzi jest miarą praworządności państwa, miarą prawości prawa. Dlatego stosunek do poczętego dziecka, które jest skrajnie bezbronne i niewinne, jest probierzem demokracji[6]. Podstawą demokracji jest – jak już mówiliśmy – zasada sprawiedliwości. Parlament „przekłada" to, co należne człowiekowi, na język normy prawnej. W sposób oczywisty należny jest człowiekowi respekt dla

---

[5] Por. A. S z o s t e k MIC, *Prawda a zasada pluralizmu w dialogu społecznym i organizacji państwa*, w: t e n ż e, *Wokół godności, prawdy i miłości. Rozważania etyczne*, Lublin 1995, s. 288-304.

[6] Por. *Nienarodzony miarą demokracji*, red. T. Styczeń SDS, Lublin 1991.

jego życia. Dlatego prawo do życia jest podstawowym prawem człowieka. Wartość życia ludzkiego jest czymś do odkrycia, a nie do ustanowienia. Jest dobrem fundamentalnym, którego nie sposób nie widzieć jako warunku sine qua non respektu dla osoby. Człowiek jest tym, czym jest, o ile w ogóle jest, czyli żyje. „Viventibus vivere est esse" – powiadał Arystoteles. Życie jest istnieniem istot żyjących[7]. Dlatego dopuszczalność aborcji oznacza zamianę prawa na bez-prawie. Zafałszowuje się tutaj samą istotę prawa: prawo miast chronić człowieka, wyjmuje go spod ochrony prawnej. Państwo legalizujące bezprawie staje się wykonawcą woli silniejszej większości nad mniejszością słabych. Nie jest już wspólnym domem wszystkich obywateli, ponieważ część z nich została wyjęta spod ochrony. Państwo takie stosuje przemoc wobec bezbronnych i niewinnych istot – co jest istotą totalitaryzmu. Demokratyczne państwo, naruszające w majestacie prawa zasadę równości wszystkich obywateli wobec prawa, przeradza się w państwo totalitarne. Otwiera bowiem możliwość dalszych wyłączeń spod prawa do życia (np. nieuleczalnie chorych, starych, głęboko upośledzonych niemowląt). Dlatego obrona prawa do życia nie narodzonych jest szczególnie doniosłym przypadkiem obrony demokracji przed zepchnięciem jej w totalitaryzm.

Drugą, obok zasady sprawiedliwości, podstawą demokracji jest zasada solidarności. Jej rangę uświadomiono sobie pod wpływem wydarzenia historycznego, któremu na imię „Solidarność". Zasada ta nakazuje, aby nikogo nie wyłączać z troski o dobro wspólne. Jest to norma miłości przełożona na język społeczny. Trzeba się troszczyć o drugiego i jego potrzeby. Można to czynić wobec konkretnych ludzi bądź poprzez aktywność społeczną zmierzającą do instytucjonalnej troski o innych. Zasada solidarności nakazuje przedkładać dobro całej społeczności nad partykularne dobro grupowe. Interes całej społeczności jest ważniejszy niż interes grupowy. Solidarność domaga się przezwyciężenia egoizmu grupowego.

W kontekście zasady solidarności trzeba podkreślić, że zadaniem państwa jest nie tylko troska o stworzenie odpowiednich warunków do zaspokajania potrzeb materialnych swoich obywateli, ale także budzenie i promowanie solidarności, na przykład poprzez inwestowanie środków materialnych w rodzinę lub w inne wspólnoty. Zaangażowanie społeczne wyraża się nie tylko na płaszczyźnie samorządowej, ale także w tworzeniu stowarzyszeń (społecznych i kulturalnych) wspomagających rozwój osoby ludzkiej. Szczególnie ważne są stowarzyszenia na rzecz pomocy ludziom potrzebującym (ubogim, chorym, samotnym, bezdomnym). Są one instytucjonalnym wyrazem zasady solidarności.

---

[7] Zob. R. Spaemann, *Personen. Versuche über den Unterschied zwischen „etwas" und „jemand"*, Stuttgart 1996, s. 38-42.

III

Podstawą demokracji jest osoba wraz z jej strukturalną zdolnością do uczestnictwa. Człowiek jako osoba spełnia się poprzez dobro moralne. Wyrażają to dwie fundamentalne zasady demokracji: zasada sprawiedliwości i solidarności. Czy porządek moralny jest ostateczną płaszczyzną demokracji? Wydaje się, że nie. Osoba bowiem – jak mówią filozofowie – jest bytem przygodnym, naznaczonym niekoniecznością istnienia. Doświadczenie przygodności bytu osobowego w sposób szczególny wywołuje pytanie o rację istnienia, czyli ostateczną zrozumiałość takiego bytu. Poszukując w porządku naturalno-racjonalnym ostatecznej prawdy o człowieku odkrywamy Absolut (w religii zwany Bogiem) jako ostateczną rację naszej zrozumiałości. Bóg, stanowiąc rację istnienia człowieka, jest także racją porządku moralnego niezbywalnie wpisanego w ludzką egzystencję. Rozum ludzki odsłania ostateczny wymiar porządku moralnego: zakorzenienie go, poprzez osobę, w Bogu. W tej perspektywie osoba ludzka stworzona przez Boga jawi się jako teofania, czyli miejsce objawienia się Boga. Potwierdza to Objawienie judeochrześcijańskie, które człowieka uznaje za obraz Boga.

Z twierdzenia tego wypływa nieuchronny wniosek, że akt moralnie dobry – akt respektu dla osoby – jest implicite a k t e m r e l i g i j n y m. Akt moralny, nic nie tracąc ze swego moralnego charakteru, jest zarazem pośrednio odniesiony do Boga, a zatem ma charakter religijny. Dlatego św. Jan powie, że Boga miłujemy w ludziach. Porządek moralny jest więc z istoty swojej otwarty na religię. Płaszczyzna moralna jest istotowo związana z osobą, ale swoją logiką prowadzi do Boga. Moralność ma swoje ostateczne umocowanie w autorytecie Boga. Bez tego ostatecznego fundamentu powinność moralna staje się funkcją bądź subiektywnych odczuć, bądź społecznych opinii. Jeśli i moralność, i religia są zakorzenione w Bogu, to, po pierwsze, nie wolno ich sobie przeciwstawiać. Po drugie, ponieważ podstawą demokracji jest porządek moralny, a ten z istoty swojej jest otwarty na religię, stąd państwo demokratyczne powinno być p a ń s t w e m o t w a r t y m n a w y m i a r r e l i g i j n y. Ostatecznym gwarantem demokracji jest Bóg. Ale religijny charakter państwa trzeba dobrze rozumieć. Chodzi o religijność w powyżej wskazanym, filozoficznoetycznym sensie. Religijny charakter państwa nie może oznaczać jego konfesyjności. Państwo demokratyczne ma być religijne, ale nie konfesyjne. Dlatego jedną z zasad demokratycznego państwa jest zasada wolności wyznania. Z powyższych rozważań wypływa wniosek, że państwo nie może mieć charakteru laickiego. Postulat państwa laickiego arbitralnie odcina naturalny porządek moralny od swego ostatecznego uzasadnienia. Państwo demokratyczne nie może być także neutralne światopoglądowo. Podstawą demokracji jest prawda o dobru osoby. Państwo nie może być bowiem neutralne wobec wartości moralnych, poprzez które spełnia się człowiek.

Na koniec przypomnijmy zasadnicze momenty naszych analiz. Wyszliśmy od osoby ludzkiej i charakteryzującej ją zdolności do uczestnictwa. Uczestnictwo leży u podstaw tworzenia wspólnot. Przedmiotową podstawą konstytuowania się wspólnoty społecznej jest dobro wspólne. Troska o dobro wspólne wyraża się w zaangażowaniu społecznym prowadzącym do samoorganizacji społeczeństwa poprzez samorząd. Zasada samorządności stanowi podstawową zasadę życia społecznego. Jest ona społeczną konkretyzacją uczestnictwa. Formą ustroju państwa realizującą uczestnictwo jest demokracja. Demokracja opiera się na dwóch zasadach moralnych: sprawiedliwości i solidarności. Ostatecznym gwarantem moralnych podstaw demokracji jest Bóg. Dlatego państwo demokratyczne to państwo otwarte na wymiar religijny.

Ks. Józef KRUKOWSKI

PRZYRODZONA GODNOŚĆ OSOBY LUDZKIEJ PODSTAWĄ PRAW CZŁOWIEKA W PORZĄDKU MIĘDZYNARODOWYM I KONSTYTUCYJNYM

Uznanie zasady godności osoby ludzkiej, jako źródła podstawowych praw i wolności, stwarza pewien pomost między prawem pozytywnym i prawem naturalnym w procesie tworzenia katalogu praw człowieka w prawie międzynarodowym i konstytucyjnym.

UWAGI WSTĘPNE

Zjawiskiem charakterystycznym dla kultury prawnej XX wieku jest rozwój międzynarodowych i krajowych systemów ochrony podstawowych praw człowieka. Systemy te powstały w odpowiedzi na zbrodnie, jakie reżimy totalitarne wyrządziły ludzkości w majestacie prawa stanowionego[1]. Te tragiczne doświadczenia zachwiały dominujące w pierwszej połowie naszego stulecia zaufanie do praworządności formalnej, opartej na pozytywistycznym założeniu, że jedynym i najwyższym źródłem prawa jest wola państwa. Doświadczenia te wykazały, że jeśli prawo stanowione zostanie oderwane od prawa naturalnego staje się dogodnym instrumentem dokonywania zbrodni, a nawet – jak powiedział Gustaw Radbruch – „ustawowym bezprawiem". Budując nowy porządek w świecie po drugiej wojnie światowej przedstawiciele społeczności międzynarodowej sięgnęli więc do paradygmatu aksjologicznego[2], według którego ponad wolą władzy państwowej istnieje obiektywna godność osoby ludzkiej, będąca źródłem podstawowych praw i wolności należnych każdemu człowiekowi.

Paradygmat ten zawiera elementy stare i nowe. Prawda o wysokiej godności ludzkiej została bowiem zaczerpnięta z kultury judeo-greko-rzymsko-chrześcijańskiej, a zwłaszcza z koncepcji prawa naturalnego. Natomiast nowy element stanowi formalne przyjęcie zasady mówiącej o tym, że godność osoby ludzkiej jest źródłem istnienia podstawowych praw należnych każdemu człowiekowi, które ustawodawca państwowy powinien uznać i zagwarantować w prawie stanowionym. Uznanie tej zasady spowodowało daleko idące zmiany w ustalaniu relacji między państwem a jednostką.

---

[1] Zob. B. H. W e s t o n, *Human Rights*, „Human Rights Quarterly" 6(1984) nr 3, s. 257.

[2] Por. M. P i e c h o w i a k, *Pojęcie praw człowieka*, w: *Podstawowe prawa jednostki i ich sądowa ochrona*, red. L. Wiśniewski, Warszawa 1997, s. 7-13.

Problematyka ochrony podstawowych praw człowieka jest rozległa i skomplikowana. W niniejszym artykule zostaną podjęte tylko dwa wątki dotyczące tej problematyki, a mianowicie: 1. uznanie zasady poszanowania przyrodzonej godności osoby ludzkiej jako podstawy katalogu podstawowych praw jednostki ludzkiej w umowach międzynarodowych i ustawach konstytucyjnych; 2. funkcja, jaką uznanie tej zasady spełnia w tworzeniu pomostu między prawem naturalnym i prawem pozytywnym.

UZNANIE GODNOŚCI LUDZKIEJ W UMOWACH MIĘDZYNARODOWYCH

UMOWY MIĘDZYNARODOWE O ZASIĘGU UNIWERSALNYM

W budowaniu nowego porządku prawnego, opartego na zasadzie poszanowania godności osoby ludzkiej, podstawowe znaczenie mają trzy akty międzynarodowe: Karta Narodów Zjednoczonych (1945), Powszechna Deklaracja Praw Człowieka (1948) i Pakty Praw Człowieka (1966).

W preambule Karty Narodów Zjednoczonych została wyrażona konieczność przywrócenia wiary w „podstawowe prawa człowieka, w godność i wartość jego osoby". W preambule Powszechnej Deklaracji Praw Człowieka – po potwierdzeniu tej wiary – wyrażone jest przekonanie, iż „uznanie przyrodzonej godności oraz równych praw wszystkich członków wspólnoty ludzkiej jest podstawą wolności, sprawiedliwości i pokoju świata".

Takie uznanie godności osoby ludzkiej w budowaniu porządku prawnego początkowo budziło kontrowersje wśród prawników przywiązanych do pozytywistycznej koncepcji prawa. Jednak ani upływ czasu, ani pluralizacja społeczności międzynarodowej nie spowodowały jej eliminacji. Przeciwnie, Deklaracja ta zainicjowała serię aktów normatywnych o zasięgu międzynarodowym – deklaracji i konwencji – oraz krajowym, w których zasada poszanowania godności ludzkiej uzyskała szersze i pełniejsze uznanie.

Najdonioślejszą rolę spełniają Pakty Praw Człowieka. Preambuła do tych Paktów stwierdza istnienie trzech podstawowych zasad. Pierwsza z nich to zasada poszanowania godności osoby ludzkiej, druga – zasada ochrony praw człowieka, a trzecia – zasada istnienia między nimi związku przyczynowego, to znaczy że „prawa te wynikają z przyrodzonej godności osoby ludzkiej".

W kolejnych umowach międzynarodowych, między innymi w Konwencji w Sprawie Likwidacji Wszelkich Form Dyskryminacji Rasowej (1966) i Konwencji w Sprawie Likwidacji Wszelkich Form Dyskryminacji Kobiet (1979), zasada godności ludzkiej spełnia również funkcję krytyczną w ocenie zjawisk społecznych. Z punktu widzenia tej zasady przedstawiciele społeczności międzynarodowej piętnują takie zjawiska społeczne, jak nietolerancja religijna,

dyskryminacja kobiet, dyskryminacja rasowa, głód, tortury, nieludzkie lub poniżające traktowanie człowieka. Zasada poszanowania godności ludzkiej wyznacza więc standardy sprawiedliwości w stosunkach międzynarodowych.

UMOWY O ZASIĘGU REGIONALNYM

Równolegle do umów o zasięgu uniwersalnym uznanie godności ludzkiej nastąpiło również w umowach międzynarodowych o zasięgu regionalnym, uchwalonych na kontynencie europejskim, amerykańskim i afrykańskim.

a) U m o w y o z a s i ę g u e u r o p e j s k i m. Znamienne jest, iż Konwencja o Ochronie Praw Człowieka i Podstawowych Wolności (1950), która stanowi podstawę europejskiego systemu ochrony praw człowieka, nie proklamuje zasady godności ludzkiej expressis verbis, ale czyni to implicite przez odwołanie się w swej preambule do Powszechnej Deklaracji Praw Człowieka. Wyraźne odwołanie się do tej zasady nastąpiło w europejskiej Deklaracji Podstawowych Praw i Wolności (1989). Artykuł pierwszy tej Deklaracji stwierdza, iż: „Godność ludzka jest nienaruszalna".

Wyraźnie odwołuje się do tej zasady również Akt Końcowy KBWE (1975) i inne umowy będące jego kontynuacją. W zasadzie siódmej tego Aktu państwa-strony zobowiązały się, że będą „popierać i zachęcać do efektywnego korzystania z obywatelskich, politycznych, ekonomicznych, społecznych, kulturalnych i innych praw i wolności, które wynikają [wszystkie] z przyrodzonej godności osoby ludzkiej i mają podstawowe znaczenie dla jej swobodnego rozwoju".

b) U m o w y p a n a m e r y k a ń s k i e. Amerykańska Konwencja Praw Człowieka (1969) odwołuje się kilkakrotnie do zasady przyrodzonej godności ludzkiej (w preambule i w artykule 2. i 5.) jako podstawy praw człowieka w porządku międzynarodowym i krajowym.

W preambule „Protokołu dodatkowego do Amerykańskiej Konwencji Praw Człowieka dotyczącego praw gospodarczych, socjalnych i kulturalnych" (1988) – po powtórzeniu uznania praw człowieka zamieszczonego w Konwencji amerykańskiej – znajduje się następujące stwierdzenie: „Zważywszy na ścisły związek, jaki istnieje między prawami gospodarczymi, socjalnymi i kulturalnymi oraz prawami obywatelskimi i politycznymi w zakresie, w jakim te różne kategorie praw stanowią niepodzielną całość opartą na uznaniu godności osoby ludzkiej [...]".

c) U m o w a a f r y k a ń s k a. Znamienne jest, iż Afrykańska Karta Praw Człowieka i Ludów, uchwalona w Nairobi (1981), również odwołuje się do przyrodzonej godności osoby ludzkiej. Znaczy to, że świadomość godności ludzkiej nie jest związana tylko z kręgiem kultury europejskiej. W preambule do tej konwencji na oznaczenie źródła praw i wolności ludzkiej najpierw użyte

jest wyrażenie „właściwości istot ludzkich", a następnie w artykule 5. jest mowa o „poszanowaniu godności przyrodzonej istocie ludzkiej".

UZNANIE GODNOŚCI LUDZKIEJ W KONSTYTUCJACH WSPÓŁCZESNYCH PAŃSTW EUROPEJSKICH

W konstytucjach państw europejskich wystąpiły trzy nurty ochrony praw człowieka[3].

Chronologicznie pierwszy z nich, nurt prawa natury, wywodzący się z osiemnastowiecznej idelogii liberalnej, utożsamiał godność człowieka z absolutną wolnością jednostki. Pierwsze katalogi tych praw miały charakter „praw człowieka i obywatela" opartych na teorii umowy społecznej[4]. Była to koncepcja absolutnych praw człowieka.

Drugi nurt – przeciwstawny do praw natury – wywodzi się z pozytywizmu prawnego. Zwolennicy tego kierunku głosili, iż prawem są tylko normy ustanowione przez państwo, przy czym państwo nie jest związane żadnymi regułami ponadpaństwowymi. Na gruncie tej teorii prawa jednostki pojmowane są jako „refleks prawa publicznego", to znaczy samoograniczania się państwa. Jest to koncepcja relatywnych praw jednostki, które – gdy zostaną ustanowione – obowiązują w równym stopniu państwo i obywateli[5].

Trzeci nurt wystąpił po drugiej wojnie światowej w konstytucjach państw demokratycznych pod wpływem scharakteryzowanej wyżej międzynarodowej ochrony praw człowieka. Jest to powrót do koncepcji absolutnych praw człowieka, ale wywodzącej się z klasycznej filozofii prawa naturalnego w wersji arystotelesowsko-tomistycznej.

Zasada poszanowania godności ludzkiej wpisana jest do konstytucji takich państw, jak: Włochy (art. 27, ust. 2 wersji znowelizowanej w roku 1967), Republika Federalna Niemiec (1949), Grecja (1975), Hiszpania (1978), Portugalia (1976, 1982), Bułgaria (1991), Słowenia (1991), Słowacja (1992), Czechy (1992), Polska (1997).

Wpisane do tych konstytucji formuły, określające relacje między zasadą poszanowania godności ludzkiej a zasadą ochrony praw i wolności jednostki ludzkiej, nie są identyczne. Podczas gdy jedne z nich pozycję jednostki w społeczeństwie określają zgodnie z koncepcją relatywnych praw człowieka, to inne określają ją zgodnie z koncepcją praw absolutnych. Odpowiednio do tego

---

[3] Zob. J. K r u k o w s k i, *Godność człowieka podstawą konstytucyjnego katalogu praw i wolności jednostki*, w: *Podstawowe prawa jednostki i ich sądowa ochrona*, s. 45-50; G. B o n g i o v a n n i, *Diritti inviolabili e libertà*, w: *Le basi del costituzionalismo*, Roma-Bari 1997, s. 84-90.

[4] Zob. Z. K ę d z i a, *Współczesna burżuazyjna koncepcja podstawowych praw i wolności obywatelskich*, w: *Prawa i obowiązki w Polsce*, Warszawa 1974, s. 34n.

[5] Zob. tamże, s. 38n.

można wyróżnić formuły silniejsze i słabsze. Formuła silniejsza wskazuje na akceptację prawno-naturalnej podstawy godności ludzkiej i wynikających z niej praw i wolności człowieka. Formuła słabsza natomiast proklamuje tylko ochronę godności ludzkiej, ale nie wypowiada się co do tego, iż godność ta jest podstawą praw i wolności jednostki.

Przykładem słabszej formuły jest artykuł 1., ustęp 1. Konstytucji Republiki Federalnej Niemiec, który stwierdza: „Godność człowieka jest nienaruszalna. Poszanowanie jej i ochrona jest obowiązkiem wszystkich władz państwowych". Niemieccy komentatorzy sądzą, iż godność ludzka jest prawem konstytucyjnym najwyższej rangi, najwyższą normą obiektywnego prawa konstytucji, najwyższą zasadą konstytucji, a zarazem podstawową normą materialną, najwyższą wartością. Zdaniem K. Löwa, godność człowieka w konstytucji Niemiec jest uznana za normę norm[6]. Podobną formułę wpisano do Konstytucji Grecji: „Szacunek i ochrona wartości [godności] osoby ludzkiej stanowią najważniejszy obowiązek państwa" (art. 2, ust. 1). Jest tu zobowiązanie państwa do ochrony godności ludzkiej, ale brak jest zobowiązania państwa do ochrony praw i wolności jednostki.

Mocniejszą formułę wpisano do Konstytucji Hiszpanii, której artykuł 10. stanowi: „1. Godność jednostki, przynależne jej nienaruszalne prawa, swobodny rozwój osobowości, poszanowanie ustawy oraz praw pozostałych jednostek stanowią podstawę ładu publicznego i pokoju socjalnego. 2. Normy odnoszące się do praw podstawowych i do wolności, które Konstytucja uznaje, są interpretowane zgodnie z Powszechną Deklaracją Praw Człowieka oraz ratyfikowanymi przez Hiszpanię traktatami i umowami międzynarodowymi dotyczącymi tych ustaw". W ten sposób ustrojodawca hiszpański uznaje, że „godność jednostki" i „przynależne jej nienaruszalne prawa" są to wartości podstawowe – najważniejsze dla porządku publicznego oraz że mają być interpretowane zgodnie z uniwersalnym standardem ustalonym w umowach międzynarodowych.

Mocniejsza formuła jest wpisana również do Konstytucji Rzeczypospolitej Polskiej (1997), której artykuł 30. głosi: „Przyrodzona i niezbywalna godność człowieka stanowi źródło wolności i praw człowieka i obywatela. Jest ona nienaruszalna, a jej poszanowanie i ochrona jest obowiązkiem władz publicznych"[7]. Formuła ta zawiera trzy elementy:

1. Deklarację, że godność ludzka jest „przyrodzona, niezbywalna i nienaruszalna", czyli jest wartością pierwotną i nadrzędną w stosunku do woli ustawodawcy konstytucyjnego.

---

[6] Zob. K. L ö w, *Die Grundrechte. Verständnis und Wirklichkeit in beiden Teilen Deutschlands*, München 1977, s. 68.

[7] „Biuletyn Komisji Konstytucyjnej Zgromadzenia Narodowego", nr 11, s. 123-125; nr 15, s. 16-20; K r u k o w s k i, dz. cyt., s. 48-50.

2. Deklarację, iż godność ludzka jest „źródłem wolności i praw człowieka i obywatela", czyli ma charakter najwyższej zasady normatywnej, z której – jak ze źródła w sensie materialnym – wynikają podstawowe prawa i wolności jednostki.

3. Zobowiązanie władz publicznych do szacunku i ochrony godności ludzkiej, a w konsekwencji ochrony wynikających z niej „wolności i praw człowieka i obywatela".

Taka konstrukcja zasady godności ludzkiej w Konstytucji RP odpowiada standardowi międzynarodowemu określonemu w Paktach Praw Człowieka.

UZNANIE PRZYRODZONEJ GODNOŚCI OSOBY LUDZKIEJ POMOSTEM MIĘDZY PRAWEM NATURALNYM I POZYTYWNYM

Z analizy wyżej wymienionych aktów normatywnych można wysnuć wnioski dotyczące związku między prawem naturalnym i prawem pozytywnym w konstruowaniu ochrony podstawowych praw człowieka.

1. Godność ludzka jest to atrybut przysługujący każdemu człowiekowi z tej racji, że jest osobą[8]. Przyjęcie prawdy, iż godność ludzka jest istotnym przymiotem osoby ludzkiej, wskazuje na transcendentny wymiar człowieka wobec społeczeństwa. Oznacza to, że każdy człowiek jako osoba jest dobrem – celem samym w sobie. Z prawdy tej wynika zakaz traktowania go jako instrumentu w realizacji interesów innego człowieka, społeczeństwa lub państwa. Zakaz ten należy pojmować jako podstawowy element określający sprawiedliwość[9].

2. Powstaje pytanie: jaka jest istotna treść „godności ludzkiej" będącej podstawą praw człowieka? Należy stwierdzić, że kategoria ta, zaczerpnięta z języka kultury europejskiej, jest pojęciem niedookreślonym.

Pierwszym tekstem prawa międzynarodowego, w którym zostały wymienione elementy godności ludzkiej, jest Powszechna Deklaracja Praw Człowieka. Artykuł 1. tejże Deklaracji stwierdza: „Wszyscy ludzie rodzą się wolni i równi w swej godności i w swych prawach. Są oni obdarzeni rozumem i sumieniem". Elementami określającymi godność ludzką są więc rozumność i sumienie[10]. Rozumność jest naturalną zdolnością człowieka do poznawania

---

[8] Zob. T. S t y c z e ń SDS, *W drodze do etyki*, Lublin 1984, s. 269-272.

[9] Zob. M. P i e c h o w i a k, *Godność i równość jako podstawy sprawiedliwości*, „Toruński Rocznik Praw Człowieka i Pokoju" 1992, z. 1, s. 43; t e n ż e, *Pojęcie praw człowieka*, s. 18-23.

[10] Por. F. M a z u r e k, *Godność człowieka a prawa człowieka*, „Roczniki Nauk Społecznych" 8(1980) s. 19-47; t e n ż e, *Godność człowieka w projektach Konstytucji III Rzeczypospolitej*, „Roczniki Nauk Prawnych" 6(1996) s. 28n.; P i e c h o w i a k, *Godność i równość*, s. 42.

prawdy. Sumienie zaś jest zdolnością odróżnienia dobra od zła moralnego i odczytywania nakazu czynienia dobra, a unikania zła. Podkreślenie „sumienia" wskazuje na etyczny wymiar godności ludzkiej. Ze stwierdzenia, że „wszyscy ludzie rodzą się wolni i równi", wynika, że istotnymi elementami godności ludzkiej są również wolność i równość. Wolność ta nie może być pojmowana w sensie absolutnym, ponieważ przyporządkowana jest prawdzie.

Takie określenie istoty godności ludzkiej jest zgodne z tradycją judeochrześcijańską, według której wysoka godność człowieka polega na tym, iż jest istotą rozumną i wolną – stworzoną na „obraz i podobieństwo Boże". Twórcy międzynarodowej ochrony praw człowieka nie chcieli wszakże wiązać jej z jednym kręgiem kulturowym lub z jednym kierunkiem filozofii prawa naturalnego.

3. We współczesnej kulturze europejskiej godność ludzka pojmowana jest w sensie obiektywnym (godność osobowa) i subiektywnym (godność osobowościowa). Tylko godność ludzka jako wartość obiektywna jest „podstawą praw i wolności człowieka".

W preambule do międzynarodowych Paktów Praw Człowieka zostało powiedziane, że „prawa te wynikają z przyrodzonej godności ludzkiej". Stanowisko to potwierdzone zostało w Akcie Końcowym KBWE z Helsinek (1975), gdzie państwa uczestniczące zobowiązały się „popierać i zachęcać do efektywnego korzystania z obywatelskich, politycznych, ekonomicznych, społecznych, kulturalnych i innych praw i wolności, które wynikają [wszystkie] z przyrodzonej godności osoby ludzkiej i mają podstawowe znaczenie dla jej swobodnego rozwoju".

Oznacza to, że państwa nie ustanawiają tych praw i wolności, ale stwierdzają – jako fakt bezsporny – istnienie „przyrodzonej godności osoby ludzkiej" jako wartości obiektywnej (absolutnej), istniejącej niezależnie od woli ustawodawcy państwowego, która zobowiązuje go do zagwarantowania wynikających z niej praw człowieka. Państwa w drodze eksplikacji aksjologicznej tworzą katalogi praw człowieka wynikających z tej godności oraz zobowiązują się, iż będą stwarzać warunki sprzyjające ich realizacji, jak również przeciwdziałać takim warunkom, w których człowiek jest traktowany w sposób sprzeczny z jego godnością.

Posiadanie przyrodzonej godności ludzkiej nie jest więc atrybutem nabytym lub nadanym, jak na przykład obywatelstwo. W tym sensie Amerykańska Konwencja Praw Człowieka stwierdza, że „podstawowe prawa człowieka nie wypływają z faktu bycia obywatelem danego państwa, lecz opierają się na właściwościach osoby ludzkiej, dla której to przyczyny uzasadniają ochronę międzynarodową".

Renè Cassin, główny redaktor Powszechnej Deklaracji Praw Człowieka, wyjaśnia, iż wpisanie przymiotu „przyrodzona" do określenia godności ludzkiej

nastąpiło w celu nadania jej interpretacji laickiej, ale nie antyreligijnej. Autorom Deklaracji chodziło mianowicie o to, aby mogła być ona zaakceptowana przez przedstawicieli wszystkich państw, reprezentujących różne tradycje, religie lub ideologie[11].

4. Nasuwa się pytanie: czy prawa i wolności człowieka, które należą się każdemu człowiekowi z racji przyrodzonej godności ludzkiej, mają taki sam charakter jak godność, z której wynikają, czy przeciwnie – mają tylko charakter prawa stanowionego? W odpowiedzi na to pytanie Paryska Karta Nowej Europy (1990) stwierdza, że: „Prawa człowieka i podstawowe wolności stanowią prawo przyrodzone wszystkich istot ludzkich, są niezbywalne oraz gwarantowane przez prawo". Istnieją więc dwie kategorie praw człowieka:

a) Pierwszą z nich stanowią „prawa człowieka i podstawowe wolności", które są „prawem przyrodzonym" wszystkich istot ludzkich.

b) Drugą kategorię stanowią podstawowe prawa i wolności istoty ludzkiej, które są prawami stanowionymi w celu zagwarantowania tych pierwszych. Są to prawa pozytywne, wpisane do katalogów podstawowych praw i wolności w umowach międzynarodowych i w ustawach poszczególnych państw.

Jaka jest relacja między nimi? Posługując się pewną analogią można powiedzieć, że prawa człowieka wpisane do aktów normatywnych spełniają taką rolę wobec prawa przyrodzonego, czyli przyrodzonej godności ludzkiej, jak rozporządzenie wykonawcze rządu wobec ustawy[12]. Znaczy to, że w aktach normatywnych treści podstawowych praw i wolności człowieka nie można określać arbitralnie, ale należy zachować wierność wymogom prawa naturalnego.

5. Nosicielem godności jest każdy konkretny człowiek, a nie byt ludzki pojęty abstrakcyjnie. Zasadne jest więc pytanie o moment, od którego konkretny byt ludzki jest nosicielem tej godności stanowiącej podstawę należnych mu praw.

W tej sprawie konieczne jest odejście od zasady znanej prawu rzymskiemu, iż zdolność prawna przysługuje jednostce ludzkiej dopiero od momentu narodzenia, a w drodze fikcji prawnej uznaje się prawo nasciturusa tylko do spadku. W publicznej debacie, która toczy się wokół ochrony życia nie narodzonych w związku z przerywaniem ciąży oraz eksperymentami medycznymi na embrionie ludzkim, powstała potrzeba zajęcia stanowiska w tej sprawie przez organy

---

[11] Zob. R. C a s s i n, *Religions et droit de l'homme*, w: *Amicorum discipulorumque*, t. 4, Paris 1972, s. 98.

[12] Zob. H. W a ś k i e w i c z, *Prawa człowieka, pojęcie, historia*, „Chrześcijanin w Świecie" 1978, z. 63-64, s. 30.

międzynarodowe. Jednak umowy międzynarodowe dotyczące ochrony praw człowieka nie wypowiadają się tutaj klarownie[13].

Powszechna Deklaracja Praw Człowieka ogólnie stwierdza, że „każdy ma prawo do życia", ale nie mówi, od jakiego momentu. Bardziej precyzyjna jest Deklaracja Praw Dziecka (1959), która w preambule stwierdza: „Dziecko potrzebuje specjalnej ochrony, zwłaszcza prawnej, tak przed, jak i po narodzeniu" (podobnie zasada 4.).

Umowy regionalne, jak na przykład Europejska Konwencja Praw Człowieka (art. 2, ust. 1), Afrykańska Karta Praw Człowieka i Ludów (art. 4) gwarantują ogólnie: „prawo do życia [...] każdej istocie ludzkiej". Tylko Amerykańska Konwencja Praw Człowieka wyraźnie stanowi, że: „prawo każdej osoby ludzkiej do poszanowania swego życia [...] powinno być chronione przez prawo, generalnie począwszy od jego poczęcia" (art. 4).

6. Obok uznania „godności ludzkiej" w znaczeniu osobowym w umowach międzynarodowych występuje także pojęcie „godności ludzkiej" w znaczeniu subiektywizującym. W tym znaczeniu godność ludzka oznacza osobowość człowieka, czyli pewną wartość względną, którą może nabyć każdy i doskonalić przez wychowanie i wykształcenie. Godność ludzka w takim znaczeniu nie może być źródłem praw człowieka, ale przedmiotem prawa każdego człowieka do rozwoju swej osobowości. W tym sensie artykuł 13. „Protokołu dodatkowego do Amerykańskiej Konwencji Praw Człowieka dotyczącego praw gospodarczych, socjalnych i kulturalnych" głosi, że: „Każda osoba ma prawo do nauki" oraz że: „nauka winna zmierzać do pełnego rozwoju osobowości".

Na zakończenie nasuwa się wniosek, że uznanie zasady godności osoby ludzkiej, jako źródła podstawowych praw i wolności, stwarza pewien pomost między prawem pozytywnym i prawem naturalnym w procesie tworzenia katalogu praw człowieka w prawie międzynarodowym i konstytucyjnym oraz w stosowaniu prawa. Wyjaśnienie relacji między przyrodzoną godnością osoby ludzkiej a prawami człowieka jest zagadnieniem interdyscyplinarnym[14]. Stwarza konieczność współpracy nie tylko prawników, ale także etyków, psychologów, filozofów, politologów, jak również przedstawicieli nauk medycznych.

---

[13] Zob. R. M i n n e r a t h, *Le rôle des traditions juridiques dans les débats internationaux sur le droit à la vie*, w: *„Evangelium vitae" e diritto. Acta symposii internationalis in Civitate Vaticana celebrati 23-25 maii 1996*, Città del Vaticano 1997, s. 267-278.

[14] Zob. J. Z a j a d ł o, *Godność i prawa człowieka (Ideowe i normatywne źródła przepisu art. 30 Konstytucji)*, „Gdańskie Studia Prawnicze" 3(1998) s. 61n.

Piotr TULEJA

PRAWO NATURALNE I PRAWO POZYTYWNE JAKO PODSTAWA KONSTYTUCYJNYCH PRAW CZŁOWIEKA

Konstytucja, jako najważniejszy akt prawny w państwie, określający system źródeł prawa, kompetencje poszczególnych organów, w przypadku wielu systemów zachowujący prymat nad prawem międzynarodowym, stała się miejscem ustalania zakresu prawnej ochrony poszczególnych praw człowieka.

PRAWNONATURALNE PODSTAWY PIERWSZYCH KONSTYTUCJI PISANYCH

Dla filozoficznoprawnych sporów o treść praw człowieka, obowiązywanie i stosowanie prawa istotne znaczenie miało pojawienie się pierwszych konstytucji pisanych. Z jednej strony konstytucje te były w dużej mierze wynikiem realizacji doktrynalnych postulatów, z drugiej zaś stały się one polem weryfikacji tychże postulatów i możliwości ich zastosowania w praktyce. Z czasem konstytucje stały się jednym z ważniejszych punktów odniesienia dla oceny teoretycznoprawnych poglądów dotyczących podstaw aksjologicznych, obowiązywania i stosowania prawa. Na płaszczyznę konstytucyjną przeniosły się spory między przedstawicielami prawa naturalnego i prawnego pozytywizmu. Działo się tak, gdyż konstytucja była uważana za najwyższy akt systemu prawa.

Pierwsze konstytucje pisane, powstające na przełomie XVIII i XIX wieku, pozostawały pod wyraźnym wpływem koncepcji prawnonaturalnych. Wpływ ten dotyczył przede wszystkim postanowień konstytucyjnych o prawach człowieka. Prawa te były uznawane za prawa naturalne jednostki, które konstytucja jedynie wyraża. W samej konstytucji nie upatrywano podstawy obowiązywania praw człowieka, uważano natomiast, że konstytucja zapewni ich rzeczywistą realizację. Miało się tak stać dzięki wyliczeniu w tekście konstytucji podstawowych praw człowieka oraz dzięki właściwemu systemowi rządów, którego podstawowe zasady wyrażała konstytucja. Uważano, że szereg konfliktów i naruszeń praw człowieka z okresu przedkonstytucyjnego zostanie rozwiązanych wraz z wejściem w życie konstytucji. W trakcie prac nad pierwszymi konstytucjami pisanymi odwoływano się do różnych koncepcji doktrynalnych, co miało istotny wpływ na kształt tych konstytucji i sposób ich stosowania. Wpływ na kształt pierwszych konstytucji i na sposób ich stosowania miały też uwarunkowania historyczne, w jakich konstytucje powstawały. Przede wszystkim należy

podkreślić, że ukształtowały się dwa sposoby rozumienia konstytucyjnych praw człowieka, odmiennie podchodzące do możliwości ustalania ich normatywnej treści i sposobu ochrony[1].

W amerykańskiej myśli konstytucyjnej nawiązywano przede wszystkim do poglądów J. Locke'a na prawo naturalne i jego znaczenie dla prawa pozytywnego, do idei związania organów władzy państwowej prawem natury. Podstawowym zadaniem państwa oraz stanowionego przez nie prawa było, według Locke'a, zachowanie uprawnień każdego człowieka[2]. Z powyższego wyprowadzano tezę o ograniczeniach władzy suwerena, który nie mógł naruszać naturalnych praw człowieka. Prawa te były deklarowane w konstytucji będącej najwyższym aktem prawnym w państwie. O nadrzędności konstytucji przesądzał nie tylko fakt wyrażania przez nią praw człowieka, ale również chęć uniezależnienia się od ustaw parlamentu brytyjskiego oraz postrzeganie konstytucji jako gwaranta federalnego charakteru państwa. W efekcie dopuszczano możliwość odmowy zastosowania ustawy wydanej przez parlament, jeżeli naruszała ona prawa naturalne gwarantowane w konstytucji. Nadrzędność konstytucji oznaczała, że jej postanowieniami związane są wszystkie organy państwa, a na straży nadrzędności stały niezawisłe sądy. W pierwszym rzędzie chodziło tu o konstytucyjne postanowienia dotyczące praw człowieka. Tak rozumiana zasada pierwszeństwa konstytucji oznaczała, że prawo stanowione przez parlament i inne organy państwa musiało być zgodne z konstytucją. Sądy, uznające, iż mają do czynienia z niekonstytucyjną ustawą, odmawiały jej stosowania. W efekcie powstało trwałe rozróżnienie między prawem a ustawą oraz duża swoboda sądów w interpretowaniu ogólnych sformułowań konstytucyjnych wyrażających poszczególne prawa człowieka. Każdy mógł podnieść przed sądem zarzut naruszenia swoich konstytucyjnych praw. Ocena tego rodzaju zarzutów w oparciu o ogólne konstytucyjne sformułowania w wielu wypadkach prowadziła do posługiwania się argumentami o prawnonaturalnym charakterze. W ten sposób praktyczny dyskurs o naturalnych prawach człowieka przeniósł się na płaszczyznę konstytucyjną, dzięki czemu w praktyce mogła być zastosowana konstrukcja związania tymi prawami organów państwa. Na znaczeniu straciło tym samym przeciwstawienie prawa naturalnego prawu pozytywnemu. Wprawdzie wskazane konstytucyjne założenia odnośnie do praw człowieka nie oznaczały odwołania się do jakiejś określonej koncepcji prawa naturalnego, co więcej mogły one być realizowane również na gruncie doktryn pozytywistycznych, jednak najważniejszą ich zaletą było rozszerzenie dyskursu aksjologicznego nad treścią prawa stanowionego przez państwo. Dla legityma-

---

[1] Przez „normatywną treść praw człowieka" rozumiem sprowadzenie ich do postaci jednoznacznych nakazów i zakazów adresowanych przede wszystkim do organów władzy publicznej.

[2] Por. J. L o c k e, *Dwa traktaty o rządzie*, Warszawa 1992, s. 91.

cji tego prawa nie wystarczało już powołanie się na fakt, że zostało ono ustanowione przez upoważniony do tego organ państwa.

Inaczej rzecz przedstawiała się w prawie kontynentalnym. Wprawdzie Deklaracja Praw Człowieka i Obywatela z 1789 roku, a za nią szereg konstytucji wyrażało podstawowe prawa człowieka i podkreślało ich przyrodzony charakter, jednak ich rola w systemie prawa była odmienna. Podstawowe znaczenie dla porządku prawnego miała zasada suwerenności i zasada przedstawicielstwa, których rozumienie ukształtowało się przede wszystkim pod wpływem poglądów Rousseau. Według niego poszczególne jednostki dokonały przeniesienia swej autonomii, wolności, prawa do samookreślania się na lud postrzegany jako całość. W ten sposób lud stawał się dysponentem powyższych praw, co uzasadniało z kolei tezę o nieograniczonym charakterze woli suwerena. Ustrojową konsekwencją powyższych założeń było utożsamianie woli suwerena z wolą demokratycznie wybranych przedstawicieli rozstrzygających w oparciu o zasadę większości. Z założenia wola ludu, wyrażana bezpośrednio czy też w ustawach, nie mogła być sprzeczna z jego interesem. Podstawową gwarancją sprawiedliwego prawa miało być jego stanowienie przez demokratycznie wybrany parlament. Prawa miały być stanowione w formie ustawy zawierającej generalnoabstrakcyjne normy, co miało z kolei gwarantować zachowanie zasady równości. W związku z powyższym ukształtowała się zasada panowania ustawy jako najważniejszego w systemie źródła prawa. Konstytucja wyrażała wprawdzie podstawowe zasady porządku prawnego, jednak to ustawa nadawała im konkretną treść. Konstytucyjne postanowienia o prawach człowieka uważane były za normy programowe, które jedynie w sposób ogólny wskazują cele działania państwa. Treść praw człowieka określona była w ustawach, a sądy miały za zadanie stosować ustawy w konkretnych sytuacjach i nie mogły odmówić zastosowania ustawy ze względu na jej niezgodność z konstytucją czy też prawem naturalnym. Prawa człowieka były więc prawami przyrodzonymi, jednak o ich treści decydował ustawodawca zwykły. W efekcie pojęcie prawa utożsamiano z ustawą, a stosowanie prawa miało polegać na stosowaniu ustaw.

Z drugiej strony trzeba pamiętać, że w pierwszej połowie XIX wieku szereg konstytucji europejskich było konstytucjami nie odwołującymi się do zasady demokracji i suwerenności ludu. W związku z tym prawnicy poprzez zasadę państwa prawnego, rozumianą początkowo formalnie, a następnie również materialnie, starali się sformułować szereg wymogów konstytucyjnych względem ustawodawcy i innych organów stosujących prawo. Wymogi te odnosiły się jednak w większym stopniu do sposobu stanowienia prawa niż do jego treści[3]. W realizacji konstytucyjnych postanowień nie posługiwano się więc pojęciem związania organów państwa konstytucją czy konstytucyjnymi prawami człowie-

[3] Szerzej na temat konstytucyjnego charakteru praw człowieka por.: R. W a h l, *Der Vorrang der Verfassung*, Staat 1981, s. 485n.

ka, mówiono natomiast o konkretyzacji konstytucji przez ustawodawcę. Ponieważ proces konkretyzacji konstytucji przez ustawodawcę nie podlegał sądowej kontroli, w praktyce to ustawodawca zwykły przesądzał o treści poszczególnych praw człowieka. Poniżej analizuję problemy występujące na gruncie konstytucji europejskich charakteryzujących się początkowo powyższymi właściwościami.

KONSTYTUCYJNE PRAWA CZŁOWIEKA A POZYTYWIZM PRAWNY

W Europie ze względu na zasadę panowania ustawy przyjmowano, że podmioty stosujące prawo mają za zadanie stosować ustawę i tylko w ramach ustawy mają realizować zasadę sprawiedliwości. Chodziło o wykładnię ustawy zgodnie z wolą ustawodawcy i zastosowanie jej do konkretnej sytuacji poprzez dokonanie subsumpcji. Aksjologiczna ocena poczynań samego ustawodawcy nie mieściła się w takim modelu stosowania prawa. Taki model stanowienia i stosowania prawa znajdował oparcie przede wszystkim w koncepcjach pozytywizmu prawnego. Pozytywizm prawny, będący doktrynalną podstawą dla wielu dziewiętnastowiecznych systemów prawa, krytycznie odnosił się do prawa naturalnego, a przede wszystkim postulował oddzielenie prawa i moralności. Przedstawiciele pozytywizmu prawnego wskazywali na wielość źródeł uzasadniających obowiązywanie prawa naturalnego oraz na trudności w ustalaniu jego treści. Poszczególne normy wynikające z prawa naturalnego były rozmaicie rozumiane, brak było kryteriów, które pozwoliłyby rozstrzygnąć spory w tym zakresie. Zdaniem pozytywistów powyższe trudności przekreślały użyteczność koncepcji prawnonaturalnych dla praktycznego ich zastosowania w poszczególnych systemach prawnych. Koncepcje prawnonaturalne stały bowiem w sprzeczności z zasadą pewności prawa, której realizacja była warunkiem koniecznym każdego systemu prawnego. W prawie naturalnym widziano podstawę arbitralnych rozstrzygnięć, ponadto wskazywano, że nie ma takiego organu państwa, który byłby legitymowany do oficjalnego ustalania treści prawa naturalnego. W konsekwencji prawu pozytywnemu nie można było odmówić obowiązującego charakteru ze względu na jego niezgodność z prawem naturalnym. Prawem, w rozumieniu pozytywizmu prawnego, były generalnoabstrakcyjne akty normatywne (wywodzone z nich normy) ustanowione według reguł zamieszczonych w konstytucji. Oparcie się na zasadzie suwerenności, przedstawicielstwa, równości gwarantowanej poprzez powszechność uchwalanego prawa sprawiało, że prawo czerpało swą legitymację z samego sposobu stanowienia. Wskazane zasady stanowiły podstawę zasady racjonalności prawodawcy, która w przypadku ustaw nie mogła doznawać żadnych wyjątków. Realizacja powyższych założeń nie pozostawiała miejsca na odwoływanie się do prawa naturalnego, co więcej, uważano, że odwołania takie nie są potrzebne, gdyż założenia te stanowią wystarczającą gwarancję stanowienia

sprawiedliwego prawa. W związku z tym nie było potrzeby odwoływania się do praw i wolności konstytucyjnych o prawnonaturalnym rodowodzie.

Zasada panowania ustawy zaczęła być kwestionowana w drugiej połowie XIX wieku z dwóch punktów widzenia. W ramach prawnego pozytywizmu prowadzono prace nad hierarchią aktów prawnych, prace te doprowadziły zaś do sformułowania postulatu zagwarantowania konstytucji pozycji nadrzędnej nad ustawą. Hierarchia systemu aktów prawnych zakładała nadrzędną nad ustawami pozycję konstytucji, nadrzędną nad prawem krajowym pozycję prawa międzynarodowego oraz oparcie całego systemu prawa na tak zwanej normie podstawowej. Normatywistyczna koncepcja normy podstawowej zakładała, że wprawdzie konieczne jest wskazanie podstaw obowiązywania hierarchicznie uporządkowanych aktów normatywnych, jednak nie należy w tym celu sięgać do prawa naturalnego. Normatywizm wychodził z założenia, w myśl którego prawoznawstwo nie dysponuje metodami, które pozwalałyby na badanie treści prawa naturalnego[4].

Konieczność ponadustawowej oceny prawa postulowano też z innych niż podnoszone przez normatywizm względów. Wskazywano na przypadki, w których obowiązywanie ustaw niezgodnych z konstytucją i brak prawnych środków zmiany tego stanu rzeczy godzi w aksjologiczne podstawy prawa. Sytuacja taka, określana mianem konstytucyjnego dualizmu, była oceniana krytycznie, a w doktrynie niemieckiej w dualizmie tym upatrywano jedną z przyczyn słabości konstytucji weimarskiej i wprowadzenia prawodawstwa nazistowskiego[5]. Zasada panowania ustawy i jej pozytywistycznoprawne rozumienie doprowadziły do zredukowania dyskursu nad aksjologią prawa. Możliwość zmiany tego stanu rzeczy widziano przede wszystkim w ponownym odwołaniu się do przyrodzonego charakteru praw człowieka i ustalaniu ich treści na podstawie samej konstytucji.

WIĄŻĄCY CHARAKTER KONSTYTUCYJNYCH PRAW CZŁOWIEKA

Po drugiej wojnie światowej zmieniły się warunki, w których odbywała się dyskusja nad treścią praw człowieka, ich obowiązywaniem i stosowaniem. Powszechnie krytykowano pogląd, w myśl którego dla uzasadnienia obowiązywania normy prawnej wystarczające jest jedynie ustanowienie jej w sposób przewidziany prawem państwowym. Przekonanie o konieczności uzależnienia obowiązywania prawa od spełniania przez prawo określonych standardów aksjologicznych stało się dominujące. Znalazło ono wyraz przede wszystkim na płaszczyźnie prawa międzynarodowego, ale także na płaszczyźnie konstytucyj-

---

[4] Por. H. K e l s e n, *Reine Rechtslehre*, Wien 1992, s. 60n.

[5] Por. W a h l, dz., cyt.

nej[6]. Konstytucja miała wyrażać nie tylko katalog praw człowieka, ale miała również określać ich normatywną treść. Przyjmowano założenie, w myśl którego poszczególne uprawnienia jednostki wynikają wprost z konstytucji. Konstytucyjnymi prawami człowieka miały być związane wszystkie organy państwa, łącznie z parlamentem stanowiącym ustawy. Tak rozumiana zasada konstytucjonalizmu zakładała, że treść praw człowieka i sposób związania tymi prawami organów państwa można ustalić bezpośrednio w oparciu o tekst samej konstytucji. Nie można w związku z tym definiować praw człowieka jedynie poprzez odwołanie się do ich ustawowej konkretyzacji. Odwrotnie, dokonanie takiej konkretyzacji jest możliwe tylko w zgodzie z treścią postanowień konstytucyjnych. Tak rozumiana zasada konstytucjonalizmu znajdowała oparcie w zasadzie ochrony godności człowieka stanowiącej źródło wszystkich praw człowieka. Z punktu widzenia jednostki zmiana konstytucyjnych założeń miała istotne znaczenie i powodowała przede wszystkim dwie konsekwencje: po pierwsze stawiała przed ustawami zwykłymi szereg wymagań o charakterze aksjologicznym, których niespełnienie skutkowało utratą przez ustawy mocy obowiązującej lub ich nieważnością; po drugie ochrona praw jednostki polegała nie tylko na realizacji programowo rozumianej dyrektywy konstytucyjnej, ale również na tym, że jednostka mogła dochodzić swych praw względem wszystkich organów państwa bezpośrednio na podstawie samej konstytucji. W ten sposób konstytucja stała się podstawą rozstrzygania najważniejszych problemów związanych z ustalaniem normatywnej treści poszczególnych praw człowieka. Praktyczna realizacja powyższych założeń nastręczała jednak szereg trudności. Ich rozwiązywanie odbywało się poprzez sięganie do argumentów o charakterze zarówno pozytywistycznym, jak i prawnonaturalnym.

Występujący po drugiej wojnie światowej proces konstytucjonalizacji praw człowieka nawiązywał przede wszystkim do koncepcji prawnonaturalnych. Przejawiało się to w orzecznictwie sądów konstytucyjnych, które stanęły przed problemem wykładni poszczególnych praw człowieka i określenia, na czym polega związanie organów państwa tymi prawami. Najbardziej jednoznaczne stanowisko zajmował w tym względzie niemiecki Federalny Sąd Konstytucyjny (RFN), wychodzący z założenia, w myśl którego konstytucja wyraża obiektywny porządek wartości. Zadaniem Federalnego Sądu Konstytucyjnego była ochrona tego porządku i ocena legalności działania parlamentu, sądów i innych organów władzy publicznej pod kątem jego realizacji. Próba obiektywizacji aksjologicznych podstaw prawa była niewątpliwie reakcją na zwyrodnienia prawa w okresie III Rzeszy. Obiektywnie postrzegane wartości deklarowane w konstytucji miały stanowić ochronę przed tego typu zwyrodnieniami. Praktyka orzecznicza ukształtowana na podstawie powyższych założeń nie spotkała

---

[6] Por. Ch. S t a r c k, *Menschenwürde als Verfassungsgarantie im modernen Staat*, „Juristenzeitung" 1981, nr 14, s. 457n.

się jednak z powszechną akceptacją. Na tle konkretnych rozstrzygnięć Federalnego Sądu Konstytucyjnego podnoszono liczne zastrzeżenia w stosunku do koncepcji obiektywnej hierarchii wartości zawartej w konstytucji. Przede wszystkim wskazywano, że sam tekst konstytucji nie daje podstaw do ustalania takiej hierarchii, nie przesądza też o prawnym zakresie ochrony poszczególnych wartości. Powstawało też pytanie: skąd sąd konstytucyjny czerpie legitymację do ustalania obiektywnego porządku wartości i ich treści? Legitymacji takiej nie upatrywano w koncepcjach prawnonaturalnych ze względu na ich wielość i zróżnicowanie w rozumieniu treści poszczególnych praw człowieka. W związku z tym wskazywano na nieuniknioną arbitralność sądu konstytucyjnego odwołującego się do obiektywnego porządku wartości[7]. Arbitralność ta stanowiła potencjalne zagrożenie dla praw człowieka jeszcze z innego powodu. Otóż na gruncie konstytucji bardzo często realizacja danego prawa człowieka oznacza konieczność ograniczenia prawa innych osób, stąd maksymalizacja żądań realizacji praw i ich gwarancji pociąga często konieczność zwiększania ograniczeń innych praw[8]. Realizacja praw konstytucyjnych uzasadniana koniecznością ochrony obiektywnych wartości w niewielkim stopniu brała pod uwagę konieczność ważenia kolidujących ze sobą dóbr i gwarantujących ich realizację praw konstytucyjnych. Wskazywano wreszcie, że na podstawie tak zwanych wartości obiektywnych może następować nieuzasadniona prawna ingerencja w sferę autonomii jednostki. Krytyka koncepcji konstytucyjnego obiektywnego porządku wartości oparta była też na argumentach natury ustrojowej. Podnoszono, że koncepcja ta czyni z sądu konstytucyjnego „super organ", nadrzędny nad wszystkimi innymi, co jest nie do pogodzenia z zasadą podziału władzy, a w szczególności z pozycją ustrojową parlamentu.

Wszystkie te zastrzeżenia na tle praktyki odwoływania się do obiektywnego porządku wartości dały podstawę postulatom dokonywania wykładni konstytucji w myśl tradycyjnych założeń pozytywistycznych. Zaczęto podkreślać, że konstytucja też jest ustawą, aktem prawnym, tak więc wykładnię jej postanowień należy oprzeć na tradycyjnych regułach znanych w prawoznawstwie. Podkreślano prymat wykładni językowej, konieczność ostrożnego sięgania do rozumowań inferencyjnych jako środka uzasadniania obowiązywania norm konstytucyjnych, konieczność oparcia się przede wszystkim na rozumowaniach dedukcyjnych i subsumpcji w procesie stosowania konstytucji. W myśl powyższych założeń sąd konstytucyjny stosuje konstytucję tak jak inne sądy stosują ustawę, a sam proces stosowania konstytucji nie różni się od procesu stosowania ustaw zwykłych. Zwolennicy takich założeń podkreślali, że tylko ich reali-

---

[7] Por. H. D. J a r a s s, *Grundrechte als Wertentscheidungen bzw. objektivrechtliche Prinzipien in der Rechtsprechung des Bundesverfassungsgerichts*, „Archiv des öffentlichen Rechts" 1985, nr 110, s. 363n.

[8] Por. R. W a h l, J. M a s i n g, *Schutz durch Eingriff*, „Juristenzeitung" 1990, nr 12, s. 553.

zacja gwarantuje związanie konstytucją organów państwa, w tym związanie nią sądu konstytucyjnego. W świetle powyższych założeń odwołanie się do obiektywnego systemu wartości, ich konstytucyjnej hierarchii było nie do przyjęcia, gdyż tekst konstytucji nie dawał podstaw do tego rodzaju odwołań[9]. Podnoszono, iż koncepcje wykładni nakierowane przede wszystkim na realizację zasady sprawiedliwości, poszukiwanie „właściwego rozstrzygnięcia" odchodzące od tradycyjnego rozumienia „związania ustawą" zagrażają pewności prawa. Zagrożenie to płynie z dopuszczenia wielu metod wykładni, powodujących interpretacyjną dowolność. Innymi słowy, za cenę poszukiwania przez sędziego, nawet jeżeli jest to sędzia sądu konstytucyjnego, sprawiedliwego rozstrzygnięcia nie można zrezygnować z wymogu związania tegoż sędziego ustawą. W celu uzasadnienia powyższych zarzutów wskazywano na trudności sformułowania reguł interpretacji prawa na gruncie tak zwanej szkoły wolnego prawa oraz powstałych już po drugiej wojnie światowej koncepcji wykładni nakierowanych nie na stosowanie ustawy, ale na realizację zasady sprawiedliwości lub innych podstawowych zasad prawa[10]. Faktycznie wskazane koncepcje stosowania prawa stwarzały możliwość różnorodnych interpretacji tekstu prawnego; dawały sędziemu dużą swobodę doboru reguł wykładni; na ich podstawie trudno było niejednokrotnie ocenić, które z reguł wykładni powinny być zastosowane i jak w związku z tym powinno brzmieć jednostkowe rozstrzygnięcie. Na gruncie wskazanych koncepcji dochodzi do zatarcia granicy między stanowieniem a stosowaniem prawa.

Wszystkie powyższe zastrzeżenia miały na celu uzasadnienie tezy, w myśl której przyjęcie, że konstytucja wyraża obiektywny porządek wartości, nie jest możliwe do zrealizowania w praktyce, gdyż nie ma reguł wykładni, dzięki którym ten obiektywny porządek można by przełożyć na normy prawne. Możliwość dokonania takiego przekładu jest warunkiem koniecznym oparcia jednostkowych rozstrzygnięć na przepisach konstytucji, czyli warunkiem stosowania konstytucji.

Pomimo trafności wielu pozytywistycznych zarzutów, potwierdzonych praktycznymi trudnościami występującymi w procesie stosowania konstytucji, powrót do tradycyjnie rozumianego stosowania konstytucji był już niemożliwy. Model stosowania konstytucji oparty na klasycznych pozytywistycznych założeniach przenosił bowiem dyskurs o prawach człowieka z płaszczyzny konstytucyjnej na płaszczyznę ustawową, co stało w sprzeczności z założeniem bezpośredniego stosowania konstytucji oraz przyrodzonym charakterem praw człowieka wyrażonych w konstytucji. Próby oparcia się na tradycyjnie rozumia-

---

[9] Por. Ch. S t a r c k, *Der Gesetzesbegriff des Grundgesetzes,* Baden-Baden 1970, s. 143n.

[10] Szerzej na temat trudności z interpretacją otwartego tekstu konstytucji por.: E-W. B ö c k e n f ö r d e, *Zur Lage der Grundrechtsdogmatik nach 40 Jahren Grundgesetz*, München 1989, s. 41n. Por. też S t a r c k, *Der Gesetzesbegriff des Grundgesetzes*, s. 148 i cytowana tam literatura.

nym „związaniu ustawą" powodują zredukowanie na płaszczyźnie konstytucyjnej problematyki aksjologicznej. Redukcja ta oparta jest na argumencie, w myśl którego jeżeli ustrojodawca wyraźnie nie rozstrzygnął jakiejś kwestii w tekście konstytucji, to znaczy, że pozostawił ją do rozstrzygnięcia ustawodawcy zwykłemu i nie jest rolą sądu konstytucyjnego ocena rozwiązań wprowadzonych przez tegoż ustawodawcę. Zważywszy na fakt, iż prawa człowieka są sformułowane w konstytucji bardzo ogólnie, argument powyższy w wielu wypadkach uzasadniał oddanie pełnej kompetencji ustawodawcy zwykłemu przy określaniu treści poszczególnych praw człowieka. Jedynie wyjątkowo prawa i wolności konstytucyjne są sformułowane w sposób w miarę jednoznaczny. Trzeba też pamiętać, że ogólnie sformułowane są konstytucyjne warunki dopuszczające ograniczanie praw jednostki. Na gruncie tradycyjnych metod wykładni niejednokrotnie nie wiadomo, jak na podstawie sformułowań konstytucyjnych ustalić treść poszczególnych praw człowieka i korespondujące z nimi obowiązki ustawodawcy czy innych organów państwa. Trzeba też podkreślić, że tradycyjny model stosowania prawa i związania sędziego ustawą ze swej istoty nie mógł być w pełni adekwatny do stosowania konstytucji. W pierwszym przypadku mamy do czynienia z koniecznością wyinterpretowania z ustawy generalnoabstrakcyjnej normy i oparciem na niej rozstrzygnięcia w indywidualnej sprawie. W drugim przypadku chodzi przede wszystkim o wyinterpretowanie z konstytucji normy, na podstawie której ustawodawca będzie stanowił ustawy. Są to dwa jakościowo różne procesy.

Powyższe wątpliwości i trudności w ich rozwiązywaniu zrodziły obawę o możliwość zrealizowania podstawowego celu, jaki wiązano z procesem konstytucjonalizacji praw człowieka. Konstytucjonalizacja tych praw miała spowodować, że prawa te z ogólnych idei przekształcą się w wiążące normy prawne. Normy te miały stanowić bezpośrednią podstawę dochodzenia praw przez jednostki. Tylko w ten sposób można było zagwarantować przestrzeganie praw człowieka w prawie państwowym. Zarówno propozycje prawnonaturalne, jak i pozytywistyczne formułują szereg konstytucyjnych wymogów względem praw człowieka, nie stanowią jednak razem czy też osobno dostatecznej podstawy ich operatywnej realizacji. Koncepcje odwołujące się wprost lub pośrednio do prawa naturalnego słusznie przyjmują za punkt wyjścia konieczność realizacji przez prawo zasady sprawiedliwości. Na płaszczyźnie konstytucyjnej przejawia się to poprzez sformułowanie katalogu praw człowieka i wyrażenie w przepisach aksjologicznych podstaw prawa. Ze względu na wielość tych postulatów, ich ogólność, a przede wszystkim brak w miarę bezspornego przełożenia ich na normy prawne trudno jest w praktyce stworzyć na podstawie prawnonaturalnych postulatów normatywny wzorzec praw człowieka, który mógłby być wykorzystany w procesie stosowania konstytucji. Z kolei koncepcje pozytywistyczne kładą nacisk przede wszystkim na zagwarantowanie pewności prawa, jego powszechności i równości. Dla osiągnięcia wskazanych celów podstawowe

znaczenie ma określenie sposobu tworzenia prawa. O obowiązywaniu normy prawnej decyduje przede wszystkim ustanowienie jej według reguł przewidzianych przez system prawa – podstawowe znaczenie ma uzasadnienie tetyczne. Powyższe założenia powodują w praktyce zawężenie możliwości oceny ustaw, innych aktów prawotwórczych, w oparciu o które wydawane są jednostkowe rozstrzygnięcia.

NIEPOZYTYWISTYCZNE KONCEPCJE PRAWA A KONSTYTUCYJNE PRAWA CZŁOWIEKA

Próby pogodzenia wskazanych wyżej sprzeczności i zbliżenia stanowisk widoczne są tak na płaszczyźnie filozoficznoprawnej, jak i w doktrynie prawa konstytucyjnego[11]. Zrezygnowano z radykalnych postulatów oddzielenia prawa i moralności, a także z całkowitego podporządkowania prawa moralności. Dla dogmatyki prawa konstytucyjnego istotne znaczenie miało pojawienie się tak zwanych niepozytywistycznych koncepcji prawa. Cechą charakterystyczną tych koncepcji jest krytyka prawniczego pozytywizmu nie odwołująca się jednak do prawa naturalnego[12]. Na gruncie tych koncepcji sformułowano założenia o normatywnym charakterze konstytucyjnych praw człowieka, przyjmując specyficzny charakter norm gwarantujących te prawa[13]. Specyfika ta polega na tym, że na płaszczyźnie generalnoabstrakcyjnej treść norm możemy ustalić jedynie prima facie, rzadko natomiast mamy do czynienia z regułami prawnymi wyznaczającymi jednoznaczny sposób postępowania[14]. Przykładowo z prawa do wolności wypowiedzi bądź prawa do zgromadzeń możemy wyprowadzić szereg zasad nakazujących ochronę tych praw. Odwołując się do wskazanych zasad konstytucyjnych możemy jedynie stwierdzić, że konstytucja nakazuje maksymalną ochronę wolności wypowiedzi czy zgromadzeń, nie wynika z nich jednak rzeczywisty, przewidziany w danym systemie prawnym zakres ochrony tych praw. Zakres ten ustalamy najczęściej w sytuacji kolizji danej zasady konstytucyjnej z zasadą gwarantującą inne prawo człowieka lub inną wartość konstytucyjnie chronioną. Wskazane rozumienie zasad konstytucyjnych opiera

---

[11] Por. L. A. H a r t, *Pojęcie prawa*, Warszawa 1998, s. 359.

[12] Por. J. Woleński w przedmowie do książki R. Dworkina, *Biorąc prawa poważnie*, Warszawa 1998, s. XII.

[13] O charakterze tych norm i możliwości ich wykorzystania w systemie prawa stanowionego por.: T. G i z b e r t – S t u d n i c k i, *Zasady i reguły prawne*, „Państwo i Prawo" 1988, nr 3, s. 17.

[14] Jedynie wyjątkowo prawa człowieka są w konstytucji wyrażone za pomocą sformułowań, które już na płaszczyźnie generalnoabstrakcyjnej pozwalają ustalić ich jednoznaczną treść normatywną. Przykładem może być zakaz tortur czy prawo do dwuinstancyjnego rozpatrzenia sprawy przez sąd. Szerzej o zasadach konstytucyjnych, sposobie ustalania ich treści por.: R. A l e x y, *Theorie der Grundrechte*, Baden-Baden 1985, s. 71n.

się na założeniach, w myśl których: nie ma zasad absolutnych, które w każdym przypadku kolizji mają pierwszeństwo przed innymi; zwiększenie zakresu realizacji danej zasady przeważnie powoduje konieczność zawężenia realizacji zasady z nią kolidującej; wiele zasad konstytucyjnych ma taką samą rangę, nie zachodzi między nimi hierarchiczne zróżnicowanie; rozstrzyganie kolizji zasad odbywa się przede wszystkim w oparciu o konstytucyjną zasadę proporcjonalności[15].

W świetle powyższych założeń konstytucja, jej poszczególne postanowienia, nie może być traktowana jako akt woli ustrojodawcy, w którym zakodowane są normy prawne. W procesie stosowania konstytucji nie chodzi też o to, by wolę tę odkodować za pomocą odpowiedniego, z góry danego, zespołu reguł wykładni. Tekst konstytucji ma charakter otwarty, stanowi podstawę dyskursu o prawach człowieka. Podstawowym zadaniem prawoznawstwa jest określenie warunków, jakie dyskurs ten powinien spełniać. Dzięki nim konstytucyjny dyskurs o prawach człowieka toczy się równocześnie na płaszczyźnie analitycznej, normatywnej i empirycznej[16]. Ta wielopłaszczyznowość ma z jednej strony zapewnić rozstrzyganie na gruncie prawnym problemów aksjologicznych, nieuchylanie się od ich podejmowania przez wskazywanie, że skoro nie rozstrzygnął ich demokratyczny prawodawca, to nie powinny być one rozstrzygane przez inne organy, lub też rozstrzyganie ich wyłącznie na podstawie reguły większości. Z drugiej strony konieczność ustalenia na podstawie konstytucji jednoznacznej reguły prawnej stanowiącej podstawę rozstrzygnięcia, uzasadnienie jej obowiązywania przez odwołanie się do argumentów z płaszczyzny normatywnej i empirycznej, chroni przed dowolnością rozstrzygnięć i gwarantuje pewność prawa. Trzeba jednak podkreślić, że normatywna treść poszczególnych konstytucyjnych praw człowieka jest kształtowana dopiero w sytuacji, gdy powstaje spór co do zakresu ich ochrony. Treść ta kształtuje się więc dopiero w procesie stosowania konstytucji[17]. Konstytucja stanowi podstawę prawniczego dyskursu, który prowadzony według powyższych założeń powinien doprowadzić do słusznych rozstrzygnięć. Rozstrzygnięcia te podejmowane są przede wszystkim przez demokratycznego ustawodawcę, a jeżeli narusza on zasady konstytucyjne lub założone w systemie prawa reguły dyskursu, to jego rozstrzygnięcia są uchylane przez sąd konstytucyjny. Gwarancją prawidłowości tej kontroli jest możliwość jej uruchomienia bezpośrednio przez podmiot, który uważa, że jego prawa zostały naruszone.

---

[15] Zasada ta składa się z trzech elementów: zasady odpowiedniości środka do celu regulacji prawnej, zasady stosowności środka do celu oraz zasady proporcjonlaności sensu stricto. Por. A. B l e c k m a n n, *Begründung und Anwendungsbereich des Verhältnismäßigkeitsprinzips*, „Juristische Schulung" 1994, nr 3, s. 177.

[16] Por. R. A l e x y, *Theorie der juristischen Argumentation*, Frankfurt am Main 1991, s. 32.

[17] Dotyczy to przede wszystkim trudnych przypadków, gdy realizacja danego prawa lub wolności spotyka się z zarzutem, iż narusza inne prawo lub wolność konstytucyjnie chronioną.

Organ prawodawczy konkretyzujący konstytucję kieruje się przede wszystkim motywacją polityczną, realizuje interesy określonych grup ludzi. Zadaniem sądu konstytucyjnego nie jest ocena politycznych intencji ustawodawcy, decydowanie, jakie interesy poszczególnych grup powinny być realizowane. Sąd konstytucyjny powinien kontrolować, by realizacja tych interesów nie naruszała praw innych grup i praw poszczególnych obywateli. Ochrona tych praw polega przede wszystkim na ochronie jednostki przed zbytnią ingerencją państwa, ochronie reguł podejmowania decyzji politycznych, tak by zapewnić wszystkim możliwość uczestnictwa w ich podejmowaniu, ochronie reguł gwarantujących dystrybucję dóbr w sposób zapewniający minimum socjalne jednostkom, ochronie tych wartości konstytucyjnych, które ustrojodawca uważa za konieczne do funkcjonowania społeczeństwa.

ZAKOŃCZENIE

Konstytucyjny charakter współczesnych praw człowieka został ukształtowany przede wszystkim pod wpływem dążenia do zagwarantowania ich realnej ochrony w systemie prawa państwowego. Konstytucja, jako najważniejszy akt prawny w państwie, określający system źródeł prawa, kompetencje poszczególnych organów, w przypadku wielu systemów zachowujący prymat nad prawem międzynarodowym, stała się miejscem ustalania zakresu prawnej ochrony poszczególnych praw człowieka. Próby rozwiązania szeregu problemów konstytucyjnych nawiązywały wprost lub pośrednio do dyskusji toczących się między zwolennikami prawa naturalnego i pozytywizmu prawnego. Trzeba też pamiętać, że niekiedy to właśnie doktryna i praktyka konstytucyjna stawiała przed przedstawicielami filozofii i teorii prawa nowe problemy do rozwiązania. Współczesne prawo konstytucyjne, próbując pogodzić wymogi stawiane przez przedstawicieli obu wielkich szkół prawniczych, zwraca się coraz częściej ku tak zwanym niepozytywistycznym koncepcjom prawa. Odwołanie się do niepozytywistycznych koncepcji prawa pozwala na większe niż to było poprzednio zracjonalizowanie procesu stosowania konstytucji, oceny działań ustawodawcy i sądu konstytucyjnego[18]. Trzeba podkreślić, że rola sądu konstytucyjnego w procesie ustalania normatywnej treści praw człowieka bardzo wzrasta.

Należy jednak pamiętać, że owe niepozytywistyczne koncepcje prawa nie odwołują się do określonego systemu etycznego. Jest to świadome założenie, trzeba sobie jednak zdawać sprawę z jego konsekwencji. W praktyce może się zdarzyć, że w podobnych przypadkach może dochodzić do odmiennych rozstrzygnięć. Te odmienności mają z reguły podłoże aksjologiczne. Racjonalny dyskurs prawniczy nie przesądza kwestii aksjologicznych, określa jedynie wa-

[18] Por. A l e x y, *Theorie der Grundrechte*, s. 493n.

runki ich rozstrzygania. Zawężenie dyskursu o wartościach nie zwalnia oczywiście sądu konstytucyjnego od konieczności ustalenia jednoznacznego zakresu ich ochrony w konkretnych przypadkach. Wynika z tego jednak, że współcześnie prawoznawstwo nie stara się stworzyć na poziomie abstrakcyjnym zamkniętego, jednoznacznego i nie podlegającego zmianom konstytucyjnego systemu praw człowieka.

Tadeusz K. JASUDOWICZ

EWOLUCJA INTERPRETACJI MIĘDZYNARODOWO CHRONIONYCH PRAW CZŁOWIEKA
W pięćdziesięciolecie Powszechnej Deklaracji Praw Człowieka

Międzynarodowo chronione prawa człowieka postrzegają osobę ludzką jako jednostkę w bycie wspólnotowym i chociaż na plan pierwszy wysuwają jej prawa indywidualne, liczą się z prawami wspólnot oraz uwzględniają obowiązki jednostki wobec wspólnoty.

UWAGI WSTĘPNE

Podejmując się zbadania ewolucji interpretacji międzynarodowo chronionych praw człowieka – tak, jak wyrażono je w Karcie Narodów Zjednoczonych z 26 czerwca 1945 roku oraz w służącej bliższemu rozjaśnieniu zawartej w Karcie zasady „uniwersalnego poszanowania i przestrzegania praw człowieka i podstawowych wolności dla wszystkich bez względu na rasę, płeć, język i religię" Powszechnej Deklaracji Praw Człowieka z 10 grudnia 1948 roku[1] – odczuwam konieczność podzielenia się z czytelnikiem kilkoma generalnymi spostrzeżeniami wstępnymi.

Po pierwsze, na ewolucję interpretacji praw człowieka spojrzę poprzez rozpoznanie owego wspólnego standardu ucieleśnionego w Powszechnej Deklaracji i przez pryzmat dalszego rozwoju międzynarodowej kodyfikacji praw człowieka w płaszczyźnie standardów uniwersalnych[2] oraz standardów regionalnych – głównie europejskich, acz nie tylko[3] – a także polskich standardów

---

[1] Por. wstęp, ust. 2 i 4, art. 1, pkt 3, 13, pkt 1, 55, 62, pkt 2, 68, 73 i 76 Karty, w związku z jej art. 52, pkt 1 i 56. Tekst odnośnych fragmentów w: *Prawa człowieka. Dokumenty międzynarodowe*, oprac. B. Gronowska, T. Jasudowicz, C. Mik, Toruń 1996, s. 11n. oraz 15n.

[2] Mam na myśli przede wszystkim Międzynarodowe Pakty Praw Człowieka z 16 XII 1966 r. (tekst polski w: *Prawa człowieka*, s. 30n.), ale też konwencje specjalne, w tym: Konwencję UNESCO Przeciwko Dyskryminacji w Edukacji z 14 XII 1960 r.; Konwencję w Sprawie Wyeliminowania Wszelkich Form Dyskryminacji Rasowej z 7 III 1966 r.; Konwencję w Sprawie Wyeliminowania Wszelkich Form Dyskryminacji Kobiet z 18 XII 1979 r., Konwencję Przeciwko Torturom z 7 XII 1984 r. oraz Konwencję Praw Dziecka z 20 XI 1989 r. (teksty polskie w: *Prawa człowieka*, s. 54n., 60n., 72n., 83n., 95n.).

[3] Por. przede wszystkim: Europejska Konwencja Praw Człowieka z 4 XI 1950 r., Europejska Karta Socjalna z 18 X 1961 r., Amerykańska Konwencja Praw Człowieka z 22 XI 1969 r. i Afrykańska Karta Praw Człowieka i Ludów z 26 VI 1981 r. (teksty polskie w: *Prawa człowieka*, s. 125n., 166n., 311n., 344n.).

krajowych, z akcentem na standardy traktatowe oraz na krajowe standardy konstytucyjne[4]. Badając te standardy zwrócę uwagę na wstępy do traktatów i konstytucji jako istotny element rozpoznania ich ratio legis, przedmiotu i celu oraz ich „logiki"[5]. Oznacza to odejście od – typowego dla pozytywistów i gubiących głębię prawa praktyków – kurczowego trzymania się litery danego postanowienia umocowującego konkretne prawo człowieka, na rzecz postrzegania go w świetle całości danego unormowania, całości danego dokumentu, a nawet całości prawa międzynarodowego praw człowieka jako takiego[6].

Po drugie, penetrując ewolucję interpretacji praw człowieka nie będę ich traktował jako praw poniekąd samouzasadniających się, lecz jako istniejące przez konieczne odniesienie do tej podstawowej rzeczywistości, jaką jest człowiek, i służące jak najpełniejszej realizacji tej podstawowej wartości, jaką stanowi człowiek. Człowiek zaś może i powinien być badany ze stanowiska różnych dziedzin nauki. Oznacza to, że prawnik acz nie musi ogarniać wszystkie możliwe zakresy badawcze, to jednak powinien uświadamiać sobie fakt, że w sferze jego badań tajemnica człowieka nie wyjaśnia się w swej pełni, podobnie jak powinien liczyć się z wagą ustaleń innych dziedzin nauki: teologii, filozofii, aksjologii, etyki, psychologii itd. W szczególności powinien badać, czy w procesie krajowej i międzynarodowej normatywizacji praw człowieka prawo liczy się z człowiekiem jako wartością i wynikającymi stąd wnioskami dla interpretacji praw człowieka. W tym sensie w badaniach prawniczych jest miejsce na konieczne odniesienie do aksjologii i teleologii praw człowieka, na badanie relacji człowiek – prawa człowieka, człowiek – państwo, państwo – prawa człowieka, prawa człowieka – podstawowe wartości współczesnego porządku prawnego itd.

Po trzecie, nie da się prawidłowo postrzegać ewolucji interpretacji praw człowieka bez uwzględnienia ogólnej teorii międzynarodowo chronionych praw człowieka, włączając w to rozpoznanie ich konstrukcji normatywnej, a więc ich źródła i podstawy, kwalifikacji podmiotu uprawnionego i podmiotu zobowiązanego, przedmiotu zobowiązań i roszczenia wyrastającego na tle ich naruszenia czy braku urzeczywistnienia. To zarazem obejmuje niezbędność postrzegania człowieka w jego odniesieniach interpersonalnych, w bycie wspólnotowym, wraz z jego uprawnieniami i powinnościami, włączając w to pene-

---

[4] Konstytucja Rzeczypospolitej Polskiej z 2 IV 1997 r., zwłaszcza rozdz. II: „Wolności, prawa i obowiązki człowieka i obywatela" (art. 30-86).

[5] Wstęp stanowi istotną i integralną część tekstu traktatu. Por. art. 31: „Ogólna reguła interpretacji" Konwencji Wiedeńskiej o Prawie Traktatów z 23 V 1969 r. Tekst polski w: *Wybór dokumentów do nauki prawa międzynarodowego*, oprac. K. Kocot, K. Wolfke, Wrocław-Warszawa 1978, s. 492n.

[6] Por. np. obszerne wywody Europejskiego Trybunału Praw Człowieka w jego wyroku w sprawie Loizidou v. Turkey z 23 III 1995 r. Tekst polski w: *Orzecznictwo strasburskie. Zbiór orzeczeń Europejskiego Trybunału Praw Człowieka 1990-1997*, oprac. T. Jasudowicz, t. 1, Toruń 1998, s. 3n.

tację relacji człowiek – wspólnota oraz prawa – obowiązki człowieka: podmiotu uprawnionego. Oznacza to także konieczność uwzględnienia zasad ogólnych prawa międzynarodowego jako norm generalnych przenikających – w ich roli ogólnej wskazówki interpretacyjnej – całość szczegółowej substancji konkretnych międzynarodowo chronionych praw człowieka.

Po czwarte, należy postrzegać te prawa w konkretnych warunkach ich stosowania. Oznacza to uwzględnienie specyfik regionalnych i lokalnych mogących wywierać wpływ na interpretację praw człowieka, a więc też poszukiwanie owej jedności w różnorodności, chroniącej ich uniwersalny hard core, ale też nie wykluczającej rozsądnych adaptacji miejscowych. Następnie oznacza potrzebę otwartej i dynamicznej interpretacji praw człowieka jako zdolnych do otwierania się na wymogi zmieniających się okoliczności, na rozwój i postęp, na – pozornie – zupełnie nowe sytuacje i związane z nimi oczekiwania.

Po piąte, chodzi o postrzeganie praw człowieka w splocie różnych wartości i potrzeb, w konkretnych warunkach ich urzeczywistniania, które nie mogą oznaczać zamknięcia oczu na wymagania dobra wspólnego ani na kolizje dóbr i interesów różnych ludzi, ani też na wymogi sytuacji ekstremalnych, w których pełne urzeczywistnienie praw człowieka stawałoby się utopią. Otwiera to zagadnienie granic praktycznego korzystania z praw człowieka, które znajduje wyraz bądź to w postaci wyjątków ex definitione, gdy sama formuła międzynarodowo chronionego prawa człowieka zawiera ograniczenia, oznaczając zatem uszczuplenie substancji chronionej już w sferze obowiązywania danego prawa, bądź też w postaci klauzul limitacyjnych, wyjątkowo dopuszczających ingerencję władzy publicznej w sferę praktycznego korzystania z praw człowieka, a więc raczej uszczuplenie w sferze stosowania danego prawa, bądź wreszcie w postaci klauzuli derogacyjnej, która pozwala państwu na odstępstwo od jego zobowiązań międzynarodowych w sytuacjach nadzwyczajnych, co – niezależnie od ewentualnych kontrowersji – skłonny jestem postrzegać również jako uszczuplenie w sferze raczej stosowania niźli obowiązywania praw człowieka.

Wreszcie, po szóste, chodziłoby o prześledzenie ewolucji interpretacji poszczególnych składników katalogu międzynarodowo chronionych praw człowieka, a więc konkretnych przysługujących człowiekowi praw, od przyrodzonego prawa do życia poczynając. Tego elementu, rzecz oczywista, w niniejszym opracowaniu nie sposób wyczerpać. Ograniczać się zatem będę do ogólnych spostrzeżeń na tle katalogu praw chronionych w ogóle, z odniesieniem do problemu tak zwanych rodzin czy generacji praw człowieka, ewentualnie też z bardziej konkretnymi uwagami dotyczącymi wybranych praw bądź ich wzajemnego uwarunkowania.

POWSZECHNA DEKLARACJA PRAW CZŁOWIEKA NA TLE PRAWA KRAJOWEGO I MIĘDZYNARODOWEGO

Od czasu ogłoszenia Powszechnej Deklaracji Praw Człowieka trwał i w pewnym stopniu po dziś dzień zachowuje swą aktualność spór o jej charakter i znaczenie prawne. Jedni skłonni są przypisywać Deklaracji moc wiążącą, podczas gdy inni – przeciwnie – w ogóle negują jej znaczenie prawne. Nie będę tu wkraczał w szczegóły sporu, ryzykując wpisanie siebie do grona tych pierwszych, jednocześnie wyjaśniając, że – oczywiście – nie twierdzę, jakoby Deklaracja była formalnie wiążącym aktem prawa międzynarodowego, lecz jej znaczenia prawnego nie wolno lekceważyć. Chodzi o jej substancjalne, a nie formalne postrzeganie, a więc o traktowanie jej jako wyrazu obowiązujących standardów międzynarodowych.

Składają się na to następujące argumenty: po pierwsze, związek Deklaracji z pracami Konferencji Założycielskiej Narodów Zjednoczonych w San Francisco[7] i funkcja Deklaracji jako autentycznej interpretacji ogólnych postanowień Karty NZ w przedmiocie międzynarodowej ochrony praw człowieka, zwłaszcza w kontekście artykułu 1., punktu 3. oraz artykułu 55. w związku z artykułem 56. Karty; po drugie, postrzeganie Deklaracji jako wyrazu konstytucyjnych standardów praw człowieka, już wcześniej przyjętych powszechnie w cywilizowanym świecie – poczynając od Konstytucji Stanów Zjednoczonych z 1787 roku[8], Konstytucji Republiki Francuskiej z 1791 roku[9] oraz polskiej Konstytucji 3 maja z 1791 roku[10]; po trzecie, dostrzeżenie i uszanowanie wcześniejszego – choćby i fragmentarycznego – rozwoju bezpośredniego w sferze międzynarodowo chronionych praw człowieka.

Powyższy wniosek znajduje potwierdzenie i wzmocnienie w argumentach a posteriori: po pierwsze, w wielu formalnie wiążących późniejszych traktatach praw człowieka – podobnie jak w innych dokumentach międzynarodowych – następuje odwołanie się z całą powagą prawa do Deklaracji jako całości bądź

---

[7] Delegacja Panamy w imieniu wspólnoty państw amerykańskich proponowała włączenie do Karty NZ „kodeksu praw człowieka". W efekcie Karta NZ wpisuje najniezbędniejsze prawdy o prawach człowieka, a podjęcie prac nad kodyfikacją prawa międzynarodowego praw człowieka uznano za pilne zadanie, w urzeczywistnianiu którego właśnie Powszechna Deklaracja stanowiła pierwszy i wielce znaczący krok.

[8] W powiązaniu z konstytucyjną techniką „amendments" i owymi „Ten Amendmens" z 15 XII 1791 r., które traktowane są od dawna jako *Bill of Rights*.

[9] Konstytucja z 3 IX 1791 r., w powiązaniu z Deklaracją Praw Człowieka i Obywatela z 1789 r.

[10] Ustawa Zasadnicza z 3 V 1791 r. nie operuje nowoczesną terminologią praw człowieka, jednak „upowszechnia" te prawa, zrównując „naród mieszczański" w jego prawach z „narodem szlacheckim" i kreśląc program działań na rzecz „narodu włościańskiego". Niektóre jej przepisy, jak choćby dotyczące praw cudzoziemców na terytorium Polski, stanowią prawdziwe apogeum wolnościowych tradycji Reczypospolitej.

do jej poszczególnych postanowień, czy wręcz apel o poważne traktowanie przez państwa unormowań zawartych w Deklaracji; po drugie, w licznych pracach konstytucyjnych, w tym związanych z rozległym procesem dekolonizacji i samostanowienia[11], właśnie Powszechna Deklaracja Praw Człowieka wywierała przemożny wpływ na kształt przyjmowanych standardów konstytucyjnych[12].

Jest rzeczą charakterystyczną, że wspomniane wstępy do traktatów praw człowieka nie tylko odwołują się ogólnie do Powszechnej Deklaracji jako takiej, ale też w swej narratio, a i w arendze opierają się solidnie na ideologii wynikającej ze wstępu samej Deklaracji i z jej klauzul generalnych. I tak Międzynarodowe Pakty Praw Człowieka z 16 grudnia 1966 roku[13] w swym jednobrzmiącym wstępie wyraźnie potwierdzają uznanie przez ich państwa-strony, że „zgodnie z Powszechną Deklaracją Praw Człowieka ideał wolnej istoty ludzkiej, wyzwolonej od strachu i niedostatku, może być osiągnięty tylko wówczas, gdy będą stworzone warunki pozwalające każdemu na korzystanie ze swych praw obywatelskich i politycznych, jak również praw gospodarczych, socjalnych i kulturalnych"[14]. Drugi Protokół fakultatywny do Międzynarodowego Paktu Praw Obywatelskich i Politycznych w sprawie zniesienia kary śmierci z 15 grudnia 1989 roku wyraźnie powołuje się na artykuł 3. Powszechnej Deklaracji, uświęcający prawo do życia[15]. Także inne konwencje specjalne o zasięgu powszechnym obficie powołują się w swych wstępach na Powszechną Deklarację Praw Człowieka[16].

Nie bez znaczenia jest też fakt, że dokumenty końcowe Światowych Konferencji Praw Człowieka traktują Powszechną Deklarację jako punkt wyjścia

---

[11] Karta NZ nie zapomina o prawach człowieka w kontekście „terytoriów niesamorządnych", czyli kolonii (art. 73), a także w kontekście „terytoriów powierniczych" (art. 76).

[12] Konstytucje „nowych państw niepodległych" w Afryce bądź odsyłają do Powszechnej Deklaracji, bądź traktują ją jako swój rozdział kreślący konstytucyjny standard ochrony praw człowieka.

[13] Por. ust. 3 wstępu do każdego z paktów. Ust. 1 wstępu stanowi w istocie powtórzenie ust. 1 wstępu do Powszechnej Deklaracji, wzmocnione formułą „zgodnie z Kartą Narodów Zjednoczonych".

[14] Zawiera się w tym zasada niepodzielności i współzależności wszystkich praw człowieka, odpowiadająca integralnemu postrzeganiu osoby ludzkiej w jej „być" i jej „mieć", a towarzysząc idei internacjonalizacji praw człowieka już od Karty Atlantyckiej z 14 VIII 1941 r. właśnie pod formułą „wolności od strachu i niedostatku", powtarzaną później w kolejnych dokumentach międzynarodowych. Por. T. J a s u d o w i c z, *Przeciwko „żelaznym kurtynom" w prawach człowieka*, w: *Międzynarodowe Pakty Praw Człowieka w polskim ustawodawstwie i w praktyce organów ochrony prawa*, Warszawa-Poznań 1996, s. 89n., passim.

[15] Polski tekst Protokołu w: *Prawa człowieka*, s. 51n.

[16] Por. m.in.: ust. 2-3 wstępu do Konwencji UNESCO Przeciwko Dyskryminacji w Edukacji z 1960 r.; ust. 2 wstępu do Konwencji w Sprawie Wyeliminowania Wszelkich Form Dyskryminacji Rasowej z 1966 r.; ust. 2 wstępu do Konwencji w Sprawie Wyeliminowania Wszelkich Form Dyskryminacji Kobiet z 1979 r.; ust. 4 wstępu do Konwencji Przeciwko Torturom z 1984 r.

i jako istotny element unormowania międzynarodowo chronionych praw człowieka. Na przykład Proklamacja Teherańska wyraźnie potwierdza, że „Powszechna Deklaracja Praw Człowieka ustala wspólne rozumienie narodów świata dotyczące niezbywalnych i nienaruszalnych praw wszystkich członków rodziny ludzkiej i stanowi zobowiązanie członków wspólnoty międzynarodowej". Na zakończenie zaś: „1. Potwierdza swą wiarę w zasady Powszechnej Deklaracji Praw Człowieka [...]; 2. Domaga się od wszystkich narodów i rządów poświęcenia się na rzecz zasad wpisanych w Powszechną Deklarację Praw Człowieka"[17].

Z kolei państwa – strony Europejskiej Konwencji Praw Człowieka z 4 listopada 1950 roku nie tylko ogólnie odwołują się do Powszechnej Deklaracji, ale też uznają wyraźnie, iż „owa Deklaracja zmierza do zapewnienia powszechnego i skutecznego uznania i przestrzegania ogłoszonych w niej praw"; co więcej, wyraźnie ujmują kształtowany przez nie europejski system ochrony praw człowieka jako podjęcie „pierwszych kroków dla zbiorowego urzeczywistniania niektórych praw wymienionych w Powszechnej Deklaracji"[18]. Również niektóre europejskie konwencje specjalne – jak na przykład Europejska Konwencja Bioetyczna z 4 kwietnia 1997 roku – w pierwszej kolejności wymieniają tę Deklarację jako istotny element swego backgroundu normatywnego[19].

Także w procesie KBWE Powszechną Deklarację traktowano jako znaczący punkt odniesienia prawnego. W szczególności, stosownie do Zasady VII dekalogu KBWE: „Państwa uczestniczące działają w dziedzinie praw człowieka i podstawowych wolności zgodnie z Celami i Zasadami Karty Narodów Zjednoczonych oraz z Powszechną Deklaracją Praw Człowieka"[20].

Warto również wskazać, że w płaszczyźnie europejskiego prawa wspólnotowego – choćby w obrębie wspólnotowego „soft-law" – ma miejsce uznanie znaczenia prawnego Powszechnej Deklaracji Praw Człowieka, o czym świadczy między innymi Deklaracja o Prawach Człowieka Rady Europejskiej z 29 czerwca 1989 roku[21].

---

[17] *The Proclamation of Teheran of 13 May 1968*, pkt 2 i uchwały końcowe. Por. ust. 1 wstępu oraz pkt 4, 8, 14 i 15. Tekst w: *Human Rights. A Compilation of International Instruments*, New York 1988, s. 43n. Równie mocne akcenty potwierdzające aktualność Powszechnej Deklaracji zawiera dokument końcowy Światowej Konferencji Praw Człowieka w Wiedniu z 21 VI 1993 r.

[18] Por. ust. 1, 2 i 5 wstępu do Konwencji Europejskiej.

[19] Por. ust. 1 wstępu do konwencji o ochronie praw człowieka i godności istoty ludzkiej w kontekście zastosowań biologii i medycyny: Konwencji o Prawach Człowieka i Biomedycynie z 4 IV 1997 r. Tekst polski w: *Europejskie standardy bioetyczne. Wybór materiałów*, oprac. T. Jasudowicz, Toruń 1998, s. 3n.

[20] Polski tekst istotnych dla praw człowieka fragmentów Aktu Końcowego KBWE w: *Prawa człowieka*, s. 214n.

[21] Tamże, s. 296n.

Podobnie państwa amerykańskie opierały się na uznaniu znaczenia Powszechnej Deklaracji w wypracowywaniu zasad i norm Amerykańskiej Konwencji Praw Człowieka z 22 listopada 1969 roku[22], jak również Protokołu dodatkowego dotyczącego praw gospodarczych, socjalnych i kulturalnych z 17 listopada 1988 roku[23]. To samo można powiedzieć o Afrykańskiej Karcie Praw Człowieka i Ludów z 26 czerwca 1981 roku[24]. Co więcej, określając substancję „prawa międzynarodowego praw człowieka i ludów", z której dla potrzeb swego orzecznictwa ma czerpać Afrykańska Komisja Praw Człowieka, Karta ta w artykule 60. wymienia expressis verbis między innymi Powszechną Deklarację Praw Człowieka.

Reasumując, można stwierdzić, że kwestionowanie znaczenia prawnego „wspólnego standardu do osiągnięcia", umocowanego w Powszechnej Deklaracji, nie znajduje uzasadnienia. Ku uznaniu tego znaczenia prawnego wiedzie złożone rozumowanie opierające się na efekcie łącznym postrzegania unormowań substancjalnych Deklaracji w perspektywie zasad ogólnych prawa uznanych przez narody cywilizowane, norm prawa zwyczajowego oraz traktatowego i konstytucyjnego potwierdzenia tych unormowań jako objętych obowiązkiem ich uznania i przestrzegania.

Nie ma wyraźnego powołania się na Powszechną Deklarację Praw Człowieka ani we wstępie, ani w postanowieniach merytorycznych Konstytucji RP z 2 kwietnia 1997 roku, podobnie jak nie ma w niej powołania się na międzynarodowe standardy praw człowieka; również nie było takiego powołania się w Konstytucji PRL z 22 lipca 1952 roku. Uważam, że tego rodzaju odniesienie się w preambule konstytucyjnej do Deklaracji i w ogóle do prawa międzynarodowego praw człowieka byłoby właściwe.

CZŁOWIEK A PRAWA CZŁOWIEKA

Prawa człowieka „sprawdzają się" w swej funkcji i w swej misji przez odniesienie do owej podstawowej rzeczywistości, jaką jest człowiek, i to człowiek widziany jako wartość. Nieprzypadkowo sama Karta NZ przyjmuje za punkt wyjścia uznanie między innymi „wartości" człowieka[25]. Nie jest zadaniem ani też kompetencją prawa międzynarodowego ustalanie koncepcji człowieka, co wcale nie znaczy, iżby nic dla właściwego postrzegania człowieka z prawa tego nie wynikało.

---

[22] Por. ust. 3 i 4 wstępu do Amerykańskiej Konwencji. Tekst polski: tamże, s. 311n.
[23] Por. ust. 5 wstępu do Protokołu z San Salvador. Tekst polski: tamże, s. 333n.
[24] Por. ust. 3 wstępu do Afrykańskiej Karty. Tekst polski: tamże, s. 344n.
[25] Por. ust. 2 wstępu do Karty NZ.

Zauważmy, po pierwsze, że sposób artykułowania zasad i norm dotyczących międzynarodowej ochrony praw człowieka jest taki, iż nie traktuje się owej międzynarodowej działalności prawotwórczej jako kreacji praw człowieka, lecz jako ich uznanie i zabezpieczenie efektywnego ich poszanowania i przestrzegania. Poczynając od Karty NZ, która mówi o „przywróceniu wiary w podstawowe prawa człowieka", oraz Powszechnej Deklaracji, która potwierdza konieczność uznania „przyrodzonej godności oraz równych i niezbywalnych praw wszystkich członków rodziny ludzkiej", takie właśnie podejście jest charakterystyczne dla międzynarodowej działalności normotwórczej.

Nie ma niczego w późniejszym procesie kodyfikacji i rozwoju prawa międzynarodowego praw człowieka, co by niweczyło czy osłabiało to wstępne ustalenie. Przeciwnie, znaleźć można specyfikacje czy wyjaśnienia, które służą dalszemu wzmocnieniu tego ustalenia. I tak oba Międzynarodowe Pakty Praw Człowieka potwierdzają, że prawa człowieka „wynikają z przyrodzonej godności osoby ludzkiej"[26]. Z kolei Amerykańska Konwencja stwierdza, że „podstawowe prawa człowieka nie wypływają z faktu bycia obywatelem danego państwa, lecz bazują na właściwościach osoby ludzkiej, dla której to przyczyny uzasadniają ochronę międzynarodową w formie konwencji, wzmacniającą lub uzupełniającą ochronę zapewnioną w prawie krajowym państw amerykańskich"[27]. Podobny wniosek nasuwa się na podstawie Afrykańskiej Karty[28].

Nie ma zatem najmniejszych wątpliwości co do tego, że źródłem i podstawą praw człowieka oraz ich krajowej i międzynarodowej ochrony jest przyrodzona godność osoby ludzkiej, fakt bycia człowiekiem, pierwotny w stosunku do państwa i kreowanego przez nie porządku prawnego, podobnie jak pierwotny w stosunku do wspólnoty międzynarodowej i kształtowanego w jej obrębie międzynarodowego porządku prawnego. Fakt ten stanowi podstawę wypracowywania jakiegokolwiek porządku prawnego, a zarazem fundamentalną wskazówkę interpretacyjną w sferze funkcjonowania takiego porządku.

Uznanie człowieka za wartość najwyższą jest zarazem fundamentalnym ustaleniem dla postrzegania praw człowieka jako wartości. Stanowią one niezbędne instrumentarium umożliwiające jego pełną samorealizację. Zawsze, gdy w dokumencie międzynarodowym mówi się o ideale edukacyjnym, na pierwszym miejscu stawia się – jak to już głosi artykuł 26., punkt 2. Powszechnej Deklaracji – „pełny rozwój osobowości ludzkiej oraz umacnianie poszanowania praw człowieka i podstawowych wolności". W artykule 13., w punkcie 1. Międzynarodowego Paktu Praw Gospodarczych, Społecznych i Kulturalnych formuła ta zostaje słusznie wzbogacona i dotyczy „pełnego rozwoju osobowości i poczucia godności ludzkiej".

---

[26] Ust. 2 wstępu do każdego z paktów. Por. też ust. 2 treści Zasady VII dekalogu KBWE.

[27] Ust. 2 wstępu do Amerykańskiej Konwencji.

[28] Por. ust. 5 wstępu do Afrykańskiej Karty.

W takiej wizji prawa człowieka, wszystkie i każde z nich, jawią się – bez negatywnych konotacji tego wyrażenia – jako wartości instrumentalne, warunkujące możliwość osiągania pełni człowieczeństwa. Nie oznacza to, jakoby nie można było – na tle całego ich katalogu – wysnuć pewnych wartości bardziej ogólnych, pośród których godność osoby ludzkiej jako wartość wyjściowa i naczelna pełni funkcję niewzruszalnego fundamentu.

W tym kontekście trzeba pozytywnie ocenić artykuł 30. Konstytucji RP, który tak wyraziście i silnie umocowuje przyrodzony, niezbywalny i nienaruszalnych charakter godności jako „źródła wolności i praw człowieka i obywatela", nakładając zarazem na władze publiczne obowiązek „jej poszanowania i ochrony"[29].

W Europejskiej Konwencji Bioetycznej można zauważyć, że jej artykuł 1. szczególnie akcentuje wymóg ochrony „godności i tożsamości wszystkich istot ludzkich" oraz „poszanowania [ich] integralności", z całości zaś unormowań konwencyjnych i w związku z towarzyszącym przyjęciu Konwencji „Rapport explicatif" wynika również nakaz szczególnego poszanowania – jako kolejnej kategorii ogólnej – autonomii osoby ludzkiej[30]. Nadto istotne jest zaakcentowanie w artykule 2., iż „interesy i dobro istoty ludzkiej będą przeważać nad wyłącznym interesem społeczeństwa lub nauki".

Prawa człowieka stanowią dla ich podmiotu nie tylko uprawnienie, ale także obowiązek, bo człowiek stanowi zadanie dla samego siebie. W sferze prawa międzynarodowego praw człowieka tezę tę można uzasadniać faktem, że – poza wspomnianym wpisaniem nauczania praw człowieka w unormowanie ideału edukacyjnego – spotykamy zapis, stosownie do którego „jednostka [...] jest zobowiązana dążyć do popierania i przestrzegania praw uznanych w niniejszym Pakcie"[31].

PAŃSTWO I PRAWO A PRAWA CZŁOWIEKA

Nie sądzę, by trzeba było tutaj „wyważać otwarte drzwi" i uzasadniać, że międzynarodowo chronione prawa człowieka nie należą do sfery kompetencji

---

[29] Nie dałoby się tego samego powiedzieć o postanowieniu art. 31, pkt 1, którego – zbyt generalna, a poprzedzająca szacunek dla praw i wolności innych oraz klauzulę limitacyjną (art. 31, pkt 2 i 3, odpowiednio) – gwarancja prawnej ochrony „wolności człowieka" może grozić nadużyciami niebezpiecznymi dla samego człowieka jako „wartości" oraz dla innych wartości fundamentalnych (np. rodziny).

[30] Por. m.in. co do „autonomii pacjenta", pkt 34 „Sprawozdania wyjaśniającego", w związku z rozdz. II: „Zgoda", art. „Reguła ogólna", w: *Europejskie standardy bioetyczne*, s. 24.

[31] Poczynając od art. 26, pkt 2 Powszechnej Deklaracji wszystkie kolejne dokumenty w formule ideału edukacyjnego uwzględniają „umacnianie poszanowania praw człowieka i podstawowych wolności". Już sam wstęp do Deklaracji w ustępie końcowym kreśli zadanie dążenia „poprzez nauczanie i wychowanie do zapewnienia poszanowania tych praw i wolności".

wewnętrznej państwa, jak to twierdziły przez długie lata państwa socjalistyczne i jak to – po dziś dzień – próbuje się w imieniu niektórych państw nadal twierdzić. Nie ma bowiem najmniejszej wątpliwości, że prawa człowieka stanowią problem par excellence międzynarodowy, wpisany wręcz do twardego rdzenia interesów normatywnych współczesnej społeczności międzynarodowej, bo włączony do ius cogens „Celów i Zasad" Karty NZ właśnie jako cel (art. 1, pkt 3 Karty) przybierający postać jednej z fundamentalnych zasad porządku międzynarodowego w Zasadzie VII dekalogu KBWE. Takie postrzeganie praw człowieka znajduje pełne uzasadnienie w kontekście postanowienia artykułu 52., punktu 1. Karty NZ, które pozwala traktować „Cele i Zasady" jako test „międzynarodowej konstytucyjności" partykularnych unormowań międzynarodowych.

Co więcej, takie ich postrzeganie jest w pełni uprawnione w sferze tego, co można by nazwać aksjologią prawnomiędzynarodową. Nie ma żadnych wątpliwości co do tego, że współczesna społeczność międzynarodowa na czele wartości, którym pragnie służyć i które stara się zabezpieczać, stawia pokój, wolność i sprawiedliwość. Tym istotniejszy jest fakt, że właśnie poczynając od Powszechnej Deklaracji, konsekwentnie potwierdza się, że to „uznanie przyrodzonej godności oraz równych i niezbywalnych praw wszystkich członków rodziny ludzkiej stanowi podstawę wolności, sprawiedliwości i pokoju na świecie"[32]. To samo stwierdza się we wstępach do Międzynarodowych Paktów Praw Człowieka, Europejskiej Konwencji Praw Człowieka, w treści Zasady VII Aktu Końcowego KBWE i w wielu innych dokumentach międzynarodowych[33]. Warto przy okazji przypomnieć, że takie postrzeganie praw człowieka znajduje swe umocowanie już w samej Karcie NZ, w kontekście interpretacji postanowień jej artykułu 55., w związku z jej artykułem 56[34].

Zatem interpretacja praw człowieka winna być wolna od bezdroży woluntarystycznego pozytywizmu oraz nadużyć etatyzmu. Państwa, jego ustroju, nie można przeciwstawiać prawom człowieka ani odwołując się do tak zwanego interesu państwa praw tych negować bądź je uszczuplać. Powszechna Deklaracja we wstępie wyraźnie uznaje, iż „istotne jest, by prawa człowieka były chronione przez przepisy prawne, aby człowiek nie był zmuszony – doprowadzony do ostateczności – uciekać się do buntu przeciwko tyranii i uciskowi", w swej części zaś merytorycznej wyklucza dopuszczalność jakiegokolwiek „rozróżnienia na podstawie statusu politycznego, prawnego lub międzynarodowego kraju lub terytorium, do którego dana osoba przynależy, bez względu na to, czy

---

[32] Por. ust. 1 wstępu do Powszechnej Deklaracji.

[33] Por. m.in. ust. 1 wstępu do każdego z Paktów Praw Człowieka; ust. 4 wstępu do Konwencji Europejskiej; ust. 5 treści Zasady VII dekalogu KBWE.

[34] Te dwie podstawy: prawa człowieka i prawa narodów wskazane są tam jako oparcie dla „warunków stabilizacji i dobrobytu, koniecznych dla pokojowych i przyjaznych stosunków między narodami".

ów kraj lub terytorium jest niepodległe, powiernicze, zależne bądź poddane jakimkolwiek ograniczeniom suwerenności"[35]. Nie ma więc takiego statusu czy położenia kraju, które uprawniałyby do kwestionowania należnych człowiekowi praw. Także w tym zakresie nie ma niczego w późniejszym rozwoju międzynarodowej ochrony praw człowieka, co wartość powyższego ustalenia by niweczyło.

Z ustaleniem tym bezpośrednio wiąże się postanowienie Powszechnej Deklaracji Praw Człowieka, które – po unormowaniu katalogu praw obywatelskich i politycznych (art. 3-21) oraz praw gospodarczych, socjalnych i kulturalnych (art. 22-27) – jednoznacznie stwierdza, że „każda osoba jest uprawniona do porządku społecznego i międzynarodowego zapewniającego możność pełnego urzeczywistnienia praw i wolności ustalonych w niniejszej Deklaracji" (art. 28). To prawda, że identycznego postanowienia próżno by szukać w katalogu praw chronionych na podstawie późniejszych traktatów praw człowieka. Prawdą jest jednak również, iż jego substancja zawiera się w postanowieniach określających charakter zobowiązań państw-stron na podstawie danego traktatu[36].

Ponadto w kontekście europejskim ma to zupełnie oczywisty i bezpośredni związek ze sformułowaniami Europejskiej Konwencji Praw Człowieka dotyczącymi owego „wspólnego dziedzictwa tradycji politycznych, ideałów wolności i rządów prawa", zwłaszcza w nawiązaniu do fundamentu wartości europejskich: demokracji, praw człowieka i rządów prawa, uświęconego już w samym Statucie Rady Europy z 5 maja 1949 roku i konsekwentnie później potwierdzanego[37]. Wartości te – wcześniej wyszydzane po wschodniej stronie dzielącej Europę „żelaznej kurtyny" – uznane zostały za wspólną wartość ogólnoeuropejską w wiedeńskim Dokumencie Końcowym KBWE z 1989 roku, a szczegółowo potwierdzone w dokumentach końcowych Konferencji w Sprawie Ludzkiego Wymiaru KBWE: kopenhaskim z 29 czerwca 1990 roku (pkt 1-8) i moskiewskim z 4 października 1991 roku (pkt 17-22), jak też w Paryskiej Karcie Nowej Europy z 21 listopada 1990 roku (zwłaszcza część „Prawa człowieka, demokracja i rządy prawa").

Podobne spostrzeżenia można poczynić na tle sformułowań zawartych we wstępie do Amerykańskiej Konwencji Praw Człowieka, w związku z jej artykułem 1.: „Obowiązek poszanowania praw" oraz artykułem 2.: „Obowiązek przyjęcia środków w prawie krajowym"[38].

---

[35] Ust. 3 wstępu oraz ust. 2 art. 2 Powszechnej Deklaracji.

[36] Por. m.in. art. 2 Paktu obywatelskiego; art. 2 Paktu gospodarczego; art. 1 Konwencji Europejskiej.

[37] Por. ust. 2 wstępu, w związku z art. 3, 4 i 8 Statutu Rady Europy. Polski tekst odnośnych fragmentów w: *Prawa człowieka*, s. 123n.

[38] Tamże, s. 312.

W szczególności warto podkreślić, że w kontekście mechanizmu limitacji korzystania z praw człowieka za wartość chronioną przyjmuje się „społeczeństwo demokratyczne", czemu służy test „konieczności w demokratycznym społeczeństwie"[39], detalicznie rozpracowany w orzecznictwie strasburskim, w kontekście mechanizmu zaś derogacji od zobowiązań w dziedzinie praw człowieka w sytuacjach nadzwyczajnych jako wartość chronioną wskazuje się „naród", czemu służy test „wyjątkowego niebezpieczeństwa publicznego, które zagraża życiu narodu"[40].

W tym zakresie trudno się powstrzymać od krytycznego spojrzenia na unormowanie w Konstytucji RP, która za wartość chronioną w związku z limitacją korzystania z praw człowieka przyjmuje „państwo", a za wartości chronione w związku ze stanem wyjątkowym przyjmuje „konstytucyjny ustrój państwa, bezpieczeństwo obywateli lub porządek publiczny"[41]. Jest to rażące odejście od wiążących Polskę standardów uniwersalnych i europejskich, zwłaszcza że – w kontekście derogacji – brakuje również uwzględnienia obowiązku notyfikacji międzynarodowej dotyczącej wprowadzenia i zakończenia stanu nadzwyczajnego[42]. Zatem nasza Konstytucja przepojona jest duchem etatyzmu, stanowiąc pod tym względem nie do końca przezwyciężone dziedzictwo realnego socjalizmu.

KONCEPCJA PODMIOTU UPRAWNIONEGO

Z Powszechnej Deklaracji Praw Człowieka niedwuznacznie wynika, że podmiotem uprawnionym z tytułu praw człowieka jest każdy człowiek. Nie ma więc odejścia od unormowania w Karcie NZ akcentującego uniwersalizm

---

[39] Pojawia się on już w art. 29, pkt 2 Powszechnej Deklaracji, znajduje również wyraz w art. 4 Paktu gospodarczego oraz w klauzulach limitacyjnych zawartych w art. 21 i 22, pkt 2 Paktu obywatelskiego. Racjonalnie nie da się zrozumieć pominięcia kryterium „społeczeństwa demokratycznego" w klauzulach limitacyjnych art. 12, pkt 3, art. 18, pkt 3 oraz art. 19, pkt 3 tegoż Paktu. Jeśli chodzi o rozumienie kryterium „konieczności w społeczeństwie demokratycznym" w europejskim systemie ochrony praw człowieka zob.: *Orzecznictwo strasburskie*, passim (w związku z pkt 2, art. 8, 9, 10 i 11 Konwencji Europejskiej oraz art. 2 Protokołu IV do Konwencji).

[40] Por. art. 4, pkt 1 Paktu obywatelskiego; art. 15, pkt 1 Konwencji Europejskiej (gdzie poprzedza się ten zwrot słowami „wojna lub inne...". Por. też art. 30, pkt 1 Europejskiej Karty Socjalnej. Szerzej na ten temat zob.: A. M i c h a l s k a, *Niebezpieczeństwo publiczne, które zagraża życiu narodu*, w: *Prawa człowieka w sytuacjach nadzwyczajnych, ze szczególnym uwzględnieniem prawa i praktyki polskiej*, red. T. Jasudowicz, Toruń 1997, s. 11n.

[41] Por. odpowiednio, art. 31, pkt 3 i art. 230, pkt 1 Konstytucji.

[42] Por. art. 4, pkt 3 Paktu obywatelskiego oraz art. 15, pkt 3 Konwencji Europejskiej. Specyficznej formuły używa art. 30, pkt 2 i 3 Europejskiej Karty Socjalnej. Szerzej na ten temat zob.: B. G r o n o w s k a, *Formalno-organizacyjne przesłanki korzystania z derogacji w dziedzinie ochrony praw człowieka. Kontrola międzynarodowa*, w: *Prawa człowieka w sytuacjach nadzwyczajnych*, s. 27n.

praw człowieka, skoro chodzi o „uniwersalne" poszanowanie i przestrzeganie praw człowieka i podstawowych wolności „dla wszystkich"[43]. Służy temu celowi wskazywanie jako podmiotu poszczególnych praw człowieka „każdej osoby" czy „każdego" bądź „wszystkich"[44] albo też – w formule negatywnej – używanie słowa „nikt"[45]. Pod tym względem wszystkie następne traktaty praw człowieka idą za wzorcem Powszechnej Deklaracji i posługują się identyczną terminologią.

Zastanawiający jest fakt, że w artykule 1. Deklaracji pojawia się odmienny termin: „istoty ludzkie". Zgodnie z tym postanowieniem „wszystkie istoty ludzkie rodzą się wolne i równe w godności i prawach. Są one obdarzone rozumem i sumieniem oraz powinny postępować w stosunku do siebie wzajemnie w duchu braterstwa". Podobnie zastanawiające jest wyjątkowe użycie w formule artykułu 6. Międzynarodowego Paktu Praw Obywatelskich i Politycznych, a więc w kontekście prawa do życia, wyrażenia „wszystkie istoty ludzkie", zamiast normalnie tam stosowanych terminów: „każdy", „każda osoba" czy „nikt"[46]. Nie można stąd wywodzić ostatecznych wniosków normatywnych co do jednoznacznego objęcia prawem międzynarodowym praw człowieka prenatalnego stadium życia. Czyż nie można jednak postrzegać w tym choćby ostrożnego otwarcia tego prawa na stadium między poczęciem a narodzeniem człowieka? Prawidłowa interpretacja unormowania międzynarodowego wyklucza założenie, iż użycie danej formuły jest przypadkowe i nic nie znaczące.

Jest to tym bardziej wymowne w kontekście Europejskiej Konwencji Bioetycznej, która – co do zasady i świadomie, by przekroczyć niedogodności związane z różnorodną interpretacją terminu „każdy" czy „każda osoba" – jako podmiot uprawniony wskazuje właśnie „istotę ludzką", niedwuznacznie akcentując w swym „Rapport explicatif", iż chodzi o objęcie perspektywą unormowania konwencyjnego ochrony godności i tożsamości istoty ludzkiej „od zapoczątkowania życia"[47]. Także zalecane europejskie standardy bioetyczne odnoszące się do embrionów i płodów ludzkich nie pozostawiają najmniejszej wątpliwości co do tego, że „embriony i płody ludzkie we wszelkich

---

[43] Por. art. 1, pkt 3 Karty. Por. też art. 13, pkt 1, 55 „c" oraz art. 62, pkt 2 Karty.

[44] Por. art. 1 i 7 Powszechnej Deklaracji; art. 14, pkt 1 i art. 26 Paktu obywatelskiego.

[45] Por. art. 4, 5, 9 i 12 Powszechnej Deklaracji; art. 7, 8, 11, 15 i 17 Paktu obywatelskiego; art. 3, 4 i 7 Konwencji Europejskiej oraz art. 2 Protokołu I do tej Konwencji, art. 1 i 3 Protokołu IV, art. 1, zd. 2 Protokołu VI oraz art. 4, pkt 1 Protokołu VII. Teksty polskie wyżej wymienionych Protokołów do Konwencji Europejskiej w: *Prawa człowieka*, s. 140n., 144n., 146n., 148n.

[46] Art. 6, pkt 1, zd. 1 Paktu obywatelskiego głosi: „Every human being has the inherent right to life".

[47] Por. pkt 18 Sprawozdania wyjaśniającego (w związku z art. 1: „Przedmiot i cel") w: *Europejskie standardy*, s. 21. W punkcie 19. Sprawozdania powiada się wręcz, iż „powszechnie przyjętą jest zasada, zgodnie z którą godność ludzka oraz tożsamość gatunku ludzkiego powinny podlegać poszanowaniu od zapoczątkowania życia", tamże.

okolicznościach muszą być traktowane z poszanowaniem należnym godności ludzkiej"[48].

Poza tymi uniwersalnymi formułami spotykamy – tak w Powszechnej Deklaracji, jak i w kolejnych dokumentach praw człowieka – węższe określenia podmiotu uprawnionego, gdy takie ograniczenie wynika czy to z charakteru chronionego prawa, czy z odniesienia danego unormowania do wybranej, specjalnie chronionej kategorii osób, czy też z sytuacji szczególnej, w jakiej znajdują się dane osoby. I tak w kontekście prawa do zawarcia małżeństwa i założenia rodziny spotykamy w Powszechnej Deklaracji określenie: „pełnoletni mężczyźni i kobiety" (art. 16, pkt 1), które w późniejszych traktatach praw człowieka zmienia się na formułę: „mężczyźni i kobiety w wieku małżeńskim"[49]. Zdarza się, że towarzyszy temu gwarancja bardziej szczegółowa. Na przykład w Konwencji w Sprawie Wyeliminowania Wszelkich Form Dyskryminacji Kobiet z 18 grudnia 1979 roku stanowi się nadto, że „przyrzeczenie małżeństwa oraz małżeństwo dziecka nie będą miały skutku prawnego; zostaną podjęte wszelkie konieczne działania, włącznie z ustawodawczymi, celem określenia dolnej granicy wieku zdolności do zawarcia małżeństwa oraz wprowadzenia obowiązkowego wpisu małżeństwa do oficjalnego rejestru" (art. 16, pkt 2).

Na tym tle konieczne jest spostrzeżenie, że prawo międzynarodowe praw człowieka staje na gruncie tradycyjnej koncepcji małżeństwa jako związku dwojga osób przeciwstawnej płci biologicznej, co szczególnie mocno podkreśla się w orzecznictwie strasburskim[50]. Prawo to, jako odniesione w swej realizacji

---

[48] Por. pkt 10, w związku z pkt. 6-9 i 11 wstępu oraz pkt 14-15 substancji zalecenia Rekomendacji 1046(1986) Zgromadzenia Parlamentarnego Rady Europy: „Wykorzystanie embrionów i płodów ludzkich w celach diagnostycznych, terapeutycznych, naukowych, przemysłowych i handlowych". Tekst polski: tamże, s. 97n. Por. też: Załącznik „Reguły rządzące wykorzystywaniem..." oraz Opinia CAHBI na ten temat: tamże, s. 101n., 103n. Podobnie Rekomendacja 1100(1989) w sprawie wykorzystywania embrionów i płodów ludzkich w badaniach naukowych – tekst polski: tamże, s. 113n.

[49] Por. art. 23, pkt 2 Paktu obywatelskiego; art. 12 Konwencji Europejskiej; art. 17, pkt 2 Amerykańskiej Konwencji. Zwraca uwagę brak tego kryterium w Afrykańskiej Karcie. Por. art. 18.

[50] Por. np. wyrok Europejskiego Trybunału Praw Człowieka z 27 IX 1990 r. w sprawie Cossey przeciwko Zjednoczonemu Królestwu w: *Orzecznictwo strasburskie*, t. 2, s. 831n. Warto zauważyć, że w wyroku z 30 VII 1998 r.(!) w sprawie Sheffield i Horsham przeciwko Zjednoczonemu Królestwu Trybunał potwierdził, że: „the right to marry guaranteed by Article 12 refers to the traditional marriage between persons of opposite biological sex. This appears also from the wording of the Article which makes it clear that Article 12 is mainly concerned to protect marriage as the basis of the family. [...] the attachment to the traditional concept of marriage which underpins Article 12 of the Convention provides sufficient reason for the continued adoption by the respondent State of biological criteria for determining a persons sex for the purposes of marriage". Pkt 66-67 orzeczenia Trybunału.

do „ustaw krajowych rządzących korzystaniem z tego prawa”[51], nie wyklucza przyjęcia w poszczególnych państwach innych rozwiązań, na przykład w postaci tak zwanych związków rejestrowanych, obejmujących także pary homoseksualne czy związki z udziałem transseksualistów. Nie daje to jednak żadnych podstaw do wywodzenia stąd wniosków dla potrzeb kształtu unormowania w innych państwach-stronach, chyba że nowa koncepcja małżeństwa upowszechniłaby się na przykład w państwach członkowskich Rady Europy, co na szczęście – jak dotąd – nie grozi.

W tym kontekście należy wyrazić satysfakcję, że również Konstytucja RP opowiada się za tradycyjną koncepcją małżeństwa, używając w swym artykule 18. formuły: „małżeństwo jako związek kobiety i mężczyzny”. Nie pozostawia co do tego wątpliwości także kodeks rodzinny i opiekuńczy.

Zrozumiałe jest wskazywanie „każdego dziecka”, „każdej kobiety”, „każdej osoby niepełnosprawnej”, „każdej osoby w podeszłym wieku” itp. w dokumentach bądź w poszczególnych postanowieniach dotyczących danej kategorii osób[52], podobnie jak jest to zrozumiałe w odniesieniu do „każdej osoby pozbawionej wolności”[53], jeśli chodzi o gwarancje korzystania z praw w takiej szczególnej sytuacji. Wątpliwości mogą natomiast powstawać na tle tak zwanych kolektywnych czy – jak to wolę ujmować – wspólnotowych praw człowieka. Kwestię tę rozpatrzymy w paragrafie „Człowiek a wspólnota”.

KONCEPCJA PODMIOTU ZOBOWIĄZANEGO

Z punktu widzenia prawa międzynarodowego praw człowieka państwo jawi się jako podmiot zobowiązany z tytułu zarówno krajowej, jak i międzynarodowej ochrony praw człowieka. To właśnie państwa-strony – mocą odnośnych traktatów międzynarodowych – zaciągają konkretne zobowiązania w dziedzinie uznania, poszanowania i praktycznego urzeczywistniania tych praw. Nie pozostawiają co do tego wątpliwości podstawowe postanowienia dotyczące określenia zobowiązań państw-stron wynikających z danego traktatu praw człowieka, w rodzaju artykułu 2. Międzynarodowego Paktu Praw Obywatelskich i Politycznych, artykułu 2. Międzynarodowego Paktu Praw Gospodarczych, Społecznych i Kulturalnych czy artykułu 1. Europejskiej Konwencji Praw Człowieka.

---

[51] W artykule 12. Konwencji Europejskiej.

[52] Por. odpowiednio: Konwencja Praw Dziecka z 20 XI 1989 r.; Konwencja w Sprawie Wyeliminowania Wszelkich Form Dyskryminacji Kobiet z 18 XII 1979 r.; Europejska Karta Socjalna z 18 X 1961 r. (art. 15); Protokół dodatkowy do Europejskiej Karty Socjalnej z 5 V 1988 r. (art. 4). Teksty polskie w: *Prawa człowieka*, s. 72n., 95n., 165n., 183n.

[53] Por. np. art. 10, pkt 1 Paktu obywatelskiego.

Traktaty praw człowieka mają przy tym swoją specyfikę i odbiegają od generalnego typu umów międzynarodowych. Wypływające z nich zobowiązania międzynarodowe są nie tylko zobowiązaniami wobec innych państw-stron, ale także zobowiązaniami wobec człowieka zamieszkującego ich terytorium. Jedne i drugie zawężają nieco normalną sferę kompetencji państwa w kontekście wiążących je traktatów, choćby z mocy postanowienia artykułu 60., punktu 5. Konwencji Wiedeńskiej o Prawie Traktatów z 23 maja 1969 roku, które wyklucza działanie zasady wzajemności w sferze traktatów praw człowieka w tym sensie, że pogwałcenie takich traktatów przez jedną ze stron nie stwarza innym stronom tytułu do zwolnienia się z zobowiązań, do uzyskania ich wygaśnięcia czy zawieszenia ich stosowania[54].

Co do zasady państwo jest zobowiązane w stosunku do każdej jednostki przebywającej na jego terytorium i podlegającej jego jurysdykcji, co zazwyczaj oznacza – poza kręgiem obywateli państwa – także cudzoziemców sensu largo, a więc obywateli innych państw oraz bezpaństwowców legalnie przebywających na terytorium danego państwa. Międzynarodowa odpowiedzialność państwa z tytułu praw człowieka może wchodzić w grę także poza granicami jego terytorium, jeśli – choćby w przypadku ekstradycji – fukcjonariusze państwa przejmują daną osobę na przykład na lotnisku w innym państwie, w wyniku czego dana osoba znajduje się pod efektywną kontrolą danego państwa[55]. Podobnie się zdarzy, jeśli państwo dokonuje na przykład okupacji innego terytorium bądź w inny sposób roztacza na nim swą jurysdykcję de facto[56].

Jurysdykcja terytorialna – zwłaszcza w systemie europejskim – jest rozumiana w sposób rozszerzający i oznacza konieczność uwzględnienia przez państwo, które chciałoby wydalić czy wydać daną osobę, losu, jaki tę osobę czeka w kraju przeznaczenia. W szczególności państwo europejskie nie miałoby tytułu do wykonania swej decyzji w sprawie wydalenia czy ekstradycji, jeśli w kraju przeznaczenia wchodziłoby w grę „rzeczywiste i poważne niebezpieczeństwo" kary śmierci[57] albo prześladowań zawierających w sobie elementy tortur bądź nieludzkiego czy poniżającego traktowania lub karania[58].

---

[54] Tekst polski w: *Wybór dokumentów do nauki prawa międzynarodowego*, s. 492n.

[55] Por. np. decyzja Europejskiej Komisji Praw Człowieka w sprawie dopuszczalności skargi nr 7547/76 z 15 XII 1977 r. Tekst w: „European Commission of Human Rights, Decisions and Reports", t. 12, s. 73n.

[56] Por. zwłaszcza: Case of Loizidou v. Turkey. European Court of Human Rights. Judgment (Preliminary Objections) of 23 March 1995. Tekst polski w: *Orzecznictwo strasburskie*, t. 1, s. 3n.

[57] Por. zwłaszcza: Soering v. the United Kingdom. ECHR Judgment of 7 July 1989, Ser. A, nr 161, pkt 90, 98-99, 111.

[58] Por. np.: Case of Cruz Varas and Others v. Sweden. ECHR Judgment of 20 March 1991. Tekst polski w: *Orzecznictwo strasburskie*, t. 1, s. 35n.

Znamienne jest to, że w tym ostatnim zakresie dostrzega się tendencję do coraz szerszego ujmowania niedopuszczalności wydania czy wydalenia. Początkowo miano na myśli tylko ewentualność prześladowań ze strony państwa przeznaczenia, jego władz i funkcjonariuszy; potem zaczęto się liczyć z ryzykiem ze strony czynników trzecich – na przykład ze strony mafii narkotykowej – któremu kraj przeznaczenia nie potrafiłby się przeciwstawić i zapewnić danej osobie niezbędnego bezpieczeństwa[59]; wreszcie w sprawie D. przeciwko Zjednoczonemu Królestwu za wystarczające przeciwwskazanie do wykonania decyzji o wydaleniu uznano fakt niemożności zapewnienia w kraju przeznaczenia prawa do godnej śmierci, co identyfikowano z nieludzkim traktowaniem[60].

Czy tylko państwo jest podmiotem zobowiązanym z tytułu praw człowieka? Z pewnością – nie tylko, aczkolwiek jest podmiotem głównym i bezpośrednim, bo też od niego zależy w pierwszym rzędzie los człowieka i należnych mu praw. Można jednak i trzeba zapewne postrzegać w charakterze podmiotów zobowiązanych całą zorganizowaną społeczność międzynarodową i funkcjonujące w jej ramach – uniwersalne i regionalne – systemy organizacyjne, zwłaszcza że ich organom przypisuje się konkretne funkcje i kompetencje w dziedzinie zabezpieczenia praw człowieka, czy to będą na przykład Narody Zjednoczone[61] czy Rada Europy[62].

Z drugiej strony w funkcji podmiotu zobowiązanego może się pojawić społeczeństwo, skoro na przykład w kontekście praw rodziny wyraziście się stwierdza, że rodzina jako „naturalna i podstawowa komórka społeczeństwa [...] jest uprawniona do ochrony ze strony społeczeństwa i państwa"[63]. Szkoda, że w Konstytucji RP rodzinie – a także małżeństwu, macierzyństwu i rodzicielstwu – zapewnia się „ochronę i opiekę Rzeczypospolitej Polskiej" (art. 18), o zobowiązaniu społeczeństwa jednak zapominając. To kolejny przejaw etatystycznego zawężenia.

Wreszcie w roli podmiotu zobowiązanego można postrzegać samego człowieka. Nie budzi to większych wątpliwości, gdy ma się na myśli obowiązki rodziców wobec dzieci i dzieci wobec rodziców, czy też wzajemne obowiązki

---

[59] Por. np.: Case of Ahmed v. Austria. ECHR Judgment of 17 December 1996, ECHR. Recueil des Arrets et Decisions 1996, pkt 38.

[60] Por. D. v. the United Kingdom. ECHR Judgment of 22 April 1997. Tekst polski w: *Orzecznictwo strasburskie*, t. 1, s. 43n. (zwłaszcza pkty 52-54).

[61] Por. art. 13, pkt 1 co do kompetencji Zgromadzenia Ogólnego, art. 62, pkt 2 co do kompetencji Rady Gospodarczej i Społecznej ONZ.

[62] Uwagę zwracają zwłaszcza kompetencje Komitetu Ministrów Rady Europy, i to bezpośrednio związane ze strasburską procedurą kontrolną, a oparte na art. 32 i 54 Europejskiej Konwencji Praw Człowieka. Zmianę w tym zakresie przynosi Protokół XI do Konwencji. Polski tekst Protokołu w: *Prawa człowieka*, s. 155n.

[63] W ten sposób: art. 16, pkt 3 Powszechnej Deklaracji; art. 23, pkt 1 Paktu obywatelskiego; art. 17, pkt 1 Amerykańskiej Konwencji.

małżonków[64]. Rzadko bywa to jednak podkreślane, gdy chodzi o człowieka w ogóle, i to w kontekście przysługujących mu praw. Pod tym względem swoją specyfikę ma system międzyamerykański, który już w roku 1948 przyjął Amerykańską Deklarację Praw i Obowiązków Człowieka i w obrębie którego podstawowa Amerykańska Konwencja Praw Człowieka obowiązkom człowieka poświęca specjalny artykuł, stanowiąc w nim, że „1. Każda osoba ma obowiązki wobec swojej rodziny, społeczeństwa i ludzkości. 2. Prawa każdej osoby są ograniczone prawami innych osób, bezpieczeństwa ogółu oraz słusznymi wymaganiami powszechnego dobrobytu w demokratycznym społeczeństwie"[65]. Bodaj jeszcze silniej obowiązki człowieka wyartykułowane są w Afrykańskiej Karcie Praw Człowieka i Ludów, która poświęca im cały rozdział, mówiąc w szczególności w artykule 27. o „obowiązkach wobec swojej rodziny i społeczeństwa, wobec państwa i innych prawnie uznanych społeczności oraz wobec społeczności międzynarodowej" i zakładając urzeczywistnianie praw człowieka „z poszanowaniem praw innych osób, bezpieczeństwa zbiorowego, moralności oraz interesu wspólnego"[66].

W Pakcie obywatelskim i w Konwencji Europejskiej tak wyrazistego ujęcia brak. Formuła „specjalnych obowiązków i odpowiedzialności" pojawia się tylko na wstępie szczególnie rozbudowanej klauzuli limitacyjnej dotyczącej korzystania z wolności ekspresji[67]. Także inne postanowienia dotyczące konkretnych międzynarodowo chronionych praw człowieka oraz klauzule generalne odnośnych traktatów obowiązków człowieka wyraźnie nie akcentują.

Czy oznacza to, że na człowieku obowiązki z tytułu praw człowieka nie ciążą? Niewątpliwie taki wniosek byłby pochopny. Zauważmy, że mocą artykułu 29., punktu 1. Powszechnej Deklaracji uznaje się, że „jednostka ma obowiązki wobec wspólnoty, bo tylko w niej jest możliwy swobodny i pełny rozwój jej osobowości". Podobnie Pakty Praw Człowieka wyjaśniają w swym jednobrzmiącym wstępie, że „jednostka ma obowiązki wobec innych i wobec społeczności, do której należy".

Moim zdaniem w sposób domyślny obowiązki człowieka zawierają się w formułach klauzul limitacyjnych, gdy pośród celów prawowitych, w imię realizacji których władze publiczne mogą ingerować w korzystanie z danego prawa czło-

---

[64] Por. m.in.: art. 10, pkt 1 Paktu gospodarczego; art. 5 Protokołu VII do Konwencji Europejskiej; w szczególności art. 5 i 18 Konwencji Praw Dziecka.

[65] Art. 32: „Stosunek między obowiązkami a prawami".

[66] Por. rozdz. II: „Obowiązki" (art. 27-29), zwłaszcza ich dość szczegółowy katalog w artykule 29.

[67] Por. art. 19, pkt 3 Paktu obywatelskiego. W Konwencji Europejskiej (art. 10, pkt 2) akcentowi położonemu na „obowiązki i odpowiedzialność" nie towarzyszy przymiotnik „special". Formuła limitacyjna jest jednak bardzo szeroka, pozytywnie sformułowana i dopuszczająca poddawanie realizacji wolności ekpresji „wymogom formalnym, warunkom, ograniczeniom i sankcjom", czego się nie spotyka w żadnej innej klauzuli limitacyjnej.

wieka, wymienia się „bezpieczeństwo państwowe" czy „integralność terytorialną", co kojarzyłoby się z obowiązkami wobec państwa; a także „bezpieczeństwo publiczne", „porządek publiczny", „zapobieganie zamieszkom lub przestępczości" bądź „ochronę zdrowia lub moralności (publicznej)", co dotyczyłoby w głównej mierze obowiązków wobec społeczeństwa; czy „ochronę praw i wolności innych osób" bądź – w kontekście wolności ekspresji – „ochronę dobrego imienia i praw innych osób", co koncentrowałoby się na obowiązkach wobec bliźniego, na powinnościach interpersonalnych.

Na tle bogatego orzecznictwa strasburskiego można utrzymywać, że w żadnym razie nie chodzi tu o „poświęcenie" praw danej osoby „na ołtarzu" dobra wspólnego czy praw drugiej osoby. Chodzi bowiem o osiąganie „fair balance" pomiędzy prawami jednostki a realizowanymi celami prawowitymi, przy czym ingerencja władzy publicznej zawsze musi być „zgodna z prawem" i „konieczna w demokratycznym społeczeństwie" do realizacji owego „celu prawowitego". To zaś oznacza, że musi istnieć „obiektywne i rozsądne usprawiedliwienie" dokonywanej ingerencji, wraz ze ścisłym „testem proporcjonalności" pomiędzy zastosowanymi środkami a wymaganiami poszanowania praw osoby ludzkiej.

Moim zdaniem właśnie w mechanizmie limitacji korzystania z praw człowieka jawi się ujęcie obowiązków człowieka, tyle że nie można powiedzieć, iż to człowiek jest z tego tytułu międzynarodowo zobowiązany i odpowiedzialny, lecz raczej państwo jest zobowiązane do takiego ukształtowania „ładu społecznego", by w jego ramach osoby ludzkie wzajemnie liczyły się ze swoimi prawami i by korzystały ze swoich praw z uznaniem i poszanowaniem praw bliźnich.

W tym sensie, bez potrzeby uciekania się do koncepcji „Drittwirkung", zrozumiałe jest i konieczne horyzontalne działanie praw człowieka. Stąd całą działalność reglamentacyjną państwa, a zwłaszcza te jej sfery, które wiążą się z dziedziną prawa i procesu karnego, można i trzeba postrzegać jako stanie na straży właściwych stosunków międzyludzkich, a więc horyzontalnego działania praw człowieka, zabezpieczanego jego odniesieniem wertykalnym do kompetencji i obowiązków państwa jako głównego podmiotu zobowiązanego. Przy takim ujęciu odnośne prawo krajowe – nie tylko karne, ale też administracyjne, finansowe itd. – daje się postrzegać jako mieszczące się w dziedzinie limitacji praw człowieka, a więc jako wyjątek od zasady poszanowania praw człowieka, stąd wniosek mówiący o konieczności zachowywania „ludzkiego wymiaru" każdego takiego prawa oraz o konieczności jego ścisłej interpretacji, skoro domniemanie służy na korzyść pełnego korzystania z praw człowieka.

W międzynarodowych unormowaniach praw człowieka można też znaleźć wystarczające wskazania dla tezy, iż jednostka również ponosi odpowiedzialność z tytułu praw człowieka. Wystąpi to wszędzie tam, gdzie unormowania te wyraźnie nakładają na państwa obowiązek ścigania i karania pewnego typu zachowań i działań, choćby nie wkraczały one w dziedzinę ściśle pojętej praw-

nomiędzynarodowej odpowiedzialności jednostki[68]. Wystąpi to również tam, gdzie mamy do czynienia z międzynarodowym uznaniem zjawiska czynów karalnych podlegających powszechnej represji karnej, choćby realizacja tej odpowiedzialności mieściła się w ramach procedur i organów krajowych[69]. Wystąpi to wreszcie tam, gdzie stajemy w obliczu prawnomiędzynarodowej odpowiedzialności karnej jednostek, jak choćby w kontekście tak zwanego prawa norymberskiego[70]. A dodać przecież trzeba, że prawo to ma cechy uniwersalnego i wszędzie zastosowalnego prawa międzynarodowego[71] oraz że idea międzynarodowych trybunałów karnych do spraw zbrodni wojennych doczekała się reanimacji w postaci trybunałów do spraw zbrodni w byłej Jugosławii oraz w Rwandzie, co więcej w postaci przyjęcia już konwencji w sprawie Międzynarodowego Trybunału Karnego kompetentnego w sprawach o szczególne pogwałcenie właśnie praw człowieka[72].

W Konstytucji RP sfera obowiązków człowieka jest uwzględniona szeroko: w jej wstępie podkreśla się „obowiązek solidarności z innymi", a w tytule rozdziału drugiego akcentuje się – obok praw i wolności i jakby na równej z nimi podstawie – także „obowiązki człowieka i obywatela", dodatkowo wskazując w artykule 31., w punkcie 2., w zdaniu 1., że „każdy jest obowiązany szanować wolności i prawa innych". Pewne wątpliwości mogą rodzić się na tle tej części rozdziału drugiego Konstytucji RP, która poświęcona jest obowiązkom (art. 82-86). Nie do utrzymania bowiem byłaby zapewne teza, że obowiązki te mieszczą się w płaszczyźnie limitacji korzystania z praw człowieka; wygląda na to, że w Konstytucji urastają one do rangi „równoprawnych rywali" praw człowieka. Jeśli zaś tak jest, to przynajmniej niektóre z nich – jak na przykład obowiązek

---

[68] Por. np. art. 20, pkt 1-2 Paktu obywatelskiego; art. 25: „Sankcje Europejskiej Konwencji Bioetycznej"; art. 10: „Środki karne i prewencyjne Europejskiej Konwencji o ochronie jednostek w kontekście automatycznego przetwarzania danych o charakterze osobistym" z 28 I 1981 r. Tekst polski tej Konwencji w: *Ochrona danych. Standardy europejskie. Zbiór materiałów*, oprac. T. Jasudowicz, Toruń 1998, s. 5n.

[69] Por. np. delicta iuris gentium (piractwo, handel niewolnikami) w międzynarodowym prawie morza. Por. art. 99-100 Konwencji o Prawie Morza z 10 XII 1982 r.

[70] Warto przy okazji wskazać, że normy praw człowieka dotyczące nieretroakcji prawa karnego (art. 15, pkt 2 Paktu obywatelskiego; art. 7, pkt 2 Konwencji Europejskiej) traktują wyjątkowo „ściganie i karanie jakiejkolwiek osoby za jakiekolwiek działanie lub zaniechanie, które w chwili ich popełnienia stanowiło przestępstwo w myśl ogólnych zasad prawa uznanych przez społeczność międzynarodową (w Konwencji Europejskiej «przez narody cywilizowane»)".

[71] Por. Rezolucja 95(1) Zgromadzenia Ogólnego NZ z 11 grudnia 1946 r. Szerzej na ten temat zob.: A. K l a f k o w s k i, *Zasady norymberskie a rozwój prawa międzynarodowego*, Warszawa 1966, passim.

[72] 17 lipca 1998 r. w wyniku konferencji dyplomatycznej w Rzymie podpisano Statut Międzynarodowego Trybunału Karnego (ICC – International Criminal Court). Określenie kompetencji Trybunału może budzić zastrzeżenia, a proces uzyskiwania niezbędnych do jego wejścia w życie ratyfikacji (60) może się rozciągnąć na lata; trudno w ogóle być optymistą, jeśli chodzi o powszechne związanie się nim współczesnych państw.

„ponoszenia ciężarów i świadczeń publicznych, w tym podatków określonych w ustawie" (art. 84) – zawierają w sobie ryzyko nadużyć godzących w korzystanie z praw człowieka, w tym z prawa własności, tak jak jest ono objęte ochroną międzynarodową na podstawie artykułu 1. Protokołu I do Europejskiej Konwencji Praw Człowieka i jak – w jego autonomicznym sensie europejskim – jest wypełniane szczegółową treścią w orzecznictwie strasburskim[73].

CZŁOWIEK A WSPÓLNOTA

Już w tym, co powiedziano wyżej, mieści się szereg spostrzeżeń dotyczących relacji między jednostką a wspólnotą, które potwierdzają tezę, iż prawo międzynarodowe praw człowieka postrzega człowieka w jego bycie wspólnotowym, wykluczając z jednej strony skrajnie indywidualistyczną interpretację praw człowieka, a z drugiej strony próby ich interpretacji kolektywistycznej. Można na przykład zauważyć, że nawet tam, gdzie – jak to ma miejsce w artykule 2. Europejskiej Konwencji Bioetycznej – akcentuje się „prymat istoty ludzkiej", łagodzi się jego wymowę poprzez użycie zwrotu „nad wyłącznym interesem społeczeństwa lub nauki", przy czym Sprawozdanie wyjaśniające do Konwencji uzmysławia, iż uznanie owego prymatu nie ma charakteru absolutnego i nie wyklucza potrzeby poszukiwania „słusznej równowagi" między interesem jednostki a dobrem wspólnym czy prawami innych osób[74].

Rozważenia wymaga koncepcja praw kolektywnych czy wspólnotowych kojarzona z prawami ludów (narodów), prawami rodziny czy prawami wspólnot pośrednich, włączając w to takie organizacje, jak związki zawodowe, partie polityczne czy inne stowarzyszenia, będące owocami wolności zrzeszania się. Nie są to zjawiska jednorodne i wymagają odrębnego rozważenia.

Istnieje silna tendencja do traktowania praw narodów, na czele z prawem narodu do samostanowienia, jako praw człowieka. Na korzyść takiej tezy wytacza się argument, że oba Międzynarodowe Pakty Praw Człowieka rozpoczynają się od jednobrzmiącego artykułu 1., który potwierdza prawo narodów do

---

[73] Chodzi zwłaszcza o ustęp 2. tego artykułu gwarantujący kompetencję prawotwórczą państwa dla „zapewnienia korzystania z własności zgodnie z interesem ogólnym", włączając w to uiszczanie podatków. Por. *Orzecznictwo strasburskie*, t. 2, s. 883n.

[74] Por. *Europejskie standardy bioetyczne*, s. 22. Tezę tę potwierdzałoby postanowienie artykułu 17. Konwencji, które – umocowując co do zasady zakaz przeprowadzania eksperymentów na osobach niezdolnych do wyrażenia zgody – uwzględnia w charakterze wyjątku nie tylko kryterium „bezpośredniej i poważnej korzyści dla zdrowia" danej osoby (korzyść indywidualna), ale też „kryterium solidarnościowe", gdy dla danej osoby ryzyka nie ma, a dla osób danej kategorii może wyniknąć z postępu nauki i medycyny istotna korzyść. Podobnie – jeśli chodzi o kobiety ciężarne i matki karmiące – w Rekomendacji R(90)3 Komitetu Ministrów Rady Europy w sprawie eksperymentów medycznych na istotach ludzkich z 6 II 1990 r. (Zasada 6). Tekst polski w: *Europejskie standardy bioetyczne*, s. 87n.

Nie znaczy to, że tylko koncepcja Maritaina była brana pod uwagę. Największy wkład wniósł R. Cassin, główny redaktor Deklaracji, pozostający w bezpośrednim kontakcie z nuncjuszem we Francji, Giuseppe Roncallim, późniejszym papieżem Janem XXIII, autorem encykliki *Pacem in terris*. Pisał on, że Roncalli wywarł wpływ na jej kształt[13]. Cassin był wierny tradycji żydowskiej i zawsze z serca i duszy był katolikiem, to znaczy człowiekiem uniwersalnym. Uważał, że jedynie historyczna rola i misja Kościoła mogły nadać nauczaniu proroków Izraela wymiar uniwersalny[14]. Podkreślał, że wraz z upowszechnianiem się religii chrześcijańskiej wśród niewolników i ludzi najbardziej poniżonych głoszona im była prawda o ich godności. Cassin stwierdza, że celem redaktorów Deklaracji nie było zdecydowane uchylenie się od uwzględnienia porządku religijnego, lecz chodziło o takie sformułowanie tekstu, aby mógł być on zaakceptowany przez przedstawicieli różnych ideologii i światopoglądów[15]. Wyjaśnia też, że w zapisie artykułu 1. tejże Deklaracji: „Wszyscy ludzie [...] powinni postępować wobec innych w duchu braterstwa", ewangeliczną zasadę miłości bliźniego ujęto w języku laickim[16]. Otóż przede wszystkim z tego artykułu, a nie jedynie z artykułu 29., należy odczytywać obowiązki zawarte w Deklaracji.

Deklaracja była dziełem wszystkich członków Komisji Praw Człowieka reprezentujących państwa o różnych ideologiach i tradycjach. Była ona wynikiem kompromisu, ale nie została przyjęta jednogłośnie.

OKRES PO OGŁOSZENIU POWSZECHNEJ DEKLARACJI

Wielu autorów nurtuje pytanie, dlaczego Pius XII nie wypowiadał się na temat Deklaracji po jej ogłoszeniu. P. Bolté, idąc za Ph. de la Chapelle, stawia dwie hipotezy.

Według pierwszej powstrzymanie się Piusa XII od zajęcia stanowiska wobec Deklaracji da się wytłumaczyć negatywnym nastawieniem pewnych ośrodków katolickich. Uważano bowiem, że tekst Deklaracji jest przesiąknięty duchem laickim. Była ona przygotowywana przy współpracy państw komunistycznych, zgodnie zaś z duchem encykliki *Divini Redemptoris* Piusa XI uważano, że nie można podejmować żadnej współpracy z bezbożnym komunizmem, jeśli

---

[13] Por. B o l t é, dz. cyt., s. 42.

[14] Zob. R. P. R i q u e t, *Les sources judéo-chrétiennes de la Déclaration des Droits de l'Homme*, w: *Actualité de la pensée de René Cassin. Actes du colloque international organisé par l'Association pour la fidélité á la pensée de René Cassin*, Paris 1981, s. 66.

[15] Zob. R. C a s s i n, *Religions et droits de l'homme*, w: *Amicorum discipulorumque*, t. 4, Paris 1972, s. 98.

[16] T e n ż e, *La tradition libérale occidentale des droits de l'homme*, „Enseignement des droits de l'homme" 4(1985) s. 64, UNESCO.

traci rację bytu[76]. Rzeczywista sytuacja i dalszy jej rozwój nie potwierdziły tego przeświadczenia. Nic tedy dziwnego, że w klauzuli niedyskryminacji Konwencji Europejskiej z 1950 roku pośród względów wykluczających dyskryminację wyraźnie wymieniono „przynależność do mniejszości narodowej", dalsze zaś prace – nieśmiało rozpoczynane w 1959 roku, a w latach ostatnich rozwijane – doprowadziły do zawarcia Konwencji Ramowej na Rzecz Mniejszości Narodowych z 1 lutego 1995 roku[77]. Także w Pakcie obywatelskim – po katalogu praw chronionych osoby ludzkiej – pojawił się artykuł 27. zabezpieczający ochronę praw mniejszości etnicznych, religijnych lub językowych, 18 grudnia 1992 roku zaś została przyjęta przez ONZ Deklaracja w Sprawie Praw Osób Należących do Mniejszości Narodowych lub Etnicznych, Religijnych lub Językowych[78].

Na tym tle konieczne są dwa spostrzeżenia. Po pierwsze, prawa mniejszości są umiejscawiane w płaszczyźnie międzynarodowo chronionych praw człowieka, tyle że są one konsekwentnie formułowane właśnie jako „prawa osób należących do mniejszości", a więc prawa indywidualne. To prawda, że w odnośnych dokumentach pojawiają się także formuły na rzecz mniejszości jako takich (jako grup), a więc prawa wspólnotowe w pełnym tego słowa znaczeniu, są one jednak ujęte jako „drugi plan" ochrony praw mniejszości, które z natury swej są prawami „wykonywanymi wspólnotowo", bo też wartości przez nie chronione są wartościami naturaliter wspólnotowymi (język, religia, tożsamość, kultura). Jednakże punktem wyjścia i fundamentalnym założeniem jest i pozostać musi ochrona osoby, a gwarancją tego jest konieczne postanowienie, zapewniające członkowi mniejszości swobodny wybór pomiędzy przynależnością do mniejszości a dobrowolną asymilacją z otaczającą większością społeczną[79]. Pod tym względem mniejszości przypominają – jako efekt zrzeszania się – partie, związki zawodowe, stowarzyszenia itd., którym również „w drugim planie" gwarantuje się pewne prawa, ale prawa te u swych podstaw mają prawo osoby do „tworzenia lub przystąpienia" do nich, włączając w to wolność negatywną, a więc prawo do nieprzystąpienia bądź prawo wystąpienia.

Drugie spostrzeżenie jest nie mniej ważne. U podstaw ochrony mniejszości – mimo gwarancji równych praw człowieka – stoi uznanie faktu, iż może wystąpić i w praktyce nieraz występuje zjawisko dyskryminacji de facto, pewnego rodzaju deprywacji, upośledzenia, braku efektywnej możności realizacji

---

[76] Stwierdzało to m.in. specjalne studium Sekretarza Generalnego ONZ z 1948 r. Por. T. J a s u d o w i c z, *Wpływ zmiany okoliczności na obowiązywanie umów międzynarodowych. Norma rebus sic stantibus*, Toruń 1977, s. 96n.

[77] Polski tekst Konwencji w: *Prawa człowieka*, s. 205n.

[78] Polski tekst Deklaracji: tamże, s. 118n.

[79] Por. art. 3, pkt 2 Deklaracji ONZ z 1992 r.; art. 3, pkt 1 Europejskiej Konwencji Ramowej z 1995 r.

należnych praw, przy równoczesnym uznaniu, że mniejszości stanowią wartość chronioną, istotną między innymi dla wspomnianej „jedności w różnorodności". Stąd uznanie potrzeby tak zwanej dyskryminacji pozytywnej, a więc uprzywilejowania de facto, którego granicą jest osiągnięcie równości de facto[80].

W dzisiejszych czasach mamy do czynienia z rozciąganiem postulatu ochrony mniejszości na wszelką odmienność, choćby z żadną chronioną wartością naturalną się nie kojarzyła, a nawet działała przeciwko fundamentalnym wartościom chronionym, na przykład małżeństwu i rodzinie. Chodzi tu przede wszystkim o tak zwane mniejszości seksualne i postulat równouprawnienia „na siłę" – właśnie poprzez dyskryminację pozytywną – tego rodzaju mniejszości. Prawo międzynarodowe praw człowieka w ogóle nie zawiera w sobie gwarancji ochrony praw mniejszości; kiedykolwiek postulat ochrony mniejszości wpisany jest w dokumenty ochrony praw człowieka, towarzyszą mu konieczne specyfikacje przymiotnikowe: „mniejszości narodowe" lub „mniejszości etniczne, religijne lub językowe" albo też „mniejszości narodowe lub etniczne, religijne lub językowe"[81]. Jak widać, zawsze się to łączy z jakąś ważną naturalną cechą tożsamości w kontekście bytu wspólnotowego człowieka: z narodowością, etnicznością, religią lub językiem. Zatem ochrona innych mniejszości – nawet jeśli o niej mówić – nie uzasadnia podsystemu ochrony specjalnej związanej z dyskryminacją pozytywną, lecz musi się utrzymać w ramach ochrony prawa do poszanowania życia prywatnego na podstawie równych praw człowieka, nie więcej[82].

W kręgu rozważań „wspólnotowych" spotykamy problem rodziny i jej praw. Stwierdzamy tu bodaj najpoważniejszą lukę w prawie międzynarodowym praw człowieka. Raz po raz spotykamy zapis, stosownie do którego „rodzina jest naturalną i podstawową komórką społeczeństwa" i jako taka jest ona „uprawniona do ochrony ze strony społeczeństwa i państwa"[83]. Ten ziemski „kamień wszelkiego budowania" nie doczekał się jednak kodyfikacji jego praw. Nadal nie podjętym apelem do współczesnego świata pozostaje Karta Praw Rodziny ogłoszona przez Stolicę Apostolską 22 października 1983 roku. Sporadyczne postanowienia dokumentów międzynarodowych adresowane bezpośrednio do rodziny spotykamy raczej w płaszczyźnie praw gospodarczych i socjalnych, a więc tych słabszych, których realizacji nie towarzyszy skuteczne

---

[80] Por. np. art. 1, pkt 4 Konwencji w Sprawie Wyeliminowania Wszelkich Form Dyskryminacji Rasowej; art. 4, pkt 1 Konwencji w Sprawie Wyeliminowania Wszelkich Form Dyskryminacji Kobiet.

[81] Por. odpowiednio: art. 14 Europejskiej Konwencji Praw Człowieka i Europejskiej Konwencji Ramowej; art. 27 Paktu obywatelskiego; Deklaracja ONZ z 1992 r.

[82] Por. art. 17 Paktu obywatelskiego oraz art. 8 Europejskiej Konwencji Praw Człowieka.

[83] Por. art. 16, pkt 3 Powszechnej Deklaracji; art. 23, pkt 1 Paktu obywatelskiego.

roszczenie krajowe i międzynarodowe[84]. Zdarza się, że skargę do Strasburga skieruje na przykład rodzina X, ale dzieje się tak nie dlatego, iż Europejska Konwencja Praw Człowieka przyznaje rodzinie jako takiej autonomiczne prawo do skargi międzynarodowej, lecz w ramach przyznania takiego prawa „grupie osób" w ogóle[85]. Natomiast w substancjalnych unormowaniach i w orzecznictwie strasburskim dotyczącym tego zakresu mamy do czynienia nie tyle z ochroną „praw rodziny", ile raczej z „ochroną praw w rodzinie": małżonków wzajemnie, rodziców, w szczególności dzieci, wraz z prawnomiędzynarodowym uznaniem nadrzędnego kryterium „interesów i dobra dziecka"[86].

Na tym tle nie podzielam zadowolenia tych badaczy, którzy twierdzą, że Konstytucja RP w sposób w pełni satysfakcjonujący uświęca i zabezpiecza prawa rodziny. Nie chodzi tylko o niedostatki w praktyce życia codziennego ani o braki w dziedzinie gwarancji ustawowych, systemu finansowego w ogóle i podatkowego w szczególności. Chodzi o samo wyartykułowanie standardów konstytucyjnych. Faktem jest, że mamy – już we wstępnym rozdziale zatytułowanym „Rzeczpospolita" – z konieczności hasłową gwarancję „ochrony i opieki" RP w stosunku do małżeństwa, rodziny, macierzyństwa i rodzicielstwa (art. 18). To prawda, że mamy w rozdziale drugim „Wolności, prawa i obowiązki człowieka i obywatela" artykuł 33., który gwarantuje równe prawa „kobiety i mężczyzny". To prawda również, że spotykamy prawo rodziny do informacji w kontekście gwarancji na wypadek pozbawienia wolności (art. 41, pkt 2). Podobnie mamy też potwierdzenie prawa rodziców „do wychowania dzieci zgodnie z własnymi przekonaniami" (art. 48, pkt 1) – czemu jednak tak osłabione w porównaniu ze standardami międzynarodowymi[87], które postrzegają je jako wolność, i to priorytetową, nie „amputowaną" – jak w Konstytucji RP – nakazem uwzględnienia nie tylko „stopnia dojrzałości dziecka", co w świetle standardów międzynarodowych da się jeszcze zrozumieć[88], lecz także „wolności jego sumienia i wyznania oraz jego przekonań", czego zrozumieć już nie można, co – przeciwnie – jest negacją wolności rodziców w zakresie zapewnie-

---

[84] Por. np. art. 10, pkt 1 Paktu gospodarczego; art. 16 i po części art. 19 Europejskiej Karty Socjalnej.

[85] Stosownie do art. 25 Europejskiej Konwencji Praw Człowieka skargę indywidualną może wnieść jednostka, grupa osób lub organizacja pozarządowa.

[86] Por. zwłaszcza obfite orzecznictwo Europejskiego Trybunału Praw Człowieka w kontekście „prawa do poszanowania życia rodzinnego", na podstawie artykułu 8. Konwencji Europejskiej, w: *Orzecznictwo strasburskie*, t. 2, s. 578n.

[87] Por. art. 18, pkt 4 Paktu obywatelskiego; art. 13, pkt 3 i 4 Paktu gospodarczego; art. 5, pkt 1 „b" Konwencji przeciwko dyskryminacji w edukacji; art. 2, zd. 2 Protokołu I do Europejskiej Konwencji Praw Człowieka.

[88] Por. art. 3, 9, pkt 1 i 3 Konwencji Praw Dziecka; art. 5 Protokołu VII do Europejskiej Konwencji Praw Człowieka. Kryterium to odgrywa fundamentalną rolę w orzecznictwie instancji strasburskich na tle „prawa do poszanowania życia rodzinnego" na podstawie artykułu 8. Konwencji Europejskiej. Por. *Orzecznictwo strasburskie*, t. 2, s. 578n.

nia wychowania i wykształcenia moralnego i religijnego dzieci zgodnie z własnymi przekonaniami rodziców[89]. Nie satysfakcjonuje w pełni artykuł 71., punkt 1. Konstytucji, który przewiduje enigmatyczne „uwzględnianie dobra rodziny" przez państwo w jego „polityce społecznej i gospodarczej".

UWAGI KOŃCOWE

Mam pełną świadomość tego, że nie wyczerpałem w pełni poruszonych wyżej zagadnień. Podzieliłem się wybranymi spostrzeżeniami na tle „wspólnego standardu" proklamowanego w Powszechnej Deklaracji Praw Człowieka i jego losów w dalszym rozwoju prawa międzynarodowego praw człowieka. Ze spostrzeżeń tych wynika parę konkluzji.

Nie do przyjęcia są stanowiska, które negują ścisły związek pomiędzy międzynarodowo chronionymi prawami człowieka a aksjologią i moralnością. Przeciwnie, prawa człowieka są aksjologicznie i teleologicznie uwarunkowane, a wzgląd na ochronę moralności stanowi zawsze – w kontekście mechanizmu limitacji w korzystaniu z praw człowieka – uwzględniany „cel prawowity". Zarazem, chociaż prawa człowieka są uniwersalne i równe, a na przykład gwarancje słusznego procesu służą nawet największym zbrodniarzom, to jednocześnie praktyczny wymiar korzystania z praw człowieka – znowu zwłaszcza w kontekście mechanizmu limitacji – w znacznej mierze zależy od postaw i czynów danego człowieka, uzasadniając między innymi funkcjonowanie prawa karnego i jego sankcji.

Międzynarodowo chronione prawa człowieka postrzegają osobę ludzką jako jednostkę w bycie wspólnotowym i chociaż na plan pierwszy wysuwają jej prawa indywidualne, liczą się z prawami wspólnot oraz uwzględniają obowiązki jednostki wobec wspólnoty. Przy tym na przykład umocowanie religii w jej wymiarze wspólnotowym – w związku z prawem do manifestacji religii „publicznie" i „wespół z innymi", jak również z prawem do „nawracania" – wyklucza zarazem „niestosowny prozelityzm", chroni „pokój religijny" oraz „uczucia religijne wiernych", pozwala na prawną dyskwalifikację szeregu praktyk i metod stosowanych przez sekty i nowe ruchy religijne[90].

---

[89] Nawet na czas wojny w normach międzynarodowego prawa humanitarnego – także w warunkach okupacji lub ewakuacji do innego kraju – przewiduje się gwarancje zabezpieczające wychowanie moralne i religijne, zgodnie z przekonaniami rodziców. Por. *Prawa człowieka w sytuacjach nadzwyczajnych*, s. 85 (art. 50 IV Konwencji Genewskiej), s. 87 (art. 78, pkt 2 I Protokołu dodatkowego do Konwencji Genewskich w sprawie ochrony ofiar międzynarodowych konfliktów zbrojnych), s. 88 (art. 3 „a" II Protokołu dodatkowego do Konwencji Genewskich w sprawie ochrony ofiar niemiędzynarodowych konfliktów zbrojnych).

[90] Szerzej na ten temat zob.: T. J a s u d o w i c z, *Sekty i nowe ruchy religijne ze stanowiska europejskich standardów praw człowieka*, w: *Człowiek a sekty. Nadużycia wobec praw i wolności człowieka*, red. S. L. Stadniczeńko, J. Urban, Opole 1998, s. 155n.

W sposób najzupełniej uprawniony można stwierdzić, że międzynarodowo chronione prawa człowieka nie dają podstaw do promowania absolutnej, anarchistycznej wolności ani do postulowania relatywizmu i permisywizmu. Ciosy w fundamentalne wartości chronione na podstawie praw człowieka – wymierzane rzekomo w imię dbałości o człowieka i jego prawa – wiążą się z zapoznaniem godności i wartości człowieka, a i z niedostatkami wiedzy – bądź z jej świadomym zafałszowaniem – na temat prawa międzynarodowego praw człowieka. Same prawa człowieka efektywnie nie zagwarantują samorealizacji człowieka jako owego „wielkiego zadania"; ale nie jest to tylko ich zadaniem, bo jest religia i etyka, jest wychowanie rodzinne i – miejmy nadzieję – zdrowe środowisko społeczne i państwowe. Prawa człowieka nie są „wszystkim", aczkolwiek niewątpliwie stanowią istotną część „wszystkiego".

Ks. Franciszek J. MAZUREK

STANOWISKO KOŚCIOŁA WOBEC POWSZECHNEJ DEKLARACJI PRAW CZŁOWIEKA

Wiek XX był paradoksalnie wiekiem cywilizacji śmierci oraz praw człowieka. Czy wiek XXI będzie wiekiem powszechnych praw i obowiązków człowieka, wiekiem pokoju i cywilizacji życia?

WSTĘP

Wciąż stawiane pytanie, nawet przez autorów „katolickich", od kiedy Kościół zaakceptował prawa człowieka, należy odwrócić i zapytać, jakie miejsce w nauczaniu Kościoła, w teologii i w filozofii katolickiej zajmowała godność osoby ludzkiej, która inspirowała rozwój idei praw człowieka. Jan Paweł II mówi: „Godność ludzkiej osoby jest wartością transcendentalną [...] W istocie rzeczy całą historię ludzkości należy interpretować w świetle tego pewnika"[1]. Syntezę idei godności człowieka zawartą w antropologii Starego i Nowego Testamentu ujął papież Leon Wielki (V wiek) w modlitwie na Boże Narodzenie: „Deus, qui humanae substantiae dignitatem mirabiliter condidisti et mirabilius reformasti". Bóg stworzył w zadziwiający sposób godność natury ludzkiej na swój obraz i podobieństwo i jeszcze bardziej zadziwiająco odnowił ją przez Odkupienie. Te dwie prawdy były interpretowane filozoficznie i teologicznie – w płaszczyźnie godności naturalnej i nadprzyrodzonej – od początku starożytności chrześcijańskiej do nauczania Jana Pawła II. Uzasadniano, zresztą z różnymi akcentami, że na godność naturalną wskazuje umysł i wolność, na godność nadprzyrodzoną zaś stworzenie człowieka na obraz i podobieństwo Boże oraz Odkupienie człowieka przez Chrystusa[2]. Paweł Włodkowic w XV wieku wyprowadzał z godności człowieka prawa pogan do wolności sumienia, własności i posiadania własnego państwa, sto lat później czyniła to szkoła z Salamanki. We wstępie do książki *Les dimensions universelles des droits de l'homme* stwierdza się wprost, że między innymi Biblia wpływała na myśl zachodnią w tym, co dotyczy praw człowieka. Podkreśla się, że *Magna Carta*

---

[1] J a n P a w e ł II, *Poszanowanie praw człowieka warunkiem prawdziwego pokoju*, Orędzie na XXXII Światowy Dzień Pokoju, nr 2, „L'Osservatore Romano" wyd. pol. 20(1999) nr 1, s. 4.

[2] Por. *Zagadnienie godności człowieka*, red. J. Czerkawski, Lublin 1994, passim; *De dignitate hominis. Mélanges offerts à Carlos-Josaphat Pinto de Oliveira*, Freiburg im Breisgau 1987, passim.

(1215) wyrażała punkt widzenia Kościoła katolickiego, że wpływ kościołów chrześcijańskich jest tu niepodważalny[3]. Pogląd ten podzielają między innymi H. Bergson[4], A. Verdross[5] i F. Ermacora. Ermacora podkreśla nawet, że godność osoby ludzkiej zawarta w myśli chrześcijańskiej inspirowała dokumenty ONZ i konstytucje państw współczesnych[6]. Prawa człowieka nie są więc odkryciem oświecenia, jak sądzą ci, którzy stawiają pytanie, od kiedy Kościół zaakceptował prawa człowieka.

Ważnym wydarzeniem w życiu międzynarodowym było ogłoszenie w roku 1948 Powszechnej Deklaracji Praw Człowieka ONZ. Powstaje zatem pytanie: jaki wkład do treści Deklaracji wniósł Kościół katolicki i jakie zajął wobec niej stanowisko po jej ogłoszeniu?

OKRES PRZED OGŁOSZENIEM POWSZECHNEJ DEKLARACJI PRAW CZŁOWIEKA

Nie tylko idea praw człowieka, ale także ich ochrona nie były obce Kościołowi od samego początku jego istnienia. Wprawdzie Kościół nie używał terminu „prawa człowieka", ale zawsze głosił prawa zawarte w Dekalogu i domagał się ich poszanowania. W Dekalogu zapisane są prawa człowieka w dzisiejszym rozumieniu, na przykład prawo do życia, własności, dobrego imienia i wypoczynku. Wyrazem zajmowania się przez Kościół prawami człowieka expressis verbis jest encyklika Leona XIII *Rerum novarum* (1891), którą P. Bolté nazywa pierwszą papieską deklaracją społecznych praw człowieka[7]. Z kolei papież Pius XII sformułował sześć fundamentalnych praw człowieka. Podkreślał on: ten, kto pragnie pokoju, niech podejmuje pracę, aby „przywrócić osobie ludzkiej tę godność, jaką Bóg obdarzył ją w zaraniu stworzenia. [...]. Niech zabezpiecza poszanowanie i przestrzeganie następujących podstawowych praw osoby: 1. Prawo do zachowania i rozwoju życia fizycznego, umysłowego i moralnego, w szczególności zaś prawo do kształcenia i wychowania religijnego; 2. Prawo do prywatnej i publicznej czci Boga, łącznie z dobroczynną działalnością religijną; 3. Prawo zwłaszcza do małżeństwa i do osiągnięcia jego przyrodzonego celu, prawo do założenia społeczności rodzinnej i własnego domu; 4. Prawo do pracy jako niezbędnego środka do utrzymania życia rodzinnego; 5.

---

[3] Por. *Les dimensions universelles des droits de l'homme*, publié avec le concours de l'UNESCO sous la direction de A. Lapeyer, F. de Tinguy, K. Vasak, t. 1, Bruxelles 1990, s. 7, 9.

[4] Por. H. B e r g s o n, *Les deux sources de la morale et de la religion*, Paris 1973, s. 76n.

[5] Por. A. V e r d r o s s, *La dignité de la personne humaine base des droits de l'homme*, „Österreichische Zeitschrift für öffentliches Recht und Völkerrecht" 31(1980) s. 272n.

[6] Por. F. E r m a c o r a, *Menschenrechte in der sich wandelnden Welt*, t. 1, Wien 1974, s. 575.

[7] Por. P. B o l t é, *Les droits de l'homme et la papauté contemporaine. Synthèses et textes*, Montréal 1975, s. 20.

Prawo wolnego wyboru stanu, a zatem również stanu kapłańskiego i zakonnego; 6. Prawo do używania dóbr doczesnych z zachowaniem swych obowiązków i ograniczeń natury społecznej"[8]. Papież użył terminu „rodzina ludzka" („familia humana")[9]. Termin ten został umieszczony w pierwszym zdaniu Powszechnej Deklaracji Praw Człowieka („the human family", „la famille humaine"); jest on czasami błędnie tłumaczony na język polski jako „wspólnota ludzka". W pojęciu tym wyeksponowano osobę ludzką nie tylko jako podmiot praw i obowiązków, ale także jako podmiot rodziny ludzkiej. Pius XII w orędziu radiowym z dnia 1 września 1944 roku, w piątą rocznicę wybuchu wojny, mówił o potrzebie powołania nowej powszechnej instytucji pokojowej. Tuż przed ogłoszeniem Deklaracji, 1 września 1948 roku, Pius XII mówił, że ludzie o wielkim poczuciu odpowiedzialności za cywilizację i rodzinę ludzką kierują wysiłki ku ochronie praw człowieka i ku obronie rodziny ludzkiej przed kataklizmem nowej wojny.

W czasie przygotowywania tekstu Powszechnej Deklaracji Komitet Krajowej Konferencji Episkopatu Amerykańskiego złożył 1 lutego 1947 roku w Komisji Praw Człowieka ONZ projekt noszący tytuł Deklaracja Praw Człowieka[10]. Składał się on ze wstępu i czterech rozdziałów. We wstępie wyeksponowano obowiązki człowieka. Bóg, Stwórca rodzaju ludzkiego, nałożył człowiekowi obowiązki wynikające z jego osobowej godności. Obowiązki te odnoszą się do Stwórcy, do niego samego, do rodziny, do współobywateli, do państwa i do społeczności międzynarodowej. Człowiek, ażeby mógł spełnić te obowiązki, został obdarzony niezbywalnymi uprawnieniami. Obowiązki i prawa stanowią więc korelaty.

Pomiędzy projektem Krajowej Konferencji Episkopatu Amerykańskiego i Powszechną Deklaracją Praw Człowieka ONZ występują różnice i zbieżności, a w pewnych przypadkach identyczne formułowanie praw człowieka. Zasadnicza różnica sprowadza się do tego, że w projekcie wskazuje się na Boga jako źródło praw i obowiązków człowieka oraz na ich korelację. Porównując ten projekt z Powszechną Deklaracją dostrzegamy, że jest on pełniejszy, bogatszy w treści niż Deklaracja. Tylko dwa pierwsze rozdziały projektu mają swój przybliżony odpowiednik w Powszechnej Deklaracji. Natomiast rozdział trzeci, a przede wszystkim czwarty, znalazł swój pełny odpowiednik dopiero w Karcie Praw i Obowiązków Gospodarczych Państw ONZ z 1974 roku. W projekcie bardziej niż w Powszechnej Deklaracji wyeksponowano rolę państwa w urzeczywistnianiu praw człowieka, wskazuje się też na konieczność pozytywnego

---

[8] P i u s XII, *Przemówienie wigilijne wygłoszone 24 grudnia 1942 roku*, w: *Dokumenty nauki społecznej Kościoła*, red. ks. M. Radwan i in., cz. 1, Rzym-Lublin 1987, s.183-197, nr 27 i 28.

[9] Tamże, nr 14.

[10] Deklaracja ta znajduje się w aneksie kodeksu społecznego unii mechlińskiej: *Code social. Esquisse de la doctrine sociale catholique*, Bruxelles 1948, s. 100-105. W języku polskim została umieszczona w aneksie do wydania encykliki Jana XXIII *Pacem in terris*, Paris 1963, s. 165-171.

zaangażowania się państwa w kształtowanie życia gospodarczego, w tworzenie dobra wspólnego umożliwiającego korzystanie z praw człowieka. Wiąże się możliwość korzystania z praw człowieka z samostanowieniem narodów, z suwerennością gospodarczą, z dysponowaniem własnymi naturalnymi zasobami i ochroną gospodarki narodowej przed niesprawiedliwą eksploatacją ze strony państw i korporacji międzynarodowych.

Na Powszechną Deklarację duży wpływ wywarł J. Maritain[11], autor książki *Les droits de l'homme et la loi naturelle* (1942). W USA w czasie drugiej wojny światowej rozwinął on działalność polityczną i upowszechniał swą ideę na uniwersytetach. Wskazywał na konieczność ogłoszenia uniwersalnej karty życia cywilizowanego („une charte universelle de la vie civilisée"), wysyłał także petycje do rządu USA, aby jak najszybciej przystąpić do jej przygotowania. Do generała de Gaulle'a pisał: „Sprawom tym poświęcam wszystkie swoje siły we dnie i w nocy". Należy przypomnieć, że Maritain napisał wymienioną książkę w roku 1941 i była ona udostępniona różnym środowiskom. Podkreślał w niej, że „jest to rodzaj rewolucji intelektualnej i moralnej, która domaga się od nas, aby przywrócić w filozofii naszą prawdziwą wiarę w godność osoby ludzkiej, w jej prawa, i aby odnaleźć autentyczne źródło tej wiary". Porównajmy to zdanie z zapisem we wstępie do Karty Atlantyckiej przyjętej w San Francisco (1941): należy „przywrócić wiarę w podstawowe prawa człowieka, w godność i wartość osoby ludzkiej, w równość praw mężczyzn i kobiet". Zapis ten powtórzono we wstępie Karty Narodów Zjednoczonych (1945): „My, ludy Narodów Zjednoczonych, zdecydowane [...] przywrócić wiarę w podstawowe prawa człowieka, w godność i wartość osoby ludzkiej"; a następnie umieszczono go we wstępie do Powszechnej Deklaracji: „ludy Narodów Zjednoczonych potwierdziły w Karcie swą wiarę w podstawowe prawa człowieka, w godność i wartość osoby ludzkiej".

Maritain, jako delegat rządu francuskiego, uczestniczył w roku 1947 w Światowej Konferencji UNESCO w Mexico City poświęconej przyszłej deklaracji. W swym przemówieniu wskazywał, że podstaw praw człowieka należy szukać w godności osoby ludzkiej. Mówił, że nowa deklaracja powinna zawierać prawa wolnościowe i społeczne. Podkreślał, że nie trzeba być uczniem J. J. Rousseau, aby akceptować prawa wolnościowe, ani uczniem K. Marksa, aby uznawać prawa społeczne. Maritain uzasadniał, że w deklaracji należy umieścić nie tylko prawa, ale także obowiązki człowieka i prawa rodziny[12]. Przygotował też konkluzje z tej konferencji dla Komisji Praw Człowieka.

---

[11] Zob. R. Sugranyes Franch, *Maritain, Human Rights and the United Nations*, „Notes et Documents" 9(1984) janvier-juin, s. 114-123.

[12] Por. F. J. Mazurek, *Koncepcja praw osoby ludzkiej Jacques'a Maritaina i jej wpływ na Powszechną Deklarację Praw Człowieka*, w: *Ku prawdzie we wspólnocie człowieka i Boga*, red. E. Balawajder, P. Nitecki, A. Jabłoński, Sandomierz 1997, s. 240-251.

Nie znaczy to, że tylko koncepcja Maritaina była brana pod uwagę. Największy wkład wniósł R. Cassin, główny redaktor Deklaracji, pozostający w bezpośrednim kontakcie z nuncjuszem we Francji, Giuseppe Roncallim, późniejszym papieżem Janem XXIII, autorem encykliki *Pacem in terris*. Pisał on, że Roncalli wywarł wpływ na jej kształt[13]. Cassin był wierny tradycji żydowskiej i zawsze z serca i duszy był katolikiem, to znaczy człowiekiem uniwersalnym. Uważał, że jedynie historyczna rola i misja Kościoła mogły nadać nauczaniu proroków Izraela wymiar uniwersalny[14]. Podkreślał, że wraz z upowszechnianiem się religii chrześcijańskiej wśród niewolników i ludzi najbardziej poniżonych głoszona im była prawda o ich godności. Cassin stwierdza, że celem redaktorów Deklaracji nie było zdecydowane uchylenie się od uwzględnienia porządku religijnego, lecz chodziło o takie sformułowanie tekstu, aby mógł być on zaakceptowany przez przedstawicieli różnych ideologii i światopoglądów[15]. Wyjaśnia też, że w zapisie artykułu 1. tejże Deklaracji: „Wszyscy ludzie [...] powinni postępować wobec innych w duchu braterstwa", ewangeliczną zasadę miłości bliźniego ujęto w języku laickim[16]. Otóż przede wszystkim z tego artykułu, a nie jedynie z artykułu 29., należy odczytywać obowiązki zawarte w Deklaracji.

Deklaracja była dziełem wszystkich członków Komisji Praw Człowieka reprezentujących państwa o różnych ideologiach i tradycjach. Była ona wynikiem kompromisu, ale nie została przyjęta jednogłośnie.

OKRES PO OGŁOSZENIU POWSZECHNEJ DEKLARACJI

Wielu autorów nurtuje pytanie, dlaczego Pius XII nie wypowiadał się na temat Deklaracji po jej ogłoszeniu. P. Bolté, idąc za Ph. de la Chapelle, stawia dwie hipotezy.

Według pierwszej powstrzymanie się Piusa XII od zajęcia stanowiska wobec Deklaracji da się wytłumaczyć negatywnym nastawieniem pewnych ośrodków katolickich. Uważano bowiem, że tekst Deklaracji jest przesiąknięty duchem laickim. Była ona przygotowywana przy współpracy państw komunistycznych, zgodnie zaś z duchem encykliki *Divini Redemptoris* Piusa XI uważano, że nie można podejmować żadnej współpracy z bezbożnym komunizmem, jeśli

---

[13] Por. B o l t é, dz. cyt., s. 42.

[14] Zob. R. P. R i q u e t, *Les sources judéo-chrétiennes de la Déclaration des Droits de l'Homme*, w: *Actualité á de la pensée de René Cassin. Actes du colloque international organisé par l'Association pour la fidélité la pensée de René Cassin*, Paris 1981, s. 66.

[15] Zob. R. C a s s i n, *Religions et droits de l'homme*, w: *Amicorum discipulorumque*, t. 4, Paris 1972, s. 98.

[16] T e n ż e, *La tradition libérale occidentale des droits de l'homme*, „Enseignement des droits de l'homme" 4(1985) s. 64, UNESCO.

chce się zachować cywilizację chrześcijańską[17]. Tego rodzaju zastrzeżenia pojawiły się także w „L'Osservatore Romano"[18]. Hipoteza ta jest w zupełności słuszna, gdyż w dekrecie Świętego Oficjum z 1 lipca 1949 roku *Responsa ad dubia de comunismo* zabroniono katolikom należenia do partii komunistycznych, a także czytania i rozpowszechniania propagandy komunistycznej, pod sankcją ekskomuniki latae sententiae[19].

W pewnych środowiskach katolickich we Francji Deklaracja była przyjęta z wielkim zadowoleniem. J. Weydert podkreślał, że w Deklaracji proklamowane są prawa uniwersalne. Jej tekst zbliżony jest do filozofii personalistycznej, według której człowiek jest zarówno bytem jednostkowym, jak i społecznym[20]. Uważano też, że umieszczenie w Deklaracji praw gospodarczych, społecznych i kulturalnych jest wyrazem odejścia od indywidualistycznego liberalizmu[21].

Według drugiej hipotezy Pius XII nie dał wyraźnej akceptacji Deklaracji z racji merytorycznych, a nie dlatego, że nie chciał wywołać niezadowolenia w środowiskach katolickich. Deklaracja bowiem nie mówi o nadprzyrodzonej godności człowieka i nie wiąże praw człowieka z prawem Bożym[22]. Pius XII uważał, że porządek społeczny budowany na zasadach wykluczających religię albo ją pomijających jest błędny. Prawa oddzielone od religii nie mogą służyć pokojowi i nie mogą też stać się czynnikiem jedności świata. Prawa człowieka są według Piusa XII związane z Ewangelią, pochodzą od Stwórcy i stanowią integralną część doktryny Kościoła. Należy przypomnieć za Bolté, że przedstawiciel Brazylii, M. de Athayde, zaproponował następujące rozpoczęcie Deklaracji: „Byty ludzkie są stworzone na obraz i podobieństwo Boże"[23]. Propozycja ta została odrzucona. Pius XII w czasie audiencji osobiście podziękował de Athayde za przedstawienie powyższej propozycji.

Stosunek Piusa XII do ONZ i prac tej organizacji był pozytywny. Pochwalał program ONZ, wysiłki na rzecz współpracy międzynarodowej, utrzymania pokoju światowego i ochrony praw człowieka. Dostrzegał równocześnie, że ONZ nie dysponuje skutecznymi środkami ochrony praw człowieka. Widział potrzebę wzmocnienia autorytetu tej organizacji. Postulował także stworzenie Nowego Ładu Światowego (dziś mówi się o nowym międzynarodowym ładzie spo-

---

[17] Por. tamże.

[18] Por. „L'Osservatore Romano" z 11 X 1948; 31 X 1948; 4 XII 1948; 17 III 1949; por. B o l t é, dz. cyt., s. 35.

[19] Por. „Acta Apostolicae Sedis" 41(1949) s. 334.

[20] Por. J. W e y d e r t, *La Déclaration Universelle des Droits de l'Homme constitue-t-elle un progrés?*, „Travaux de l'Action populaire" 1949, mars, s. 207-216.

[21] Por. L. de V a u c e l l e s, *Autour de la Déclaration Universelle des Droits de l'Homme: réactions et réflexions de catholiques français*, „Cahiers Jacques Maritain" 18(1989) s. 27-34.

[22] Por. H. W a t t i a u x, *Statut des interventions du Magistére relatives aux droits de l'homme*, „Nouvelle Revue Theologique" 98(1976) s. 799.

[23] Cyt. za: B o l t é, dz. cyt., s. 35.

łeczno-gospodarczym i informacyjnym i o powołaniu władzy międzynarodowej).

Jan XXIII w encyklikach *Mater et Magistra* i *Pacem in terris* uznał, że katolicy mogą współpracować z chrześcijanami odłączonymi od Stolicy Apostolskiej czy też z ludźmi stojącymi z dala od wiary chrześcijańskiej, ale pod warunkiem, że zachowają swoją tożsamość religijną i moralną oraz że współpraca ta będzie miała na celu osiąganie dobra wspólnego[24]. Na takie stanowisko Papieża wywarła wpływ postawa prymasa Wyszyńskiego, który w 1950 roku podpisał porozumienie z władzami komunistycznymi. Postawa Jana XXIII, a tym bardziej postawa Prymasa w tej sprawie wywołała w wielu środowiskach katolickich za granicą i w Polsce nie tylko krytykę, ale wprost zgorszenie. Poza tym Prymas, jeszcze przed ogłoszeniem wspomnianego dekretu Świętego Oficjum, wydał list pasterski wzywający kapłanów, aby w świadczeniu posług duszpasterskich nie dzielili ludzi na różne kategorie w zależności od zapatrywań społecznych i politycznych[25]. Stanowisko to zostało potwierdzone w *Liście pasterskim Episkopatu Polski* (14 III 1951): „Kapłani [...] chronić się będą od oceny ludzi pod kątem ich poglądów politycznych; usługi swej kapłańskiej nie będą uzależniać od tego, czy ktoś do takiej, czy innej orientacji politycznej należy [...] do nas należy wszystkim głosić prawdę Bożą w drodze do Boga". Kardynał Wyszyński broniąc praw człowieka odwoływał się do Powszechnej Deklaracji.

Podczas gdy Pius XII przemilczał fakt ogłoszenia Powszechnej Deklaracji, to Jan XXIII w encyklice *Pacem in terris* wskazał, że jest ona krokiem naprzód w kierunku ustalenia prawnego i politycznego ustroju wszystkich istniejących na ziemi narodów[26]. Uznał za godne podkreślenia zawarte we wstępie do Deklaracji zapewnienie, że najgorętszym pragnieniem wszystkich ludów i narodów jest rzeczywiste uznawanie i całkowite przestrzeganie wszystkich praw i form wolności w niej wymienionych[27]. Następnie dodał, że uznaje ona bez wyjątku godność osoby ludzkiej i potwierdza prawo każdego człowieka do swobodnego poszukiwania prawdy, do postępowania według zasad uczciwości, do wypełniania obowiązków sprawiedliwości, do domagania się poziomu życia godnego człowieka oraz zatwierdza inne prawa wiążące się z nimi. Jan XXIII nie zaakceptował jednak w całości tekstu Deklaracji. Wyraził to w słowach: „Nie uszło wprawdzie Naszej uwadze, że niektóre artykuły tej Deklaracji wzbudzają gdzieniegdzie pewne słuszne zastrzeżenia"[28]. Nie można tym bardziej dopatrywać się w *Pacem in terris* akceptacji osiemnastowiecznej koncepcji praw człowieka, jak sądzi wielu autorów.

---

[24] Por. J a n XXIII, Encyklika *Pacem in terris*, nr 157.

[25] Zob. *Listy pasterskie Prymasa Polski*, Paryż 1975, s. 108-118.

[26] Por. J a n XXIII, *Pacem in terris*, nr 144.

[27] Por. tamże, nr 143.

[28] Tamże, nr 144.

Paweł VI częściej niż jego poprzednik odwoływał się do Deklaracji. Podczas trzeciej sesji II Soboru Watykańskiego Papież udał się do siedziby ONZ w Nowym Jorku z okazji dwudziestej rocznicy założenia tej organizacji i 4 października 1964 roku wygłosił swoje orędzie. W orędziu tym nie wspomniał o Powszechnej Deklaracji, lecz ocenił pozytywnie całość działalności ONZ i wyraził gotowość Kościoła do ścisłej współpracy, szczególnie w zakresie ochrony praw człowieka.

W liście skierowanym do konferencji odbywającej się w Teheranie z okazji dwudziestej rocznicy ogłoszenia Powszechnej Deklaracji Paweł VI wezwał wszystkie narody do poszanowania zawartych w niej praw człowieka[29]. W liście do sekretarza generalnego ONZ (4 października 1970 roku) pisał: „Ogłoszona przed przeszło dwudziestu laty przez wasze zgromadzenie Karta Praw Człowieka jest w naszych oczach jednym z najwspanialszych tytułów do chwały tego zgromadzenia. Domagać się dla wszystkich bez względu na rasę, wiek, płeć i religię poszanowania praw godności ludzkiej i niezbędnych warunków do korzystania z niej, czyż nie jest to wzniosłym i jasnym dowodem jednomyślnego pragnienia serc i powszechnego głosu sumień"[30].

W orędziu skierowanym do ONZ z okazji dwudziestej piątej rocznicy ogłoszenia Powszechnej Deklaracji Paweł VI raz jeszcze podkreślił, że jest ona jednym z najwspanialszych tytułów do chwały ONZ. Stanowi krok naprzód w zakresie umacniania i ochrony praw człowieka. Ponadto jej wartość widzi w uczynieniu godności ludzkiej podstawą praw człowieka, które uznano za powszechne, nienaruszalne i niezbywalne. Stanowi ona podstawę do formułowania innych międzynarodowych aktów prawnych i kształtowania społeczności ogólnoludzkiej, w której wszyscy ludzie będą mogli wieść życie odpowiadające godności człowieka. Pozytywnie ocenia powiązanie poszanowania praw człowieka z pokojem światowym. Zależność między pokojem a poszanowaniem praw człowieka jest, według Pawła VI, zależnością przyczyny i skutku. Nie może być prawdziwego pokoju tam, gdzie prawa człowieka są naruszane. W Orędziu na Światowy Dzień Pokoju pisze: „Niedawne obchody dwudziestej piątej rocznicy Deklaracji Praw Człowieka przypominają nam, że prawdziwy pokój ma być zbudowany na poczuciu nietykalnej godności osoby ludzkiej, skąd płyną nienaruszalne prawa i odpowiednie do nich obowiązki"[31]. Podkreśla, że troska o utrzymanie pokoju musi nawiązywać do idei braterstwa, i dodaje, że jego orędzie *Każdy człowiek jest moim bratem* stanowi echo Deklaracji Praw

---

[29] Zob. „La Documentation Catholique" 1517(1968) s. 881-884; P a w e ł VI, *Pokój zależy również od ciebie*, w: Paweł VI, Jan Paweł II, *Orędzia papieskie na Światowy Dzień Pokoju*, Rzym 1985, s. 66-71.

[30] P a w e ł VI, *Orędzie do sekretarza generalnego ONZ U'Thanta*, w: tegoż, *Nauczanie społeczne. Przemówienia i inne dokumenty*, Warszawa 1972, s. 144.

[31] T e n ż e, *Każdy człowiek jest moim bratem*, w: tegoż, *Nauczanie społeczne*, s. 51.

Człowieka. Wszyscy ludzie rodzą się wolni i równi w swej godności i w swych prawach pod względem swej godności i swych praw. Są obdarzeni rozumem i sumieniem i powinni postępować wobec innych w duchu braterstwa. Dlatego Stolica Apostolska, podkreśla Papież, popiera całym swym autorytetem moralnym wspólny ideał, którego wyrazem jest Powszechna Deklaracja, oraz ciągłe umacnianie się głoszonych przez nią praw człowieka.

Paweł VI popierał Powszechną Deklarację, nie zgłaszał wyraźnie swych zastrzeżeń, jak uczynił to Jan XXIII, ale swoją akceptację odnosił do jej ideałów, a nie do jej poszczególnych sformułowań. Nie rozpatrywał szczegółowo sformułowań słynnej Deklaracji, a biorąc pod uwagę jedynie szlachetność inspirujących ją ideałów oraz jej pełny tekst, uznawał, że jest ona wyrazem wciąż dojrzewającej świadomości praw osoby ludzkiej. Stanowi ona trwałą podstawę przyznawania każdemu człowiekowi prawa do należnego mu miejsca we wspólnocie ludów. Uważał, że prawa zawarte w Deklaracji powinny być dalej rozwijane z uwzględnieniem prawa do wolności religii.

W 1967 roku Paweł VI powołał Papieską Komisję „Iustitia et Pax", która z okazji dwudziestej piątej rocznicy ogłoszenia Powszechnej Deklaracji wydała dwa dokumenty: *Ogólna tematyka praw człowieka* oraz *Kościół i prawa człowieka*[32]. W pierwszym dokumencie wyraźnie zaznaczono, że zawiera on schematyczną syntezę zasadniczych praw, których podstawy są implicite lub explicite zawarte w Powszechnej Deklaracji Praw Człowieka. Schemat ten przedstawia: 1. Podstawowe prawa i wolności; 2. Prawa obywatelskie; 3. Prawa polityczne; 4. Prawa ekonomiczne, społeczne i kulturalne.

Zdaniem Papieskiej Komisji analiza Powszechnej Deklaracji nasuwa następujące pytania i spostrzeżenia: Czy Deklaracja nie jest pod silnym wpływem Zachodu, czy nie wyrasta z kultury Zachodu? Stwierdzono także, iż nie sformułowano w niej tak zwanych praw kolektywnych. (Dziwne jest to, że użyto terminu „prawa kolektywne", gdyż kolektyw nie jest osobą i z tej racji nie można mówić o prawach kolektywnych.) Komisja stawia pytanie: czy nie należałoby rozwinąć praw mniejszości etnicznych i kulturowych? Czy nie byłoby rzeczą słuszną, aby Powszechna Deklaracja, która omawia prawa człowieka, położyła również nacisk na ich związek z obowiązkami człowieka? Prawa człowieka są w niektórych częściach świata w różnych formach systematycznie gwałcone. Czy zatem nie należałoby przejawów naruszania praw człowieka umieścić w Deklaracji? Komisja Papieska wyraża swoje zastrzeżenia wobec Powszechnej Deklaracji ostrożnie, w formie pytań i spostrzeżeń.

Dla Jana Pawła II najistotniejszym kryterium pozytywnej oceny Powszechnej Deklaracji jest zawarte w niej stwierdzenie, które oparło się próbie czasu: „Uznanie przyrodzonej godności oraz równych i niezbywalnych praw wszyst-

---

[32] Tekst polski w: „Chrześcijanin w Świecie" 28(1974) s. 80.

kich członków ludzkiej rodziny [...]"[33]. Chociaż w Deklaracji nie stwierdza się expressis verbis, że źródłem praw osoby ludzkiej jest przyrodzona godność osoby ludzkiej, to w następnych dokumentach międzynarodowych – zaznacza Papież – prawda ta została potwierdzona. Silnie podkreśla on, że Deklaracja nie nadaje praw osobie ludzkiej, lecz jedynie uznaje ich istnienie: „są one bowiem wpisane w istotę ludzkiej osoby i jej godności"[34]. Wprawdzie w Deklaracji mówi się tylko o godności naturalnej, ale Papież, który był wcześniej profesorem etyki, nie pomija tego aspektu godności osoby ludzkiej. „Umysł i wolność stanowią istotne i zarazem nieodzowne właściwości osoby. Tu także tkwi cała naturalna podstawa jej godności"[35]. Zaznacza jednak, że godność osoby ludzkiej znajduje pełne potwierdzenie w fakcie Objawienia. Bóg stworzył człowieka „na swój obraz i podobieństwo". Antropologia Nowego Testamentu ukazuje nowy aspekt godności osoby ludzkiej: „Osobliwą rację godności ludzkiej stanowi powołanie człowieka do uczestnictwa w życiu Boga"[36]. Godność osoby ludzkiej odczytywana jest z Objawienia i zachowuje swą ważność dla ludzi wierzących; dla niewierzących zaś posiada swą ważność godność naturalna.

Jednakże tuż po wyborze na papieża, 2 grudnia 1978 roku, Jan Paweł II uznał za stosowne – w liście skierowanym do sekretarza generalnego ONZ – przedstawić pełne stanowisko Kościoła na temat podstawy praw człowieka: „Jakąż podstawę możemy zaproponować jako glebę, na której będą mogły wzrastać prawa indywidualne i społeczne? [...] Bezpośrednim ź r ó d ł e m [podkr. F. J. M.] praw ludzkich jest właśnie godność ludzkiej osoby. [...] Wszelkie prawa wywodzą się z godności ludzkiej głęboko związanej z Bogiem"[37]. W książce *Miłość i odpowiedzialność* Karol Wojtyła sformułował zasadę personalistyczną, która mówi, że osoba jest takim dobrem, iż właściwe i pełnowartościowe odniesienie do niej stanowi miłość. Tadeusz Styczeń ujmuje ją w słowach: „persona est affirmanda propter se ipsam"[38]. Osobę należy afirmować ze względu na jej godność. Do zasady personalistycznej nawiązuje też Jan Paweł II: „Trzeba tego człowieka afirmować dla niego samego, nie dla jakichkolwiek innych racji czy względów – jedynie dla niego samego! [...] ze względu na szczególną godność, jaką posiada"[39]. Z zadowoleniem stwierdza, że „ta perso-

---

[33] J a n P a w e ł II, *Sprawiedliwość każdego człowieka źródłem pokoju dla wszystkich.* Orędzie na XXXI Światowy Dzień Pokoju 1 stycznia 1998 r., nr 2, „L'Osservatore Romano" wyd. pol. 19(1998) nr 1, s. 5; por. J a n P a w e ł II, *Redemptor hominis*, nr 17; t e n ż e, *Poszanowanie praw człowieka warunkiem prawdziwego pokoju*, nr 3.

[34] T e n ż e, *Poszanowanie praw człowieka warunkiem prawdziwego pokoju*, nr 3.

[35] K. W o j t y ł a, *Człowiek jest osobą,* w: tegoż, *Osoba i czyn oraz inne studia antropologiczne*, red. T. Styczeń i in., Lublin 1994, s. 419n.

[36] Konstytucja duszpasterska o Kościele w świecie współczesnym *Gaudium et spes*, nr 19.

[37] J a n P a w e ł II, *Nauczanie społeczne 1978-1979*, t. 2, Warszawa 1982, s. 51.

[38] T. S t y c z e ń SDS, *W drodze do etyki*, Lublin 1984, s. 271.

[39] J a n P a w e ł II, *W imię przyszłości kultury*, przemówienie w UNESCO 2 VI 1980 r., nr 10, „L'Osservatore Romano" wyd. pol. 1(1980) nr 6, s. 5.

nalistyczna zasada jest dziś wyrażana explicite lub implicite, zawarta jest w ustawach konstytucyjnych wolnych państw, a jej wartość została ogłoszona [podkr. F. J. M.] w Powszechnej Deklaracji Praw Człowieka"[40]. W „Deklaracji o eliminacji wszelkich form nietolerancji i dyskryminacji z powodu religii lub przekonań", ogłoszonej przez ONZ w 1983 roku, potwierdza się, że w tym zapisie zawarta jest podstawowa zasada godności i równości: „jedną z podstawowych zasad Karty Narodów Zjednoczonych jest zasada godności i równości należna wszystkim istotom ludzkim".

Papież mówi nie tylko o zasadzie personalistycznej, ale także o zasadzie praw człowieka. Wśród prawników toczyła się dyskusja na temat zasady praw człowieka. Chodziło o ustalenie, w jakim dokumencie została ona sformułowana i jaka jest jej treść. Podczas prac przygotowawczych Aktu Końcowego z Helsinek delegat Stolicy Apostolskiej R. Dupy proponował, aby prawa człowieka uznać za zasadę normującą międzynarodowe stosunki polityczne, społeczne i gospodarcze. Tak się też stało. Papież natomiast wymienia ją w *Redemptor hominis*: „zasada praw człowieka sięga głęboko w dziedzinę wielorako rozumianej sprawiedliwości społecznej i staje się podstawowym jej sprawdzianem w życiu organizmów politycznych" (nr 17).

Deklaracja – zdaniem Papieża – jest stałą wartością i podstawą szeregu dokumentów dotyczących najważniejszych aspektów praw człowieka: praw dziecka, kobiety, równości między rasami, Paktów Praw Człowieka: Paktu Praw Obywatelskich i Politycznych i Paktu Praw Gospodarczych, Społecznych i Kulturalnych i jest inspiracją dla ciągle podejmowanych przez ONZ wysiłków utrzymania pokoju. Papież podkreśla, że Deklaracja nie miała na celu jedynie odcięcie się od barbarzyństwa i ludobójstwa ostatniej wojny, ale także stworzenie podstawy do stałej rewizji programów, systemów, ustrojów właśnie pod tym jednym, zasadniczym kątem widzenia: jest nim dobro człowieka – osoby we wspólnocie. Według Jana Pawła II prawa człowieka winny być podstawą programów, a zarazem zasadą działania społeczno-gospodarczego i politycznego państw.

W przemówieniu wygłoszonym w siedzibie ONZ (2 października 1979) Jan Paweł II nazwał Powszechną Deklarację słupem milowym na wielkiej i trudnej drodze rozwoju ludzkiego[41]. Budzi ona poczucie godności osoby ludzkiej przysługującej każdemu człowiekowi. Nazywa ją także kamieniem węgielnym współpracy państw dla dobra ludzkości. Ogłoszone w Deklaracji prawa człowieka i ich ochrona są dla społeczności międzynarodowej sprawą o pierwszo-

---

[40] T e n ż e, *Obrona praw ludzkich w Europie*. Z okazji XXX rocznicy Europejskiej Konwencji Praw Człowieka, 9 XI 1980 r., w: tegoż, *Nauczanie społeczne 1980*, t. 3, Warszawa 1984, s. 165; por. t e n ż e, *Poszanowanie praw człowieka warunkiem prawdziwego pokoju*, nr 3.

[41] Por. J a n P a w e ł II, *Na forum pokoju i sprawiedliwości*, Orędzie do Organizacji Narodów Zjednoczonych, 2 X 1979 r., nr 7, w: *Dokumenty nauki społecznej Kościoła*, cz. 2, s. 87-98.

rzędnym znaczeniu, jak to zostało potwierdzone także w Deklaracji Wiedeńskiej (1993)[42].

Jan Paweł II, podobnie jak Jan XXIII i Paweł VI, pozytywnie ocenia powiązanie w Deklaracji poszanowania praw człowieka z utrzymaniem pokoju. Pokój jest ujmowany w sposób głębszy i gruntowniejszy niż tradycyjne jego rozumienie. Pokój sprowadza się w ostateczności do uznania i realizacji nienaruszalnych praw człowieka i praw narodów. Zarzewie wojen kiełkuje i dojrzewa wszędzie tam, gdzie prawa te są naruszane. W orędziu *Poszanowanie praw człowieka warunkiem prawdziwego pokoju* Papież ujmuje to zagadnienie głębiej, formułując expressis verbis prawo człowieka do pokoju. „Ochrona prawa do pokoju jest w pewien sposób gwarancją poszanowania wszystkich innych praw", natomiast „wojna jest klęską wszelkiego autentycznego humanizmu"[43]. Jan Paweł II odczytuje z Deklaracji nie tylko prawa człowieka, ale także prawa narodów i rodziny ludzkiej, czego nie dostrzegała Komisja „Iustitia et Pax", pisząc, że brak jest w niej tak zwanych praw kolektywnych. Deklaracja zasługuje na pozytywną ocenę także dlatego, że wymieniono w niej rodzinę, która jest „naturalną i podstawową komórką społeczeństwa i jest uprawniona do ochrony ze strony społeczeństwa i państwa" (art. 16, pkt 3). Papież ujmuje rodzinę, naród i rodzinę ludzką (społeczność ogólnoludzką) personalistycznie: osoba ludzka jest ich podmiotem, a jej prawa stanowią podstawę praw wymienionych społeczności, które mają charakter instrumentalny wobec praw osoby ludzkiej. W siedzibie ONZ Jan Paweł II mówił: „Wszak każdy człowiek, mieszkaniec naszej planety, jest członkiem jednego z tych narodów, z tych społeczeństw, które są tutaj reprezentowane [...] nade wszystko jesteście «przedstawicielami» określonych «jednostek ludzkich» [...] mających własną osobowość i godność"[44]. Zdaniem Papieża ważne znaczenie posiada zapis w ostatnim artykule 30.: „Żadne stwierdzenie niniejszej Deklaracji nie może być interpretowane w sposób, który sugerowałby, że jakiekolwiek państwo, grupa lub jednostka ma prawo do podejmowania inicjatywy lub dokonywać aktów zmierzających do usunięcia któregoś z praw lub swobód sformułowanych w Deklaracji".

Niestety, widoczne są próby reinterpretacji praw człowieka zawartych w Deklaracji. Wysuwa się pewne zastrzeżenia co do samej ich natury – powszechności i nierozdzielności. Powszechność praw człowieka podważana jest w koncepcji relatywizmu kulturowego. Papież pisze, że zwolennicy tej koncepcji „próbują usprawiedliwić nawet gwałcenie praw człowieka powo-

---

[42] Por. *Vienna Declaration and Program of Action*, przyjęte przez Światową Konferencję Praw Człowieka 25 VI 1993 (UN-Doc.A/Conf.15/23 of 12 July 1993). Dokument ten, dyskusje wraz z komentarzami ogłoszono w: *World Conference on Human Rights. The Contribution of NGO's Report and Documents*, red. M. Novak, Wien 1994.

[43] Jan Paweł II, *Poszanowanie praw człowieka warunkiem prawdziwego pokoju*, nr 11.

[44] Tenże, *Na forum pokoju i sprawiedliwości*, nr 6.

łując się na specyfikę różnych kultur"[45]. Podkreśla on, że przecież kultury nie da się zrozumieć bez ludzkiej podmiotowości i sprawczości. Człowiek wyraża się w niej i rozwija przez nią swoją osobowość. To prawda, że istnieją różne kultury, ale nie one konstytuują człowieka: „Nie sposób myśleć o nim [...] tylko jako o wypadkowej wszystkich warunków jego bytowania, np. jako wypadkowej panujących w danej epoce stosunków produkcji"[46]. Poza tym celem ogłoszenia Deklaracji było właśnie to, aby prawa człowieka były uznawane i realizowane we wszystkich kulturach rodziny ludzkiej. „Powszechność i nierozdzielność to dwie zasady wiodące, które wskazują na konieczność zakorzenienia praw człowieka w różnych kulturach oraz dokładniejszego określenia ich statusu prawnego, aby można było zagwarantować ich pełne poszanowanie"[47]. Relatywizm kulturowy, w którym podważa się uniwersalność praw osoby ludzkiej, był także przedmiotem ostrej krytki na Światowej Konferencji Praw Człowieka w Wiedniu[48]. Jan Paweł II podkreśla, że należy popierać integralną koncepcję praw człowieka do rozwoju w rozumieniu podanym przez Pawła VI, który w encyklice *Populorum progressio* pisał, że prawdziwy rozwój „powinien być zupełny, to znaczy winien przyczyniać się do rozwoju każdego człowieka i całego człowieka" (nr 14). Ponadto Paweł VI wskazał, że „rozwój osoby ludzkiej streszcza jakby w sobie wszystkie nasze obowiązki" (PP, nr 16). Pod wpływem tego stwierdzenia wielu filozofów praw człowieka uznaje prawo do rozwoju za syntezę wszystkich praw człowieka. ONZ ogłosiła w 1986 roku Deklarację o Prawie do Rozwoju[49]. Prawo osoby ludzkiej do integralnego rozwoju jest równocześnie prawem do środków. Środkiem tym jest rozwój gospodarczy, społeczny, kulturalny i polityczny każdego narodu czy ludu i całej rodziny ludzkiej: „pełny rozwój człowieka musi iść w parze z solidarnym rozwojem ludzkości" (PP, nr 43). W tym samym duchu pisze Jan Paweł II: „Również ludy i narody mają prawo do własnego, p e ł n e g o rozwoju, który obejmując aspekty ekonomiczne i społeczne [...] winien także uwzględniać ich [...] otwarcie się na rzeczywistość transcendentną"[50]. Uważa on, że „model rozwoju, który by nie szanował i nie popierał praw ludzkich, osobistych i społecznych, ekonomicznych i politycznych, łącznie z prawami narodów i ludów, nie byłby

---

[45] T e n ż e, *Sprawiedliwość każdego człowieka źródłem pokoju dla wszystkich*, nr 2.

[46] T e n ż e, *W imię przyszłości kultury*, nr 8.

[47] T e n ż e, *Sprawiedliwość każdego człowieka źródłem pokoju dla wszystkich*, nr 2.

[48] Zob. *World Conference on Human Rights*, s. 103.

[49] *Déclaration sur le droits au developpement*. Résolution 41/128 de l'Assemblée Générale du 4 décembre 1986, w: *Recueil de documents internationaux et nationaux*, Bruxelles 1989. W artykule 1. stwierdza się: „Le droit au développement est un droit inaliénable de l'homme en vertu duquel toute personne humaine et tous les peuples ont le droit de participer et de contribuer á un développement économique, sociale, culturel et politique dans lequel tous les droits de l'homme et toutes le libertés"; por. B. R. G u i m b o, *Droit au développement et dignité humaine*, w: *Les Droits Fondamentaux*, red. J. Y. Morin, Bruxelles 1997, s. 91-103.

[50] J a n P a w e ł II, Encyklika *Sollicitudo rei socialis*, nr 32.

godny człowieka" (SRS, nr 33). Ponownie wraca do tego zagadnienia w Orędziu na XXXII Światowy Dzień Pokoju: „Pilnie potrzebna jest nowa wizja całościowego postępu zgodnego z zasadą solidarności, wizja integralnego i zrównoważonego rozwoju społeczeństwa, który pozwoli wszystkim jego członkom realizować swój potencjał"[51]. W tym kontekście Jan Paweł II formułuje prawo wszystkich ludzi do partycypacji w podejmowaniu decyzji w sferze ekonomicznej[52]. Paradoks, że niektóre państwa wysoko rozwinięte, manifestując, iż są autentycznymi obrońcami praw człowieka, zajęły stanowisko negatywne wobec Deklaracji o Prawie do Rozwoju, podając uzasadnienie dziwne, żeby nie powiedzieć cyniczne[53]. Kościół wyprzedził i zdystansował myśl indywidualistyczno-liberalną w zakresie praw człowieka, wchodząc z nią w kolejny spór, ale tym razem przez pełne otwarcie się na ideę praw człowieka, a nie odcięcie się od niej, jak to miało miejsce w XVIII i XIX wieku, dodajmy tu – z racji doktrynalnych, to znaczy błędnego rozumienia wolności.

U podstaw podważania powszechności i nierozdzielności praw człowieka leży wąskie rozumienie pojęcia ludzkiej godności. To rozumienie znajdujemy w różnego rodzaju socjologizmach i psychologizmach, według których człowiek – jeśli posiada do tego predyspozycje lub warunki – nabywa ją, ale może też ją utracić. A. Rodziński nazywa tak rozumianą godność – godnością osobowościową, a nie osobową[54]. Nie może ona stanowić podstawy uniwersalnych praw człowieka ani też uniwersalnej etyki. Papież dostrzega też podważanie praw społecznych człowieka z tej racji, że „prawa ekonomiczne, społeczne i kulturowe nie mają żadnej mocy prawnej"[55]. Wysuwa się zresztą szereg innych „argumentów" przeciw prawom społecznym[56]. Uważa się, że prawa społeczne nie są prawami, lecz jedynie programem polityki społecznej. Prawa wolnościowe wiążą się z indywidualistyczno-liberalną filozofią prawa, społeczne zaś z marksistowskim kolektywizmem; pierwsze mają charakter praw „negatywnych", drugie zaś charakter praw „pozytywnych", to znaczy pierwsze są realizowane wówczas, jeśli państwo powstrzymuje się od interwencji, drugie zaś są realizowane właśnie przez państwo, to zaś prowadzi (na przykład według A. Hayeka) do niewolnictwa. Ponadto sądzi się, że prawa wolnościowe są realizowane

---

[51] T e n ż e, *Poszanowanie praw człowieka warunkiem prawdziwego pokoju*, nr 9.

[52] Por. tamże, nr 6.

[53] Por. F. J. M a z u r e k, *Fonction cognitivo-critique des universités face aux droits de l'homme*, w: Féderation Inernationale des Universités Catholiques, *Culture chretienne et droits de l'homme*, Actes du Colloque International (Lyon, du 20 au 23 septembre 1989), s. 211.

[54] Por. A. R o d z i ń s k i, *U podstaw kultury moralnej*, „Roczniki Filozoficzne" 16(1968) z. 2, s. 47.

[55] J a n P a w e ł II, *Sprawiedliwość każdego człowieka źródłem pokoju dla wszystkich*, nr 2.

[56] Por. H. J. S t e i n e r, Ph. A l s t o n, *Internal Human Rights in Context. Law, Politics, Morals. Text and Materials*, Oxford 1996, s. 257-328; M. C. R. C r a v e n, *The International Covenant on Economic, Social, and Cultural Rights. A Perspective on its Development*, Oxford 1995, s. 30-41.

bezpośrednio, natomiast społeczne progresywnie, w zależności od stanu gospodarki narodowej i z tej racji nie należy ich umieszczać w konstytucji, gdyż stałaby się ona katalogiem życzeń. Poza tym uzasadnia się, że praw społecznych, na przykład prawa do pracy, nie można dochodzić na drodze sądowej. Ponadto – wprawdzie w złagodzonej, ale relatywistycznej i niebezpiecznej formie – uważa się, że prawo do pracy może być uznane za prawo w ustroju gospodarczym socjalizmu, w którym państwo dysponując środkami produkcji i usług może dostarczać miejsc pracy, czyli może to prawo realizować. Natomiast w ustroju kapitalistycznym jest odwrotnie. W rozumowaniu tym popełnia się rażący błąd metodologiczny polegający na tym, iż miesza się podstawę praw człowieka ze sposobem ich ochrony. Rozumowanie to można by – celem wyeksponowania nonsensu – porównać do działania szewca, który dopasowuje nogi do butów, a nie buty do nóg. Jeśli nogi nie pasują do butów, obcina palce lub obciosuje pięty.

Jednakże podważanie praw społecznych ma głębsze negatywne konsekwencje doktrynalne zarówno dla filozofii prawa naturalnego, jak i dla pozytywizmu prawnego. Przecież według zwolenników pierwszej filozofii, prawa człowieka są niezależne od czynników zewnętrznych, w tym przypadku od sądów i woli sprawujących władzę w państwie, lecz tkwią one w ontycznej strukturze osoby ludzkiej i z niej są odczytywane. Według zwolenników drugiej koncepcji, której podstawowe założenie zostało ujęte przez K. Bergbohma, „tylko prawo pozytywne jest prawem i każde prawo pozytywne jest prawem”[57]. W Pakcie Praw Gospodarczych, Społecznych i Kulturalnych expressis verbis mówi się, że prawa te „wynikają z godności osoby ludzkiej”. Negacja „wynikania” tych praw z przyrodzonej godności osoby ludzkiej jest znamiennym wyrazem negacji podstawowych założeń filozofii prawa naturalnego. Zwolennikom zaś pozytywizmu prawnego należy przypomnieć, że wymieniony Pakt, w którym są zawarte prawa gospodarcze, społeczne i kulturalne, został ratyfikowany przez władze państw i stał się Paktem o wiążącej mocy prawnej – należy do wiążącego prawnie międzynarodowego prawa praw człowieka. Stąd też odrzucanie praw w nim zawartych jest wyrazem negowania przyjętych założeń pozytywizmu prawnego.

Jan Paweł II, odwołując się do Powszechnej Deklaracji, wskazuje na trzy wymiary powszechnych i niepodzielnych praw człowieka: antropologiczny, teleologiczny i funkcjonalny. Aspekt antropologiczny wyraża się tym, iż prawa człowieka są wpisane w przyrodzoną godność osoby ludzkiej. Godność ta jest wartością uniwersalną i niepodzielną, stąd też prawa człowieka odczytywane z niej tworzą jednolitą całość. „Całokształt praw człowieka odpowiada istocie godności człowieka, człowieka rozumianego całościowo, a nie sprowadzonego

[57] K. B e r g b o h m, *Jurisprudenz und Rechtsphilosophie*, t. 1, Leipzig 1892, s. 240.

do jednego tylko wymiaru"[58], człowieka rozumianego integralnie, w całej pełni i w całym wszechstronnym bogactwie jego duchowej i materialnej egzystencji. Prawa człowieka, których źródłem jest godność osoby ludzkiej, a nie wola sprawujących władzę w państwie, które nie są też wytworem kultur, posiadają moc wiążącą we wszystkich okresach życia i we wszystkich okolicznościach politycznych, społecznych, gospodarczych czy kulturalnych[59]. Wymienione okoliczności warunkują jedynie sposoby korzystania z nich.

Aspekt teleologiczny wyraża się tym, iż celem proklamacji praw człowieka jest ochrona dobra człowieka rozumianego integralnie i społeczeństwa we wszystkich aspektach. Taki sam cel mają też normy religijne. W *Veritatis splendor* Jan Paweł II pisze: „Celem przykazań [...] jest ochrona dobra osoby, obrazu Bożego, poprzez zabezpieczenie jej dóbr [...]. Powszechność i niezmienność normy moralnej ujawnia, a zarazem stoi na straży godności osobowej, to znaczy nienaruszalności człowieka, na którego obliczu jaśnieje blask Boży" (nr 13 i 90). Nie chodzi tu o poszanowanie praw człowieka dla samych praw człowieka, lecz przez ich uznawanie i realizację – o ochronę osoby ludzkiej. Aspekt funkcjonalny polega na tym, że realizacja powszechności i nienaruszalności praw człowieka jest współzależna w dymensji negatywnej i pozytywnej: negatywnej, ponieważ naruszanie jednego z fundamentalnych praw człowieka, na przykład prawa do życia, pociąga za sobą pogwałcenie wszystkich innych praw; pozytywnej, gdyż tylko całościowe respektowanie praw może zagwarantować korzystanie z prawa do pokoju i rozwoju. „Ochrona prawa do pokoju jest w pewien sposób gwarancją poszanowania wszystkich innych praw"[60]. Papież w Orędziu na XXXII Światowy Dzień Pokoju nawiązuje do przyjętego podziału praw człowieka na prawa cywilne i polityczne oraz prawa gospodarcze, społeczne i kulturalne, podkreślając, że stanowią one integralną całość i są niepodzielne. Przyznając pierwszeństwo wartościom etyczno-moralnym i religijnym przed materialnymi, zarazem dodaje, że „człowiek żyje równocześnie w świecie wartości materialnych i w świecie wartości duchowych"[61]. Wolno rozważać oddzielnie wartości duchowe i materialne, ale w tym celu, aby lepiej uchwycić to, że w ontycznej strukturze człowieka są one nierozłączne, i łatwiej dostrzec wszelkie naruszenia praw człowieka godzące w człowieka w jego integralnej całości. Okazuje się, że „pierwszy rodzaj systematycznego zagrożenia praw człowieka wiąże się, najogólniej biorąc, z rozległą dziedziną podziału dóbr materialnych, który bywa często niesprawiedliwy, zarówno w ramach poszczególnych społeczeństw, jak i całego globu. [...] istniejące w poszczególnych krajach oraz w stosunkach pomiędzy państwami, a nawet kontynentami napięcia

---

[58] J a n P a w e ł II, *Na forum pokoju i sprawiedliwości*, nr 13.

[59] Por. t e n ż e, *Poszanowanie praw człowieka warunkiem prawdziwego pokoju*, nr 3.

[60] Tamże, nr 11.

[61] J a n P a w e ł II, *Na forum pokoju i sprawiedliwości*, nr 14.

ekonomiczne kryją w sobie istotne elementy, które ograniczają lub gwałcą prawa człowieka poprzez wyzysk pracy i inne wielorakie nadużycia obrażające godność osoby ludzkiej"[62]. Gdyby chciano rozpatrywać jedno prawo albo tylko pewną kategorię ze szkodą dla całości praw, oznaczałoby to zdradę ducha Powszechnej Deklaracji. Deklaracja winna być uznawana i realizowana w całości, zarówno co do ducha, jak i litery. Jan Paweł II kładzie akcent na integralność wszystkich praw co do ich treści i realizacji.

Globalizacja gospodarcza stała się już faktem. Niesie ona ze sobą nadzieję, ale również pytania i zastrzeżenia: Czy wszyscy będą mogli czerpać z niej korzyści? Czy wszystkie państwa będą równoprawne? Czy konkurencja gospodarcza i rywalizacja między narodami i państwami doprowadzi ludzkość do sytuacji jeszcze bardziej niestabilnej?[63] Papież podkreśla, że „sam wolny rynek nie może spełnić tego zadania" i jest sprawą bardzo pilną, aby ustalić, kto ma być gwarantem zarówno dobra wspólnego całej ludzkości, jak i poszanowania gospodarczych i społecznych praw człowieka[64]. Zagadnienie to rysuje się bardzo ostro, jeśli uwzględni się, że potężne koropracje międzynarodowe i banki prywatne wymykają się spod kontroli władz państwowych, wywołując kryzysy ekonomiczne i finansowe. Na tle tej sytuacji konieczna jest solidarność z każdym człowiekiem i narodami bardziej niż kiedykolwiek wcześniej. Papież ujmuje solidarność nie tylko jako współzależność, ale przede wszystkim jako cnotę moralną i społeczną: mocną i trwałą wolę angażowania się na rzecz dobra wspólnego, odpowiedzialność za każdego i wszystkich, dostrzeganie drugiego człowieka jako osobę, jako cnotę i wreszcie jako opus solidarietatis pax (por. SRS, nr 38 i 39).

Podczas gdy niektórzy odrzucają prawa gospodarcze, społeczne i kulturalne z tej racji, iż nie mają one żadnej mocy prawnej, Papież powiada: „Poszanowanie praw człowieka nie oznacza jedynie ich ochrony na płaszczyźnie prawnej, ale musi obejmować wszystkie aspekty wynikające z pojęcia ludzkiej godności, która jest podstawą wszelkich praw"[65]. Nie pomniejsza on znaczenia ochrony prawnej, lecz jedynie wskazuje na jej niewystarczalność. Dostrzega także ważną rolę sądów w ochronie praw człowieka. Z satysfakcją przyjmuje zatwierdzony przez Konferencję Dyplomatyczną ONZ w Rzymie (1998) statut Międzynarodowego Trybunału Karnego, który ma osądzać i karać winnych zbrod-

---

[62] Tamże, nr 17.

[63] Por. P. N g u y e T h a i H o p, *Globalizacja: perspektywy i ryzyko*, „Społeczeństwo" 1(1998) s. 59-75; M. G r a z i a T o t o l a, *Ekonomiczno-społeczna problematyka globalizacji*, „Społeczeństwo" 1(1998) s. 77-101; P. D r u c k e r, *The Global Economy and the Nation-State*, „Foreign Affairs" 76(1997) nr 2, s. 159-171; A. T i t a, *Globalisation: A New Political and Economic Space Requiring Supernational Governance*, „Journal of World Trade" 32(1998) nr 3, s. 47-55; D. R o d r i k, *Sense and Nonsense in the Globalisation Debate*, „Foreign Policy" Summer 1997, s. 19-31.

[64] J a n P a w e ł II, *Poszanowanie praw człowieka warunkiem prawdziwego pokoju*, nr 9.

[65] T e n ż e, *Sprawiedliwość każdego człowieka źródłem pokoju dla wszystkich*, nr 2.

ni ludobójstwa, zbrodni wojennych oraz agresji[66]. Istnieje wiele sposobów ochrony praw człowieka. Wymienić należy ochronę prawną wewnątrzpaństwową i międzynarodową oraz pozaprawną: ochronę przez normy religijne i moralne, wychowanie, opinię społeczną, rozwój gospodarczy, społeczny, kulturalny i polityczny (demokrację), humanistyczną strukturę przedsiębiorstw i instytucji usługowych. „W tej perspektywie można dostrzec, jak wielkie znaczenie ma należyta troska o sferę wychowania. Ważne jest też, by dbać o rozszerzanie praw człowieka: jest to owocem miłości do człowieka jako takiego [...] musi obejmować wszystkie aspekty wynikające z pojęcia ludzkiej godności"[67]. Ważną rolę – podkreśla Papież – w poszanowaniu praw człowieka odgrywa kultura praw człowieka, do której należy wychowywać człowieka. W krzewieniu tej kultury ważna rola przypada środkom społecznego przekazu, które kształtują opinię publiczną, ale – niestety – dopuszczają się też łamania praw człowieka, stosując przemoc propagandową[68].

Papież, nawiązując do Deklaracji, pisze, że należy „wytwarzać poczucie świadomości godności osoby ludzkiej"[69], „świadomości, że wszyscy ludzie mają równą godność, zasługują na taki sam szacunek i są podmiotem takich samych praw i obowiązków"[70].

Jan Paweł II dostrzega zawarte w Deklaracji obowiązki człowieka, podając zarazem ich głębsze uzasadnienie. Nie dochodzą one do osoby ludzkiej z zewnątrz: od społeczeństwa, innych jednostek czy sprawujących władzę w państwie – ani nie występują w izolacji od praw człowieka. Są one osadzone na właściwym fundamencie antropologicznym. Papież Jan Paweł II przytacza stwierdzenie z *Pacem in terris*: „człowiek ma prawa i obowiązki wypływające bezpośrednio i równocześnie z własnej jego natury" (nr 9). Prawa i obowiązki ujmowane są więc integralnie. Zachodzi między nimi naturalna współzależność: „uzupełniają się i wzajemnie umacniają"[71].

Ważny obowiązek do spełnienia w tej dziedzinie mają: rodzina, szkoła i Kościół. W przemówieniu skierowanym do uczestników I Światowego Kongresu w Rzymie na temat praw człowieka Jan Paweł II powiedział, że Kościół jest zobowiązany do prowadzenia duszpasterstwa praw człowieka, które jest ściśle związane z jego posłannictwem, gdyż człowiek jest pierwszą i podstawową drogą Kościoła[72]. Kościół nie może nigdy zapomnieć o człowieku związanym ściśle z Chrystusem.

---

[66] Por. t e n ż e, *Poszanowanie praw człowieka warunkiem prawdziwego pokoju*, nr 7.

[67] T e n ż e, *Sprawiedliwość każdego człowieka źródłem pokoju dla wszystkich*, nr 2.

[68] Por. t e n ż e, *Poszanowanie praw człowieka warunkiem prawdziwego pokoju*, nr 12.

[69] T e n ż e, *Na forum pokoju i sprawiedliwości*, nr 13.

[70] T e n ż e, *Sprawiedliwość każdego człowieka źródłem pokoju dla wszystkich*, nr 6.

[71] Tamże.

[72] Por. t e n ż e, *Poszanowanie praw człowieka częścią integralną każdej kultury*, „L'Osservatore Romano" wyd. pol. 19(1998) nr 12, s. 28.

WNIOSKI

Zestawienie praw zawartych w Powszechnej Deklaracji z prawami zapisanymi w dokumentach papieży – od Leona XIII do Pawła VI oraz w dokumentach II Soboru Watykańskiego podał P. Bolté[73]. Z zestawienia tego wynika, że z wyjątkiem praw zawartych w artykułach 8., 11. i 30., wszystkie inne były głoszone przez papieży przed ukazaniem się Powszechnej Deklaracji. Papieska Komisja „Iustitia et Pax" w swym dokumencie *Kościół i prawa człowieka* mogła zatem stwierdzić, że usankcjonowanie praw człowieka w Powszechnej Deklaracji nie tylko znajduje wsparcie w Magisterium Kościoła, ale prawa te są często przedstawiane przez Magisterium w sposób bardziej pogłębiony[74]. Personalistyczno-integralną koncepcję nie tylko uniwersalnych i niezbywalnych praw człowieka, ale także uniwersalnych i niezbywalnych obowiązków człowieka rozwinęli papieże: Paweł VI, Jan XXIII i Jan Paweł II. Odrzucają oni wszelkiego rodzaju koncepcje relatywistyczne, szczególnie te, które podważają prawo bytu ludzkiego do życia od momentu poczęcia do naturalnej śmierci. De facto spór o prawo do życia pomiędzy Kościołem i myślą laicką różnej proweniencji: liberalnej i marksistowskiej – nie jest sporem pomiędzy „konserwatyzmem" czy „integryzmem" i „postępową nowoczesnością" czy „progresywizmem", lecz sporem pomiędzy integralną koncepcją praw człowieka i koncepcją relatywistyczną. Rozwijaną przez papieży koncepcję praw człowieka można nazwać koncepcją radykalnie uniwersalną.

Z uwagi na to, że indywidualistyczno-liberalna filozofia praw człowieka zagubiła powszechne obowiązki, świat polityczny w osobach dwudziestu pięciu byłych prezydentów i premierów ze wszystkich kontynentów woła o uzupełnienie Powszechnej Deklaracji Praw Człowieka katalogiem obowiązków. Co więcej, został on przygotowany, podpisany przez wymienionych polityków, ogłoszony (1 września 1997 roku) i przesłany sekretarzowi ONZ i wszystkim rządom państw członkowskich ONZ.

Wiek XX był paradoksalnie wiekiem cywilizacji śmierci oraz praw człowieka. Czy wiek XXI będzie wiekiem powszechnych praw i obowiązków człowieka, wiekiem pokoju i cywilizacji życia?

---

[73] Por. B o l t é, dz. cyt., s. 98-370.

[74] Por. „Chrześcijanin w Świecie" 50(1977) s. 18.

PRAWO DO ŻYCIA
PODSTAWOWYM PRAWEM CZŁOWIEKA

Alicja GRZEŚKOWIAK

OCHRONA ŻYCIA LUDZKIEGO NA TLE ROZWIĄZAŃ NOWEGO KODEKSU KARNEGO

Ogólna ocena rozwiązań kodeksu karnego dotyczących ochrony życia ludzkiego jest negatywna. Prawu karnemu odebrano jego podstawowe zadanie ochrony życia ludzkiego przez cały czas jego trwania: od poczęcia [...] do naturalnej śmierci.

Najbardziej znamiennym wykładnikiem tego, czym w istocie swej jest państwo, jest jego stosunek do człowieka: dobro człowieka powinno być miarą i celem wszystkich działań państwa. Państwo jest wspólnotą obywateli, a zatem tworzone jest przez człowieka i dla człowieka. Jakże więc tak rozumiane państwo mogłoby nie uważać człowieka za wartość godną ochrony i szacunku?

Najbardziej znamiennym wykładnikiem tego, czym w istocie swojej jest demokracja, jest jej stosunek do wartości. Demokracja to nie tylko procedury demokratyczne, rządy demokratycznie wybranych przedstawicieli narodu, wyłaniane w oparciu o większość parlamentarną. Demokracja taka byłaby tylko formą, a nie treścią rządów. Treść nadają jej wartości, przez które uzyskuje sens zarówno sama demokracja, jak i demokratyczne państwo. Demokracja zatem musi być oparta na wartościach. Słusznie przypomina Jan Paweł II: „Historia uczy, że demokracja bez wartości łatwo przekształca się w jawny lub zakamuflowany totalitaryzm”[1]. Staje się krajem tyrańskim w szatach demokratycznych. Uzurpuje sobie prawo do całkowitego dysponowania człowiekiem. Demokracja odarta z wartości nie jest już zdolna zabezpieczyć najważniejsze cele wspólnoty państwowej. Wszystko staje się przedmiotem umowy i negocjacji, również prawa człowieka.

Podstawową wartością demokracji winien być człowiek, jego „być” i „mieć”, cały człowiek i każdy człowiek. Demokracja powinna chronić człowieka. Dla państwa demokratycznego ważny powinien być każdy człowiek, w całej swojej wartości, z jego własną „historią życia”, potrzebami, relacjami wobec innych, każdy w prawdzie swojego życia i bycia osobowego, a zarazem wspólnotowego i społecznego.

W państwie demokratycznym każda ludzka istota ma prawo oczekiwać poszanowania swojej wartości i swojego podstawowego dobra, jakim jest jej życie od poczęcia aż do naturalnej śmierci. Sposób, w jaki demokratyczne

---

[1] Jan Paweł II, Encyklika *Centesimus annus*, nr 46.

państwo odnosi się do przyrodzonych praw człowieka, w tym prawa do życia, najlepiej dowodzi tego, jakie miejsce zajmuje w nim człowiek i na jakim fundamencie budowane jest państwo. Jeżeli więc dla demokratycznego państwa człowiek ma być najwyższą wartością, to najwyższą wartością powinno być także przyrodzone mu prawo do życia – najbardziej podstawowe z wszystkich praw człowieka, umożliwiające korzystanie z wszystkich pozostałych jego praw.

Prawo do życia jest przyrodzonym prawem każdego człowieka. Istnieje więc ono przed prawem stanowionym, które nie może być uważane za dawcę prawa do życia. Państwo nie może tego prawa cofnąć, tak samo jak człowiek nie może się go zrzec. Demokratycznemu państwu nie wolno więc legalizować żadnego zamachu na życie ludzkie. Przeciwnie, powinno zakazać zabijania ludzkiej istoty i chronić życie przez cały czas jego trwania. Każdy, kto dopuści się zawinionego zamachu na życie ludzkie, powinien za to ponieść odpowiedzialność karną.

Państwu nie wolno wyłączać spod prawnej ochrony życia pewnych grup czy kategorii ludzi. Stanowiłoby to ich wyraźną dyskryminację i naruszenie jednego z kanonów demokratycznego państwa: zasady równości w prawie. Państwo takie pozostawiałoby poza obrębem wspólnoty państwowej tych, których pozwalałoby zabić, a legalizując ich zabicie, podciągałoby do rangi prawa nie ochronę życia, lecz zabójstwo człowieka. W ten sposób prawo chroniłoby nie tego, kto jest zabijany, ale tego, kto zabija, bo poręczałoby mu bezkarność. Cóż to jednak byłoby za państwo? Społeczność międzynarodowa dała wyraz swojemu stanowisku uznając w Międzynarodowym Pakcie Praw Obywatelskich i Politycznych, że prawo do życia jest przyrodzonym prawem każdej ludzkiej istoty. Wskazanie to jest swego rodzaju dyrektywą, by państwa nie uzurpowały sobie, na drodze ustawodawstw krajowych, tytułu do dysponowania prawem do życia, gdyż jest to prawo przyrodzone. Wyraźny wyjątek dotyczył kary śmierci, ale to stanowisko już na szczęście uległo zmianie.

Prawna ochrona prawa do życia od poczęcia do naturalnej śmierci każdej ludzkiej istoty jest zatem fundamentalnym zadaniem demokratycznego państwa. Oznacza to w pierwszym rzędzie konieczność prawnokarnej ochrony życia ludzkiego przez cały okres jego trwania, a więc konieczność ustalenia prawnego zakazu zabijania pod groźbą zastosowania kary w przypadku złamania tego zakazu.

Prawnokarny zakaz zabijania był jednym z pierwszych zakazów, jakie wykształciła społeczność ludzka. Zabójstwo uważane było za tak zwane przestępstwo naturalne, którego treść korelowana była z normą moralną „nie zabijaj". Jednak w ciągu wieków zakaz ten był różnie realizowany przez prawo karne: w pewnych okresach rosło, w innych zaś malało jego znaczenie.

Polskie prawo karne od wieków chroniło życie, różny był jednak zakres tej ochrony. Początkowo nie wyłączano spod niej żadnej z istot ludzkich ani żadnego z etapów ludzkiego życia. Zmiany w normatywnym widzeniu ochrony

życia nastąpiły dopiero w XIX wieku i dotyczyły najpierw łagodniejszej oceny poszczególnych typów zabójstw, a następnie powolnego wyłączania pewnych faz ludzkiego życia spod prawnokarnej ochrony. Już kodeks karny z 1932 roku, choć dobrze chronił życie, zalegalizował – pod wpływem ostrych kampanii na rzecz aborcji – spędzenie płodu z powodu tak zwanych wskazań zdrowotnych i kryminalnych oraz łagodniejszą odpowiedzialność karną za dzieciobójstwo i eutanazję.

Zakres prawnokarnej ochrony życia został w Polsce zmniejszony na mocy ustawy z dnia 27.04.1956 roku przez szeroką legalizację zabicia dziecka poczętego (tzw. przerwanie ciąży). Kodeks karny z 1969 roku utrzymał ten model niepełnej ochrony życia. Pewną zmianę przyniosła w nim dopiero ustawa z 7.01.1993 roku delegalizująca zabicie dziecka poczętego ze względów społecznych, równocześnie poszerzająca zakres legalnego zabicia dziecka poczętego ze względów eugenicznych. Było to zresztą pierwsze, wyraźne zezwolenie polskiego prawa karnego na tego typu zabójstwo.

W toku prac nad nowym kodeksem karnym zarysowały się tendencje do zmiany modelu ochrony życia w porównaniu z dotychczasowym. Były to w pierwszym rzędzie zmiany w obrębie typu przestępstwa dzieciobójstwa, eutanazji i spowodowania śmierci dziecka poczętego. Później dołączyły do tego propozycje zmiany dotyczącej zabójstwa polegającej na sformułowaniu typu kwalifikowanego zabójstwa.

Prace legislacyjne dostarczyły podstaw do sformułowania tezy o zmniejszaniu się pozycji życia ludzkiego wśród wartości chronionych przez państwo. Dowodzi tego chociażby systematyka części szczególnej w kolejnych wersjach projektu kodeksu karnego. Przepisy chroniące życie były przesuwane na coraz dalsze miejsce w kodeksie karnym.

Nowy kodeks karny został uchwalony 20.03.1997 roku. Senat podjął uchwałę dotyczącą kodeksu karnego w dniu 26.04.1997 roku. Zaproponowane poprawki poddano głosowaniu w Sejmie. Po upływie dość długiego vacatio legis nowy kodeks karny zaczął obowiązywać 1.09.1998 roku.

Dla pełnego zrozumienia modelu ochrony życia w nowym kodeksie karnym niezbędna jest analiza propozycji legislacyjnych w tym zakresie. Zmiany modelu prawnokarnej ochrony życia zarysowane zostały już w projektach kodeksu karnego opracowanych przez Komisję do Spraw Reformy Prawa Karnego, Zespół Prawa Karnego Materialnego i Wojskowego. W redakcji z listopada 1990 roku znajdują się już propozycje zmiany, które znalazły się później w nowym kodeksie. Są to zmiany z jednej strony łagodzące, z drugiej zaś zaostrzające odpowiedzialność; zwiększające i zmniejszające zakres ochrony życia. Proponowano więc obniżenie kary za zabójstwo w typie podstawowym, wprowadzenie typu kwalifikowanego zabójstwa, gdy popełnione ono zostało ze szczególnym okrucieństwem, w związku z wzięciem zakładnika, zgwałceniem albo rozbojem, w wyniku motywacji zasługującej na szczególne potępienie lub

gdy sprawca jednym czynem zabija więcej niż jedną osobę (art. 125, § 2 proj. k.k). Zaproponowano także podwyższenie kary za zabójstwo w afekcie i uznanie za zabójstwo spędzenie płodu zdolnego do samodzielnego życia poza organizmem matki.

Poważne zmiany objęły także dzieciobójstwo, zresztą zapoczątkowane one zostały już wcześniej. Poszerzono jego zakres przedmiotowy: objąć miało zabójstwo przez matkę noworodka do dwudziestego ósmego dnia życia. Poszerzono także – w porównaniu z kodeksem z 1969 roku – podstawy łagodzące ocenę zabicia noworodka przez matkę, dodając doń znaczne zniekształcenie ciała nowo narodzonego dziecka i szczególnie trudną sytuację osobistą matki. Z drugiej strony uznano za quasi-dzieciobójstwo spędzenie przez matkę płodu zdolnego do samodzielnego życia poza jej organizmem lub nakłanianie do tego albo inny sposób współdziałania matki w spędzeniu płodu.

Projekt kodeksu karnego w tej wersji penalizował spędzenie płodu za zgodą kobiety ciężarnej oraz udzielenie w tym pomocy, grożąc za to przestępstwo karą pozbawienia wolności od trzech miesięcy do lat pięciu. Kwalifikowany typ przestępstwa objąć miał natomiast spędzenie płodu, gdy wykonywała go osoba nie będąca lekarzem lub gdy ciąża trwała ponad dwanaście tygodni. Tutaj kara pozbawienia wolności miała wynosić od sześciu miesięcy do lat ośmiu. Wyłączona jednak była karalność kobiety za samospędzenie płodu, a także w przypadku, gdy zabieg przerwania ciąży był konieczny w celu uchylenia niebezpieczeństwa grożącego życiu lub zdrowiu kobiety ciężarnej, gdy ciąża była wynikiem przestępstwa lub decyzja kobiety ciężarnej o spędzeniu płodu była usprawiedliwiona innymi szczególnie ważnymi z punktu społecznego okolicznościami. Projekt odsyłał ustalenie zakresu i trybu tych okoliczności do odrębnej ustawy.

Wbrew więc zapowiedziom autorów, projekt kodeksu karnego szeroko liberalizował odpowiedzialność karną za spędzenie płodu, dopuszczając przerwanie ciąży właściwie na żądanie kobiety. Wprowadzał bezpośrednią, chociaż niepełną ochronę płodu dopiero powyżej dwunastego tygodnia jego życia. Sami autorzy projektu wskazali w uzasadnieniu, że proponowane rozwiązania dotyczące aborcji są wyrazem pewnego kompromisu uwzględniającego z jednej strony konieczność ochrony poczętego życia, z drugiej zaś autonomię woli kobiety ciężarnej. Podkreślali też, że przenoszą punkt ciężkości przeciwstawiania się aborcji na karalność osób dokonujących spędzenia płodu czynem sprzecznym z prawem. To rozwiązanie stanowi zgodnie z funkcją prawa karnego ultima ratio zwalczania aborcji[2].

Projekt kodeksu karnego, który 18.08.1995 roku wpłynął do Sejmu, zawierał propozycje zmodyfikowane w stosunku do wersji przedstawionej w listopadzie 1990 roku. W pierwszym rzędzie dołączono do normy o eutanazji przepis,

[2] Por. *Uzasadnienie do projektu kodeksu karnego z 18.08.1995 r.*, s. 72.

w myśl którego sąd, w wyjątkowych wypadkach, mógłby zastosować nadzwyczajne złagodzenie kary, a nawet odstąpić od jej wymierzenia. Klauzula ewentualnej bezkarności eutanazji byłaby nowością w polskim ustawodawstwie karnym, oznaczałaby otwarcie prawa karnego na progresywną jej depenalizację. W ten sposób zainicjowano przemianę prawnego traktowania tego przestępstwa, mimo iż projektodawcy wyraźnie stwierdzili, że w toczącej się dyskusji naukowej i filozoficznej wypowiadają się przeciwko zniesieniu karalności eutanazji oraz pasywnej pomocy w dokonaniu samobójstwa, a więc za „świętością życia". Możliwość odstąpienia od wymierzenia kary za eutanazję tłumaczyli szczególnym charakterem eutanazji i wyjątkowymi okolicznościami wywierającymi silny wpływ na psychikę sprawcy, jakie mogą zachodzić w związku z realizacją jej znamion[3].

Najpoważniejsze zmiany miały jednak objąć prawną ochronę dziecka poczętego. Projekt kodeksu z 18.08.1995 roku przejął rozwiązanie z obowiązującej wówczas ustawy z 7.01.1993 roku o planowaniu rodziny, ochronie płodu ludzkiego i warunkach dopuszczalności przerywania ciąży. Wprowadził więc bezpośrednią ochronę życia dziecka poczętego, tworząc typ podstawowy przestępstwa spowodowania śmierci dziecka poczętego (art. 132). Przestępstwo to zagrożone było karą pozbawienia wolności do lat dwóch, co oznaczało wyraźne obniżenie granicy kary w porównaniu z zagrożeniem przewidzianym za przestępstwo spędzenia płodu w projekcie z listopada 1990 roku. Wyłączono jednak przestępność czynu, jeśli śmierć spowodował lekarz podejmujący takie działanie w publicznym zakładzie opieki zdrowotnej, gdy:

1. ciąża stanowiła zagrożenie dla życia lub poważne zagrożenie dla zdrowia matki,
2. śmierć dziecka nastąpiła wskutek działań podjętych dla ratowania życia matki albo dla przeciwdziałania poważnemu uszczerbkowi na zdrowiu matki,
3. badania prenatalne wskazują na ciężkie i nieodwracalne uszkodzenie płodu,
4. zachodzi uzasadnione podejrzenie, że ciąża powstała w wyniku czynu zabronionego.

Do projektu kodeksu karnego przeniesiono także z ustawy z 7.01.1993 roku zasadę niekaralności matki zabijającej swoje poczęte dziecko, jak również propozycję fakultatywnego odstąpienia od wymierzania kary wobec sprawcy śmierci dziecka poczętego.

W projekcie przewidziany był też typ kwalifikowany tego przestępstwa z uwagi na spowodowanie śmierci dziecka poczętego przy użyciu przemocy lub w inny sposób bez zgody kobiety ciężarnej, czy też doprowadzenie matki przemocą, groźbą bezprawną lub podstępem do pozbawienia życia swojego

---

[3] Por. Tamże, s. 69.

dziecka (art. 133). Drugim typem o obostrzonej sankcji było przestępstwo kwalifikowane przez następstwo w postaci śmierci dziecka poczętego.

W uzasadnieniu do kodeksu karnego wskazano, że merytoryczną przesłanką okoliczności wyłączających przestępność spowodowania śmierci dziecka poczętego „jest kolizja dóbr, tj. z jednej strony życia płodu, z drugiej zaś zagrożonego przez ciążę życia lub zdrowia matki", albo „kolizja między życiem dziecka a interesem populacyjnym, tudzież prawem macierzyństwa matki do rodzenia dzieci bez nieodwracalnych uszkodzeń oraz rodzenia dzieci poczętych w wyniku miłości rodziców"[4]. Autorzy projektu uznali także, że surowszą odpowiedzialność za spowodowanie bez zgody kobiety ciężarnej śmierci dziecka poczętego uzasadnia nie tylko godzenie sprawcy w życie dziecka poczętego, ale i w prawo kobiety do macierzyństwa[5]. Projekt eksponował więc prawo kobiety do macierzyństwa, umożliwiając dzięki tekstowi uzasadnienia rekonstrukcję treści tego prawa. Paradoksalnie mieściło się w nim prawo do zabicia dziecka z określonych ustawowo powodów.

Trzeba jednak uznać to, że 18.08.1995 roku Rząd RP przedłożył Sejmowi projekt kodeksu karnego, w którym przewidziana była bezpośrednia, choć niepełna ochrona prawna dziecka poczętego. Projekt z 1995 roku utrzymywał, a nawet pogłębiał, słabą ochronę życia człowieka, i to mimo przyjęcia dwóch kwalifikowanych typów zabójstwa odpowiadających propozycjom projektu kodeksu karnego z 1990 roku.

Pierwsze czytanie projektu kodeksu karnego odbyło się w Sejmie 27.03.1996 roku. Problem ochrony życia w tej debacie właściwie nie istniał. Jedynie poseł A. Bentkowski odniósł się do propozycji kwalifikowanego zabójstwa w przypadku, gdy jego sprawca kierował się motywami zasługującymi na szczególne potępienie. Uznał, że jest to określenie zbyt ogólnikowe, lepsze natomiast byłoby wskazanie na „rażące okrucieństwo i niskie pobudki". Proponował także, by ujęto w jego ramach zabójstwo terrorystyczne[6].

Debatę sejmową w trakcie pierwszego czytania projektu zdominowała problematyka kary śmierci. Jest to jednak temat odrębny; przedmiotem rozważań są tylko zmiany obejmujące przestępstwo przeciwko życiu. Jednak odnotować trzeba z wielką satysfakcją zniesienie kary śmierci, mimo wielu głosów sprzeciwu.

Dalsze prace nad kodeksem karnym prowadzone były w Komisji Nadzwyczajnej do Spraw Kodyfikacji Karnych i w specjalnej podkomisji. Przestępstwom przeciwko życiu poświęcono w ich toku niezbyt wiele uwagi, która skupiała się właściwie tylko na dwóch kwestiach. Posłowie domagali się przede wszystkim podwyższenia progów zagrożenia karą pozbawienia wolności za

---

[4] Tamże, s. 70.

[5] Por. Tamże, s. 71.

[6] Por. Stenogram z 76. posiedzenia Sejmu 27.03.1996 r., s. 56.

zabójstwo z pięciu do ośmiu lat, jak w dotychczasowym kodeksie karnym, oraz z dziesięciu do dwunastu lat przy typach kwalifikowanych zabójstwa. W dyskusji w komisji wskazywano, że obniżenie dolnego zagrożenia za zabójstwo w typie podstawowym i ustawienie go na poziomie dziesięciu lat przy kwalifikowanym zabójstwie wskazuje na tendencję osłabienia ochrony życia. Odezwał się też głos, że „czas najwyższy położyć nacisk [...] na ochronę życia i zdrowia. Jest to dobro najwyższe. Trzeba to jasno powiedzieć"[7].

Drugim problemem była sprawa uznania użycia broni palnej za okoliczność kwalifikującą odpowiedzialność za zabójstwo. Uważano, że jest niesłuszne wyróżnienie tylko jednego narzędzia i że podobnie powinno być potraktowane zabójstwo przez pchnięcie nożem lub strzał z kuszy[8]. Innych problemów posłowie nie podnosili, nie padł ani jeden głos w sprawie zmiany znamion przestępstwa dzieciobójstwa i eutanazji oraz ochrony dziecka poczętego.

Tak więc komisja przedłożyła do drugiego czytania propozycję nieco skorygowaną: podwyższono dolną granicę zagrożenia za zabójstwo w trybie podstawowym z pięciu na osiem lat pozbawienia wolności, podobnie uczyniono przy typie kwalifikowanym zmieniając próg zagrożenia karą pozbawienia wolności z dziesięciu na dwanaście lat. Nie zmieniono jednak przepisów dotyczących prawnej ochrony dziecka poczętego. Jest to o tyle ważne, że sprawozdanie Komisji Nadzwyczajnej do Spraw Kodyfikacji Karnych o rządowym projekcie ustawy – kodeks karny (druk nr 1942) z 10.10.1996 roku objęło stanowisko komisji wypracowane na posiedzeniach w dniach 2, 3, 4 i 10 października 1996 roku. Były to dni, w których odbywała się wielka narodowa batalia o życie dziecka nie narodzonego i historyczne już dziś głosowanie w Senacie, w wyniku którego Senat podjął uchwałę o odrzuceniu ustawy poszerzającej legalizację aborcji i wykreślającej z kodeksu karnego przepisy chroniące dziecko poczęte.

Dość szybko jednak zorientowano się, że „przepuszczono" w projekcie kodeksu karnego przepisy chroniące dziecko poczęte, tak że już 18.12.1996 roku podczas drugiego czytania projektu w Sejmie, poseł J. Jaskiernia zapowiedział poprawki dotyczące zmiany ustawy o planowaniu rodziny, ochronie płodu ludzkiego i warunkach dopuszczalności przerywania ciąży, którą już 4.12.1996 roku podpisał Prezydent. Poprawki zmierzały do całkowitego usunięcia dziecka poczętego spod bezpośredniej prawnokarnej ochrony. Przyjęto w nich rozwiązania proponowane wcześniej przez niektórych przedstawicieli doktryny prawa karnego, nawiązujące do sposobu regulacji wprowadzonych mocą ustawy z dnia 27.04.1956 roku. W kodeksie karnym miałaby być umieszczona norma blankietowa, chroniąca proces ciąży tylko w takim zakresie, jaki

---

[7] „Biuletyn z Posiedzenia Komisji Nadzwyczajnej do Spraw Kodyfikacji Karnych", 2.10.1996 r., nr 3, s. 74.

[8] Por. tamże, s. 74, „Biuletyn z Posiedzenia Komisji Nadzwyczajnej do Spraw Kodyfikacji Karnych", 3.10.1996 r., nr 4, s. 13.

ustala to ustawa, ta zaś regulowałaby warunki dopuszczalności przerywania ciąży.

Takie ujęcie czyniło więc bezprzedmiotowym formułowanie kontratypów kodeksowych przerwania ciąży, przez co także formalnie wyłączono związek przerwania ciąży z przestępstwem zabójstwa. Oznacza to również, że treść przepisom kodeksu karnego każdorazowo nadają przepisy ustawy szczególnej. Przepisy kodeksu karnego mają więc w dużej mierze charakter blankietowy. Omawiając tę propozycję zapisu posłowie wskazywali, że taka blankietowa norma pozwoli uniknąć notorycznej modyfikacji kodeksu karnego, gdy zmieniana jest ustawa szczególna[9]. Później o całej tej sprawie napisano, że „oczekiwano [...] na uchwalenie przez parlament przygotowanej w czasie obrad ustawy o ochronie płodu poczętego i aborcji, aby po jej opublikowaniu zająć właściwe stanowisko, co uczyniono w czasie obrad Komisji Nadzwyczajnej w dniu 30.01.1997 r."[10].

Z przepisów projektu kodeksu karnego jeszcze chroniących dziecko poczęte tłumaczył się przed Sejmem w trakcie drugiego czytania minister sprawiedliwości L. Kubicki. Zgadzał się z tym, że musi być rozważona poprawka dotycząca przerwania ciąży. Przypomniał, że w oryginalnym projekcie autorskim, który był złożony ministrowi sprawiedliwości, „uwzględniono przesłankę bezkarności jako kontratyp, wtedy gdy w grę wchodzą względy społeczne". Wskazał, że przepisy te zmienił ówczesny minister sprawiedliwości wbrew stanowisku komisji, dostosowując ich treść do stanu obowiązującego prawa. Minister rekomendował poprawki jako mające charakter techniczno-legislacyjny, nie zaś ideologiczny czy światopoglądowy. Uznał je za bardzo zręczne, gdyż odsyłały one do ustawy. W ten sposób kodeks karny zawsze będzie dostosowany do stanu obowiązującego prawa. Tak więc kodeks karny nie miał odgrywać w sprawie legalizacji przerywania ciąży roli samoistnej, lecz akcesoryjną, uzależnioną od rozwiązań ustaw dodatkowych.

Oprócz tej poprawki złożono także inne, zmierzające do wykreślenia przepisów mających chronić życie dziecka poczętego lub do poszerzenia podstaw legalizacji aborcji o przyczyny społeczne i osobiste: ciężkie warunki życiowe lub trudna sytuacja osobista. Proponowano także dodanie nowego przepisu zabraniającego przerwania ciąży wtedy, gdy płód osiągnął zdolność do samodzielnego życia poza organizmem kobiety ciężarnej. Została złożona również poprawka, której celem było poszerzenie ochrony dziecka poczętego przez zakaz jego zabijania ze względów społecznych i osobistych. Proponowano jednak, tak jak w ustawie w wersji z 7.01.1993 roku, legalizację zabijania dziecka poczętego,

---

[9] Por. wypowiedź J. Jaskierni, „Diariusz sejmowy z 96. posiedzenia Sejmu w dniu 18.12.1996 r.", s. 51 i 52.

[10] K. B u c h a ł a, *Ekspertyza do projektu kodeksu karnego uwzględniająca poprawki zgłoszone przez Komisję Nadzwyczajną do Spraw Kodyfikacji Karnych oraz ich rozpoznania na posiedzeniach w dniach 23 i 30 stycznia 1997 r.*

gdy ciąża stanowi zagrożenie dla życia lub zdrowia matki, gdy śmierć dziecka poczętego nastąpiła wskutek działań podjętych w celu ratowania życia matki albo przeciwdziałania poważnemu uszczerbkowi na zdrowiu matki, gdy badanie prenatalne lub inne przesłanki medyczne wskazywały na duże prawdopodobieństwo ciężkiego i nieodwracalnego upośledzenia płodu lub nieuleczalnej choroby zagrażającej jego życiu. W propozycji opuszczono więc nie tylko względy społeczne, ale i kryminalne.

Wszystkie poprawki, poza zgłoszoną przez posła Jaskiernię, uzyskały negatywną ocenę Komisji.

Głosowanie nad nowym kodeksem karnym odbyło się w Sejmie 20.03.1997 roku. Przyjęto jedynie poprawkę popieraną przez komisję. Cały kodeks karny został przyjęty 345 głosami, przeciwko 19 i przy 15 wstrzymujących się.

Senat rozpatrywał kodeks karny 24 i 25.04.1997 roku. Do rozdziału dotyczącego przestępstw przeciwko życiu i zdrowiu złożono wnioski mniejszości, które w komisji znalazły poparcie tylko senatorów „Solidarności". Był to cały blok poprawek, w których proponowano, by przy dzieciobójstwie i eutanazji powrócić do rozwiązań kodeksu karnego z 1969 roku, w sprawie zaś ochrony dziecka poczętego – do rozwiązań zawartych w ustawie z 7.01.1993 roku w wersji przed ostatnią nowelizacją. Poparte były one w kilku wystąpieniach senatorów, z których jeden złożył w imieniu całego klubu NSZZ „Solidarność" poprawki tożsame z tym wnioskiem.

Wskazano przy tym na liberalizację przepisów dotyczących dzieciobójstwa i eutanazji przy równoczesnym zaostrzeniu odpowiedzialności za niektóre zabójstwa i utworzenie typów kwalifikowanych. To ostatnie przyjęte zostało na ogół z aprobatą, chociaż i przy tej okazji wskazywano, że wielowariantowość zabójstwa polega na manipulowaniu dolną granicą zagrożenia w zależności od okoliczności zbrodni. Wskazywano, że w procesie legislacyjnym trudno będzie przewidzieć wszystkie sytuacje, które wpływają na powstanie typów kwalifikowanych, katalog takich okoliczności nigdy nie będzie pełny, a nadmierna kazuistyka powiększa to ryzyko. Zgłoszona została także poprawka, w której zaproponowano całkowite wykreślenie typu rodzajowego eutanazji, co oznaczałoby, że sprawcy tego zabójstwa odpowiadaliby z innych przepisów obejmujących zabójstwo. Jednak i w debacie senackiej sprawa ochrony życia nie zyskała wśród dyskutantów większego zainteresowania, choć złożone zostały wnioski mniejszości i poprawki, których zabrakło w Sejmie.

Nieco miejsca poświęcił im przedstawiciel ministra sprawiedliwości. Podkreślił on zgodność rozwiązań kodeksowych ze znowelizowaną ustawą o planowaniu rodziny, ochronie płodu ludzkiego i warunkach dopuszczalności przerywania ciąży. I właśnie zgodnością z tą ustawą tłumaczył usunięcie z kodeksu karnego pojęcia „dziecko poczęte". Jeżeli zmieni się ustawa, zmieni się także określenie zawarte w kodeksie karnym – wystarczy więc, jego zdaniem, objąć penalizacją tylko działania naruszające ustawę. Nie odniósł się natomiast do

propozycji powrotu do rozwiązań z 1969 roku dotyczących dzieciobójstwa i eutanazji.

Głosowanie w Senacie odbyło się 26.04.1997 roku. Tylko jedna ze zgłoszonych poprawek dotyczących przestępstw przeciwko życiu uzyskała większość. Senat postanowił wykreślić z typu kwalifikowanego zabójstwa okoliczność posługiwania się bronią palną, pozostawiając jednak materiały wybuchowe. Poprawki NSZZ "Solidarność", dotyczące przestępstwa eutanazji, dzieciobójstwa i ochrony dziecka poczętego, nie uzyskały większości. Oddalone zostały zaledwie 2-4 głosami. Przepisy te pozostały już w takiej treści, jaką zaakceptował Sejm. W ten sposób nowy model prawnokarnej ochrony życia został włączony do porządku prawnego. Obowiązuje on od 1.09.1998 roku.

Jaki to jest więc model? Czy zabezpiecza ochronę podstawowego przyrodzonego każdej ludzkiej istocie prawa do życia od poczęcia po naturalną śmierć?

Twórcy kodeksu karnego od samego początku utrzymywali, że ich propozycje opowiadają się za „świętością życia". Przy krytyce rozwiązań kodeksu karnego z 1969 roku wskazywano między innymi właśnie na to, że zawiera on niewłaściwą optykę wartości chronionych, a więc cennych dla wspólnoty państwowej. Przestępstwa przeciwko życiu w kodeksie z 1969 roku umieszczone zostały dopiero w trzecim kolejnym rozdziale części szczególnej, po przestępstwach przeciwko interesom politycznym i bezpieczeństwu powszechnemu oraz bezpieczeństwu w ruchu lądowym, wodnym i powietrznym. Projektodawcy uważali, że dla wspólnoty państwowej nie ma wartości większej niż człowiek i jego życie, stąd życie winno być chronione w pierwszym rzędzie. Wymagało to jednakże odpowiedniego miejsca dla tego dobra wśród dóbr chronionych. Niestety w nowym kodeksie karnym rozdział dotyczący przestępstw przeciwko życiu został zepchnięty aż na czwarte miejsce, po przestępstwach przeciwko pokojowi, ludzkości oraz po przestępstwach wojennych (rozdział XVI), przeciwko Rzeczypospolitej Polskiej (rozdział XVII) i przeciwko obronności (rozdział XVIII). Oznacza to, że w skali kodeksowych wartości najcenniejsze jest państwo, a nie człowiek, choć powinno być odwrotnie, bo to człowiek winien być celem wszystkich działań państwa.

W hierarchii wartości wyżej od życia człowieka postawiono dobro chronione przez zakazy, na przykład zakaz niszczenia dóbr kultury w czasie wojny, używania w czasie działań zbrojnych znaku Czerwonego Krzyża lub Czerwonego Półksiężyca, znieważenia narodu, prezydenta, znaku państwowego, przedstawicielstwa obcego państwa, niezgłoszenia się do odbywania służby zastępczej. Jest to poważny zarzut pod adresem kodeksu karnego, bo dotyczy jego aksjologii. To ona winna być w pierwszym rzędzie zmieniona, by zerwać z dotychczasowym sposobem widzenia człowieka w jego relacjach z państwem.

Konsekwencje niewłaściwej aksjologii są widoczne przede wszystkim w treści rozdziału dotyczącego przestępstw przeciwko życiu, i to pomimo utworzenia typu kwalifikowanego zabójstwa. Zresztą zerwano z tym, co było cennym dziedzictwem kodeksu karnego z 1932 roku – syntetycznym sposobem formułowania przepisów karnych na rzecz dyspozycji kazuistycznych. Ile jest z tym problemów, wskazuje parlamentarna historia znamienia „broń palna" jako okoliczności powodującej kwalifikację zabójstwa. Nie ma powodu, by wyróżniać jakieś narzędzie zabójstwa, skoro zawsze można zadać śmierć z nieprzewidywalnym okrucieństwem bez względu na rodzaj narzędzia tej zbrodni. Mieścić się to będzie jednak w innej okoliczności kwalifikującej.

Wprowadzone zostały jeszcze dwa typy kwalifikowanego zabójstwa, które obejmują zabicie jednym czynem więcej niż jednej osoby oraz zabójstwo popełnione przez osobę wcześniej skazaną za taki sam czyn, czyli zabójstwo w recydywie.

Dobrze, że ustawodawca utrzymał dolną granicę zagrożenia za zabójstwo w typie podstawowym na dotychczasowym poziomie ośmiu lat pozbawienia wolności oraz umieścił w sankcji karę dwudziestu pięciu lat pozbawienia wolności lub karę dożywotniego pozbawienia wolności. Obniżenie tego zagrożenia stanowiłoby niedobry sygnał w czasie gwałtownego wzrostu liczby zabójstw. W takich okolicznościach tylko nieracjonalny ustawodawca decyduje się na liberalizację odpowiedzialności karnej, bo oznacza to zawsze deprecjację dobra chronionego i osłabienie jego ochrony i tak słabej ze względu na wzrost przestępczości.

Za zabójstwo w typie kwalifikowanym grozi kara pozbawienia wolności od dwunastu do piętnastu lat, kara dwudziestu pięciu lat pozbawienia wolności albo kara dożywotniego więzienia. Jest to najwyższe zagrożenie karą w kodeksie karnym, wyższe od kary przewidzianej za zdradę ojczyzny czy wywołanie lub prowadzenie wojny napastniczej, ale równe karze za przestępstwo dopuszczenia się zamachu na życie prezydenta RP. To dobry objaw, ale chodzi jednak o zabójstwo kwalifikowane, czyli najcięższe z wszystkich, stąd i kara tak surowa. Ochrona życia przed zabójstwem w typie podstawowym jest słabsza. Silniejsza jest natomiast ochrona życia przed zabójstwem w afekcie, gdyż podwyższono przewidzianą zań karę, podnosząc dwukrotnie granicę zagrożeń, tak że sprawca tego przestępstwa podlegać będzie karze pozbawienia wolności od roku do lat dziesięciu.

Pozostałe zmiany wyraźnie osłabiają istniejącą prawną ochronę życia w porównaniu z dotychczasowymi rozwiązaniami, przejętymi zresztą z kodeksu karnego z roku 1932. W pierwszym rzędzie dotknęło to przestępstwa dzieciobójstwa. Trudno w ogóle akceptować wyodrębnienie tego przestępstwa z przestępstwa zabójstwa, bo trudno zrozumieć, dlaczego stan matki lub jej

interes mają przeważać nad życiem dziecka[11]. Przypadki działania matki pod wpływem przeżycia związanego z porodem mogłyby być rozważane w ramach działania w afekcie patologicznym lub fizjologicznym. Utworzenie szczególnego typu uprzywilejowanego przestępstwa dzieciobójstwa dyskryminuje dziecko w dziedzinie ochrony jego życia. Jest konsekwencją wyboru ustawodawcy uznającego, że matka może dysponować prawem do życia swojego dziecka, choć przecież nie jest ono jej własnością. Należałoby skreślić z kodeksu karnego w ogóle przepis artykułu 149. kodeksu karnego i objąć dziecko ochroną, z której korzysta każdy człowiek.

Przyjęty w nowym kodeksie karnym przepis dotyczący dzieciobójstwa wyraźnie upośledza ochronę życia dziecka w porównaniu z kodeksem z 1969 roku. W pierwszym rzędzie poszerza on granice zabójstwa przez przedłużenie okresu, w którym matka zabijająca swoje dziecko korzysta z łagodniejszej oceny prawa karnego. Do tej pory chodziło o dziecko zabijane w okresie porodu, teraz o noworodka, czyli dziecko aż do dwudziestego ósmego dnia jego życia. Matkę wyłączono spod zakresu odpowiedzialności za zabójstwo w typie podstawowym, chociaż zabija ona dziecko już poza okresem porodu, co może nastąpić w ciągu prawie miesiąca. Uprzywilejowaną odpowiedzialnością objęto także czyny matki skierowane przeciwko własnemu dziecku z innych powodów niż przebieg porodu. Podstawą łagodniejszej oceny stało się to, że zabijane dziecko jest znacznie zniekształcone, a także to, że zabijająca je matka znajduje się w trudnej sytuacji osobistej. Mamy tu zatem do czynienia z tak zwaną przedłużoną aborcją lub aborcją postnatalną. Dwie często przyjmowane podstawy legalizacji przerywania ciąży zaliczono do przyczyn łagodzących odpowiedzialność za zabicie dziecka już urodzonego do dwudziestego ósmego dnia jego życia, a więc tak zwane względy eugeniczne i społeczne. Ograniczono też zakres ochrony dziecka z innego powodu. Kodeks karny z 1969 roku stanowił, że chodzi o zabicie dziecka w okresie porodu, co znaczyło, że dziecko jest chronione, gdy znajduje się jeszcze w łonie matki, ale już wystąpiły bóle porodowe i zaczął się poród. Teraz zabicie takiego dziecka przez matkę będzie bezkarne, ponieważ ustawodawca pominął znamię „okresu porodu".

Projektodawcy przy tworzeniu obecnie obowiązującej wersji przepisów kodeksu karnego oparli się na dotychczasowej, nieprawidłowej praktyce sądów i starali się dostosować znamiona przestępstwa dzieciobójstwa do rzeczywistości kryminalnej, stąd poszerzenie jego znamion o elementy nie mające związku ani z okresem porodu, ani z jego przebiegiem.

O skali pobłażliwości dla matki zabijającej dziecko świadczy nie tylko przedłużenie okresu życia dziecka, w którym prawo uważa jego zabójstwo za zamach mniej poważny niż w innym okresie życia człowieka, ale i to, że ochro-

---

[11] Por. A. G r z e ś k o w i a k, *Ochrona prawa do życia w polskim prawie karnym*, w: *O prawo karne oparte na zasadach sprawiedliwości, prawach człowieka i miłosierdziu*, Lublin 1988, s. 152.

ną życia objęto tylko dziecko już urodzone, oraz to, że górna granica kary grożącej za dzieciobójstwo jest o trzy lata niższa od dolnej granicy kary za zabójstwo w typie podstawowym. Ponadto przepis ten relatywizuje wartość życia człowieka, zwłaszcza niepełnosprawnego. Można go przede wszystkim zabić bezkarnie przed narodzeniem, po narodzeniu zaś do dwudziestego ósmego dnia jego życia, gdy czyni to sama matka, zabójstwo ocenione będzie tak łagodnie, że faktycznie przestępstwo może pozostać bezkarne. Uwzględnienie zniekształcenia dziecka jako przyczyny łagodzącej odpowiedzialność matki za zabicie noworodka jest formą dalszej akceptacji selekcji jakościowej, która doprowadzić ma do tego, że ochrona prawa do życia gwarantowana będzie tylko ludziom zdrowym i pełnosprawnym. Do kodeksu karnego weszła więc „hańbiąca mentalność eugeniczna".

Usprawiedliwienie łagodniejszej oceny zabójstwa dziecka do dwudziestego ósmego dnia jego życia względami osobistymi oznacza wprowadzenie normy, która bierze pod uwagę tylko interes kobiety, przeważający nad wartością życia nawet dziecka narodzonego, a także jest przeniesieniem warunków dopuszczalności przerywania ciąży do zasad ochrony dziecka narodzonego. Jak wiadomo, aborcja z tych powodów została uznana przez Trybunał Konstytucyjny za sprzeczną z konstytucją, a przepis ją dopuszczający został uchylony. Przy dzieciobójstwie powód ten stanowi podstawę uprzywilejowania odpowiedzialności karnej matki zabijającej dziecko do dwudziestego ósmego dnia jego życia.

Inaczej natomiast w nowym kodeksie karnym postąpiono z przestępstwem eutanazji. Pozostawiono bez zmian jego ustawowe znamiona, co więcej, w uzasadnieniu projektu kodeksu karnego podkreślono – co już wyżej wskazano – że takie rozwiązanie jest opowiedzeniem się w dyskusji naukowej i filozoficznej przeciwko zniesieniu karalności eutanazji oraz pasywnej pomocy przy samobójstwie, a więc za „świętością życia"[12]. Dodano w nim jednak, że ze względu na szczególny charakter tego przestępstwa i wyjątkowe okoliczności wywierające silny wpływ na psychikę sprawcy, projekt przewiduje możliwość zastosowania nadzwyczajnego złagodzenia kary, a nawet odstąpienia od jej wymierzenia[13]. W ten sposób projektodawcy sami sobie zaprzeczyli, bo przecież odstąpienie od wymierzenia kary to faktyczna bezkarność, tyle że fakultatywna. Oznacza to znowu osłabienie ochrony życia człowieka – najczęściej słabego, chorego – w być może najtrudniejszym okresie jego życia. Ta zmiana jest także sygnałem dla społeczeństwa o mniejszej wartości życia osób chorych, skoro ich zabicie może pozostać bezkarne lub może być karane bardzo łagodnie. Sąd bowiem w wyjątkowych wypadkach może zastosować nadzwyczajne złagodzenie kary wynoszącej, podobnie jak przy dzieciobójstwie, od trzech miesięcy do pięciu lat pozbawienia wolności lub odstąpić od jej wymierzenia.

---

[12] Por. *Uzasadnienie*, s. 69. Druk 1274 i 1275.

[13] Por. tamże.

Nadzwyczajne złagodzenie kary polega w tym przypadku na wymierzeniu zamiast kary pozbawienia wolności grzywny lub kary ograniczenia wolności. Ale nawet nie stosując nadzwyczajnego złagodzenia kary sąd zawsze może na mocy artykułu 57., paragrafu 3 kodeksu karnego orzec zamiast kary pozbawienia wolności grzywnę albo karę ograniczenia wolności, a więc obniżenie sankcji może nastąpić nie tylko w przypadkach wyjątkowych. Jest to jednak jeden z paradoksów nowego kodeksu karnego. Przepis mówiący o nadzwyczajnym złagodzeniu kary nie mówi więc prawdy o tym, że taki sam efekt umniejszający karę można osiągnąć w drodze zwykłego wymiaru kary.

Natomiast zupełnie pozbawiono bezpośredniej ochrony prawnej dziecko poczęte. Przestało być ono wprost przedmiotem ochrony prawnokarnej. Nawet samo pojęcie „dziecko poczęte" zostało całkowicie usunięte z kodeksu karnego, tak by zerwać wszelki związek z prawnokarną ochroną życia człowieka. Ten efekt wymaga wykreślenia z kodeksu karnego kontratypu przerwania ciąży jako związanego z przestępstwem zabójstwa, bo przecież kontratyp koryguje określony typ przestępstwa, i wprowadzenie innego systemu zapisu dotyczącego przerwania ciąży, a nie zakazu zabicia dziecka poczętego.

Względy ideologiczne spowodowały także nowy sposób zapisania przestępstwa przerwania ciąży, w którym powrócono do dawnego przedmiotu ochrony. Jest nim proces ciąży chroniony przed przerwaniem z naruszeniem przepisów ustawy. Nowym typem przestępstwa jest przerwanie ciąży, gdy płód osiągnął zdolność do samodzielnego życia poza organizmem kobiety ciężarnej, co ocenia się na 24-25 tygodni ciąży. Trudno jednak z całą pewnością ustalić, co jest tu przedmiotem ochrony. W określeniu czynu używa się pojęcia „przerwanie ciąży", natomiast nie mówi się o zabójstwie, co powinno być wyraźnie wskazane, gdyby dobrem chronionym miał być płód w jego prawie do życia. Może i w tym wypadku chodzi jedynie o to, że zabijanie dziecka w łonie matki po tym okresie grozi jej zdrowiu. E. Zielińska pisze: „poważne ograniczanie możliwości przerywania ciąży trwającej dłużej niż trzy miesiące nie jest dowolną decyzją ustawodawcy. Podyktowane ono zostało potrzebą wzmożonej ochrony przedmiotu ochrony prawnokarnej, jakim jest życie i zdrowie kobiety ciężarnej i znajduje uzasadnienie w wiedzy medycznej, która uznaje koniec trzeciego miesiąca ciąży jako górną granicę względnego bezpieczeństwa zabiegu dla zdrowia kobiety"[14].

W każdym razie ustawodawca dokonał w kodeksie karnym jeszcze jednego rozwarstwienia ochrony życia ludzkiego. Zatomizował więc tę ochronę, a kryterium podziału uczynił wiek czy fazę rozwoju człowieka. Godzi to wyraźnie w zasadę równości wobec prawa.

---

[14] E. Z i e l i ń s k a, *Dopuszczalność przerywania ciąży w orzecznictwie sądów konstytucyjnych*, „Państwo i Prawo" 1989, z. 3, s. 89.

Ustawodawca w regulacji ochrony życia naruszył także jeden z podstawowych kanonów prawa karnego – wynikający z zasady „nullum crimen sine lege" – wymóg pewności prawa, który zakazuje w stanowieniu przepisów prawa karnego posługiwania się normami blankietowymi lub niedookreślonymi.

Ogólna ocena rozwiązań kodeksu karnego dotyczących ochrony życia ludzkiego jest więc negatywna. Prawu karnemu odebrano jego podstawowe zadanie ochrony życia ludzkiego przez cały czas jego trwania: od poczęcia – bo wtedy się rozpoczyna, do naturalnej śmierci – bo wtedy się kończy. Po cichu weszła do kodeksu karnego tak charakterystyczna dla Zachodu tendencja liberalizacji zamachów na życie, będąca wynikiem określonej ideologii, mającej korzenie w relatywizmie moralnym i w uzurpowaniu sobie przez większość parlamentarną czy społeczną prawa dysponowania prawem do życia. Dołączyła do niej obojętność prawa karnego wobec dziecka poczętego, które zostało skreślone z kręgu zainteresowania tego prawa, a także coraz mniejsze zainteresowanie tego prawa dla życia dziecka w początkowym okresie po narodzeniu.

Tak sformułowane prawo karne w tym zakresie nie realizuje swojej podstawowej roli – ochrony człowieka. Nie potwierdza ono stanowczo i jednoznacznie wartości i nienaruszalności życia ludzkiego. Tej roli nie wypełnia w Polsce ani państwo, ani demokracja, w której takie prawo wprowadzono. Prawo do życia stało się udziałem wyłącznie ludzi dorosłych, którzy na forum parlamentarnym przeprowadzili swoje plany i zrealizowali własne interesy[15]. A przecież każda ludzka istota ma prawo oczekiwać poszanowania życia przez cały okres jego trwania. Prawo karne przestało być w tym miejscu prawem, ponieważ nie jest już oparte na mocnym fundamencie nienaruszalności godności osoby. Trzeba więc je odrzucić lub zmienić. Tak też trzeba uczynić z tymi przepisami nowego kodeksu karnego, które nie chronią fundamentalnej wartości życia każdego człowieka.

---

[15] Por. J a n P a w e ł II, *List do Rodzin*, nr 21.

Janusz GULA

O PRAWACH PACJENTA... NIE NARODZONEGO*

Niewątpliwie podstawową kwestią antropologiczno-etyczną w kontekście problematyki praw pacjenta nie narodzonego jest to, czy istota, której prawa te mają dotyczyć, jest w ogóle osobą. W wyniku bowiem konfrontacji współczesnej wiedzy i techniki medycznej z istniejącym prawem powstała dość osobliwa sytuacja: poczęte a nie narodzone dziecko, traktowane jak będący osobą pacjent, osobą w świetle prawa nie jest.

Zanim podejmiemy kwestię praw pacjenta nie narodzonego, trzeba wpierw spytać, czy w ogóle taki temat rozważań nie jest sformułowany wadliwie, czy nie jest przypadkiem niedorzeczny. Innymi słowy należy najpierw ustalić, czy mówienie o pacjencie nie narodzonym ma w ogóle sens, czy pojęcie pacjenta nie narodzonego nie jest pojęciem treściowo pustym lub wewnętrznie sprzecznym.

Pojęcie pacjenta zdaje się być na tyle oczywiste, że nie wymaga definicji. Co znaczy słowo „pacjent" – powszechnie wiadomo. Pacjent to potencjalnie każdy człowiek, to – w myśl słownikowych formuł – chory będący pod opieką lekarza lub zwracający się po poradę do lekarza[1] albo – jak czytamy w europejskim modelu Deklaracji Praw Pacjenta – to „osoba korzystająca z usług medycznych, niezależnie, czy jest to osoba zdrowa, czy chora"[2]. Nie ma zatem wątpliwości, k i m jest pacjent, kto to taki – pacjent. Sprawa staje się mniej jednoznaczna, gdy zapytamy o to, k t o jest pacjentem, gdy akceptując definicję treściową terminu „pacjent", zechcemy poznać jego definicję zakresową. Narzucająca się tutaj odpowiedź będzie brzmieć, że każdy człowiek jest pacjentem – bo każdy, o ile nie jest nim aktualnie, może nim być w przyszłości, przy czym wyrażenie „w przyszłości" nie oznacza naturalnie osiągnięcia przez człowieka pewnego wieku czy stopnia rozwoju, lecz jedynie – jak już powiedzieliśmy – ewentualność korzystania z medycznych usług; i to jest również zakresowe

---

* Tekst ten w pierwotnej wersji został przedstawiony na konferencji „Prawa pacjenta a etyka zawodowa pielęgniarki i położnej" w Muszynie 23 IX 1998 r.

[1] Zob. „pacjent" np. w: *Słownik języka polskiego*, red. M. Szymczak, t. 2, Warszawa 1979, s. 578, oraz W. K o p a l i ń s k i, *Słownik wyrazów obcych i zwrotów obcojęzycznych*, Warszawa 1989, s. 372.

[2] *Założenia dotyczące praw pacjenta w Europie wraz z modelem Deklaracji Praw Pacjenta*, (pkt 7: „Definicje"), „Biuletyn Okręgowej Izby Pielęgniarek i Położnych w Lublinie" 1998, nr 5, s. 10. Deklaracja ta została przyjęta w Amsterdamie w dniach 28-30 III 1994 r. przez Biuro Europejskie Światowej Organizacji Zdrowia.

kryterium bycia pacjentem. Jeżeli więc pacjentem może być każdy człowiek, to także i ten, kogo iloraz inteligencji jest równy zeru, i ten, kto wprawdzie już istnieje, lecz jeszcze się nie narodził, inaczej mówiąc – człowiek nie narodzony.

Wyrażona wyżej obiekcja co do zakresowej ostrości terminu „pacjent" ma swe źródło właśnie w formalno-prawnym niedostrzeganiu zwłaszcza statusu nie narodzonego człowieka jako pacjenta. Tworząc chwalebne i potrzebne zbiory praw pacjenta nie ma się bowiem na myśli pacjenta nie narodzonego. I chociaż jego prawa można by z owych praw bez trudu wyprowadzić, to jednak on sam nie mieści się w polu uwagi współczesnych kodyfikatorów. Jest to poniekąd zrozumiałe, co nie znaczy – usprawiedliwione, ponieważ u schyłku XX stulecia fakt, że człowiek bywa pacjentem, zanim się urodzi, nie powinien być już przez twórców prawa ignorowany. Co więcej – powinien znaleźć odzwierciedlenie jeśli już nie (na razie) w odrębnym dokumencie (aczkolwiek zasługuje na odrębny dokument!), to przynajmniej w powstających dzisiaj poświęconych ochronie praw pacjenta kartach i deklaracjach.

Powodem ignorowania praw pacjenta nie narodzonego przez twórców prawa jest to, że nie narodzona istota ludzka nie jest postrzegana jako podmiot praw osobowych. Jeśli się nawet wie, a skądinąd trudno byłoby nie spotkać się z informacją, że dziecko poczęte może być badane lub leczone w trakcie swego przedurodzeniowego rozwoju[3], to jednak fakt ten okazuje się niewystarczający, by uznać podmiotowy status takiego dziecka. Nie istnieje, niestety, w praktyce logiczne przejście od stwierdzenia, że skoro jest się prenatalnie leczonym, skoro korzysta się z usług medycznych, to będąc po urodzeniu się ciągle tym samym podmiotem, będąc innymi słowy człowiekiem, jest się człowiekiem również przed swym urodzeniem się, jest się przecież tym samym co po urodzeniu przedmiotem lekarskich działań. Powtórzmy, by uniknąć nieporozumień: z samego faktu bycia pacjentem nie wynika wprost fakt bycia człowiekiem, pomijając już to, że pacjentem może być i pies, i bocian, i świnka morska. Jednakże wtedy, gdy zachodzi bytowa tożsamość pacjenta – człowieka narodzonego z pacjentem – człowiekiem nie narodzonym, odmawianie temu ostatniemu statusu ludzkiej osoby oznacza brak logicznej konsekwencji. Do sprawy tej jeszcze powrócimy.

To, że dziecko nie narodzone bywa pacjentem, traktowaliśmy dotychczas jako zjawisko dość oczywiste i powszechnie znane. Dobrze byłoby jednak chociaż pokrótce ukazać fakty potwierdzające istotnie obiektywny charakter takiego stanu rzeczy.

---

[3] Z informacjami, nawet dość obszernymi, o możliwości leczenia dziecka w łonie matki można się było zetknąć także w polskiej prasie (zob. np. B. S t a s i a k, *Pacjent w łonie matki*, „Kulisy. Express Wieczorny" 1989, nr 117, s. 6; S. Z a g ó r s k i, *Leczyć w łonie matki*, „Spotkania" 1992, nr 19, s. 36n.).

ZANIM PŁÓD STAŁ SIĘ PACJENTEM

Koncepcja, że płód[4] może być pacjentem, istotą, której choroby są przedmiotem zarówno lekarskiego działania, jak i naukowej obserwacji, nie jest zbyt odległa w czasie. Płód bowiem nie był zasadniczo uważany za pacjenta tak długo, jak długo skrywał się w nieprzeźroczystej macicy. Praktycznie więc aż do połowy obecnego stulecia, gdy to ultrasonograf ukazał go naszym oczom i udostępnił wnikliwszej naukowej obserwacji[5], jego życie w matczynym łonie pozostawało tajemnicą. Dzisiaj wielorakie techniki medyczne pozwalają na badanie i śledzenie prawidłowości jego osobniczego rozwoju (wchodzi tu w grę między innymi cały kompleks metod biochemicznego i biofizycznego monitorowania płodu, diagnostyka cytohormonalna i badanie płynu owodniowego[6]).

Zainteresowanie budową i życiem nie narodzonego człowieka ma oczywiście długą historię. Od dawna również spotykamy się z zaleceniami czy też opisami działań mających poprawić stan lub jakość rozwijającego się w łonie matki dziecka. Już Platon w IV w przed Chr. dostrzegał pożytki płynące z poświęcania szczególnej troski nie narodzonym dzieciom[7]. Ale pierwsze naukowe obserwacje dotyczące fizjologii płodu poczyniono dopiero w wieku XVI[8]: Andreas Vesalius w swoim dziele *De Humani Corporis Fabrica* (1543) opisał po dokonaniu sekcji ruchy płodów świni i psa[9]. Jednakże do XIX wieku nie prowadzono badań na żywych płodach ssaków. W 1803 roku M. F. X. Bichat jako pierwszy podjął badania ruchów płodu. N. Zuntz (1877) i W. T. Preyer (1885) eksperymentowali na płodach świnek morskich zanurzając je w ciepłym roztworze fizjologicznej soli[10]. Inni badacze poznawali reakcje embrionów ryb

---

[4] Terminu „płód" (podobnie jak terminów „embrion" lub „zarodek") używamy w niektórych kontekstach w znaczeniu szerszym, nie tylko jako nazwy oznaczającej pewien etap prenatalnego rozwoju, lecz także jako synonimu nazwy „istota ludzka w prenatalnym stadium życia".

[5] W 1958 roku ginekolog brytyjski Ian Donald poinformował o metodzie obserwacji dziecka w łonie matki przy wykorzystaniu techniki ultradźwiękowej. Zob. I. D o n a l d, J. M a c V i c a r, T. G. B r o w n, *Investigation of Abdominal Masses by Pulsed Ultrasound*, „The Lancet" 1(1958) nr 7032, s. 1188-1194.

[6] Zob. np. R. K l i m e k, J. S t a n e k, *Diagnostyka i postępowanie w ciąży o wysokim ryzyku*, Warszawa 1983, s. 38-279; R. K l i m e k, *Wybrane biochemiczne metody monitorowania płodu*, w: *Medycyna perinatalna*, red. Z. Słomko, t. 1, Warszawa 1985, s. 341-367; Z. M a l e w s k i, Z. S ł o m k o, *Kliniczne aspekty monitorowania płodu*, w: *Medycyna perinatalna. Suplement*, Warszawa 1994, s. 90-114; *Fizjopatologia płynu owodniowego*, red. J. Woytoń, Warszawa 1981.

[7] Zob. P l a t o n, *Prawa*, VII, 789-790 (Platona *Państwo* z dodatkiem siedmiu ksiąg *Praw*, t. 2, Warszawa 1958, s. 524-526).

[8] Wcześniejsze poglądy w tej mierze miały głównie spekulatywny charakter, dlatego też można je tutaj pominąć.

[9] Zob. M. R. H a r r i s o n, *Unborn: Historical Perspective of the Fetus as a Patient*, „The Pharos" 45(1982) Winter, s. 20n.

[10] Zob. tamże, s. 21.

(m.in. Nussbaum, Lereboullet, Kupffer, Wintrebert), płazów (m.in. Shaper, Goldstein, Paton) i ptaków (m.in. Preyer)[11]. Godne odnotowania są eksperymenty Grahama Browna na płodach kotów i królików[12], a zwłaszcza badania, które rozpoczął od roku 1900 George E. Coghill. Obiektem jego systematycznych obserwacji była ziemno-wodna salamandra Amblystoma. Trzydziestoletnie badania Coghilla stworzyły podstawy do zrozumienia problemu odruchów i ruchów zamierzonych u człowieka[13].

Intensywne obserwacje i badania różnych zwierząt doprowadziły w końcu do przeprowadzenia w 1920 roku przez Mayera pierwszych udanych operacji przenoszenia płodów świnki morskiej z macicy do jamy brzusznej matki (nieliczne z płodów przeżyły kilka dni). Także w latach dwudziestych dokonano pierwszego zabiegu in utero: Bors amputował śwince morskiej kończynę. Z kolei możliwość znieczulania podczas prenatalnych operacji zademonstrował O. Swenson, a możliwości normalnego porodu po zabiegu in utero dowiódł Nicholas[14]. Lata dwudzieste to również okres pierwszych eksperymentów na żywym ludzkim płodzie (abstrahujemy tutaj od moralnej oceny tego typu działań). Pionierem – jeśli tak można powiedzieć – był w tym względzie polski lekarz pracujący w Szwajcarii Mieczysław Minkowski. W ciągu czterech lat poddawał on eksperymentom płody pochodzące z tak zwanych terapeutycznych zabiegów przerwania ciąży dokonywanych za pomocą cesarskiego cięcia[15]. Później badania takie prowadzili inni, między innymi A. T. Hertig, J. Rock, D. Hooker.

Lata trzydzieste i czterdzieste znamionuje dalszy rozwój technik operacyjnych na płodach zwierząt. Znaczące są operacje płodów owiec przeprowadzane przez J. Barcrofta oraz wykazanie przez L. J. Wellsa i A. Josta w doświadczeniach na gryzoniach, że ciąża może być kontynuowana po wyjęciu i ponownym umieszczeniu płodu w macicy lub w jamie otrzewnowej jego matki[16]. Z kolei eksperymenty na psich płodach zespołu J. H. Louwa i C. N. Barnarda (późniejszego pioniera transplantacji serca u człowieka) dowiodły możliwości przeprowadzenia zabiegu udrażniania jelit już w płodowym stadium rozwoju człowieka[17].

W latach sześćdziesiątych i siedemdziesiątych doświadczenia badaczy koncentrują się na symulowaniu na zwierzętach różnych wrodzonych defektów

---

[11] Zob. M. M i n k o w s k i, *O wczesnych ruchach, odruchach i objawach drażliwości mięśniowej u płodu ludzkiego*, „Neurologia Polska" 6(1922) s. 195n.

[12] Zob. tamże, s. 196.

[13] Zob. G. L u x F l a n a g a n, *Dziewięć pierwszych miesięcy życia*, Warszawa 1973, s. 13.

[14] Zob. H a r r i s o n, dz. cyt., s. 21.

[15] Zob. M i n k o w s k i, dz. cyt., s. 197-207.

[16] Zob. K. A d a m s o n s, Jr., *Fetal Surgery*, „The New England Journal of Medicine" 275(1966) nr 4, s. 204.

[17] Zob. H a r r i s o n, dz. cyt., s. 21.

występujących u człowieka i próbach ich leczenia, na przykład wodonercza, wad serca, przepukliny przeponowej czy niedrożności jelit. Rozwijane są przy wykorzystaniu płodów naczelnych również techniki anestezji i farmakologicznej kontroli porodu[18].

PACJENTEM – CZŁOWIEK NIE NARODZONY

Wielokierunkowe eksperymenty na zwierzętach umożliwiły wreszcie przeprowadzenie pierwszych znaczących operacji na płodach ludzkich. I tak pierwszego wewnątrzmacicznego przetoczenia krwi u dziecka z chorobą hemolityczną dokonał w 1963 roku Nowozelandczyk A. William Liley[19]; sześć lat później analogiczny zabieg przeprowadził w Polsce zespół Danuty Łozińskiej[20]. Od czasu transfuzji wykonanej przez Lileya datuje się początek rozwoju chirurgii płodowej. Operacja ta niejako potwierdziła fakt, że już poczęte dziecko może być pacjentem.

Następnym – rzec można milowym – krokiem w dziedzinie b e z p o ś r e d n i e j terapii przedurodzeniowej były spektakularne zabiegi chirurgiczne wykonane na początku lat osiemdziesiątych. W 1981 roku pracujący na Uniwersytecie Kalifornijskim w San Francisco zespół M. R. Harrisona i M. S. Golbusa przeprowadził zakończoną pomyślnie operację odblokowania dróg moczowych u jednego z bliźniąt dizygotycznych[21]. Nieco wcześniej w tym samym roku tenże zespół po licznych doświadczeniach na małpach podjął próbę usunięcia u nie narodzonego dziecka nadmiaru płynu mózgowo-rdzeniowego[22]. Inną niezwykłą operacją przeprowadzoną przez Harrisona i Golbusa było zlikwidowanie defektu u męskiego płodu z obustronnym wodonerczem. Operację przeprowadzono w 21. tygodniu ciąży wyłaniając częściowo dziecko z macicy i po zabiegu umieszczając je w niej z powrotem. Niestety, dziecko zmarło tuż po porodzie na skutek niedorozwoju płuc[23]. Z czasem jednak coraz więcej tego

---

[18] Zob. tamże.

[19] Zob. A. W. L i l e y, *Intrauterine Transfusion of Foetus in Haemolytic Disease*, „British Medical Journal" 1963, nr 5365, s. 1107-1109. Na początku lat sześćdziesiątych położnicy z Nowego Jorku i Puerto Rico także – co jest mniej znane – podejmowali po rozcięciu macicy próby transfuzji wymiennej u kilku płodów, lecz były to próby raczej zniechęcające. Zob. H a r r i s o n, dz. cyt., s. 23; por. A d a m s o n s, dz. cyt., s. 205.

[20] Zob. D. Ł o z i ń s k a i in., *Przypadek konfliktu serologicznego leczony wewnątrzmacicznym przetaczaniem krwi*, „Ginekologia Polska" 40(1969) nr 10, s. 1177-1184.

[21] Zob. M. R. H a r r i s o n, M. S. G o l b u s, *Treating the Youngest Patients*, w: *Reproduction. The Cycle of Life*, red. K. Jansen, Washington D.C. 1982, s. 146.

[22] Zob. tamże, s. 147.

[23] Zob. M. R. H a r r i s o n i in., *Fetal Surgery for Congenital Hydronephrosis*, „The New England Journal of Medicine" 306(1982) nr 10, s. 591-593.

typu operacji kończyło się pomyślnie[24]. Pewne postępy czynione są również w płodowej transplantacji komórek krwiotwórczych[25]; wiele dyskusji zaś budzi ciągle celowość zabiegów z zakresu prenatalnej chirurgii plastycznej[26].

W 1990 roku przeprowadzono w Londynie pierwszą na świecie operację serca płodu[27], a w roku 1994 pierwszą w Polsce operację in utero dziecka z wodogłowiem.

Kończąc tę skrótową prezentację historii doświadczeń i chirurgicznych zabiegów na nie narodzonym dziecku, odnotujmy jeszcze sukces, jaki w tym względzie miał miejsce w Polsce, a ściślej mówiąc w Lublinie. Otóż latem 1998 roku zespół kierowany przez Jana Oleszczuka przeprowadził w Klinice Położnictwa i Perinatologii Akademii Medycznej dwie udane operacje, z których jedna to zabieg odbarczenia obustronnego wodonercza, a druga polegała na usunięciu guzów jajnika u rozwijającego się dziecka. Dodajmy, że przeprowadzenie tych operacji umożliwił wysokiej klasy sprzęt medyczny, jaki niedawno klinika otrzymała[28].

Repertuar możliwości leczenia człowieka w przedurodzeniowym stadium życia jest oczywiście dużo szerszy od tego, co oferuje płodowa chirurgia, tym bardziej że jej możliwości są ciągle jeszcze dość ograniczone i nie tak rzadko lekarskie interwencje kończą się jednak niepowodzeniem[29]. Bardziej rozpowszechnionymi i o dłuższej tradycji metodami terapii płodowej są różnorakie oddziaływania p o ś r e d n i e na poczęte dziecko. Wówczas przedmiotem

---

[24] Na przykład według Międzynarodowego Rejestru Chirurgii Płodowej (International Fetal Surgery Registry) do 1986 r. na 72 operacje w przypadku obstrukcji dróg moczowych płodu 42% dzieci przeżyło. (Zob. K. H. N i c o l a i d e s, C. H. R o d e c k, *Early Prenatal Diagnosis and Fetal Surgery*, w: *Chorion Villus Sampling*, red. D. T. Y. Liu, E. M. Symonds, M. S. Golbus, Chicago-London 1987, s. 221n.) Por. świeższe aczkolwiek niekompletne dane dotyczące różnych (i o różnej skuteczności) zabiegów chirurgicznych in utero: C. K i m b e r, L. S p i t z, A. C u s c h i e r i, *Current State of Antenatal in utero Surgical Interventions*, „Archives of Disease in Childhood. Fetal and Neonatal Edition" 76(1997) nr 2, F 134-139; T. M. Q u i n n, N. S. A d z i c k, *Fetal Surgery*, „Obstetrics and Gynecology Clinics of North America" 24(1997) nr 1, s. 143-157.

[25] Zob. np. E. D. Z a n j a n i i in., *Transplatation and Hematopoietic Stem Cells in utero*, „Stem Cells" 15(1997) Suppl. 1, s. 79-92.

[26] Zob. C. M. W a r d, *An Ethical and Legal Perspective on Foetal Surgery*, „British Journal of Plastic Surgery" 47(1994) nr 6, s. 416-418; por. M. H. H e d r i c k, M. T. L o n g a k e r, M. R. H a r r i s o n, *A Fetal Surgery Primer for Plastic Surgeons*, „Plastic and Reconstructive Surgery" 101(1998) nr 6, s. 1709-1729.

[27] Zob. *Operacja serca płodu*, „Wiedza i Życie" 1990, nr 5, s. 9; zob. także: V. M. R e d d y, D. B. Mc E l h i n n e y, *Update on Prospects for Fetal Cardiovascular Surgery*, „Current Opinion in Pediatrics" 9(1997) nr 5, s. 530-535.

[28] Zob. *Ultrasonograf najnowszej generacji Sequoia w Klinice Położnictwa i Perinatologii AM. Udana operacja dziecka w łonie matki*, „Alma Mater" 8(1998) nr 2, s. 22n.

[29] Na przykład na temat wyników – statystycznie biorąc raczej pesymistycznych i rodzących wiele obiekcji natury medycznej – wewnątrzmacicznego przetaczania krwi przy zastosowaniu różnych technik zob. Z. S ł o m k o, *Konflikt serologiczny – immunizacja matki antygenami krwinek płodu*, w: *Medycyna perinatalna*, t. 2, Warszawa 1986, s. 151-156.

lekarskiego działania jest (na innej zasadzie niż w przypadku chirurgii płodowej) dwoje pacjentów: dziecko i jego matka.

Niekiedy początek rozwoju tego działu medycyny prenatalnej liczy się od roku 1941, kiedy to N. McAlister Gregg podał wyjaśnienie etiologii embriopatii różyczkowej, a P. Levine odkrył przyczynę choroby hemolitycznej noworodków. Znaczący był również rok 1952, w którym O. Thalhammer wprowadził pojęcie chorób przedporodowych i ustalił obowiązującą do dziś ich klasyfikację[30]. Świadectwem dojrzewania nowego działu medycyny było powstawanie od 1967 roku kolejnych towarzystw medycyny perinatalnej[31]; w bieżącym roku zaś odbył się już szesnasty Europejski Kongres Medycyny Perinatalnej[32].

Pośrednie leczenie prenatalne może wchodzić w grę na przykład w przypadku braku równowagi kwasowo-zasadowej u płodu, hipotrofii, niektórych chorób jego serca (m.in. niemiarowości czynności serca, kardiomegalii, niewydolności krążenia) czy też cukrzycy lub fenyloketonurii (te dwa ostatnie zaburzenia można korygować prenatalnie stosując u matki odpowiednią dietę); w okresie przedporodowym bywa stosowana także tlenoterapia[33].

Warto jeszcze wspomnieć, że pewne doświadczenia z zakresu psychologii prenatalnej zdają się wskazywać na możliwość poprawy ogólnego stanu zdrowia poczętego dziecka poprzez jego odpowiednią prenatalną stymulację[34].

Odrębnym nieco zagadnieniem, mieszczącym się wszakże w ramach bezpośredniej terapii przedurodzeniowej, jest tak zwana terapia genowa lub inaczej chirurgia genetyczna. Otóż gwałtowny postęp w dziedzinie technik inżynierii genetycznej pomimo wielu obaw stwarza również pewne nadzieje na usuwanie defektów lub leczenie chorób, które na razie są nieuleczalne. Możliwości w tym względzie są jednak dość mocno ograniczone, zarówno w przypadku terapii komórek somatycznych, jak i komórek linii zarodkowej.

Wiadomo dziś, że przyczyną zaistnienia choroby genetycznej jest uszkodzenie genu, zespołu genów lub dużego strukturalnego fragmentu chromosomu. W związku z tym wyleczenie musiałoby polegać na wymianie uszkodzonego genu na gen prawidłowy bądź na zniesieniu niepożądanego działania genu, bądź też na zmodyfikowaniu genu w komórce somatycznej tak, aby można było uzyskać pożądaną substancję lub działanie. Tym, co nie podpada pod kategorię science fiction, jest ewentualność leczenia chorób jednogenowych. Szczególnie obiecująca może być terapia genowa w przypadku chorób zależ-

---

[30] Zob. H. G u l a n o w s k a, *Wybrane zagadnienia diagnostyki prenatalnej*, w: *W imieniu dziecka poczętego*, red. J. W. Gałkowski, J. Gula, Rzym-Lublin 1991, wyd. popr. i uzup., s. 54n.

[31] Zob. *Roster of Perinatal Societies*, „Journal of Perinatal Medicine" 17(1989) nr 1, s. 67.

[32] Zob. M. W i e l g o ś, T. R o k i c k i, *Sprawozdanie z XVI Europejskiego Kongresu Medycyny Perinatalnej*, „Ginekologia Polska" 69(1998) nr 8, s. 669n.

[33] Szczegółowo zagadnienia te są omawiane między innymi w: *Medycyna perinatalna*; omówienie syntetyczne por. R. E. B e h r m a n i in., *Podręcznik pediatrii*, Warszawa 1996, s. 488-490.

[34] Zob. D. K o r n a s – B i e l a, *Wokół początku ludzkiego życia*, Warszawa 1993, s. 59n.

nych od braku pojedynczego enzymu determinowanego z kolei przez pojedynczy gen[35]. Przewiduje się również możliwość stosowania somatycznej terapii genowej w niektórych chorobach wieloczynnikowych, nowotworowych, w schorzeniach układu krążenia, a nawet w chirurgii urazowej, aczkolwiek – jak się podkreśla – na razie jest to jeszcze perspektywa dość odległa[36], także gdy chodzi o istotę ludzką w prenatalnym stadium życia[37].

Pod znacznie większym znakiem zapytania stoi zaś terapia genowa obejmująca interwencje w komórki rozrodcze i komórki bardzo wczesnego zarodka. I etyczne bariery[38], i techniczne możliwości lokują obecnie tego typu zabiegi w sferze czysto teoretycznej[39], choć niewykluczone, że jakieś quasi-terapeutyczne eksperymenty są w tej mierze podejmowane.

PRAWA PACJENTA NIE NARODZONEGO

Nie poruszamy tutaj problematyki medycznych wskazań, racji bądź obiekcji dotyczących prenatalnej terapii człowieka, jak również kwestii wchodzących tu w grę etycznych i prawnych argumentów za i przeciw określonym rodzajom interwencji, które poprzedza – stanowiąca integralnie z tym przecież związany a trudny problem – diagnoza prenatalna czy nawet preimplantacyjna[40]. Mając

---

[35] Zob. M. F i k u s, *Biotechnologia*, Warszawa 1989, s. 163-181; Jerzy M i ł k o w s k i, Jacek M i ł k o w s k i, *O wadach wrodzonych*, Warszawa 1989, s. 105n. Pierwszą pacjentką poddaną skutecznej terapii genowej (korekcie funkcjonowania układu odpornościowego) była w 1990 r. w Stanach Zjednoczonych czteroletnia dziewczynka (zob. W. F. A n d e r s o n, *Terapia genowa*, „Świat Nauki" 1995, nr 11, s. 92-95).

[36] Zob. M. F i k u s, *Nowy wspaniały świat biotechnologii*, w: *Genetyka molekularna*, red. P. Węgleński, Warszawa 1995, s. 450-453; J. N o w a k, *Ludzki genom – nadzieje i zagrożenia*, „Znak" 1996, nr 12, s. 35-39; A. P a s z e w s k i, *Rewolucja biomedyczna – nadzieje i lęki*, „Znak" 1996, nr 12, s. 19-22.

[37] Zob. A. B o u é, *Les pratiques de recherches sur l'embryon humain*, w: *L'embryon humain. Approche multidisciplinaire*, red. B. Feuillet-Le Mintier, Paris 1996, s. 133; Q u i n n, A d z i c k, dz. cyt., s. 155n.

[38] Systematyzację argumentów etycznych dotyczących genetycznych ingerencji (w tym interwencji terapeutycznych) w ludzką strukturę genetyczną prezentuje B. C h y r o w i c z, *Dylematy ucznia czarnoksiężnika*, „Znak" 1996, nr 12, s. 50-62.

[39] Doświadczenia z tak zwanymi transgenicznymi zwierzętami (pierwsze doniesienie o udanej próbie transgenizacji zwierząt ukazało się w 1980 r.) są z wielu, nie tylko poznawczych, względów pożyteczne, jednakże rezultaty tych doświadczeń w aspekcie technicznych możliwości terapii ludzkiego zarodka uchodzą za nader problematyczne. Zob. F i k u s, *Nowy wspaniały świat biotechnologii*, s. 465-470; B o u é, dz. cyt., s. 133; R. W i n s t o n, *Manipulacje genetyczne*, Warszawa 1998, s. 40-49. Por. zwłaszcza: A. P a s z e w s k i, *Manipulacje genetyczne – problem granic etycznych*, w: *Granice poznania a bariery etyczne*, Poznań 1998, s. 18-20.

[40] Na temat niektórych aspektów tej problematyki zob. J. L. L e n o w, *The Fetus as a Patient: Emerging Rights as a Person?*, „American Journal of Law and Medicine" 9(1983) nr 1, s. 1-29; K. C. P r i n g l e, *Ethical Issues in Fetal Surgery*, w: *Surgery and Support of the Premature Infant*,

pełną świadomość tego, że wiele z opisanych prób przedurodzeniowej terapii kończyło się niepowodzeniem – co wszak nieuchronnie rodzi pytanie nie tylko o ich medyczną celowość (czy na przykład interwencja medyczna, bądź co bądź ryzykowna, była bezwzględnie wskazana już przed urodzeniem się dziecka?), lecz także, a raczej przede wszystkim, o ich etyczną i prawną dopuszczalność – musimy z konieczności pominąć całą tę nader ważką problematykę i ograniczyć się jedynie do skonstatowania kluczowego dla naszych rozważań faktu, że mianowicie nie narodzona istota ludzka – obojętne czy w płodowej, czy w embrionalnej, czy tylko w zygotalnej fazie swego życia – jest (lub będzie) także p a c j e n t e m[41]. Zasada ciągłości organicznego rozwoju ludzkiej jednostki nie pozwala tu na żadne wyjątki. Jeżeli więc dziecko poczęte jest pacjentem (jeżeli jest chorym poddanym medycznej terapii, jeśli korzysta z jakiejś formy medycznych usług), to nie wolno pod rygorem naruszenia elementarnej zasady sprawiedliwości ignorować jego praw właśnie jako pacjenta. Jeżeli – idąc dalej – określa się w odrębnych dokumentach prawa pacjentów poszczególnych kategorii – na przykład prawa pacjenta szpitalnego w Europejskiej Karcie Pacjenta Szpitalnego przyjętej przez Komitet Szpitalny Wspólnoty Europejskiej w Luksemburgu w 1979 roku, prawa inwalidów w Deklaracji Praw Osób Dotkniętych Inwalidztwem przyjętej przez Zgromadzenie Ogólne Narodów Zjednoczonych w 1975 roku, prawa pacjentów psychiatrycznych w Międzynarodowej Karcie Praw Psychiatrycznych Pacjentów Szpitalnych przyjętej w 1993 roku jako uchwała Zgromadzenia Ogólnego Światowego Towarzystwa Psychiatrycznego, prawa położnic w Europejskiej Karcie Położnic przyjętej przez Parlament Europejski w 1989 roku, prawa osób umierających w Rekomendacji 779 z 1976 roku Zgromadzenia Parlamentarnego Rady Europy w sprawie praw chorych i umierających, prawa chorych na AIDS w Rekomendacji 1116 Zgromadzenia Parlamentarnego Rady Europy przyjętej w 1989 roku, prawa chorych dzieci w Europejskiej Karcie Dziecka Hospitalizowanego przyjętej w 1986 roku przez

---

red. E. Puri, Basel 1985, s. 190-201; American Academy of Pediatrics. Committee on Bioethics, *Fetal Therapy: Ethical Considerations*, „Pediatrics" 81(1988) nr 6, s. 898n.; W a r d, dz. cyt., s. 411-418.

[41] Pomijamy tym samym często dyskutowany – wymagający odrębnej i szerszej analizy – problem warunków, jakie musi spełniać nie narodzona istota ludzka, by mogła uchodzić za pacjenta (łączy się to ściśle z tak zwanymi przedurodzeniowymi kryteriami personalności lub człowieczeństwa); czy na przykład pacjentem może być płód niezdolny do życia. Wiele miejsca temu dylematowi – wprowadzając różne subtelne a wysoce problematyczne dystynkcje i rozwiązując go w duchu daleko posuniętego relatywizmu – poświęcają m.in. L. B. McCullough i F. A. Chervenak w pracy *Ethics in Obstetrics and Gynecology*, New York – Oxford 1994, s. 97-110 i passim. Warto może jednak zwrócić uwagę, że obecnie już ludzki embrion określa się mianem „potencjalnego pacjenta" (zob. J.-F. M a t t e i, *Bilan des différents travaux sur la protection de l'embryon*, w: *L'embryon humain*, s. 288n.). Jest zatem tylko kwestią czasu zastąpienie tego terminu po prostu terminem „pacjent", jak to się stało w przypadku ludzkiego płodu (coś, co przecież jeszcze kilkadziesiąt lat temu nie mieściło się w ogóle w kategoriach myślenia lekarzy i prawników!).

Parlament Europejski Wspólnoty Europejskiej czy też ich prawa w Europejskiej Karcie Praw Dziecka w Szpitalu opracowanej przez Krajowe Stowarzyszenie na Rzecz Opieki nad Dziećmi w Szpitalu w Wielkiej Brytanii i zaaprobowanej przez trzynaście krajów na I Europejskiej Konferencji Stowarzyszeń na Rzecz Dzieci w Szpitalu w 1988 roku[42] – to powinno się również formalnie, czy to w ramach karty, czy choćby deklaracji, określić p r a w a p a c j e n t a n i e n a r o d z o n e g o.

Prawa pacjenta, formułowane w różnych kartach i deklaracjach, zasadzają się naturalnie na prawach człowieka zawarowanych w odnośnych dokumentach, są ich uszczegółowieniem i konkretyzacją. Nie można więc nie naruszać praw człowieka, naruszając prawa pacjenta. Czy jednak pacjentowi nie narodzonemu mogą przysługiwać jakieś specyficzne lub wspólne z prawami pacjenta narodzonego prawa? Owszem. Wprawdzie wiele, a pewnie nawet większość, z formułowanych praw pacjenta narodzonego nie ma zastosowania do sytuacji pacjenta nie narodzonego, jednakże są takie, których respektowaniem pacjent nie narodzony jest – by tak rzec – żywotnie zainteresowany. Jakież to mogą być prawa? Otóż nie usiłując podawać wyczerpującego katalogu tych praw, można by wskazać jedynie na kilkanaście podstawowych[43], m i ę d z y i n n y m i adaptując bądź modyfikując te, które już występują w różnych medyczno-prawnych regulacjach, a mianowicie:

0. prawo każdego pacjenta nie narodzonego do poszanowania jego osoby jako osoby ludzkiej;

1. prawo do zachowania fizycznej integralności i organicznej nienaruszalności;

2. prawo do zachowania życia w przypadku istnienia nieusuwalnego organicznego defektu lub nieuleczalnej choroby;

3. prawo do niezbędnej opieki zdrowotnej adekwatnej do natury choroby w zakresie ogólnych lub istniejących lokalnie możliwości;

4. prawo do uzyskania niezwłocznej pomocy w sytuacji poważnego zagrożenia życia;

5. prawo do ochrony przed ryzykownymi lub zbędnymi interwencjami leczniczymi, badaniami klinicznymi i eksperymentami naukowymi;

6. prawo do łagodzenia cierpień i bólu stosownie do aktualnego poziomu wiedzy i standardów opieki medycznej;

7. prawo – respektujące wolę matki – do rzetelnej procedury opartej na kryteriach medycznych w przypadku możliwości bycia poddanym określonemu leczeniu lub szczególnej interwencji medycznej;

---

[42] Zob. m.in. S. P a ź d z i o c h, *Rozwój koncepcji praw pacjenta w świetle dokumentów międzynarodowych*, „Pielęgniarstwo 2000" 1998, nr 1, s. 13-19; por. t e n ż e, *Prawa pacjenta w ustawodawstwie polskim*, „Pielęgniarstwo 2000" 1998, nr 2, s. 10-14.

[43] Proponowane punkty nie są oczywiście (tak zresztą jak i wypadku innych zbiorów praw pacjenta) zakresowo rozłączne.

8. prawo do poszanowania swych zwłok lub szczątków, wykluczające zwłaszcza jakąkolwiek ich komercjalizację;

9. prawo do uzyskania informacji przez matkę pacjenta nie narodzonego lub osobę reprezentującą jego interesy o stanie jego zdrowia, stosowanych bądź mogących znaleźć zastosowanie w procedurach leczniczych, ich ryzyku i spodziewanych rezultatach;

10. prawo do dochodzenia swoich praw poprzez osobę reprezentującą interesy pacjenta nie narodzonego, w sytuacji gdy prawa te są naruszane lub zostały naruszone.

Charakterystyczną rzeczą jest to, że wszelkiego rodzaju prawa osobowe są tworzone z reguły wtedy, gdy dojrzewa świadomość ich naruszania bądź ignorowania. Paradoksalnie poniekąd – łamanie praw ujawnia ich wartość i istnienie, skłania do ich formalno-prawnej kodyfikacji. Należy więc żywić nadzieję, że z jednej strony w związku z dynamicznym postępem medycyny, jak też dyscyplin będących na jej usługach, z drugiej zaś – w związku z aż nazbyt oczywistymi i częstymi przypadkami łamania bądź niedostrzegania praw człowieka nie narodzonego, zacznie wreszcie dojrzewać świadomość potrzeby zagwarantowania przynależnych mu przecież z natury praw, w tym także jego praw jako pacjenta. Nie można tu jednak przeoczyć smutnego faktu, że niestety czasami ci sami lekarze, dzięki osiągnięciom których dziecko poczęte uzyskało status pacjenta, podejmują interwencje, których celem jest pozbawienie tegoż samego dziecka życia, na przykład w wyniku tak zwanej prenatalnej selekcji płodów lub tak zwanej redukcji płodowej (uśmiercanie dziecka z jakimś defektem lub o niepożądanej płci albo likwidowanie pewnej liczby dzieci w przypadku ciąży mnogiej[44]). Tym bardziej zatem trzeba uwrażliwiać, zwłaszcza środowiska medyczne, na status bytowy i moralny nie narodzonej, bywa, że chorej, istoty ludzkiej.

Wróćmy jeszcze na chwilę do zaprezentowanego zestawu praw pacjenta nie narodzonego. Oczywiście propozycje te wymagałyby odrębnego, pogłębionego

---

[44] Na przykład M. S. Golbus i R. Erickson – zaliczani do pionierów chirurgii płodowej – wykorzystywali wcześniej technikę amiocentezy do aborcji nie chcianych dzieci (zob. S. M. R i n i, *Beyond Abortion. A Chronicle of Fetal Experimentation*, Avon-by-the Sea 1988, s. 115). Z kolei M. R. Harrison i M. S. Golbus w 1981 r. uśmiercili w stadium płodowym jedno z bliźniąt z zespołem Downa, pozwalając urodzić się tylko dziecku zdrowemu (zob. H a r r i s o n, G o l b u s, dz. cyt., s. 148n.). Na marginesie tej sprawy warto jeszcze odnotować fakt osobliwych, a jednak jakże znamiennych reakcji rodziców, zwłaszcza zaś matki, która zdecydowała się na prenatalną selekcję dzieci: otóż wtedy, gdy na świat wyda ona oprócz zdrowego dziecka także to (lub te) nie chciane, a uśmiercone jakiś czas przed porodem, odczuwa żal, ból, popada w głęboki stres, a niekiedy nawet w psychiczną chorobę; czasem dochodzi do zachowań wręcz kuriozalnych: „Nawet wówczas, kiedy wygląd martwo urodzonego – po wielu tygodniach od zabiegu – dziecka trudno uznać za estetyczny, znajdą się rodzice, którzy zapragną uwiecznić go na fotografii" (E. M. B r y a n, *Problemy selektywnej redukcji liczby płodów*, w: *Diagnostyka prenatalna*, red. L. Abramsky, J. Chapple, Warszawa 1996, s. 196).

komentarza. Zapewne bowiem przynajmniej niektóre z nich mogą być niezrozumiałe, inne kontrowersyjne, inne wreszcie mogą się wydać wręcz utopijne. Nie sposób tu jednak podejmować dyskusji z ewentualnymi zarzutami i wątpliwościami. Odnieśmy się tytułem przykładu i pokrótce jedynie do kilku – może trudniejszych – kwestii.

Czy na przykład nie jest czystą abstrakcją mówienie o tym, że pacjent nie narodzony powinien mieć prawo dochodzić swoich praw za pośrednictwem kogoś reprezentującego jego interesy, gdy prawa te są naruszane bądź zostały naruszone, gdy na przykład dozna on uszczerbku na zdrowiu w wyniku zażywania przez matkę narkotyków lub błędnie przeprowadzonej amniopunkcji? – Otóż przypomnijmy, że obecnie – między innymi w prawie Stanów Zjednoczonych, Niemiec, Wielkiej Brytanii – istnieje pojęcie szkody wyrządzonej dziecku przed jego poczęciem (preconception injuries)[45]. I pojęcie to ma bardzo konkretne odniesienia praktyczne, w związku z czym nie należą wcale do rzadkości procesy o odszkodowanie właśnie z tytułu zdarzeń, które miały miejsce przed poczęciem dziecka, a które zaważyły na późniejszym stanie jego zdrowia[46].

Ale przecież – zauważmy – zanim doszło do prawnego usankcjonowania tego typu roszczeń, wcześniej całkowicie je odrzucano. A teraz istnienie odpowiedzialności prawnej z tytułu szkód zaistniałych przed poczęciem dziecka już tak bardzo nie dziwi, podobnie jak nie dziwi istnienie takiej odpowiedzialności za wyrządzenie szkód nasciturusowi[47]. Może więc i proponowane przez nas prawo nie jest aż tak bardzo utopijne i abstrakcyjne?

W punkcie szóstym mówimy o prawie do łagodzenia bólu i cierpienia. Czy dziecko poczęte odczuwa ból? – Tak – i wiadomo to od dawna[48], lecz że od-

---

[45] Szerzej zagadnienia te omawia M. S a f j a n, *Prawo wobec ingerencji w naturę ludzkiej prokreacji*, Warszawa 1990, s. 173-186; por. także: t e n ż e, *Prawo i medycyna. Ochrona praw jednostki a dylematy współczesnej medycyny*, Warszawa 1998, s. 210-214; M. N e s t e r o w i c z, *Odpowiedzialność cywilna według common law za szkody wyrządzone nasciturusowi przed i po jego poczęciu*, „Państwo i Prawo" 1983, nr 8, s. 87n.

[46] Na przykład w sprawie z 1983 r. w USA chodziło o to, że lekarz zaaplikował matce lekarstwo na epilepsję, nie informując jej zarazem o niebezpieczeństwach wynikających ze stosowania tego leku dla rozwoju dziecka, tak przed poczęciem, jak i po jego poczęciu. Zob. tamże, s. 176.

[47] Szczegółowo problematykę roszczeń odszkodowawczych z tytułu szkód poniesionych przez dziecko w okresie przedurodzeniowym przedstawia (w polskim orzecznictwie sądowym) J. M a z u r k i e w i c z, *Ochrona dziecka poczętego w świetle kodeksu rodzinnego i opiekuńczego*, Wrocław 1985, s. 48-61. Na temat analogicznych (do pewnego stopnia) typów odpowiedzialności (z tytułu tzw. wrongful life oraz wrongful birth) zob. S a f j a n, *Prawo wobec ingerencji w naturę ludzkiej prokreacji*, s. 186-197; t e n ż e, *Prawo i medycyna*, s. 214-225; oraz N e s t e r o w i c z, dz. cyt., s. 85--94.

[48] Zob. np. J. T. N o o n a n, Jr., *The Experience of Pain by the Unborn*, w: *New Perspectives on Human Abortion*, red. T. W. Hilgers, D. J. Horan, D. Mall, Frederick, Maryland 1981, s. 205-216; B. i J. W i l l k e, *Aborcja – pytania i odpowiedzi*, Gdańsk 1991, s. 63-69. Nawet zwolennicy tak zwanej późnej aborcji (Royal College of Obstetricians and Gynaecologists) muszą sobie zdawać

czuwa go intensywniej niż człowiek dorosły – wiadomo od niedawna. Ostatnio bowiem brytyjscy naukowcy odkryli, że noworodek odczuwa ból czterokrotnie intensywniej niż dorosły, ponieważ między innymi jego receptory bólowe są dużo gęściej utkane niż u osoby dorosłej. A receptory te pojawiają się już na początku płodowego okresu rozwoju[49]. Jeżeli w tym kontekście postuluje się uznanie prawa noworodków do leczenia bólu[50], to chyba postulat, by respektować takie prawo w przypadku dziecka poczętego, również nie powinien budzić sprzeciwu.

O co z kolei może chodzić w postulacie poszanowania zwłok czy szczątków pacjenta nie narodzonego? – O to na przykład, by nie stały się one surowcem do wyrobu środków kosmetycznych lub farmaceutycznych[51], lub o to, aby matka bądź bliscy mogli otrzymać od szpitala szczątki poronionego dziecka, czy wreszcie o to, by nie były one po prostu wyrzucane na śmietnik[52].

Jeszcze jedna sprawa, bodaj najtrudniejsza – traktuje o niej punkt siódmy. Jak bowiem pogodzić prawo dziecka do bycia poddanym nie tylko jakiejś szczególnej, lecz w ogóle jakiejkolwiek terapii, z autonomią matki, ściślej – z brakiem jej zgody na terapię dziecka? Jak skutecznie (na gruncie prawa) bronić dziecko wtedy, gdy postępowanie matki w sposób ewidentny zagraża jego zdrowiu lub nawet życiu, gdy na przykład nie chce ona rzucić palenia w okresie ciąży?

Otóż wydaje się, że wtedy, gdy interes dziecka jest zagrożony, a matka nie wyraża zgody na leczenie dziecka, egzekwowanie jego praw jako pacjenta winno sprowadzać się do użycia wszelkich możliwych środków uświadamiania i perswazji, które skłoniłyby matkę do zaakceptowania uzasadnionej medycz-

---

doskonale sprawę z tego, że poczęte dziecko odczuwa ból, skoro proponują, by płody w trakcie takich „zabiegów"... znieczulać! Zob. *Fundamentalny akt hipokryzji*, „Głos dla Życia" 1998, nr 3, s. 7.

[49] Jest to naturalnie ekstrapolacja wyników badań noworodków na dziecko nie narodzone, lecz w pełni uprawniona.

[50] Zob. A. S c h u s t e r, H. G. L e n a r d, *Ból u noworodków i wcześniaków*, „Medycyna Praktyczna" 1991, nr 4, s. 18n.; por. R. J. W h i t e, *Aborcja w trakcie porodu*, „Głos dla Życia" 1998, nr 5-6, s. 24n. Szwedzcy badacze z kolei postulują, by pamiętać o możliwości odczuwania bólu przez dziecko nie narodzone, na przykład w trakcie przeprowadzania operacji in utero (zob. E. A m e r i o u n, M. W e s t g r e n, *Dalig kunskap om smärta hos ofodda barn* [Insufficient Knowledge About Pain in the Unborn Child], „Lakartidningen" 95(1998) nr 25, s. 2959-2961.

[51] Zob. m.in. C. J a c q u i n o t, J. D e l a y e, *Handel mit ungeborenem Leben*, Altstätten 1985; R. R ö s l e r, *Rohstoff Mensch. Embryohandel und Genmanipulation*, Stein am Rhein 1986; R i n i, dz. cyt., s. 25-47.

[52] W 1982 r. opinię publiczną, zwłaszcza Ameryki, poruszyło odkrycie w przyszpitalnych śmietnikowych kontenerach w Los Angeles ponad szesnastu tysięcy dzieci uśmierconych w przedurodzeniowym stadium życia (zob. W. B r e n n a n, *The Abortion Holocaust. Today's Final Solution*, St. Louis 1983, s. 171n.). Ofiary tego holocaustu zostały po trzech latach prawniczych sporów uroczyście pochowane; pochówek nie miał charakteru religijnego (zob. *Embryos endlich begraben*, „Medizin und Ideologie" 1985, Oktober, s. 41).

nie terapii dziecka. Precedensy w tym względzie już istnieją, co więcej, pewne rozwiązania idą poniekąd dalej od tu proponowanych[53]. Nie można więc nie uregulować i tej nader delikatnej kwestii.

Na zakończenie – podsumowując proponowane rozwiązania i uprzedzając niejako ewentualne zarzuty – należy podkreślić, że niewątpliwie podstawową kwestią antropologiczno-etyczną w kontekście problematyki praw pacjenta nie narodzonego jest to, czy istota, której prawa te mają dotyczyć, jest w ogóle osobą. W wyniku bowiem konfrontacji współczesnej wiedzy i techniki medycznej z istniejącym prawem powstała dość osobliwa sytuacja: poczęte a nie narodzone dziecko traktowane jak będący osobą pacjent, osobą w świetle prawa nie jest. Narzuca się więc zupełnie fundamentalne pytanie: czy można, nie popadając w logiczny absurd, uznawać osobowe prawa kogoś (czegoś?), lecz nie uznawać osobowego statusu tego kogoś (czegoś?)? Czy można – analogicznie – uznawać (w znaczeniu logicznej niesprzeczności) czyjeś podstawowe prawa obywatelskie, nie uznając tego kogoś za obywatela, albo też, czy można – analogia na czasie – mieć kluczowe prawa członka NATO, nie będąc członkiem NATO? Twierdząca odpowiedź na te pytania stanowi obrazę człowieka jako istoty rozumnej...

Rozstrzygając sprawę osobowego statusu człowieka nie narodzonego jako pacjenta należy odróżnić porządek przyczynowy (ontyczny) od porządku uzasadniania. To prawda, że przyznawanie praw pacjenta-osoby dziecku poczętemu wskazuje na to, iż podmiot tych praw winien być uznany za osobę (porządek uzasadniania), jednakże ostatecznie to nie dlatego nie narodzony człowiek jest pacjentem, że się uznaje jego osobowe prawa, lecz odwrotnie: dlatego te prawa winno się uznawać, że jest on osobą (porządek ontyczny).

---

[53] Mamy tutaj na myśli orzecznictwo sądów Stanów Zjednoczonych, które obfituje niejednokrotnie w niezwykle skomplikowane (także w aspekcie socjologiczno-psychologicznym) sprawy tego typu. Zazwyczaj sądy federalne decydowały, że można żądać od kobiety, aby poddała się zabiegowi, który przyniesie niewątpliwą korzyść zagrożonemu dziecku. Gdy w grę wchodził płód (dopiero) 26-tygodniowy i korzyści z interwencji nie byłyby pewne, uznawano takie postępowanie za nieodpowiednie (zob. B e h r m a n, dz. cyt., s. 11). Na przykład w jednej z pierwszych spraw w 1981 r. Sąd Najwyższy stanu Georgia nakazał ciężarnej matce, by poddała się cesarskiemu cięciu oraz innym zabiegom mającym na celu ochronę życia jej dziecka (zob. E. P. F i n a m o r e, *Jefferson v. Griffin Spalding County Hospital Authority: Court-Ordered Surgery to Protect the Life of an Unborn Child*, „American Journal of Law and Medicine" 9(1983) nr 1, s. 83-101.

Marek PIECHOWIAK

STATUS DZIECKA POCZĘTEGO
Czy Konwencja Praw Dziecka jest neutralna w sprawie prawa do życia nie narodzonych?*

Prawa, które nie są powszechne i przyrodzone, nie są już prawami człowieka. W takim też sensie spór o uznanie prawa do życia przed narodzeniem jest sporem o uznanie praw człowieka w ogóle.

Artykuł 4. Karty Praw Rodziny przedłożonej przez Stolicę Apostolską 22 X 1983 roku mówi o ochronie życia ludzkiego od momentu jego powstania i uznaje prawo każdej istoty ludzkiej do życia, również przed narodzeniem. Biorąc pod uwagę możliwość przyjęcia tego dokumentu za punkt wyjścia prac nad instrumentem prawa międzynarodowego chroniącego prawa rodziny, warto postawić pytanie: czy w obecnie obowiązujących traktatach dotyczących ochrony praw człowieka można znaleźć uznanie prawa do życia nie narodzonych? Problem ten został niedawno wywołany przez polski Trybunał Konstytucyjny, który w uzasadnieniu orzeczenia z 28 maja 1997 roku, dotyczącego konstytucyjności ustawy z 30 sierpnia 1996 roku o zmianie ustawy o planowaniu rodziny, ochronie płodu ludzkiego i warunkach dopuszczalności przerywania ciąży (Dz. U., 1997 nr 139, poz. 646), argumentując na rzecz tezy, że konstytucyjna ochrona przyrodzonego prawa do życia obejmuje również fazę prenatalną, powołał się między innymi na preambułę Konwencji Praw Dziecka (1989 r.): „Objęcie [...] fazy [prenatalnej] życia ludzkiego ochroną konstytucyjną znajduje [...] potwierdzenie w ratyfikowanej przez Rzeczpospolitą Polską w dniu 30 września 1991 r. Konwencji Praw Dziecka, której preambuła deklaruje [...], nawiązując do Deklaracji Praw Dziecka [1959 r.], iż «dziecko, z uwagi na swą niedojrzałość fizyczną oraz umysłową, wymaga szczególnej opieki i troski, w tym właściwej ochrony prawnej, zarówno przed, jak i po urodzeniu». Ujęcie tej reguły w preambule Konwencji musi prowadzić do wniosku, iż zawarte w Konwencji gwarancje odnoszą się również do prenatalnej fazy ludzkiego życia”[1]. Trybunał uznał zatem, że Konwencja Praw Dziecka nie jest neutralna w sprawie prawa do życia przed urodzeniem, a pośrednio także w sprawie początku życia człowieka, który jest podmiotem praw.

---

* Tekst ten ukaże się również w książce *Prawa rodziny – prawa w rodzinie: ze stanowiska międzynarodowych standardów praw człowieka*, przygotowanej pod redakcją T. Jasudowicza w związku z konferencją naukową, która obradowała w Toruniu w dniach 22-23 X 1998 r.

[1] Uzasadnienie, p. 3; sygn. akt K. 26/96.

Pogląd ten – wziąwszy pod uwagę ustawodawstwo proaborcyjne wielu krajów, które przystąpiły do Konwencji – wydaje się być kontrowersyjny. Można postawić pytanie: czy przytoczona wyżej formuła „zarówno przed, jak i po urodzeniu" pozwala rzeczywiście wnioskować o tym, iż uznaje się pełne człowieczeństwo, a zatem i prawa człowieka, istoty ludzkiej przed narodzeniem, czy też formuła ta każe uznać istotę ludzką przed narodzeniem jedynie za pewne dobro podlegające szczególnej ochronie prawnej, ale nie za dziecko – człowieka, któremu przysługuje prawo do życia, uznane w artykule 6. Konwencji i w innych instrumentach ochrony praw człowieka? Na rzecz neutralności Konwencji w kwestii początku życia człowieka i w sprawie zakresu ochrony prawa do życia argumentował w swym zdaniu odrębnym do wspomnianego orzeczenia sędzia Z. Czeszejko-Sochacki, kwestionując przy tym zasadność posługiwania się terminem „dziecko poczęte", jako zakładającym już rozstrzygnięcie, że przed narodzeniem mamy do czynienia z dzieckiem[2]. Powoływał się przy tym na doktrynę[3], zgodnie z którą na neutralność miałyby wskazywać zastrzeżenia złożone, z jednej strony, przez Stolicę Apostolską i Argentynę, w których poczęcie uznane jest za początek życia ludzkiego, z drugiej – przez Francję składającą zastrzeżenie, zgodnie z którym artykuł 1. zawierający definicję dziecka[4] nie stoi w sprzeczności z francuskim ustawodawstwem dopuszczającym przerywanie ciąży. Zastrzeżenia te miałyby świadczyć o otwartości Konwencji na zasadniczo rozbieżne interpretacje dotyczące początku człowieka, prowadzące w konsekwencji do zasadniczych różnic w ochronie życia prenatalnego. Sędzia Czeszejko-Sochacki konkluduje, „że Trybunał Konstytucyjny, pomijając poglądy doktryny, arbitralnie zajął stanowisko odmienne".

Czy i jakie są zatem racje przemawiające na rzecz stanowiska zajętego przez Trybunał Konstytucyjny, który odrzucił pogląd o neutralności Konwencji Praw Dziecka w sprawie prawa do życia przed narodzeniem i początku życia człowieka? Podejmując ten problem zamierzam sięgnąć do prac przygotowawczych dotyczących Konwencji i skoncentrować się na fragmencie preambuły przytoczonym w uzasadnieniu orzeczenia. Przedtem jednak kilka słów dotyczących argumentacji zawartej w omówionym zdaniu odrębnym.

Po pierwsze, trzeba zauważyć, że Francja, w związku ze swym liberalnym ustawodawstwem aborcyjnym, w złożonym oświadczeniu nie odnosiła się bezpośrednio do artykułu 1., definiującego dziecko jako podmiot praw chronionych Konwencją, i problemu początku życia, ale przede wszystkim do artykułu 6., dotyczącego prawa do życia: „Rząd Republiki Francuskiej oświadcza, że

---

[2] Zdanie odrębne, p. 2; sygn. akt K. 26/96.

[3] Powołuje się przy tym na informacje dotyczące Konwencji – jak zobaczymy nieścisłe – zawarte w „Biuletynie Komisji Konstytucyjnej Zgromadzenia Narodowego", nr 12, s. 72.

[4] „W rozumieniu niniejszej Konwencji «dziecko» oznacza każdą istotę ludzką w wieku poniżej osiemnastu lat, chyba że zgodnie z prawem odnoszącym się do dziecka uzyska ono wcześniej pełnoletność".

Konwencja, a w szczególności jej artykuł 6., nie może być interpretowana jako stwarzająca przeszkodę wobec stosowania postanowień ustawodawstwa francuskiego odnoszącego się do dobrowolnego przerywania ciąży". Z formalnoprawnego punktu widzenia nie mamy tu do czynienia z zastrzeżeniem w rozumieniu Konwencji Wiedeńskiej o Prawie Traktatów[5], artykuły 19-23 (co mogłoby sugerować sformułowanie zawarte we wskazanym zdaniu odrębnym). Niemniej jednak cel tego oświadczenia jest analogiczny do celów osiąganych za pomocą zastrzeżeń, gdyż dotyczy ono wprost relacji Konwencji Praw Dziecka do ustawodawstwa francuskiego i określa, w jakich sprawach ustawodawstwo to nie może być kwestionowane w oparciu o tę Konwencję. Odwołując się do koncepcji zastrzeżenia należałoby uznać, że zgodnie z Konwencją Wiedeńską z 1969 roku (art. 21), w przypadku takiego traktatu, jakim jest Konwencja Praw Dziecka, oświadczenie to modyfikuje postanowienia traktatu jedynie dla państwa, które je wnosi. Polska składając dokumenty ratyfikacyjne nie złożyła analogicznego oświadczenia lub zastrzeżenia stosownej treści.

Po drugie, błędna jest informacja przytoczona w omawianym zdaniu odrębnym, że Stolica Apostolska „zastrzegła, że początek życia jest od poczęcia"[6]. Poruszanej kwestii dotyczy drugie spośród oświadczeń złożonych przez Stolicę Apostolską wraz z dokumentami przystąpienia, które brzmi: „Stolica Apostolska uznaje, że konwencja stanowi uaktualnienie zasad uprzednio przyjętych przez Narody Zjednoczone i z uwagi na jej skuteczność jako ratyfikowany dokument zapewni prawa dziecka przed i po urodzeniu zgodnie z wyraźnym potwierdzeniem w «Deklaracji o prawach dziecka» [...] i powtórzeniem w dziewiątym ustępie wstępu do konwencji. Stolica Apostolska jest przekonana, że dziewiąty ustęp wstępu posłuży za obiektyw, w którym będzie się widzieć pozostałą część konwencji, zgodnie z artykułem 31. wiedeńskiej Konwencji o prawie traktatów z 23 maja 1969 r."[7] Oświadczenie w związku z artykułem 1. w kontekście problemu początku życia złożyła Argentyna: „Odnośnie do artykułu 1. konwencji Republika Argentyńska oświadcza, że artykuł ten powinien być interpretowany w ten sposób, iż dziecko oznacza każdą istotę ludzką od chwili poczęcia do wieku 18 lat"[8]. Biorąc pod uwagę, że zarówno Stolica Apostolska, jak i Argentyna nie określają sytuacji, w których ustawodawstwo wewnętrzne nie będzie uwzględniać Konwencji, w jednym i w drugim przypadku mamy do czynienia z typowym oświadczeniem. W oświadczeniu Stolicy Apostolskiej nie ma mowy o różnych interpretacjach postanowień dotyczących początku życia. Natomiast oświadczenie Argentyny ma na celu nie tyle przezwy-

---

[5] Dz. U. 1990, nr 74, poz. 439. Zob. *Prawo międzynarodowe publiczne. Wybór dokumentów*, red. A. Przyborowska-Klimczak, Lublin 1995, s. 55n.

[6] Zdanie odrębne, p. 2; sygn. akt K. 26/96; przytoczenie za „Biuletynem Komisji Konstytucyjnej Zgromadzenia Narodowego", nr 12, s. 72.

[7] Zob. Dz. U. 1991, nr 120, poz. 527.

[8] Tamże.

ciężenie neutralności samej Konwencji w sprawie początku życia, ale raczej zawiera propozycję wskazania kryteriów określających jednoznacznie okres życia człowieka chroniony Konwencją.

Bliższa analiza przytoczonych oświadczeń przywołanych we wspomnianym zdaniu odrębnym nie pozwala zatem uznać ich za rację potwierdzającą neutralność Konwencji w sprawie początku życia człowieka i przysługiwania prawa do życia. Co więcej, jeżeli oświadczenie Francji potraktować analogicznie do zastrzeżenia, to można na jego podstawie argumentować na rzecz tezy przeciwnej do uzasadnianej w zdaniu odrębnym: skoro bowiem konieczne było złożenie tego typu oświadczenia, to sam traktat bez tego zastrzeżenia uznaje prawo do życia przed narodzeniem.

Poszukując odpowiedzi sięgnijmy jednak do samej Konwencji i historii jej powstania. Przyjrzyjmy się najpierw fragmentowi wstępu, na który powołał się Trybunał Konstytucyjny, i kontekstowi systemowemu, w którym się on znajduje: „mając na uwadze, że – jak wskazano w Deklaracji Praw Dziecka – «dziecko, z uwagi na swą niedojrzałość fizyczną oraz umysłową, wymaga szczególnej opieki i troski, w tym właściwej ochrony prawnej, zarówno przed, jak i po urodzeniu»".

Ustęp ten wskazuje na potrzebę otoczenia dziecka szczególną opieką i troską jako rację przyjęcia dokumentu. W tym zakresie mamy tu do czynienia z powtórzeniem treści zawartych w postanowieniach ustępu 4. preambuły: „przypominając, że w Powszechnej Deklaracji Praw Człowieka Narody Zjednoczone proklamowały, iż dzieci mają prawo do szczególnej troski i pomocy"[9], który wskazuje także wcześniejsze instrumenty ochrony praw człowieka uzasadniające przyjęcie Konwencji Praw Dziecka. W omawianym ustępie 9. znajduje się dodatkowo – po pierwsze – uzasadnienie, dlaczego dziecko wymaga szczególnej opieki i troski („z uwagi na swą niedojrzałość fizyczną oraz umysłową"); po drugie – podkreśla się, że elementem opieki i troski jest ochrona prawna; i wreszcie po trzecie – wskazuje się, że troska, opieka i ochrona prawna powinny mieć miejsce zarówno wobec dziecka nie narodzonego, jak i narodzonego.

Skoro niedojrzałość nie tylko nie jest racją traktowania dziecka jako „mniej-człowieka", ale jest racją szczególnej troski, to jest to dodatkowy argument na rzecz tezy, że posiadanie godności i podstawowych praw jest niezależne od dojrzałości bytu ludzkiego, jego zdolności fizycznych czy umysłowych. Znajdujemy tutaj potwierdzenie istotnego elementu przyjmowanej w prawie międzynarodowym koncepcji przyrodzonej godności i praw: o byciu człowiekiem, o przysługiwaniu godności i praw nie decydują określone zdolności,

---

[9] Por. Powszechna Deklaracja Praw Człowieka, art. 25, ust. 2; Międzynarodowy Pakt Praw Obywatelskich i Politycznych, art. 24, ust. 1; Międzynarodowy Pakt Praw Gospodarczych, Społecznych i Kulturalnych, art. 10, ust. 2 i 3.

w tym takie, które są specyficzne dla dojrzałej osoby ludzkiej, jak na przykład zdolność logicznego myślenia czy rozumienia praw[10]. Podkreśla się zatem podstawową w całej ochronie praw człowieka zasadę, że podstawowe prawa przysługują jedynie dlatego, że jest się człowiekiem, a nie ze względu na jakiekolwiek cechy człowieka, stąd każde dziecko ma godność i jest podmiotem praw człowieka.

Analiza materiałów z prac przygotowawczych dostarcza jeszcze innych argumentów na potwierdzenie tego stanowiska. To właśnie postanowienia, na podstawie których można wnioskować o minimalnym wieku dziecka chronionego Konwencją, budziły najwięcej kontrowersji[11]. Toczono całe batalie o zachowanie lub odrzucenie formuły „zarówno przed, jak i po urodzeniu". Znalazła się ona w pierwszej wersji projektu zgłoszonego przez Polskę, wzorowanego na Deklaracji Praw Dziecka z 1959 roku[12]. Fraza ta nie znalazła się jednak w przygotowanym po wstępnych konsultacjach projekcie z 5 października 1979 roku, będącym podstawą pracy Grupy Roboczej[13].

Przeglądając dokumenty z prac przygotowawczych można zauważyć, że zasadniczą przyczyną sporu w pracach Grupy Roboczej nie było to, czy przed urodzeniem mamy do czynienia z dzieckiem i człowiekiem, a nawet nie to, czy dziecko przed urodzeniem powinno być chronione prawem, choć oba te zagadnienia były również dyskutowane, ale przyczyną tą były istniejące w wielu państwach regulacje prawne zezwalające na dokonanie aborcji. W dyskusji na drugiej sesji Grupy Roboczej (1980 r.) reprezentanci niektórych państw wy-

---

[10] Podkreślenie tego elementu jest istotne ze względu na pojawiające się koncepcje, zgodnie z którymi aby być podmiotem praw lub człowiekiem w pełnym tego słowa znaczeniu, trzeba posiadać określone cechy; por. R. D w o r k i n, *Life's Dominion*, New York 1993, zwłaszcza s. 21n.; J. W e t l e s e n, *Inherent Dignity as a Ground of Human Rights, a Dialogical Approach*, w: *Revolution and Human Rights*, red. W. Maihofer i G. Sprenger, Stuttgart 1990, s. 98-114 (ARSP, Beiheft 41); J. K i s, *Aborcja*, Warszawa 1993, zwłaszcza s. 160-164.

[11] Problem ten, obok wolności religijnej, adopcji i minimalnego wieku służących w wojsku, należał do najbardziej spornych zagadnień w pracach nad przygotowaniem Konwencji; zob. *The United Nations Convention on the Rights of the Child: A Guide to the „Travaux préparatoires"*, red. S. Detrick, Dordrecht 1992, s. 26n. (dalej cytowane: TP).

[12] Brzmiał on: „Recognizing also that the child, by reason of his physical and mental immaturity, needs special safeguards and care, including appropriate legal protection, before as well as after birth". Tekst pierwszego projektu złożonego przez przedstawiciela Polski w dniu 7 II 1978 r. zob.: Aneks do rez. 20 (XXXIV) z dnia 8 III 1978 r. Komisji Praw Człowieka, 4 (E/1978/34), rozdz. XXVI, cz. A.

[13] „Recognizing that the child due to the needs of his physical and mental development requires particular care and assistance with regard to health, physical, mental, moral and social development as well as legal protection in conditions of freedom, dignity and security". Jednocześnie w artykule 1. przyjęto: „According to the present Convention a child is every human being from the moment of his birth to the age of 18 years". Note verbale dated 5 October 1979 from the Permanent Representative of Poland to the United Nations Office at Geneva to the Division of Human Rights. E/CN.4/1349; TP, s. 94n.

razili pogląd, że usunięcie wspomnianej formuły jest niezbędne, aby zapewnić pełną neutralność preambuły w sprawie zakazu lub dopuszczalności aborcji. Przedstawiciel Stanów Zjednoczonych wprost postulował, aby Konwencja była sformułowana w sposób, który ani zwolennikom, ani przeciwnikom prawnej dopuszczalności aborcji nie dostarczałby argumentów prawnych na poparcie swego stanowiska. Z uwagi na te postulaty w tekście przyjętym przez Grupę Roboczą w pierwszym czytaniu również zabrakło stwierdzenia „przed i po urodzeniu"[14].

Jednakże w 1989 roku Republika Federalna Niemiec złożyła wniosek o zastąpienie części spornego ustępu odpowiednim cytatem z Deklaracji Praw Dziecka, przywracając z niewielkimi zmianami brzmienie proponowane w 1978 roku w pierwszym projekcie Konwencji[15]. Dyskusja rozgorzała na nowo. Niektórzy z oponentów wniosku RFN wyrażali przekonanie, że dziecko nie narodzone nie jest, literalnie rzecz biorąc, osobą, której prawa mogłyby być chronione. Postulowano także – wskazując na to, że Deklaracja ma już trzydzieści lat – odejście od ustaleń w niej zawartych jako przestarzałych. Te skrajne poglądy nie zostały uwzględnione w tekście traktatu. Uznanie tego typu poglądów za trafne wymagałoby rewizji także innych postanowień wstępu. Biorąc pod uwagę trzy pierwsze ustępy preambuły odwołujące się do powszechnych instrumentów ochrony praw człowieka i powtarzające formuły w nich zawarte[16], nie można mieć wątpliwości co do uznania każdego dziecka

---

[14] E/CN.4/1988/WG.1/WP.1/Rev.2, p. 4 (TP, s. 107). Por. E/CN.4/L.1542, para. 19 (TP, s. 103). Przyjęty w pierwszym czytaniu tekst artykułu 1. głosił jedynie: „According to the present Convention a child is every human being to the age of 18 years"; inaczej niż w tekście będącym podstawą prac Grupy Roboczej nie wskazano tu już momentu urodzin jako elementu definicji.

[15] Zmiana polegała na wprowadzeniu do projektu dosłownego cytatu z Deklaracji Praw Dziecka z 1959 r.: „Recognizing that, as indicated in the Declaration of the Rights of the Child adopted in 1959, «the child, by reason of his physical and mental immaturity, needs special safeguards and care, including appropriate legal protection, before as well as after birth»"; E/.4/1989/WG.1/WP.6, zob. E/CN.4/1989/48, para. 33. Filipiny złożyły propozycję dodania do formuły przyjętej w pierwszym czytaniu wyrażenia „before as well as after birth" (E/.4/1989/WG.1/WP.8, zob. E/CN.4/1989/48, para. 34), po zapoznaniu się z propozycją zgłoszoną przez RFN przedstawiciel Filipin oświadczył, że nie ma zastrzeżeń do propozycji niemieckiej (E/CN.4/1989/48, para. 34); TP, s. 108n.

[16] „[1] uważając, że zgodnie z zasadami zawartymi w Karcie Narodów Zjednoczonych uznanie wrodzonej godności oraz równych i niezbywalnych praw wszystkich członków rodziny ludzkiej jest podstawą wolności, sprawiedliwości oraz pokoju na świecie [por. Karta Narodów Zjednoczonych, preambuła, ust. 2; Powszechna Deklaracja Praw Człowieka, preambuła, ust. 1 i 5], [2] mając na uwadze, że ludy Narodów Zjednoczonych potwierdziły w Karcie swą wiarę w podstawowe prawa człowieka oraz w godność i wartość jednostki ludzkiej i postanowiły sprzyjać postępowi społecznemu oraz osiąganiu lepszego poziomu życia w warunkach większej wolności [por. Karta Narodów Zjednoczonych, preambuła, ust. 2 i 4 oraz art. 1, ust. 3. Postanowienie umieszczone w Konwencji jest niemal identyczne z ustępem 5. preambuły Powszechnej Deklaracji Praw Człowieka], [3] uznając, że Narody Zjednoczone w Powszechnej Deklaracji Praw Człowieka oraz w Międzynarodowych Paktach Praw Człowieka zgodziły się i proklamowały, iż każdy człowiek uprawniony jest

za podmiot praw człowieka i traktowania Konwencji Praw Dziecka jako instrumentu ochrony tych praw. Dodatkowo warto zauważyć, że w trakcie prac nad projektem odrzucono propozycje dokonania zmian zmierzających do jakiegokolwiek osłabienia tego poglądu. Postulowano między innymi, aby konwencja dotyczyła nie tyle dzieci jako jednostek, ile dzieci jako grupy, i aby zamienić w całym tekście słowo „dziecko" na „dzieci"[17]; odrzucono także wniosek o zmianę tytułu „Projekt konwencji o prawach dziecka" na „Projekt konwencji o ochronie dziecka"[18]. Nieuznanie praw dziecka za prawa człowieka wymagałoby także zasadniczej interpretacji innych instrumentów ochrony praw człowieka, w których dzieci pośrednio lub bezpośrednio traktowane są jako podmiot praw człowieka. Stąd nie do utrzymania jest argumentacja na rzecz neutralności Konwencji w interesującej tu kwestii, oparta na przeciwstawieniu praw człowieka prawom dziecka i zmierzająca do ograniczenia wniosków płynących z analizowanego ustępu preambuły jedynie do tych ostatnich.

Jeśli chodzi o Deklarację Praw Dziecka, w której zawarta jest formuła „zarówno przed, jak i po urodzeniu", i jej rzekomą dezaktualizację, to już w pracach prowadzonych w roku 1978 podkreślano, że Deklaracja ta jest instrumentem niezależnym od ewentualnej Konwencji Praw Dziecka, posiadającym podobny status prawny oraz moralny jak Powszechna Deklaracja Praw Człowieka[19], a zatem jej status w prawie międzynarodowym, podobnie jak tej ostatniej, nie może być podważany. Na sesji w 1989 roku reprezentantka Włoch wskazała, że żadne z państw oficjalnie nie kwestionowało postanowień Deklaracji Praw Dziecka, w tym również nie kwestionowało zasady ochrony życia przed narodzeniem. Stąd, zdaniem przedstawicielki Włoch, postanowienia tej Deklaracji można traktować jako określające normy uznane przez wspólnotę międzynarodową jako całość, tworzące część „wspólnej świadomości członków wspólnoty międzynarodowej" i jako takie mogące być uznane za ius cogens[20]. Ostatecznie po serii konsultacji, z niewielkimi zmianami przyjęto propozycję zawartą we wniosku złożonym przez przedstawiciela RFN.

---

do korzystania z zawartych w nich praw i wolności, bez względu na jakiekolwiek różnice wynikające z przynależności rasowej, koloru skóry, płci, języka, religii, poglądów politycznych lub innych, narodowego lub społecznego pochodzenia, cenzusu majątkowego, urodzenia oraz jakichkolwiek innych" (por. Powszechna Deklaracja Praw Człowieka, art. 2; Międzynarodowy Pakt Praw Gospodarczych, Społecznych i Kulturalnych, art. 2, ust. 2; Międzynarodowy Pakt Praw Obywatelskich i Politycznych, art. 2, ust. 1). Cyt. za „Dziennikiem Ustaw".

[17] E/CN.4/L.1468, para. 6; TP, s. 618.

[18] E/CN.4/1989/48, para. 25-27; TP, s. 626n.

[19] Por. Raport Sekretarza Generalnego z 27 XII 1978 (E/CN.4/1324), General Comments, International Union for Child Welfare (TP, s. 54).

[20] E/CN.4/1989/48, para. 40; TP, s. 109. Poczynione przez nią uwagi dotyczące statusu Deklaracji Praw Dziecka są, zasadniczo rzecz biorąc, trafne, niemniej jednak trzeba zauważyć, że każdą normę zawartą w tej Deklaracji trudno uznać za ius cogens w sensie pozytywnoprawnym określonym artykułem 53. Konwencji Wiedeńskiej o Prawie Traktatów.

Podkreślić trzeba, że zdawano sobie przy tym sprawę z doniosłości omawianego fragmentu wstępu dla interpretacji całości Konwencji, zwłaszcza postanowień artykułu 6. Dlatego też niektórzy z uczestników prac podjęli jeszcze jedną próbę zapewnienia neutralności temu instrumentowi w kwestii prawa do życia i początku życia człowieka. Powołana ad hoc nieformalna grupa przygotowująca ustęp 9. w drugim czytaniu zobowiązała przewodniczącego Grupy Roboczej do umieszczenia w travaux préparatoires oświadczenia w brzmieniu: „Przyjmując ten ustęp wstępu Grupa Robocza nie zamierza przesądzić o interpretacji artykułu 1. lub jakichkolwiek innych postanowień Konwencji przez Państwa – Strony". Zauważmy, że oświadczenie to dotyczyło prac Grupy Roboczej i przygotowywanego przez nią projektu. W trakcie jednego z jej posiedzeń reprezentant Senegalu wyraził pogląd, podzielany również przez niektóre inne delegacje, że umieszczenie tej formuły w travaux préparatoires w żaden sposób nie określa interpretacji przyszłej konwencji. W odpowiedzi przedstawiciel Wielkiej Brytanii – będący przeciwnego zdania – wniósł o potwierdzenie przez radcę prawnego (the legal counsel), że oświadczenie włączone do travaux préparatoires będzie brane pod uwagę, gdy w przyszłości pojawią się wątpliwości co do sposobu interpretacji artykułu pierwszego[21]. W przygotowanej opinii prawnej nie potwierdzono jednak, że oświadczenie, o którym mowa, wyznaczać będzie w sposób generalny interpretację artykułu 1., choć nie wykluczono, że w niektórych przypadkach może być brane pod uwagę, co – dodajmy – zgodne jest z ogólnymi zasadami interpretacji traktatów. Zauważono także, że – co prawda – nie ma zakazu umieszczania w travaux préparatoires oświadczeń dotyczących interpretacji, niemniej jednak problematyczna jest skuteczność konstrukcji polegającej na umieszczeniu w pracach przygotowawczych oświadczenia mającego na celu pozbawienie jakiegoś fragmentu preambuły jego zwykłego zadania, jakim jest – zgodnie z artykułem 31. ustęp 2. Konwencji Wiedeńskiej o Prawie Traktatów – wyznaczanie zasadniczego kontekstu interpretacji. Prace przygotowawcze, zgodnie z artykułem 32. tej Konwencji, są jedynie środkiem uzupełniającym, stosowanym tylko wówczas, gdy interpretacja oparta na regule ogólnej (nakazującej między innymi branie pod uwagę tekstu preambuły) „a) pozostawia znaczenie dwuznacznym lub niejasnym albo b) prowadzi do rezultatu wyraźnie absurdalnego lub nierozsądnego". Zwrócono także uwagę, że artykuł 31. Konwencji Wiedeńskiej z 1969 roku przewiduje szereg innych środków modyfikacji interpretacji wyznaczonej preambułą: takim środkiem jest na przykład zawarte między stronami porozumienie dotyczące interpretacji postanowień traktatu. Ostatecznie żadnego z tych środków nie zastosowano. Zatem i tę ostatnią próbę zapewnienia Konwencji Praw Dziecka neutralności w interesującej nas tu kwestii trzeba uznać za nieudaną.

---

[21] E/CN.4/1989/48, para. 48.

Zwolennicy sformułowania przyjętego w Deklaracji Praw Dziecka mieli w ręku silne argumenty. Odejście od zawartych w niej zasad w konsekwencji mogłoby prowadzić nie tylko do zakwestionowania uznanych już podstaw przygotowywanej Konwencji Praw Dziecka, ale także do zakwestionowania podstaw całej powojennej międzynarodowej ochrony praw człowieka określonych w Powszechnej Deklaracji Praw Człowieka. Na rewizję zasad zawartych w tej ostatniej jednak się nie zanosi, choć również pod jej adresem wysuwa się niekiedy zastrzeżenia, że zamieszczona w niej koncepcja praw człowieka jest już przestarzała. Niemniej jednak podstawowe elementy koncepcji praw człowieka, przyjętej u początku powojennej, międzynarodowej ich ochrony, w sposób jednoznaczny zostały potwierdzone w 1993 roku w przyjętej przez konsens Deklaracji Wiedeńskiej, zawartej w dokumencie końcowym Światowej Konferencji Praw Człowieka[22].

Uwzględniając zarysowany wyżej kontekst systemowy, przede wszystkim podstawowe idee, które legły u podstaw współczesnej ochrony praw człowieka, zwłaszcza powszechność i zakaz dyskryminacji[23], i wziąwszy pod uwagę przebieg prac przygotowawczych, trudno ustęp 9. Konwencji Praw Dziecka interpretować inaczej, jak tylko jako zakładający i wyrażający uznanie, że z człowiekiem mającym przyrodzone prawa, w tym prawo do życia, mamy do czynienia zarówno po urodzeniu, jak i przed urodzeniem[24]. Odwołanie się do tego postanowienia przez Trybunał Konstytucyjny w uzasadnieniu przywołanego wyżej orzeczenia należy uznać za jak najbardziej trafne. Konwencja ta, jako uznany powszechnie instrument ochrony praw człowieka[25], stanowić może ważny punkt odniesienia w argumentacji na rzecz wprowadzenia w projektowanym traktacie dotyczącym praw rodziny postanowień chroniących wprost prawo do życia nie narodzonych[26].

---

[22] *World Conference on Human Rights: The Vienna Declaration and Programme of Action, June 1993*, New York 1993. Znajdziemy w niej bezprecedensowe we współczesnych aktach ochrony praw człowieka stwierdzenia, że „powszechny charakter tych praw i wolności nie podlega dyskusji" (p. I. 1) oraz że „prawa człowieka i podstawowe wolności są przyrodzonymi prawami (birthright) wszystkich istot ludzkich" (tamże).

[23] Szerzej na ten temat zob.: M. P i e c h o w i a k, *Pojęcie praw człowieka*, w: *Podstawowe prawa jednostki i ich sądowa ochrona*, red. L. Wiśniewski, Warszawa 1997, s. 7n., zwłaszcza s. 13n.

[24] Por. artykuł 24. Konwencji, w którym środkiem realizacji prawa dziecka „do korzystania z możliwie najlepszego stanu zdrowia" jest zapewnienie matkom „właściwej opieki zdrowotnej w okresie przed i po urodzeniu dziecka" (ustęp 2, lit. d).

[25] Konwencja Praw Dziecka jest, wśród instrumentów prawa międzynarodowego chroniących prawa człowieka, tym traktatem, którego stronami jest największa liczba państw. Według danych z roku 1997 stronami tej konwencji było 191 państw (kolejna na liście jest Konwencja w Sprawie Likwidacji Wszelkich Form Dyskryminacji Kobiet, stronami tej konwencji jest 160 państw); według „Netherlands Quarterly of Human Rights" 15(1997) nr 3, s. 414.

[26] Zob. J. S a n d o r s k i, *Autorski projekt konwencji o prawach rodziny*, art. 8, w: *Rodzina w świetle prawa i polityki społecznej*, red. T. Smyczyński, Poznań 1990, s. 121, Centralny Program Badań Podstawowych.

Na zakończenie warto jeszcze poczynić uwagę ogólniejszą. Trudności, jakie mieli autorzy projektu z usunięciem formuły „zarówno przed, jak i po urodzeniu", nie były przypadkowe. Jej usunięcie byłoby bowiem sygnałem, że to, czy jest się narodzonym, czy nie, jest istotną cechą z punktu widzenia bycia człowiekiem i posiadania praw człowieka. Takie postawienie sprawy zakłada uznanie, że można wskazywać określone cechy bytu ludzkiego decydujące o jego człowieczeństwie będącym podstawą praw. W konsekwencji prowadziłoby to do odrzucenia powszechnego i przyrodzonego charakteru praw człowieka – nie wystarczy bowiem być bytem ludzkim, ale trzeba być bytem ludzkim posiadającym określoną charakterystykę. To z kolei prowadzi do zakwestionowania praw człowieka w ogóle, gdyż prawa, które nie są powszechne i przyrodzone, nie są już prawami człowieka. W takim też sensie spór o uznanie prawa do życia przed narodzeniem jest sporem o uznanie praw człowieka w ogóle.

Krzysztof WIAK

PROBLEMY PRAWNEJ OCHRONY ŻYCIA DZIECKA POCZĘTEGO W ORZECZNICTWIE SĄDU NAJWYŻSZEGO STANÓW ZJEDNOCZONYCH

Sąd Najwyższy USA nie zajmował się konstytucyjną ochroną prawa do życia, ale ciężar analiz przeniósł na prawo do prywatności. W ten sposób stworzony został prawny standard prawa kobiety do aborcji w oderwaniu od rozwijającego się, choć jeszcze nie narodzonego dziecka.

Prawo do życia jest przyrodzonym prawem każdego człowieka. Związane z nim prawo stanowione jest jedynie prawem wtórnym. Często jest ono wyraźnie zapisywane w konstytucjach[1], poręczają go również akty prawa międzynarodowego[2]. Ustawodawcy w drugiej połowie XX wieku uczynili jednak szereg wyłomów w tym prawie, szczególnie w odniesieniu do prenatalnej fazy życia człowieka. Ustawy legalizujące – pod pewnymi warunkami lub „na żądanie" – zabicie dziecka poczętego spowodowały powstanie wielu problemów aksjologicznych. Jeden z nich wyraża się w pytaniu o podmiotowy zakres prawa do życia: czy obejmuje ono wszystkie fazy życia człowieka, a więc również okres między poczęciem a narodzeniem? Drugi to zagadnienie prawnej, w tym prawnokarnej, ochrony życia. Ich konsekwencją staje się dalszy problem relacji pomiędzy prawem do życia a innymi prawami człowieka, w tym zwłaszcza prawem do prywatności.

Powyższe zagadnienia były przedmiotem rozważań trybunałów konstytucyjnych i najwyższych organów sądowniczych wielu państw. Analiza tych orzeczeń wskazuje, że nie są one jedynie wypowiedziami na temat zgodności lub sprzeczności aborcji z konstytucją, ale przede wszystkim są świadectwem przemian zachodzących w fundamencie aksjologicznym współczesnego państwa prawa.

---

[1] Na przykład w konstytucjach: Estonii z 24 II 1918 r. (art. 16), Hiszpanii z 27 XII 1978 r. (art. 15), Chorwacji z 22 XII 1990 r. (art. 21), Macedonii z 17 XI 1991 r. (art. 11), Rumunii z 21 XI 1991 r. (art. 22), Litwy z 25 X 1992 r. (art. 18), Słowacji z 1 IX 1992 r. (art. 15), Czech z 16 XII 1992 (art. 6) i wielu innych. W Irlandii konstytucja wyraźnie poręcza prawo do życia dziecka nie narodzonego na równi z prawem do życia matki (art. 40 w brzmieniu 8. poprawki z 1983 r.).

[2] Powszechna Deklaracja Praw Człowieka (art. 3), Międzynarodowy Pakt Praw Obywatelskich i Politycznych (art. 6), Europejska Konwencja Praw Człowieka (art. 2), Amerykańska Konwencja Praw Człowieka (art. 4), Afrykańska Karta Praw Człowieka (art. 4), Islamska Deklaracja Praw Człowieka (art. 1).

ORZECZENIA W SPRAWACH ROE V. WADE I DOE V. BOLTON

Pierwsze orzeczenia zapadły w Stanach Zjednoczonych. 22 I 1973 roku Sąd Najwyższy USA wydał wyroki w dwóch sprawach: Roe v. Wade[3] i Doe v. Bolton[4]. W pierwszej z nich niezamężna kobieta, występująca pod pseudonimem Jane Roe[5], zarzuciła niekonstytucyjność przepisom kodeksu karnego stanu Teksas, które zabraniały dokonywania aborcji, z wyjątkiem sytuacji zagrożenia życia matki. Uznała, że rozstrzygnięcie to narusza jej prawo do prywatności.

Stosunkiem głosów siedem do dwóch Sąd Najwyższy stwierdził, że prawo kobiety do utrzymania lub przerwania ciąży jest częścią prawa do prywatności i jako takie podlega ochronie konstytucyjnej wypływającej z tak zwanej klauzuli prawidłowego wymiaru sprawiedliwości („Due Process Clause")[6] zawartej w XIV poprawce do konstytucji. W związku z tym stanowe kodeksy karne, które dopuszczały aborcję jedynie w celu ratowania życia matki nie uwzględniając innych interesów kobiety, są w sprzeczności z konstytucją. Co prawda władze stanowe mogą wprowadzać ograniczenia prawa do przerwania ciąży w pewnych jej okresach ze względu na ochronę zdrowia kobiety lub ochronę „potencjalnego życia ludzkiego" („potentiality of human life"), ale zakres tej ingerencji nie jest zbyt szeroki. W pierwszym trymestrze ciąży decyzja o dokonaniu aborcji powinna być pozostawiona kobiecie, a jedynym ograniczeniem może być wymóg jej przeprowadzenia przez uprawnionego do tego lekarza. Od końca pierwszego trymestru powodem ingerencji władz może być wzgląd na zdrowie kobiety. Ponieważ jednak przerwanie ciąży do końca pierwszego trymestru jest mniej niebezpieczne dla kobiety niż poród[7], a w czwartym miesiącu zagrożenie dla zdrowia kobiety wzrasta, władze mogą ustalać warunki, w jakich aborcja ma być dokonana.

„Nieodpartym" punktem (the „compelling" point), od którego władze stanowe mogą rozważać potrzebę zapewnienia ochrony „potencjalnemu życiu ludzkiemu", jest moment uzyskania przez płód zdolności do życia poza organizmem matki („viability"), a więc 24-28 tydzień życia dziecka[8]. Wtedy rząd,

---

[3] Roe v. Wade, 410 U.S.113 (1973).

[4] Doe v. Bolton, 410 U.S. 179 (1973).

[5] Wkrótce po wydaniu orzeczenia skarżąca ujawniła, że nazywa się Norma McCorvey, oraz przedstawiła motywy, którymi się kierowała. Stwierdziła, że w 1969 r. stała się ofiarą zbiorowego gwałtu. Nie mając szans na legalne dokonanie aborcji w stanie Teksas postanowiła sprzeciwić się obowiązującemu prawu dla dobra innych kobiet. W 1988 r. wyznała, że nie została zgwałcona, a po prostu wymyśliła tę historię. Por. L. H. T r i b e, *Aborcja. Konfrontacja postaw*, Poznań 1994, s. 8n.

[6] „No State shall [...] deprive any person of life, liberty, or property, without due process of law" ("Żaden stan nie może pozbawić kogoś życia, wolności lub mienia bez prawidłowego wymiaru sprawiedliwości").

[7] Por. Roe v. Wade, 410 U.S. 149, 163. Pogląd ten został poddany surowej krytyce por. T. W. H i l g e r s, D. J. H o r a n, *Abortion and Social Justice*, New York 1974, s. 313-317.

[8] Por. Roe v. Wade, 410 U.S. 160.

jeśli jest tym zainteresowany, może nawet objąć życie płodu ochroną prawnokarną zakazując aborcji, z wyjątkiem jednak sytuacji zagrożenia życia lub zdrowia matki.

Opinię w sprawie „Roe" sporządził sędzia H. Blackmun, a dołączyło do niego sześciu innych członków Sądu Najwyższego. Tok uzasadnienia był następujący: konstytucja co prawda nie wymienia wyraźnie prawa do prywatności, ale Sąd Najwyższy w wielu orzeczeniach[9] – począwszy od 1891 roku – uznał, że takie prawo jest zakorzenione w I, IV, V, IX i XIV poprawce do konstytucji. W 1928 roku sędzia J. Brandeis określił je jako „prawo do bycia pozostawionym samemu sobie, najwszechstronniejsze spośród wszelkich praw i najbardziej cenione przez cywilizowanych ludzi"[10]. Do czasu sprawy „Roe" Sąd Najwyższy wielokrotnie przyjmował, że odnosi się ono do takich sfer ludzkiej aktywności, jak wychowanie i kształcenie dzieci (Pierce, 268 U.S. 535-35 (1925)), wybór współmałżonka (Loving v. Virginia, 388 U.S. 1 (1967)) czy swoboda używania środków antykoncepcyjnych (Eisenstadt v. Baird, 405 U.S. (1972)), ale nic nie wskazywało na to, że obejmuje ono również prawo do aborcji. Sędzia Blackmun uznał jednak, że z gwarancji wolności jednostki zawartych w XIV poprawce można wyprowadzić prawo do prywatności „wystarczająco szerokie, aby objęło decyzję kobiety o tym, czy przerwać czy utrzymać ciążę"[11]. Obejmuje więc ono fundamentalne prawo do decydowania o dokonaniu aborcji, chociaż nie ma charakteru absolutnego. Może być przedmiotem pewnych ograniczeń, ale jedynie takich, które dadzą się uzasadnić ochroną ważnych interesów państwa. Odpowiadając na zarzuty H. Wade'a reprezentującego władze Teksasu, który stwierdzał, że płód jest „osobą" i korzysta z ochrony prawa do życia gwarantowanej przez XIV poprawkę, Sąd Najwyższy orzekł, iż termin „osoba" nie odnosi się do prenatalnego okresu rozwoju życia. Deklarację przyjętą przez władzę stanu Teksas, mówiącą, że życie ludzkie rozpoczyna się od momentu poczęcia, odrzucono, gdyż stanowiła „przyjęcie jednej [z możliwych] teorii życia" („adopting one theory of life")[12], co z kolei prowadziło do naruszenia praw kobiety. Natomiast interes państwa w ochronie „potencjalnego życia" może być uwzględniony dopiero po osiągnięciu przez płód zdolności do samodzielnego życia poza organizmem kobiety.

Zdania odrębne od większości składu orzekającego zgłosili W. Rehnquist i B. White. Sędzia Rehnquist przedstawił zupełnie odmienne rozumienie „prywatności"[13]. Wolność jednostki, którą chroni klauzula „prawidłowego wymiaru

---

[9] Na przykład Union Pacific R. Co. v. Botsford, 141 U.S. (1891), Katz v. United States, 389 U.S. (1967), Olmstead v. United States, 277 U.S. (1928) (J. Brandeis, dissenting), Griswold v. Connecticut, 381 U.S. (1965), Meyer v. Nebraska, 262 U.S. (1923), Palko v. Connecticut, 302 U. S. (1931), Loving v. Virginia, 388 U.S. (1967), Skinner v. Oklahoma, 316 U.S. (1942) i inne.

[10] Olmstead v. United States, 277 U.S. 438, 478. J. Brandeis, dissenting.

[11] Roe v. Wade, 410 U.S. 153.

[12] Roe v. Wade, 410 U.S. 162.

sprawiedliwości", nie oznacza, że w ogóle nie można jej ograniczyć, ale że nie można tego uczynić bez przewidzianej prawem procedury. W klauzuli tej mieści się prawo władzy stanowej do wprowadzania takich ograniczeń, jakie zostały umieszczone w kodeksie karnym stanu Teksas. Podział ciąży na okresy, którego dokonał Sąd Najwyższy, przypomina – zdaniem sędziego Rehnquista – bardziej rozstrzygnięcia wprowadzane przez władzę ustawodawczą niż sądowniczą. Nie odpowiada też intencjom twórców XIV poprawki, gdyż w momencie jej przyjęcia w 1868 roku przynajmniej w 36 stanach istniały ograniczenia dopuszczalności aborcji. Prawa do aborcji nie można uznać za fundamentalne również z tego względu, że „nie jest ono zakorzenione w tradycji i świadomości narodu"[14]. Sędzia Rehnquist podniósł też zarzuty formalne, stwierdzając, że rozstrzygnięcie idzie o wiele dalej, niż wymagał tego przedmiot sprawy.

Tego samego dnia, kiedy zapadł wyrok w sprawie „Roe", Sąd Najwyższy rozstrzygnął też sprawę Doe v. Bolton[15]. Skarżąca Sandra Race Cano[16] zarzuciła niekonstytucyjność prawu stanu Georgia, które dopuszczało możliwość aborcji jedynie w przypadku wystąpienia któregoś ze wskazań oraz nakładało na kobietę szereg wymogów proceduralnych. Przepisy te oparte na tak zwanym wzorcowym kodeksie karnym (MPC)[17] zezwalały na aborcję jedynie w przypadku zagrożenia życia lub zdrowia kobiety, prawdopodobieństwa wystąpienia poważnego uszkodzenia płodu oraz gdy ciąża powstała w wyniku zgwałcenia. Wymogi natury proceduralnej ograniczały krąg uprawnionych kobiet do mieszkanek stanu oraz nakazywały, aby aborcja była przeprowadzona w specjalnie wyznaczonym szpitalu, po uzyskaniu zgody komisji szpitalnej oraz trzech lekarzy (§ 26-1202 kodeksu karnego stanu Georgia).

Sąd Najwyższy stosunkiem głosów siedem do dwóch, podobnie jak w sprawie „Roe", uznał te postanowienia za sprzeczne z konstytucją. Wyrok był prostym efektem przyjęcia zasad wypracowanych w poprzednim orzeczeniu, do którego często nawiązywała opinia większości sporządzona przez sędziego Blackmuna. Warto zwrócić uwagę, że zgodnie z wyrokiem zagrożenie dla zdrowia kobiety pozwala jej ubiegać się o dokonanie aborcji w każdym stadium ciąży, rozumienie zaś „zdrowia", jakie prezentował Sąd Najwyższy w sprawie „Roe", obejmuje wszelkie czynniki: fizyczne, emocjonalne, psychologiczne, związane z rodziną i z wiekiem kobiety, mające wpływ na jej dobre samopoczucie. Można więc zaryzykować stwierdzenie, że kobieta bez względu na stopień rozwoju dziecka może uczynić użytek ze swego „prawa do aborcji", o ile

---

[13] Por. Roe v. Wade, 410 U.S. 172-175.

[14] Roe v. Wade, 410 U.S. 174.

[15] Por. Doe v. Bolton, 410 U.S. 179.

[16] Mary Doe to pseudonim przyjęty przez nią na czas postępowania przed Sądem Najwyższym.

[17] „Model Penal Code" opracowany przez American Law Institute w 1959 r.

znajdzie lekarza, który uwzględni choćby jeden z wyżej wymienionych czynników.

KONSEKWENCJE WYROKU W SPRAWIE ROE V. WADE

Bezpośrednim skutkiem orzeczeń, które zapadły 22 I 1973 roku w Sądzie Najwyższym, była utrata mocy we wskazanym wyżej zakresie niemal wszystkich kodeksów stanowych. Wyrok w sprawie „Roe" wywarł też duży wpływ na orzecznictwo w innych krajach, między innymi na rozstrzygnięcia Trybunału Konstytucyjnego Austrii w 1974 roku i Sądu Najwyższego Norwegii w 1983 roku. Bezpośrednio powołał się na niego Sąd Najwyższy Kanady wprowadzając w 1988 roku na obszarze całego kraju tak zwaną aborcję na żądanie.

Samo orzeczenie było bardzo kontrowersyjne i wywołało falę krytyki. Wielu karnistów i konstytucjonalistów podkreślało nawet, że żadne rozstrzygnięcie sędziowskie od czasu słynnej sprawy Brown v. Education Office (349 U.S. 294 (1954)), której efektem było zniesienie segregacji rasowej w szkołach, nie wywołało tak ostrej krytyki, która „doprowadziła do rewolucji w prawie konstytucyjnym"[18]. Jeden z najpoważniejszych zarzutów wskazywał na to, że orzeczenie w rzeczywistości stanowiło akt legislacyjny, który w drobiazgowy sposób nie tyle rozstrzygał spór między stronami, co regulował całe zagadnienie aborcji. „Sąd – jak to ujął M. J. Perry – odrzucił polityczny wybór dokonany przez [...] stanową legislaturę i zastąpił go swoim politycznym wyborem"[19]. Ponieważ tego typu rozstrzygnięcia powinny należeć do władzy ustawodawczej, oba orzeczenia z 1973 roku, a zwłaszcza orzeczenie w sprawie „Roe", poważnie naruszyły zasady demokracji. Odkrycie przez sędziów w tekście konstytucji tak szerokiego prawa do prywatności, że obejmuje ono prawo do aborcji, podawane bywa za przykład bezprawnej „aktywności sędziowskiej" („judicial activism")[20] wywodzącej się wprost z krytykowanej przez amerykańskich konstytucjonalistów teorii „loose construction"[21]. Prawa do prywatności nie ma nigdzie w tekście Konstytucji Stanów Zjednoczonych, choć uważa się, że można je wyprowadzić z różnych jej postanowień. Nadanie mu tak szerokiego zakresu, że obejmuje ono również prawo do aborcji, jest interpretacyjnym nadużyciem,

---

[18] T r i b e, dz. cyt., s. 100; por. H. J. P e r r y, *The Constitution, the Courts and Human Rights*, s. 1-2; E. Z i e l i ń s k a, *Oceny prawnokarne przerywania ciąży w Stanach Zjednoczonych*, „Studia Prawnicze" 1981, z. 4, s. 170.

[19] P e r r y, dz. cyt., s. 1.

[20] *Encyclopedia of Americam Constitution*, [b.r.m,], s. 5.

[21] Teoria pozwalająca sędziom Sądu Najwyższego dokonywać daleko idących interpretacji konstytucji, aby dostosować ją do zmieniającej się rzeczywistości; por J. J. H a r r i g a n, *Politics and the American Future*, New York 1987, s. 57-58.

wyraźnie sprzecznym z intencjami twórców konstytucji. Niektórzy wskazują wreszcie, że „klauzula prawidłowego wymiaru sprawiedliwości" zawarta w XIV poprawce, z której Sąd Najwyższy wyprowadził prawo do aborcji, zapewnia jedynie proceduralną ochronę życia, wolności i mienia przed naruszeniami ze strony władz[22].

Metoda „badania prawa w izolacji" zastosowana w sprawie „Roe" doprowadziła do tego, że rozpatrując „domniemane" prawo kobiety, sędziowie zapomnieli o rzeczywiście istniejącym, choć jeszcze nie narodzonym dziecku. Obrazowo przedstawił to sędzia Scalia: „Nie można sobie wyobrazić, co wymusza tak dziwną procedurę rozpatrywania ustawy w izolacji od jej wpływu na innych ludzi – tak jak gdyby pytać, czy w sprawie dotyczącej strzelania z broni można było doszukać się pojęcia wolności, jeśli strzelano do ciała innej osoby"[23].

Jednym z istotnych skutków orzeczenia było pobudzenie w USA ruchu na rzecz „right to life" (prawa do życia) do energicznego działania. Jego uczestnicy zaproponowali wprowadzenie do konstytucji poprawek, które przyznałyby każdej istocie ludzkiej prawo do życia od momentu poczęcia lub przynajmniej pozwoliły legislaturom stanowym samodzielnie regulować to zagadnienie. Zaproponowali je jeszcze w 1973 roku J. L. Buckley i J. Helms, ale nie uzyskały one poparcia ani w Kongresie, ani w Senacie. Nie udało się również zwołać konwencji konstytucyjnej[24]. W wielu stanach przyjęto jednak rozwiązania, które miały zapobiegać pochopnym decyzjom kobiet, wprowadzając między innymi wymóg zgody mężczyzny, obowiązek powiadomienia rodziców (w przypadku nieletniej), 24-godzinny okres oczekiwania, wymóg przeprowadzenia testów medycznych czy zakaz finansowania aborcji z funduszy publicznych.

EWOLUCJA ORZECZNICTWA SĄDU NAJWYŻSZEGO USA DO KOŃCA LAT OSIEMDZIESIĄTYCH

W ciągu następnych lat amerykański Sąd Najwyższy przeszedł dość nieoczekiwaną ewolucję. Początkowo w swoim orzecznictwie kontynuował linię zapoczątkowaną w 1973 roku, znosząc ograniczenia prawa kobiety do aborcji. W 1975 roku unieważnił zakaz reklamy usług aborcyjnych obowiązujący w stanie Wirginia[25]. Rok później w sprawie Planned Parenthood of Missouri v. Danforth[26] Sąd Najwyższy co prawda orzekł, że można od kobiety wymagać pisemnego oświadczenia, iż chce dobrowolnie przerwać ciążę, ale równocześnie unieważnił prawa, które nadawały mężowi kobiety lub – w przypadku nie-

[22] Por. T r i b e, dz. cyt., s. 105-111.
[23] Tamże, s. 122.
[24] Szerzej zob.: tamże, s. 178-180; Z i e l i ń s k a, dz. cyt., s. 170n.
[25] Por. Bigelo v. Virginia, 421 U.S. 809 (1975).
[26] Planned Parenthood of Missouri v. Danforth, 428 U.S. 52 (1976).

letniej – rodzicom prawo weta wobec takiej decyzji[27]. Rozstrzygnięcia te były konsekwencją założenia przyjętego w sprawie „Roe", że w pierwszym trymestrze ciąży państwo nie może wpływać na decyzję kobiety ani – tym bardziej – udzielać tego prawa innym osobom. Zakaz używania roztworu soli jako metody wywoływania poronienia po dwunastym tygodniu ciąży uznano za sprzeczny z konstytucją, ponieważ w sytuacji, gdy 80 procent aborcji dokonuje się tą metodą, oznaczałby on ograniczenie prawa kobiety. Unieważniono też wymóg, aby bez względu na stopień rozwoju dziecka, a więc także przed osiągnięciem „viability", lekarz i inne asystujące osoby były zobowiązane do udzielenia pomocy dziecku, które przeżyło aborcję.

Już w roku 1977 w serii orzeczeń można zauważyć nową tendencję. Sąd Najwyższy chroniąc prawo kobiety do aborcji przyznał, że władze mogą pośrednio zapobiegać realizacji tego prawa, między innymi przez odmowę finansowania aborcji z funduszy rządowych. Utrzymane zostały w mocy decyzje władz stanów Pensylwania[28] i Connecticut[29] zakazujące używania pieniędzy z funduszu Medicaid[30] na aborcje „nieterapeutyczne" (nie związane z leczeniem). Zdaniem Sądu Najwyższego zakaz ten, wypływający z „politycznego wyboru" władz, aby popierać decyzje o urodzeniu dziecka finansując koszty porodu i – pośrednio – przeciwdziałać zjawisku aborcji odmawiając ich finansowania, czyni co najwyżej bardziej atrakcyjny wybór urodzenia dziecka, ale w bezpośredni sposób nie ogranicza prawa kobiety. Uznano też, że poszczególne stany lub miasta mogą, dokonując politycznego wyboru, zakazać przeprowadzania nieterapeutycznych aborcji w szpitalach finansowanych ze środków publicznych[31].

W 1976 roku kodeks po raz pierwszy zakazał używania funduszy pochodzących z Medicaid na przeprowadzanie aborcji, uwzględniając tylko jeden wyjątek – zagrożenie życia matki. W 1977 roku dodano drugi wyjątek – zagrożenie dla jej zdrowia, a w 1978 roku trzeci, odnoszący się do ofiar gwałtu lub kazirodztwa, ale pod warunkiem, że kobieta natychmiast zgłosi to zdarzenie odpowiedniej instytucji, na przykład placówce państwowej służby zdrowia. Zakazowi temu, zwanemu od nazwiska jego inicjatora w Izbie Reprezentantów „Poprawką Hyde'a" („Hyde Amendment"), zarzucano między innymi naru-

---

[27] Władze stanowe mogą wymagać, aby nieletnia uzyskała zgodę rodziców, ale zawsze powinna istnieć możliwość zastąpienia zgody postanowieniem sądu, jeżeli nieletnia wykaże, że jest dostatecznie dojrzała, aby po konsultacji z lekarzem samodzielnie podjąć decyzję, lub gdy aborcja „leży w jej najlepszym interesie". Ta dodatkowa procedura ma służyć przełamaniu „kategorycznego i samowolnego «veta»" rodziców (Bellotti v. Baird, 443 U.S. 622 (1979)).

[28] Por. Beal v. Doe, 432 U.S. 438 (1977).

[29] Por. Maher v. Roe, 432 U.S. 464 (1977).

[30] Medicaid (Pomoc Medyczna) – istniejący od 1965 r. federalno-stanowy program, z którego finansowane są koszty leczenia osób o niskich dochodach.

[31] Por. Poelker v. Doe, 432 U.S. 519 (1977).

szenie „klauzuli prawidłowego wymiaru sprawiedliwości", złamanie zasad wolności religijnej oraz równej ochrony, a także wprowadzanie dogmatów Kościoła katolickiego do ustawodawstwa. Sąd Najwyższy w sprawie Harris v. McRae[32] oddalił te zarzuty, stwierdzając, że z prawa kobiety do prywatności – w jego negatywnym ujęciu zaprezentowanym w sprawie „Roe" jako „bycie pozostawionym samemu sobie" – nie wynika obowiązek państwa do usuwania przeszkód, jakie napotyka ona na drodze do jego realizacji. Wyraźnie też podkreślono, że zgodność rozwiązań prawnych z zasadami wiary Kościoła katolickiego nie narusza zasady rozdziału Kościoła od państwa.

Lata osiemdziesiąte przyniosły jeszcze kilka znaczących rozstrzygnięć. 15 VI 1983 roku zostały obalone postanowienia prawa Akron w Ohio, które przewidywały między innymi: nakaz przeprowadzania aborcji począwszy od końca pierwszego trymestru wyłącznie w szpitalach, wymóg zgody rodziców w przypadku nieletniej poniżej piętnastego roku życia, obowiązek udzielenia kobiecie przez lekarza szczegółowych informacji o rozwoju dziecka, komplikacjach poaborcyjnych i możliwości uzyskania pomocy materialnej oraz 24-godzinny okres oczekiwania. Za sprzeczne z konstytucją uznano też zobowiązanie lekarza, aby zadbał o to, żeby szczątki dziecka były usunięte „w ludzki i higieniczny sposób"[33]. Warto podkreślić, że sędzia S. O'Connor – nowy członek Sądu Najwyższego – poddała to orzeczenie ostrej krytyce kwestionując sam fundament, na którym było ono oparte, to jest funkcjonujący od 1973 roku podział okresu rozwoju dziecka przed urodzeniem na trzy trymestry jako arbitrarny i sprzeczny z postępem wiedzy medycznej, wyraźnie przy tym wskazując, że państwo ma interes w ochronie potencjalnego życia ludzkiego nie tylko w ostatnim trymestrze, ale w całym okresie ciąży[34].

W drugiej sprawie rozpatrywanej tego samego dnia[35] utrzymano w mocy prawo stanu Missouri, które wprowadzało wymóg opinii lekarza specjalisty na temat ewentualnych zmian patologicznych w organizmie kobiety, obecności drugiego lekarza, jeżeli płód osiągnął zdolność do samodzielnego życia poza organizmem kobiety, oraz wymóg uzyskania zgody rodziców lub sądu przez nieletnią. W 1986 roku zostały unieważnione postanowienia prawa stanowego w Pensylwanii (The Pennsylvania Abortion Control Act z 1982 r.), które wymagały, aby kobiecie zostały dostarczone szczegółowe informacje dotyczące ryzyka związanego z zabiegiem, stadium rozwoju, w jakim znajduje się dziecko, oraz możliwości uzyskania pomocy od różnych instytucji i ojca dziecka. Sąd Najwyższy uznał, że w ten sposób pod pozorem ochrony zdrowia matki i ochrony potencjalnego życia płodu władze stanowe chcą wymóc na kobiecie utrzy-

---

[32] Por. Harris v. McRae, 448 U.S. 297 (1980).

[33] Akron v. Akron Center for Reproductive Health, 462 U.S. 416 (1983).

[34] Por. tamże. S. O'Connor, dissenting.

[35] Por. Planned Parenthood Association v. Ashcroft, 462 U.S. 476 (1983).

manie ciąży, owe informacje zaś „nie są niczym innym jak próbą wbicia klina [...] w prywatny dialog między kobietą i jej lekarzem”[36].

ORZECZENIE W SPRAWIE WEBSTER V. REPRODUCTIVE HEALTH SERVICES

Dekadę lat osiemdziesiątych zakończyło szeroko komentowane orzeczenie w sprawie Webster v. Reproductive Health Services[37], przez wielu uznane – chyba nieco przesadnie – za „przełomowe” i za „punkt zwrotny w uregulowaniu prawa do aborcji”[38]. Jedna z klinik wystąpiła o zbadanie konstytucyjności prawa aborcyjnego stanu Missouri, które w preambule zawierało deklarację, że „życie każdej istoty ludzkiej zaczyna się od chwili poczęcia”, a „interesy nie narodzonego dziecka, takie jak życie, zdrowie czy dobrobyt, podlegają ochronie”. Na lekarza mającego dokonać aborcji, który ma powody przypuszczać, że kobieta jest w dwudziestym tygodniu ciąży, został nałożony obowiązek przeprowadzenia szczegółowych badań, aby upewnić się, czy dziecko nie jest zdolne do życia poza organizmem matki. Prawo Missouri zabraniało też używania publicznych środków finansowych w celu zachęcania i dokonywania aborcji nieleczniczych, jak również nie zezwalało na dokonywanie aborcji przez pracowników publicznej służby zdrowia. Pomimo ostrych sporów w obrębie składu orzekającego sprawa „Roe” ostatecznie nie została uchylona, ale utrzymano ograniczenia przewidziane przez prawo Missouri. Sąd nie wydał żadnego wyroku, a orzeczenie składało się z kilku odrębnych opinii.

Przewodniczący Sądu Najwyższego Rehnquist uznał, że zapis preambuły jest dopuszczalny, gdyż nie wynika z niego bezpośredni zakaz aborcji, a jedynie wyraża on zainteresowanie władz prawidłowym rozwojem dzieci w okresie

---

[36] Thornburgh v. American College of Obstetricians and Gynecologists, 476 U.S. 747 (1986).

[37] Por. Webster v. Reproductive Health Services, 492 U.S. 490 (1989).

[38] T r i b e, dz. cyt., s. 24n., 29. Orzeczenie to zostało poprzedzone wielką publiczną dyskusją na temat prawa do aborcji. Narodowa Liga na Rzecz Prawa do Aborcji (NARAL) uruchomiła olbrzymie źródła finansowe na kampanię w środkach masowego przekazu, wykorzystując przy tym po raz pierwszy płatne ogłoszenia mające przekonać społeczeństwo o niebezpieczeństwie powrotu nielegalnej aborcji w razie uchylenia orzeczenia w sprawie „Roe”. Jedna z reklam telewizyjnych pokazywała kolejne kadry z życia dorastającej dziewczyny przerwane nagle komentarzem narratora: „Dorastała w latach pięćdziesiątych, a zmarła w latach sześćdziesiątych jako ofiara nielegalnych aborcji” (T r i b e, dz. cyt., s. 218). Odnosząc się do tych zagrożeń Ch. Smith Torre w opinii doradczej przesłanej do Sądu Najwyższego stwierdziła: „Decyzja SN USA w sprawie «Roe» była oparta na założeniu, że legalnie przeprowadzona aborcja jest bezpieczna i zbawienna dla kobiet. Wiele z tych, które skorzystały z tego prawa, wyznaje, że «bezpieczna, legalna aborcja» to mit, a kobiety są wykorzystywane przez nie kontrolowany, intratny przemysł usług aborcyjnych, jaki rozwija się od szesnastu lat [...]. Przed sprawą «Roe» kobiety umierały podczas nielegalnych aborcji. Po sprawie «Roe» umierają podczas legalnych aborcji”. Ch. S m i t h T o r r e, *Brief as Amici Curiae in Support of Appellants*, Webster v. Reproductive Health Services, 1988.

prenatalnym. Wolno również władzom popierać decyzję kobiety o urodzeniu dziecka, pokrywając koszty związane z porodem, odmawiając równocześnie finansowania placówek aborcyjnych. Nakaz przeprowadzenia szczegółowych badań w celu określenia, czy dziecko osiągnęło stopień rozwoju, który pozwalałby mu na samodzielne życie poza organizmem matki, jest także zgodny z konstytucją, gdyż wyraża wolę ochrony potencjalnego życia ludzkiego przez władze stanowe. Odnosząc się do tego ostatniego zagadnienia sędzia Rehnquist zakwestionował konstrukcję przyjętą w sprawie „Roe": podział okresu rozwoju dziecka na trymestry – jako „niesolidną w teorii i nieprzydatną w praktyce". „Nie ma żadnego powodu – stwierdził – dla którego uzasadniony interes państwa w ochronie potencjalnego życia ludzkiego nie miałby się rozciągać na cały okres ciąży, a zaczynałby się dopiero od chwili, gdy dziecko uzyskuje zdolność do samodzielnego życia. Z tego powodu należałoby zrezygnować z podziału na trymestry przyjętego w sprawie «Roe»"[39]. Wobec stosunku głosów cztery do czterech losy orzeczenia spoczęły w rękach jedynej kobiety w składzie Sądu Najwyższego – S. O'Connor. Głosowała ona za utrzymaniem praw Missouri, jednak nie przyłączyła się do wniosku o unieważnienie orzeczenia w sprawie „Roe".

Sprawa „Webstera" wywołała zaniepokojenie w ruchu „pro-choice", natomiast w kręgach „pro-life" zrozumiano ją jako pierwszy krok w kierunku uchylenia konstytucyjnej ochrony „prawa do aborcji". Pod jej wpływem wiele legislatur stanowych uchwaliło ograniczenia dotyczące między innymi finansowania klinik aborcyjnych. Władze Pensylwanii zakazały aborcji „w celu wyboru płci", a w Alabamie – „jako środka regulacji urodzin"[40].

Sprawa „Webstera" stanowiła podstawę kolejnych rozstrzygnięć Sądu Najwyższego. W 1990 roku uznał on, że władze stanowe mając na względzie dobro rodziny mogą wymagać, aby nieletnia o swoim zamiarze dokonania aborcji powiadomiła oboje rodziców na 48 godzin przed zabiegiem. Jednakże obowiązek ten może być zastąpiony zgodą sądu, jeżeli nieletnia jest dostatecznie dojrzała, aby podjąć samodzielnie decyzję lub gdy poinformowanie rodziców nie służyłoby jej interesom[41]. Za zgodny z konstytucją został też uznany wymóg, aby lekarz dokonujący aborcji zawiadomił przynajmniej jedno z rodziców nieletniej, jednak wymóg ten mógł być zastąpiony odpowiednim postanowieniem sądu[42]. Utrzymane w mocy zostały również ograniczenia, które administracja prezydenta Ronalda Reagana wprowadziła do „Public Health Service Act". Nowe przepisy zabraniały przeznaczania funduszy federalnych na opłacanie

---

[39] Webster v. Reproductive Health Services, 492 U.S. 490 (1989), Rehnquist.

[40] T r i b e, dz. cyt., s. 254n.

[41] Por. Hodgson v. Minnesota, 497 U.S. 417 (1990).

[42] Por. Ohio v. Akron Center for Reproductive Health, 497 U.S. 502 (1990).

doradztwa aborcyjnego i programów, które traktowały aborcję jako metodę planowania rodziny[43].

Najdalej jednak poszedł Sąd Najwyższy w 1992 roku badając prawo stanu Pensylwania[44]. Utrzymano bowiem w mocy przepisy, które wymagały, aby lekarz opisał kobiecie rozwój dziecka oraz zachował 24-godzinny okres, w którym kobieta powinna podjąć decyzję. Za zgodny z prawem uznano również nakaz powiadomienia przynajmniej jednego z rodziców oraz wymóg prowadzenia dokumentacji w celach kontrolnych. Powyższe stwierdzenia pozostały w wyraźnej sprzeczności z poprzednimi wypowiedziami Sądu Najwyższego, dlatego unieważnione zostały wyroki w sprawach Akron v. Akron Center for Reproductive Health (1983) i Thornburgh v. American College of Obstetricians and Gynecologists (1986). Nie udało się jednak uchylić wyroku w sprawie „Roe", chociaż czterech sędziów (Rehnquist, Scalia, Thomas i White) wystąpiło z takim wnioskiem. Samo orzeczenie zostało oparte na nowej konstrukcji zaproponowanej przez sędzię O'Connor, zgodnie z którą ograniczenia prawa do aborcji są zgodne z konstytucją, o ile nie nakładają nadmiernego ciężaru („undue burden") na kobietę.

Kończąc powyższe rozważania nie można pominąć faktu, że w amerykańskim systemie prawnym panuje swoista dychotomia. Prawo karne, przynajmniej do momentu osiągnięcia „viability", nie udziela bezpośredniej ochrony życiu i zdrowiu dziecka poczętego. Tymczasem w prawie cywilnym dla przyjęcia odpowiedzialności za szkodę wyrządzoną nasciturusowi nie ma znaczenia, czy był on zdolny do samodzielnego życia, a nawet czy był on już poczęty. Obecnie zaznacza się silna tendencja do jednolitego traktowania sytuacji prawnej dziecka poczętego niezależnie od fazy jego rozwoju, jaką osiągnęło w chwili zdarzenia, z którego wyniknęła szkoda[45].

Wyrok w sprawie „Roe" z 1973 roku, w którym „prawo do aborcji" uznano za fundamentalne prawo kobiety, obowiązuje nadal[46], pomimo prób uchylenia go i nakładania przez władze stanowe ograniczeń[47]. Nie należy też oczekiwać,

---

[43] Por. Rust v. Sullivan, 59 L.W. 4451 (1991).

[44] Por. Planned Parenthood of Southeastern Pennsylvania v. Casey, 505 U.S. 833 (1992).

[45] Szerzej na ten temat zob: M. N e s t e r o w i c z, *Odpowiedzialność cywilna według „common law" za szkody wyrządzone nasciturusowi przed i po jego poczęciu*, „Państwo i Prawo" 1983, z. 8, s. 86-91; M. S a f j a n, *Rozwój współczesnej medycyny i biologii a prawna ochrona dziecka poczętego*, „Studia Prawnicze" 1988, z. 3, s. 124. W 1989 r. sąd cywilny w stanie Tennessee określając status embrionów nie poprzestał na stwierdzeniu, że są one niepowtarzalnymi istotami ludzkimi od chwili poczęcia, ale uznał je za „osoby", a nawet już za „dzieci" swoich rodziców; por. T r i b e, dz. cyt., s. 293.

[46] Orzeczenia tego nie unieważniły również ostatnie jak do tej pory wypowiedzi Sądu Najwyższego USA: Bray v. Alexandria Women's Health Clinic (1993), National Organization for Women v. Scheidler (1994) i Madsen v. Women's Health Center (1994).

[47] Po wyroku w sprawie „Casey" już 22 stany wymagają poinformowania rodziców lub ich zgody na przeprowadzenie aborcji u nieletniej. Na początku 1998 r. do Kongresu wpłynął projekt

aby w najbliższych latach stan ten uległ zmianie, ponieważ znany ze swych proaborcyjnych sympatii prezydent Bill Clinton mianował ostatnio dwoje nowych sędziów Sądu Najwyższego, którzy z pewnością będą chcieli utrzymać status quo.

Pomimo ograniczeń Stany Zjednoczone mają obecnie jedną z najbardziej liberalnych regulacji prawnych, która w rzeczywistości dopuszcza aborcję „na żądanie". Potwierdza to raport przedstawiony na forum Senatu USA: „W wyniku orzeczenia w sprawie «Roe» prawo do aborcji zostało skutecznie utrwalone dla całego okresu ciąży z jakiegokolwiek praktycznie powodu: czy to ze względu na dochody osobiste, wygodę czy osobisty styl bycia [...]. Nie istnieją w USA żadne istotne przeszkody prawne dla kobiety uniemożliwiające przeprowadzenie aborcji w którymkolwiek okresie ciąży"[48]. Korzysta z tego „prawa" prawie 1,5 miliona kobiet rocznie[49].

Tak więc Sąd Najwyższy USA nie zajmował się konstytucyjną ochroną prawa do życia, ale ciężar analiz przeniósł na prawo do prywatności. W ten sposób stworzony został prawny standard prawa kobiety do aborcji w oderwaniu od rozwijającego się, choć jeszcze nie narodzonego dziecka.

---

ustawy, która uznawała za przestępstwo federalne udanie się nieletniej poniżej siedemnastego roku życia do innego stanu w celu ominięcia prawa nakazującego jej uzyskanie zgody rodziców lub sądu.

[48] Report of the Committee on the Judiciary, U.S. Senate, on S.J.Res. 110, 8 VI 1982, s. 3n.

[49] Por. informację w: „USA Today", 14 VIII 1996 r.

PRAWO DO WOLNOŚCI RELIGIJNEJ SYNTEZĄ PRAW CZŁOWIEKA

Ks. Richard J. NEUHAUS

O NIEDOPUSZCZALNOŚCI ROZDZIELANIA POLITYKI I ROZUMU MORALNEGO

Wielkim problemem jest dzisiaj nie zagrożenie życia publicznego przez religię, lecz zagrożenie, które uważający się za wcielenie życia publicznego rząd stanowi dla religii. Cały porządek wolności, włączając w to wszystkie inne wolności wymienione w Karcie Praw, jest oparty na tym, co Madison nazywa pierwszym obowiązkiem, którym jest religia.

Chętnie przyznaję, że moja refleksja nad polityką i rozumem moralnym, włączając w to prawa człowieka i prawo naturalne, jest specyficznie amerykańska, ufam jednak, że będzie pomocna w zrozumieniu podobnych problemów w innych krajach, również w Polsce. „Model amerykański" – czy tego chcemy, czy nie – ma wpływ na cały świat, a moje doświadczenie z ostatnich lat, zwłaszcza z seminarium organizowanego przez Instytut „Tertio Millennio" w Krakowie, przekonuje mnie, że Polska jest jednym z najbardziej obiecujących krajów, jeśli chodzi o zdolność odróżniania tych elementów modelu amerykańskiego, które warto przyjąć, i tych, których należy unikać.

Deklaracja Niepodległości z 1776 roku mówi otwarcie o zakorzenieniu praw człowieka w prawie naturalnym. Ojcowie Założyciele z przekonaniem mówili o „prawach natury i Bogu natury" opartych na uniwersalnych założeniach, które są przynajmniej tak samo chrześcijańskie (głównie kalwińskie), co Locke'owskie. Jednak z różnych złożonych powodów po drugiej wojnie światowej intelektualna opinia w Ameryce wszelkie odwołanie się do prawa naturalnego uważała coraz częściej za „religijne" w sensie, który czyni je niedopuszczalnym w dyskursie politycznym. Ma to ścisły związek z ideą „rozdziału Kościoła i państwa", która – chociaż nieobecna w Konstytucji Stanów Zjednoczonych – jest dominująca w większej części naszego życia publicznego. Idea ta opiera się z kolei na interpretacji pierwszej klauzuli, tak zwanej klauzuli religijnej, z Pierwszej poprawki do konstytucji przyjętej w 1791 roku: „Kongres nie będzie stanowił prawa dotyczącego ustanawiania religii lub zabraniania jej wolnego wyznawania". Tych kilkunastu słów dotyczy wiele, jeśli nie większość, politycznych i kulturowych batalii w dzisiejszej Ameryce.

Tomasz Jefferson pragnął, aby zapamiętano go nie tyle jako prezydenta, ile jako autora „Ustawy o wolności religijnej" z Wirginii. W tekście ustawy Jefferson podkreślił następujące zdanie: „Ludzkie poglądy nie są sprawą rządu ani nie podpadają pod jego jurysdykcję". W republice wolnych obywateli każdy

pogląd, każdy przesąd, każda aspiracja, każdy sąd moralny ma dostęp do sfery publicznej, w której zastanawiamy się nad uporządkowaniem naszego wspólnego życia.

„Ludzkie poglądy nie są sprawą rządu ani nie podpadają pod jego jurysdykcję". Jednakże rząd czerpie swoją prawomocność z opinii obywateli. Tutaj właśnie widzimy nowość amerykańskiego eksperymentu, wyjątkowość tego, co Ojcowie Założyciele nazwali „novus ordo seclorum". Nigdy dotąd w ludzkich dziejach rząd nie pozbawił się jurysdykcji nad tym, od czego całkowicie zależy – od ludzkich opinii.

Podkreślił to mocno Abraham Lincoln w swojej polemice z sędzią Douglasem na temat niewolnictwa. Douglas uparcie trzymał się rozstrzygnięcia Dreda Scotta jako prawa obowiązującego w kraju. Natomiast Lincoln lepiej rozumiał projekt, który legł u podstaw tej republiki. „W tym czasie, w tym kraju – mówił Lincoln – powszechne odczucie jest wszystkim. Z n i m wszystko może się udać, p r z e c i w n i e m u nic się nie powiedzie. Ten, kto kształtuje powszechne odczucie, sięga głębiej niż ten, kto wprowadza prawa czy wydaje wyroki sądowe. Sprawia on bowiem, że możliwe staje się ich wykonanie". Broniąc praw pochodzących z Afryki niewolników Lincoln odwoływał się do prawa naturalnego, przywołując stwierdzenie Deklaracji Niepodległości o „prawach natury i Bogu natury".

Kwestia dostępu religii do sfery publicznej nie jest kwestią, której dotyczy Pierwsza poprawka. Jest to przede wszystkim kwestia rozumienia teorii i praktyki rządów demokratycznych. Podmiotami poglądów są obywatele, włączając w to poglądy wypływające z wiary religijnej, a obywatele mają taki sam dostęp do sfery publicznej. W demokracji reprezentatywnej państwo nie ma prawa stanowienia, jakie przekonania i sądy moralne wolno przedstawiać w publicznej debacie. To ludzie, poprzez określony konstytucyjnie proces, prowadzą tę debatę i podejmują decyzje.

W wolnej i zdrowej demokracji określony pogląd nie jest dyskwalifikowany ze względu na to, że jest religijny, podobnie jak nie jest dyskwalifikowany z racji tego, że jest ateistyczny, psychoanalityczny czy po prostu głupi. Nie istnieje prawna czy konstytucyjna kwestia dotycząca dopuszczenia religii do sfery publicznej; istnieje tylko kwestia wolnego i równego uczestnictwa obywateli w naszym życiu publicznym. Religia nie jest jakąś „rzeczą", która ingeruje w nasze życie publiczne. Religia w sferze publicznej jest publiczną opinią tych obywateli, którzy są religijni.

To samo dotyczy stowarzyszeń, które obywatele tworzą w celu propagowania swych opinii. Instytucje religijne mogą pojmować siebie jako ustanowione przez Boga, ale z punktu widzenia wolnego społeczeństwa są one wolnymi stowarzyszeniami obywateli. Jako takie mają one zagwarantowany dostęp do sfery publicznej, tak jak tworzący je obywatele. To, że ich celem jest propagowanie religii, nie ma znaczenia większego niż to, że celem innych

stowarzyszeń jest na przykład obrona interesów przedsiębiorców lub pracowników, interesów feministek, praw zwierząt.

Z punktu widzenia teorii i praktyki demokratycznej nie ma znaczenia, czy owe stowarzyszenia religijne są wielkie czy małe, czy odzwierciedlają poglądy większości czy mniejszości, czy uważamy ich poglądy za dziwaczne czy za oświecone. To, poprzez jakie poglądy stowarzyszenia te pragną wpłynąć na nasze życie publiczne, jest całkowicie sprawą obywateli, którzy w sposób wolny tworzą te stowarzyszenia. Nie jest to sprawą państwa. Stowarzyszenia religijne, podobnie jak inne stowarzyszenia, są wspólnym sposobem wyrażania ludzkich poglądów, a jak powiedział Jefferson, „ludzkie poglądy nie są sprawą rządu ani nie podpadają pod jego jurysdykcję". Wykluczenie religii ze sfery publicznej jest oczywiście szczególnie zgubne w tych przypadkach, gdzie – jak to jest z prawem naturalnym – religia daje podstawę autentycznie wspólnego języka, który obejmuje wszystkich i nie jest oparty na specyficznych artykułach wiary religijnej.

Można się obawiać, że ci, którzy interpretują „rozdział Kościoła i państwa" jako wykluczenie religii ze sfery publicznej, nie rozumieją teorii i praktyki rządów demokratycznych. Rząd cywilny jest tak świecki, jak ludzie, od których pochodzi jego demokratyczna legitymacja. Ani mniej, ani więcej. Można nawet dowodzić – i to, jak sądzę, przekonująco – że sama zasada, która wyłącza ludzkie poglądy spod jurysdykcji państwa, jest religijna zarówno co do swego historycznego pochodzenia, jak i swego obecnego działania. Innymi słowy, podstawa wolności religijnej sama jest religijna. Prawo zaś do wolności religijnej jest – jak to nieustannie podkreśla katolicka nauka społeczna, zwłaszcza w okresie pontyfikatu Jana Pawła II – podstawą wszystkich innych praw człowieka.

„Uznajemy te prawdy" – stwierdzili Ojcowie Założyciele. I jeśli te prawdy o „niezbywalnych prawach", którymi ludzi „obdarzył ich Stwórca", nie będą mocno podtrzymywane przez naród amerykański i otwarcie wyznawane w sferze publicznej, eksperyment nie dotrwa do końca. W takim nieszczęśliwym przypadku okaże się, że nie był on „novus ordo seclorum", lecz tymczasowym zawieszeniem ludzkiej skłonności do tyranii. Tymczasem w drugim stuleciu tego eksperymentu zsekularyzowane elity na naszych uniwersytetach i w naszych sądach zaczęły odczuwać zakłopotanie z racji nieodwracalnie religijnej natury fundamentu i losu tego narodu.

Te zsekularyzowane elity zaangażowały swą energię w udowodnienie, że i dlaczego Ojcowie Założyciele nie uznawali tych prawd, o których stwierdzili, iż je uznają. Podjęły one próbę ogołocenia sfery publicznej z tych poglądów religijnych, które nie zgadzają się z ich poglądami. Usilnie pracowały nad położeniem innego fundamentu niż ten, który położono na początku. John Dewey, John Rawls, Richard Rorty i wielu ich pomniejszych naśladowców podjęli próbę skonstruowania filozoficznego fundamentu tego eksperymentu wolności, ale musieli uznać, że ich wysiłki zostały odrzucone przez ludzi, którzy upar-

cie trwają przy stwierdzeniu Ojców Założycieli: „Uznajemy te prawdy". Teoria demokracji, której ani nie rozumie, ani nie przyjmuje demokracja, w ramach której teoria ta powstała, jest teorią poronioną. Dzisiaj, podobnie jak dwieście lat temu udzielający demokratycznej legitymacji Amerykanie, są nadal niepoprawnie religijni.

A jednak istnieją ludzie, którzy utrzymują, że „oddzielenie Kościoła od państwa" oznacza oddzielenie religii od sfery publicznej. Biją na alarm z powodu nie istniejących „konfliktów między państwem i Kościołem". Oczywiście istnieją konflikty, ale są to konflikty zdrowej republiki, w której wolni obywatele spierają się w sferze publicznej. Skrajni separacjoniści tolerują, a nawet usilnie bronią prawa wyrażania marginalnych poglądów religijnych, które nie mają możliwości wpływu na nasze wspólne życie. Biją jednak na alarm z powodu głosu większości, w którym słyszą głos ludu. Trudno nie stwierdzić, że to, czego się boją, to ludzie i demokracja.

Jefferson nie powiedział, że rząd nie posiada jurysdykcji nad poglądami z w y j ą t k i e m poglądów religijnych. Nie powiedział, że rząd nie posiada jurysdykcji nad poglądami z w y j ą t k i e m przypadku, gdy wyrażane są one przez stowarzyszenia nazywane kościołami czy synagogami. Nie powiedział, że rząd nie posiada jurysdykcji nad poglądami z w y j ą t k i e m przypadku, gdy są to poglądy większości. Powiedział: „Ludzkie poglądy nie są sprawą rządu ani nie podpadają pod jego jurysdykcję".

Wielu obawia się niebezpieczeństwa dyktatury większości – i słusznie. Obawiali się go również Ojcowie Założyciele i dlatego stworzyli porządek konstytucyjny gwarantujący r e p r e z e n t a c y j n y rząd oraz ochronę poglądów i sposobu życia mniejszości. Jeśli jednak większość nie przyjmuje tego konstytucyjnego porządku, to środki te są – mówiąc słowami Jamesa Madisona – „papierową barierą" wobec tyranii. Jak zauważył Lincoln, bez poparcia powszechnego odczucia prawa i decyzje sądu – również te, które mają bronić ludzi nie zgadzających się z powszechnym odczuciem – nie mogą być egzekwowane.

Obecnie mniejszości poszukują obrony w konstytucji w sposób, który przeciwstawia konstytucję obywatelom Ameryki. Często mówi się, że celem konstytucji jest obrona mniejszości przed większością. Wyraża to ważną prawdę, ale twierdzenie, że jest to adekwatne rozumienie konstytucji, jest potencjalnie fatalną pomyłką. Nie powinniśmy nigdy zapominać preambuły i niezastępowalnego założenia konstytucji: „My Naród [...] ustanawiamy tę Konstytucję dla Stanów Zjednoczonych Ameryki". Oznacza to, że konstytucja i wszelkie jej postanowienia opierają się na odczuciu „narodu". Zasada większości nie jest z pewnością jedyną zasadą rządu demokratycznego; nie jest ona zasadą wystarczającą, ale jest zasadą konieczną. W konstytucji większość sama nakłada na siebie ograniczenie: obiecuje nie czynić tego, co mogłaby czynić, to jest uciskać mniejszość.

Możemy zapytać: dlaczego większość nakłada na siebie takie ograniczenie? Możliwe są tu różne odpowiedzi. Jednym z powodów jest to, że większość Amerykanów, nawet jeśli tylko niejasno, uznaje suwerenność wyższą niż suwerenność owego „My Naród". Wierzą oni, że istnieje prawda absolutna, ale nie są pewni, czy rozumieją ją absolutnie, dlatego nie są skłonni do narzucania jej innym. Zakaz wywierania przemocy w sprawach sumienia nie jest zakazem przede wszystkim świeckim, lecz religijnym. Na przykład nie zabijamy innych z powodu ich innego zdania co do woli Bożej, ponieważ wierzymy, że jest wolą Bożą, abyśmy się nie zabijali z powodu różnicy zdań co do tej sprawy. Chrześcijanie i żydzi nie zawsze w to wierzyli, ale z bardzo nielicznymi wyjątkami większość Amerykanów doszła do uznania tej prawdy.

Ochrona myślących inaczej jest również w interesie wszystkich. W najbardziej kontrowersyjnych sprawach naszego życia publicznego nie istnieje stabilna większość, a tylko zmieniające się zbieżności i rozbieżności opinii. Niechrześcijanie, a zwłaszcza żydzi, wyrażają niekiedy obawę z tego powodu, że prawie dziewięćdziesiąt procent Amerykanów przyznaje się do chrześcijaństwa. Jednakże w rzeczywistości, gdy w grę wchodzi właściwy sposób rządzenia, to owa większość jest podzielona w bardzo wielu sprawach. Ponadto ogromna liczba chrześcijan, być może prawie wszyscy, posiada religijnie uzasadnione przekonanie o szacunku, jaki jest należny judaizmowi. Chrześcijanie twierdzący, że „chrześcijańska Ameryka" powinna zostać przebudowana według objawionego projektu rządów cywilnych, są nieliczni i prawdopodobnie pozostaną zawsze na marginesie.

Ks. John Courtney Murray, który wpłynął na rozumienie tych spraw, zauważył, że chociaż w teorii polityka winna być zgodna z prawdą objawioną, to „wydaje się, że pluralizm jest wpisany w scenariusz historii". Niektórzy z nas poszliby dalej, sugerując, że autorem tego scenariusza jest sam Bóg. Pluralizm jest naszą trwałą kondycją i imperatywem moralnym aż do końca czasów, gdy nasze różnice zdań zostaną rozstrzygnięte wraz z nadejściem obiecanego królestwa Bożego. Obrona przed dyktaturą większości opiera się zatem na takim porządku konstytucyjnym. Natomiast ten porządek konstytucyjny opiera się z kolei na nie ustającej jego ratyfikacji przez większość tych, którzy mówią „My Naród". Pośród prawd, które oni uznają, znajduje się prawda, że należy chronić tych, którzy prawd tych nie uznają. Chociaż mówi się, że błąd nie ma praw, to ci, którzy go popełniają, mają prawa. Paradoksalnie ich praw najmocniej bronią ci, w których widzą oni często swych wrogów – chrześcijanie, którzy na podstawie prawa naturalnego i Objawienia bronią uniwersalności praw człowieka.

Ta amerykańska sytuacja jest godna uwagi. Jest ona szczególnie krucha. Możemy chcieć, aby Lincoln mylił się, mówiąc, że „w tym czasie, w tym kraju powszechne odczucie jest wszystkim". Ale Lincoln miał rację, a w konflikcie dotyczącym niewolnictwa doświadczał, jak powszechne odczucie zwróciło się przeciw porządkowi konstytucyjnemu i o mało nie doprowadziło go do nie-

odwracalnego zniszczenia. Ulegamy niebezpiecznemu złudzeniu, jeśli sądzimy, że uwaga Lincolna o naszej całkowitej zależności od powszechnego odczucia jest dzisiaj chociaż trochę mniej prawdziwa.

Naszym problemem nie jest zatem kwestia dostępu religii do sfery publicznej. Chodzi raczej o pełne i niczym nie skrępowane uczestnictwo w niej mężczyzn i kobiet, obywateli, którzy do debaty nad porządkiem naszego wspólnego życia w eksperymencie aspirującym do bycia reprezentacyjną demokracją, wnoszą swoje poglądy, odczucia, przekonania, wizje i wspólne tradycje sądów moralnych. Oczywiście aspiracja ta realizowana jest zawsze w sposób niedoskonały.

Naszym problemem nie jest przede wszystkim kwestia Pierwszej poprawki. Jest nim natomiast zrozumienie źródeł, podstawowych prawd i trwałych fundamentów amerykańskiej republiki. Dopiero w tym kontekście istotna staje się także kwestia Pierwszej poprawki i gwarantowanej przez nią wolności.

Trzeba przede wszystkim powiedzieć, że wolność ta jest celem i jedynym uzasadnieniem tego, co Pierwsza poprawka mówi o religii. Oznacza to, że nie istnieje konflikt, napięcie czy potrzeba „wprowadzania równowagi" między wolnym wyznawaniem religii i nieustanawianiem jej przez rząd. Nie ma dwu klauzul religijnych, jest tylko jedna. Twierdzi się w niej, że „Kongres nie ustanowi prawa", a reszta klauzuli składa się z wyjaśnienia, jakiego rodzaju prawa Kongres nie będzie stanowił. Może się to wydawać kwestią wyłącznie gramatyczną, w rzeczywistości ma jednak dalekosiężne znaczenie prawne.

Ta część klauzuli religijnej, która mówi o „nieustanawianiu", stoi bez reszty w służbie wolności wyznawania religii. Wolność wyznania jest celem; „nieustanawianie" jest koniecznym środkiem do tego celu. Wzięte samodzielnie nie ma ono żadnego sensu. Dlaczego jednak potrzebujemy takiej klauzuli? Chodzi o obronę praw tych, którzy nie zgadzaliby się z ustanowioną religią. Innymi słowy, nieustanawianie oficjalnej religii jest koniecznym warunkiem wolności wyznania. Można sądzić, że Jeffersonowi nie chodziło tylko o grę słów, gdy swą ustawę z 1779 roku nazwał „Ustawą o u s t a n o w i e n i u wolności religijnej". Celem nieustanawiania oficjalnej religii jest ustanowienie wolności religijnej. Wynika stąd, że wszelka interpretacja klauzuli religijnej stająca na drodze wolności wyznania jest jej fałszywą interpretacją.

W najnowszej historii, zwłaszcza w ciągu ostatnich czterech dekad, prymat wolności wyznania został w niebezpieczny sposób zatarty. Można nawet powiedzieć więcej: dwie części klauzuli religijnej zostały odwrócone. Wypowiedzi niektórych konstytucjonalistów i – coraz częściej – decyzje sądów sprawiają wrażenie, że „nieustanawianie" jest celem, dla którego wolność wyznania stanowi tylko kłopot. By przytoczyć tylko jeden znaczący przykład: w swym znanym podręczniku Laurence Tribe z Harvardu pisze, że „istnieje przestrzeń, którą klauzula o wolności wyznania wydziela z klauzuli religijnej dla dozwolo-

nej akomodacji interesów religijnych. Tę wydzieloną przestrzeń można scharakteryzować jako przestrzeń dozwolonej akomodacji".

Mamy tu przykład zwięzłego i wyraźnego odwrócenia. Prof. Tribe dopuszcza – jak się wydaje, niechętnie – że w ramach starannie wyznaczonych ograniczeń ś r o d e k, jakim jest „nieustanawianie", może dopuścić realizację c e l u, jakim jest wolność wyznania. Jest to zadziwiające tym bardziej, że coraz częściej nie dziwi innych, jako że prof. Tribe nie jest sam. Naukowcy i sędziowie w czasie tych kilku dekad przyzwyczaili się do stawiania klauzuli religijnej na głowie.

Jeśli zapomnimy, że „nieustanawianie" jest środkiem do wolności wyznania, to łatwo dojdziemy do przekonania o rzekomym konflikcie między tymi dwoma częściami klauzuli religijnej. Stąd niedaleko już do twierdzenia, że te dwie części „są wzajemnie przeciwstawne" i muszą zostać w jakiś sposób „zrównoważone". Stąd zaś prosta droga wiedzie do idei, że „nieustanawianie" chroni „wolność świecką", natomiast gwarancja wolności wyznania chroni „wolność religijną". Jeśli klauzula religijna jest interpretowana zgodnie z tą dziwną inwersją, to trudno się dziwić, że przegraną okazuje się wolność religijna. Każde wkroczenie religii w sferę publiczną uznawane jest za naruszenie „świeckiej wolności" ludzi niewierzących. W ten sposób „nieustanawianie" rządzi wolnością wyznania, której pierwotnie miało służyć.

Nie musimy spekulować na temat praktycznych konsekwencji tej dziwnej inwersji w klauzuli religijnej. Widzimy je wokół nas. W imię „nieustanawiania" religia musi ustępować wszędzie tam, gdzie wkracza rząd. Rząd zaś w sposób nieugięty rozszerza swe panowanie na cały porządek społeczny. Twierdzi się, że w edukacji, działalności społecznej i w innych wymiarach życia publicznego z racji „nieustanawiania" religii Amerykanie powinni odstąpić od wolnego wyznawania religii. Na przykład ci, którzy obstają przy wolności wyznania w edukacji, muszą zrezygnować z pomocy rządu, dostępnej jednak tym, którzy nie domagają się tej wolności. W ten sposób wolność religijna jest karana w imię Pierwszej poprawki, której celem była jej obrona. Konstytucyjnie uprzywilejowany status religii zamieniono na przeszkodę prawną...

Mówi się, że twierdzenie, iż polityka publiczna nie powinna dyskryminować tych obywateli, którzy są religijni, jest przypadkiem specjalnego roszczenia tych, którzy posiadają interesy religijne. Wydaje się to bardzo dziwne w społeczeństwie, w którym ponad dziewięćdziesiąt procent obywateli przyznaje się do religii. Jest nie tylko dziwne, ale wręcz groteskowe, że przyzwyczailiśmy się do doktryny głoszącej, iż polityka publiczna nie powinna sprzyjać religii. Powiedzenie, że rząd nie powinien być przychylny religii, równa się powiedzeniu, że rząd nie powinien być przychylny ludzkim poglądom. Ponownie argument na rzecz całkowitej separacji religii i życia publicznego jest argumentem przeciwko rządom demokratycznym.

Obrona wolności wyznania jest obroną zachowania tego, co Lincoln nazwał w Gettysburgu narodem „tak poczętym i tak powołanym". Jest to obrona

nadziei, „że ten naród, z pomocą Bożą, na nowo narodzi się w wolności i że rząd sprawowany dla ludzi i przez ludzi nie zniknie z oblicza ziemi". Pomimo przewrotnego prawodawstwa ostatnich dekad większość Amerykanów nadal powtarza za Ojcami Założycielami: „Uznajemy te prawdy". I wraz z nimi uznaje, że prawdy te, chociaż można je w różny sposób uzasadniać filozoficznie, są t a k ż e prawdami religijnymi zarówno jeśli chodzi o ich odkrycie, jak i trwałą moc. Jeśli usuniemy fundament tych prawd, to usuniemy najgłębszą moc wiążącą naród amerykański z porządkiem konstytucyjnym. Bez tych prawd prawa człowieka nie są prawami naturalnymi, przyrodzonymi i – jak mówi Deklaracja – „prawami nadanymi przez Stwórcę", lecz zwykłymi „konstruktami społecznymi". Jak to zaś z całą brutalną otwartością pokazali postmoderniści, to, co zostało skonstruowane, może też zostać poddane dekonstrukcji.

W ciągu ostatniego półwiecza Ameryka znacznie oddaliła się od konstytutywnej dla niej wizji „novus ordo seclorum". Wolność wyznawania religii jest niezastępowalnym fundamentem tego porządku, tak samo jak jest źródłem „niezbywalnych praw", które powinniśmy szanować. W swym słynnym *Memorial and Remonstrance* James Madison napisał: „Obowiązkiem każdego człowieka jest oddanie takiej i tylko takiej chwały Stwórcy, o jakiej sądzi, że jest Mu ona należna. Obowiązek ten poprzedza zarówno w porządku czasu, jak i stopnia zobowiązania roszczenia społeczeństwa cywilnego".

Wielkim problemem jest dzisiaj nie zagrożenie życia publicznego przez religię, lecz zagrożenie, które uważający się za wcielenie życia publicznego rząd stanowi dla religii. Cały porządek wolności, włączając w to wszystkie inne wolności wymienione w Karcie Praw, jest oparty na tym, co Madison nazywa pierwszym obowiązkiem, którym jest religia. Jeśli Amerykanie nie będą publicznie wyrażać swych zobowiązań w stosunku do Stwórcy, to należy się obawiać, że przestaną również uznawać zobowiązania w stosunku do siebie i do konstytucji, w której zapisane są obowiązki wolności. Naturalne prawo do wolnego wyznawania religii nie oznacza wyłącznie „dostępu" do sfery publicznej. Wolne wyznawanie religii jest związane z przetrwaniem eksperymentu, w którym rząd nie ma jurysdykcji nad wyrażaniem wyższych lojalności, od których on sam zależy.

Debaty nad niuansami Pierwszej poprawki będą trwały. Nie możemy jednak zapominać, że ich prawdziwym przedmiotem jest wizja konstytucyjnego porządku, który – jeśli tylko będziemy wystarczająco przenikliwi i wytrwali – może nadal być „novus ordo seclorum". To, czy tak będzie, zależy od naszej refleksji nad prawami człowieka i „prawami natury i Stwórcy natury".

Tłum. z jęz. angielskiego *Jarosław Merecki SDS*

George WEIGEL

PRAWDA I WOLNOŚĆ: KONSEKWENCJE DLA DEMOKRACJI*

Alternatywą dla deprecjacji wolności i zastąpienia jej przez dowolność nie jest całkowite wyparcie się wolności, lecz jej spełnienie w dobru, w rozkwicie człowieczeństwa. Wolność, która spełnia się w dobru, jest wolnością pełną i spotęgowaną przez swoje przywiązanie do prawdy. To właśnie wyzwanie musi zostać podjęte wobec społecznego kryzysu, który opanował dziś zachodnie społeczeństwa.

Pomiędzy zawiłymi spekulacjami filozofii moralnej i teologii z jednej strony – a zgiełkiem życia politycznego w państwie demokratycznym z drugiej – wydaje się leżeć przepaść, której nie sposób pokonać. Można by zapytać, co tak tajemnicze tematy, jak natura „aktu moralnego", możliwość zdefiniowania pewnych czynów jako „wewnętrznie złych" czy zdolność osoby ludzkiej do działania w oparciu o instynkt dobra mają wspólnego z polityką? Okazuje się, że mają wiele wspólnego.

Każda demokracja w dzisiejszym świecie, stara czy nowa, staje w obliczu nieuniknionych kwestii moralnych. Musi na przykład odpowiedzieć na pytanie: czym jest równość w obliczu prawa? Jest bowiem jasne, że pod wieloma względami ludzie nie są równi: trudno mówić o równości pod względem inteligencji, energii, urody, siły woli czy kreatywności. Co wobec tego mamy na myśli, twierdząc, że równość wszystkich ludzi w obliczu prawa jest kamieniem węgielnym demokracji? Na jakiej podstawie przypisujemy osobom równość w porządku prawnym? Czy uznanie tej równości powinno wykluczać podtrzymywanie przez państwo – poprzez system pewnych przywilejów i korzyści – istnienia tradycyjnych więzi społecznych, na przykład heteroseksualnej rodziny składającej się z ojca, matki i dzieci? Jaka relacja zachodzi między równością poszczególnych obywateli wobec prawa i socjokulturowym faktem, że obywatele ci są jednocześnie członkami odmiennych grup rasowych, etnicznych lub religijnych?

Istnieje również kwestia granic demokratycznej społeczności politycznej. Kto do niej przynależy? Co podtrzymuje jej istnienie? Dlaczego powinniśmy być względem niej lojalni? Jeśli weźmiemy pod uwagę wszystkie pozostałe wymagania lojalności w stosunku do rodziny, grupy etnicznej czy

---

* Artykuł ten jest fragmentem książki George'a Weigla *Soul of the World. Notes on the Future of Public Catholicism*, Washington D.C. – Grand Rapids 1996, s. 161-180.

plemienia, społeczności religijnej, grupy zawodowej, związku zawodowego czy partii, jaka jest natura i zasięg lojalności względem demokratycznego polis, wobec mojego miasta, państwa, kraju? I w jaki sposób owa społeczność polityczna przyczynia się do prawdziwego rozwoju człowieka? Czy po prostu ustanawia ona prawną strukturę umożliwiającą realizację celów i dążeń poszczególnych osób, czy też może sama ta struktura powinna być nabudowana na pojęciu dóbr dla człowieka? Jakie są nasze obowiązki jako politycznej społeczności w stosunku do tych form życia ludzkiego, które uznajemy za niewygodne bądź trudne do zaakceptowania? Przykładem jest obecność w społeczeństwie ludzi odmiennych pod względem etnicznym lub rasowym, dzieci nie planowanych, nie narodzonych, wyznawców „obcych" religii czy terminalnie chorych przebywających w domach opieki.

A co z pasjami i interesami? Cokolwiek można by powiedzieć na temat ludzi końca dwudziestego wieku, nie możemy w żaden sposób stwierdzić, że stali się oni stworzeniami doskonałymi, niezdolnymi do egoizmu, okrucieństwa czy chciwości. Czy istnieje więc w jednostkach i społeczeństwach coś, co pozwala okiełznać nasze pasje i skanalizować nasze interesy w taki sposób, aby nie niszczyły ani nas, ani naszych społeczności, lecz aby faktycznie przyczyniały się do ogólnego dobrobytu? Czy owo okiełznanie pasji i kanalizowanie interesów jest przede wszystkim funkcją struktur życia publicznego? Czy istnieją może jakieś inne, wcześniejsze czynniki, które są tu istotne?

W jaki sposób zachowujemy uczciwość w życiu publicznym i w zarządzaniu krajem? W ciągu ostatnich trzech dekad wiele energii włożyliśmy w Stanach Zjednoczonych w tworzenie coraz to bardziej skomplikowanych „kodeksów etycznych" dla urzędników publicznych. Mimo to poziom korupcji w urzędach publicznych wydaje się wyższy niż kiedykolwiek. Nikt nie oczekuje, że ludzie pełniący funkcje publiczne będą idealni, lecz demokracja nie może się rozwijać, a wręcz może okazać się niezdolna do przetrwania pośród publicznego cynizmu i korupcji. Czy nie istnieje więc żadne lekarstwo na upadek prawości poza nieskutecznym poszerzaniem „podręczników etyki" dla każdego rodzaju agend rządowych?

W końcu należy też rozważyć problem dekadencji. Czy demokracje przetrwają, jeśli staną się tym, co Zbigniew Brzeziński określił jako „permisywne kornukopie"?[1] Czy niespotykany dotąd poziom zamożności materialnej nieuchronnie prowadzi do powstania kultury, w której im więcej się posiada, tym bardziej się jest? Co dzieje się z państwem demokratycznym, kiedy kultura w nim panująca traktuje ludzką seksualność niczym jeden ze „sportów kontaktowych"? Co dzieje się z państwem demokratycznym, gdy wskaźnik urodzeń dzieci ze związków pozamałżeńskich osiąga niespotykany dotąd w his-

[1] Zob. Z. Brzeziński, *Out of Control: Global Turmoil on the Eve of the 21st Century*, New York 1993 (wyd. pol. *Bezład. Polityka światowa na progu XXI wieku*, Warszawa 1994).

torii poziom we wszystkich klasach społecznych, a w niektórych częściach kraju zbliża się nawet do siedemdziesięciu pięciu procent? Czy pojawienie się form „rozrywki", które oddziałują wyłącznie na to, co zwykliśmy nazywać naszymi „gorszymi instynktami", ma jakiekolwiek znaczenie dla kwestii przetrwania instytucji demokratycznego zarządzania? Czy – pokonawszy „idola" rasy i klasy, obecnego w totalitarnych teoriach nazizmu i komunizmu – rozwinięte demokracje ryzykują dziś, że zostaną obalone przez „idola" innego rodzaju, mianowicie przez zasadę przyjemności pojętej jako główny motyw kierujący „autonomicznym ja"?

Powyższe pytania przybierają z pewnością różną formę w różnych społeczeństwach demokratycznych. Doniesienia środków przekazu wskazują jednak wyraźnie, że wszystkie demokracje, stare i nowe, próbują uporać się z moralnymi problemami, które są wynikiem rewolucji seksualnej, gwałtownego rozwoju technologii medycznej i pasji związanych z odradzającym się poczuciem przynależności etnicznej, plemiennej czy religijnej. Obojętne, czy chodzi o problem gastarbeiterów w Niemczech czy o dostępność „rozrywki dla dorosłych" w polskiej telewizji, o samobójstwo przy współudziale lekarza w Holandii, o praktykowanie religii islamskiej we Francji, etykę biznesu w Republice Czeskiej, prawa mniejszości językowych i etnicznych w Słowacji, korupcję w życiu publicznym we Włoszech, o relacje między grupami wyznaniowymi w Indiach czy o zezwolenie na dokonywanie aborcji w USA – państwa demokratyczne na całym świecie stają wobec trudnego faktu, że pomimo toczących się akademickich dyskusji o demokracji, w których jest ona określana jako „delikatna republika procedur", procedury te załamują się, jeśli nie są zakorzenione w społeczeństwie obywatelskim, które może powstać jedynie jako rezultat wspólnych dla wszystkich ludzi przekonań moralnych.

Stwierdzamy więc, że to, co na pierwszy rzut oka może wydawać się oderwanymi od życia dysputami prowadzonymi przez etyków i teologów, okazuje się mieć poważne konsekwencje dla życia publicznego.

Veritatis splendor („Blask prawdy"), encyklika Jana Pawła II z roku 1993 na temat podstawowej struktury moralności chrześcijańskiej, miała na celu przede wszystkim odniesienie się do pewnych istotnych problemów katolickiej teologii moralnej. Zaprezentowane przez papieża Jana Pawła II omówienie istoty życia moralnego dotyka również – bezpośrednio i pośrednio – zagadnień przyszłości demokracji w sposób, który może niejednokrotnie stanowić wyzwanie dla przekonań moralnych tych wszystkich, którzy utrzymują, że dążenie do dobra jest wpisane w życie każdego człowieka. Być może poniższa analiza pięciu zagadnień obecnych w encyklice *Veritatis splendor* pozwoli nam sprowadzić tę debatę do miejsca, gdzie można najbardziej owocnie podjąć owe żarliwie dyskutowane kwestie polityczne – do poziomu pierwszych zasad.

RÓWNOŚĆ WOBEC PRAWA

Podstawowa zasada demokracji: zasada równości osób wobec prawa – jest stale zagrożona zarówno przez uprzedzenia na tle rasowym, etnicznym czy religijnym, jak i przez oczywistą nierówność jednostek w aspekcie ich zdolności fizycznych, intelektualnych czy estetycznych. Jednak pojęcie demokracji nie uznającej równości osób wobec prawa byłoby sprzecznością. W jaki więc sposób można utrzymać przywiązanie do tego poczucia równości w społeczeństwie łączącym wielość perspektyw religijnych i filozoficznych?

Za pomocą śmiałego intelektualnego manewru Jan Paweł II wskazuje, że zagadnienie równości demokratycznej bezpośrednio wynika z rozstrzygnięcia pewnego problemu natury filozoficznomoralnej, mianowicie czy pewne akty są zawsze i wszędzie wewnętrznie złe, bez względu na intencje działającego podmiotu czy ich możliwe konsekwencje. Papież pisze, że prawdziwa demokracja „może się narodzić i wzrastać jedynie dzięki uznaniu równości wszystkich obywateli, posiadających takie same prawa i obowiązki. Wobec norm moralnych, które zabraniają popełniania czynów wewnętrznie złych, nie ma dla nikogo żadnych przywilejów ani wyjątków. Nie ma żadnego znaczenia, czy ktoś jest władcą świata, czy ostatnim «nędzarzem» na tej ziemi: wobec wymogów moralnych wszyscy jesteśmy absolutnie równi”[2].

Demokratyczna równość wobec prawa okazuje się więc ucieleśnieniem w życiu publicznym fundamentalnej równości moralnej wszystkich ludzi. Owa moralna równość oznacza, że wszyscy jesteśmy poddani pewnym podstawowym i bezwyjątkowym normom moralnym. Czym są owe bezwyjątkowe normy? Jakich czynów zakazują? Aby to zilustrować, Papież odwołuje się w *Veritatis splendor* do ogólnie uznanego za najbardziej „liberalny” z dokumentów Soboru Watykańskiego II, mianowicie do Konstytucji duszpasterskiej o Kościele w świecie współczesnym *Gaudium et spes*. W niej bowiem ojcowie soborowi wskazali na „akty, które jako takie, same w sobie, niezależnie od okoliczności, są zawsze wielką niegodziwością ze względu na przedmiot”[3]. Do czynów tego rodzaju należy „wszystko, co godzi w samo życie, jak wszelkiego rodzaju zabójstwa, ludobójstwa, spędzanie płodu, eutanazja i dobrowolne samobójstwo; wszystko, cokolwiek narusza całość osoby ludzkiej, jak okaleczenia, tortury zadawane ciału i duszy, wysiłki w kierunku przymusu psychicznego; wszystko, co ubliża godności ludzkiej, jak nieludzkie warunki życia, arbitralne aresztowania, deportacje, niewolnictwo, prostytucja, handel kobietami i młodzieżą, a także nieludzkie warunki pracy”[4]. Zakaz podejmowania tych czynów jest absolutny i wiążący we wszystkich okolicznościach: nikt nie

---

[2] J a n P a w e ł II, Encyklika *Veritatis splendor*, nr 96.

[3] Tamże, nr 80, por. *Gaudium et spes*, nr 27.

[4] J a n P a w e ł II, *Veritatis splendor*, nr 80.

może próbować je usprawiedliwić przez odwołanie się do bogactwa, pozycji społecznej, siły politycznej czy też do jakiejkolwiek innej rzeczy.

Moralny fakt istnienia czynów wewnętrznie złych posiada konsekwencje zarówno dla społeczeństwa, jak i dla poszczególnych ludzi, ponieważ stanowi on podstawę, na której można bezpiecznie dowodzić równości osób. Dlaczego? Ponieważ podstawa ta jest niezmienna. Czyny wewnętrznie złe zawsze przynoszą poważną szkodę zarówno człowieczeństwu osoby, która je popełnia, jak i osobom będącym ich ofiarami. Natura aktów wewnętrznie złych nie jest więc jedynie powodem z a k a z u pewnych zachowań, prowadzi ona także do personalistycznej a f i r m a c j i dóbr niezbędnych dla rozwoju człowieka, zarówno dla jego rozwoju indywidualnego, jak i dla jego rozwoju w społeczeństwie obywatelskim. Ten typ personalizmu, podkreślający nasz podstawowy i nierozerwalny związek z innymi ludźmi w społeczności, której podstawą jest moralna równość wszystkich jej członków, może stanowić znacznie silniejszą podbudowę dla obywatelskiego przywiązania do zasady równości wobec prawa niż liczne pojęcia „autonomii", które redukują obywatela do zatomizowanej jednostki cechującej się – w najlepszym razie – bardzo słabą więzią moralną z innymi ludźmi.

GRANICE DEMOKRATYCZNEJ SPOŁECZNOŚCI POLITYCZNEJ

Jeśli „demokracja" ma oznaczać coś więcej niż jedynie formalną, instytucjonalną zbitkę procedur politycznych, jeśli łączy się z ukształtowaniem i stałym podtrzymywaniem tego, co J. Maritain nazywał mianem „obywatelskiej przyjaźni", a co V. Havel, V. Benda i ich towarzysze nazwali „społeczeństwem obywatelskim" – charakter relacji łączących ludzi w społeczeństwie demokratycznym nie może zostać w pełni opisany wyłącznie w kategoriach prawnych. Obywatelska społeczność demokratyczna wymaga bowiem czegoś w i ę c e j. Owo „coś więcej" to cechujące jej członków poczucie wzajemnego zobowiązania i odpowiedzialności oparte na gruncie moralnym.

Historia pokazuje, że społeczności polityczne formowały się wokół pewnych typów zobowiązań: plemiennych, etnicznych, rasowych czy narodowych. Trzeba jednak stwierdzić, że tak jak nie można rozumieć społeczności demokratycznej na sposób platoński, w oderwaniu od tych trwałych realności ludzkiego bytowania, tak też nie można jej do nich redukować. Jeśli bowiem eksperyment demokratyczny jest praktycznym wyrazem przyjęcia w życiu publicznym pewnych fundamentalnych prawd o osobie ludzkiej, autentyczni demokraci muszą zgodzić się, że granice ich demokratycznej społeczności nie mogą być ostatecznie zdefiniowane w kategoriach plemiennych, rasowych, etnicznych czy wyznaniowych.

Prawdą jest, że w niektórych państwach demokratycznych może dominować jedna grupa rasowa czy etniczna, czy też jedna grupa wyznaniowa; wydaje się prawdopodobne, że w Ameryce więcej będzie chrześcijan niż żydów, w Polsce więcej Polaków niż Ukraińców, a we Francji więcej kaukaskich Francuzów niż północnoafrykańskich muzułmanów, przynajmniej w najbliższej przyszłości. Jednakże fakt istnienia społeczności mniejszościowych (który jest nieuniknioną konsekwencją współczesności) nie wyklucza utworzenia demokratycznej wspólnoty politycznej, j e ś l i – jak stwierdza Jan Paweł II w encyklice *Veritatis splendor* – „fundament życia społecznego" stanowi „moralność, która uznaje normy obowiązujące zawsze i wszystkich, bez żadnych wyjątków"[5].

Istnienie obiektywnego porządku moralnego, który można odczytać w wyniku namysłu nad naturą ludzką i ludzkim czynem, dostarcza więc niezbywalnej podstawy o charakterze moralnym i kulturowym, na której dopiero może zostać nabudowana pluralistyczna demokratyczna społeczność polityczna. Obowiązki moralne innych – włączając w to „innych" pod względem rasowym, etnicznym lub religijnym – stanowią lustro, w którym każdy może dostrzec swoje własne moralne zobowiązania, a w istocie – swoje własne człowieczeństwo. Owo poczucie wzajemnych zobowiązań moralnych jest podstawą społeczności demokratycznej w państwie obywatelskim, gdzie przepaść różnic rasowych, etnicznych czy religijnych jest omijana w celu osiągnięcia dobra wspólnego.

Kryje się tu pewna stara prawda. „Druga tablica" Dekalogu przez wieki dostarczała tego, co Jan Paweł II określa jako „elementarne zasady moralne życia społecznego"[6]. Ta stara prawda domaga się jednak dziś powtarzania w obliczu problemów, które niesie z sobą pluralizm przez sam fakt istnienia różnic rasowych, etnicznych i religijnych. Prawda ta przypomina nam, że musimy być ostrożni i że nie wolno nam zakreślać zbyt wąsko granic demokratycznej społeczności politycznej. Jednak kwestia ustalania granic wspólnoty demokratycznej dotyczy również spraw sięgających dalej niż problemy rasowej, etnicznej i religijnej dyskryminacji, które niepokoją wszystkie społeczeństwa. Pojawia się na przykład, w szczególności w państwach rozwiniętych, kwestia dotycząca życia pewnych ludzi, które wymaga nałożenia szczególnych obciążeń zarówno na społeczeństwo demokratyczne, jak i na poszczególnych obywateli. Nie planowane i nie narodzone dzieci, stanowiący ciężar ludzie starzy, ludzie ciężko upośledzeni – czy ich życie pozostaje w obrębie, czy też poza granicami wzajemnych zobowiązań i ochrony prawnej, które określają społeczeństwo obywatelskie w praworządnym państwie demokratycznym? Co dzieje się z moralną strukturą demokratycznej społeczności, która uznaje, że takie stanowiące ciężar dla innych życie znajduje się „poza" owymi grani-

---

[5] Tamże, nr 97.

[6] Tamże.

cami obowiązku i ochrony? Lub też, mówiąc ostrzej, na jakim gruncie moglibyśmy wówczas uznać, że owo wyłączenie jest w swojej istocie różne od wstrętnego nam pojęcia „lebensunwertes Leben", pojęcia „życia niewartego życia", którego używano dla uzasadnienia holocaustu i nazistowskiego programu eutanazji?

Nawiązania do okresu nazistowskiego są zawsze narażone na pewne niebezpieczeństwa, w tym na ryzyko trywializowania horroru tamtych czasów przez porównywanie go z różnymi rodzajami mniejszego zła. Wspomniane pytanie musi jednak być postawione. Autorami książki na temat eliminacji ludzi upośledzonych umysłowo, zatytułowanej *The Permit to Destroy Life Not Worth Living* [Pozwolenie na niszczenie życia niewartego przeżycia], nie byli bowiem zaciekli ideolodzy nazistowscy, lecz niemiecki prawnik Karl Binding i wybitny psychiatra Alfred Hoche. Trzynaście lat przed dojściem Hitlera do władzy Binding i Hoche usankcjonowali – z punktu widzenia prawa i medycyny – przekonanie, że społeczność polityczna może w sposób uzasadniony uznać pewnych swych członków, którzy „wymagają szerokiej opieki i nie rokują nadziei na to, że będą użyteczni z punktu widzenia państwa", za pozostających tak dalece poza granicami wzajemnych zobowiązań i ochrony, iż społeczność ta może się ich całkowicie pozbyć. Z chwilą, gdy w imię likwidacji życia niosącego obciążenia, czy też życia „niewygodnego", moralna granica została raz przekroczona, coraz łatwiejsza stała się dla maniaków i ideologów nienawiści racjonalizacja eliminacji również innych ludzi, którzy zostali uznani za pasożytów: Żydów, Cyganów i homoseksualistów[7].

Nie chcemy tu bynajmniej sugerować, że któraś ze współczesnych demokracji zamierza podążać drogą nazistowskich Niemiec. Musimy jednak pamiętać, co podkreśla J. T. Burchaell, że „nie można zniszczyć wygłodniałego barbarzyństwa, które wówczas zyskało wolność opanowania kraju. Można je jedynie ujarzmić. Wciąż jednak pojawia się pod innymi postaciami, w innych czasach, w innych celach"[8]. Na przykład decyzja dotycząca kontynuowania terapii śmiertelnie chorego pacjenta, w którego przypadku nie ma większych nadziei na uruchomienie jakiejkolwiek istotnej funkcji mózgu, nigdy nie będzie sprawą prostą czy oczywistą. Chrześcijanie rozumieją, że w takich właśnie przypadkach w sposób szczególny „widzimy jakby w zwierciadle, niejasno" (1 Kor 13, 12). To jednak właśnie ów brak jasności widzenia, w połączeniu z rzeczywistością społecznoetycznej „równi pochyłej" (której brutalne działanie mieliśmy niejednokrotnie szansę obserwować w dwudziestym wieku), powinien wzbudzać obiekcje co do „rozwiązania" problemu uciążliwości życia przez prosty zabieg prawny zawężający społeczne granice obowiązku i ochrony. Poza poważną niesprawiedliwością w stosunku do poszczególnych ludzi, która

---

[7] Por. J. T. B u r c h a e l l, *Rachel Weeping*, San Francisco 1982, s. 151, 153.

[8] Tamże, s. 236.

byłaby jego wynikiem, sam eksperyment demokratyczny mógłby być skazany na poważny kompromis poprzez taki akt wyłączenia[9].

PASJE I INTERESY

Problem stosunku do bliźniego datuje się od czasu biblijnej historii Kaina i Abla. W nowoczesnym skomercjalizowanym społeczeństwie ów stary problem może stać się jeszcze bardziej bolesny. Obecność wolnego rynku może sprzyjać sytuacji, w której ludzie skupią swoją energię i zainteresowania na działaniach produktywnych i zarazem przynoszących korzyść materialną. Wolny rynek może jednak równocześnie dawać pożywkę namiętnościom i promować egoizm na sposób, który może okazać się destruktywny tak dla poszczególnych osób, jak i dla społeczeństw, jeśli owe ludzkie pasje i interesy nie są dyscyplinowane za pomocą panującej w danej społeczności kultury moralnej, która temperuje gorączkę zachłanności i szukania przyjemności. Jeśli bowiem zjawiska te nie podlegają kontroli, mogą prowadzić do nowych form tyranii w życiu osobistym i publicznym[10].

Jest dla nas oczywistą konstatacja, że zniszczenie dokonane przez nazistowski i komunistyczny totalitaryzm wyrastało z ich zaprzeczenia pewnym prawdom o osobie ludzkiej. Nazistowska ideologia rasy jawi się nam jako prostacka, wulgarna i nieracjonalna, podczas gdy komunistyczna obrona zabójstw dokonywanych na wrogach klasowych w imię sprawiedliwości rewolucyjnej może burzyć spokój ludzi należących do klasy średniej na Zachodzie. Możemy jednak mieć pewien kłopot próbując postawić paralelną diagnozę moralnokulturowej sytuacji współczesnych państw demokratycznych.

Dlaczego jednak ustrój demokratyczny miałby być odporny na zagrożenie tyranią, jeśli pojawia się ona pod nieznaną dotąd postacią? Nie okiełznane

---

[9] Autor hasła „Etyka" w *Encyclopaedia Britannica*, australijski filozof Peter Singer, jasno wyraża swoje odmienne stanowisko w stosunku do głoszonej przez Jana Pawła II etyki „świętości życia". W pracy *Re-thinking Life and Death: The Collapse of Our Traditional Ethics* (New York 1994) proponuje, zamiast niej, etykę „jakości życia". Analiza dokonana przez Singera nigdy jednak nie łączy się z próbą rozwiązania problemów pojawiających się dziś w praworządnym państwie demokratycznym, takich jak prawo osoby prywatnej do zadawania śmierci realizowane przez prawne dopuszczenie aborcji lub eutanazji. Singer nie zastanawia się również, co dla kultury demokratycznej oznacza sytuacja, w której jedna grupa społeczna uznaje, iż posiada prawo do tego, aby określać, czy inna osoba (lub grupa ludzi) cieszy się wystarczająco wysoką „jakością życia", aby zakwalifikować się do grupy obywateli powszechnie chronionych. W latach dwudziestych zwolennicy tego poglądu byli przynajmniej bardziej szczerzy propagując swój projekt pod właściwą mu nazwą eugeniki.

[10] „Twórcza destrukcja" stanowiła jedną z głównych sił napędowych kapitalizmu, którą przeanalizował J. Schumpeter. Problem polega na tym, jak zapobiec przekształceniu się twórczej destrukcji w destrukcję niszczycielską.

pasje i nie powstrzymana pogoń za realizacją interesu osobistego nie sprzyjają cywilizowanemu życiu społecznemu ani też wypełnianiu przez państwo międzynarodowych zobowiązań[11]. Przez długi czas uznawano więc w państwach demokratycznych, że osobiste i „komercyjne" pasje i interesy muszą być ograniczane zarówno przez prawo, jak i przez moralnokulturowe przyzwyczajenia. Co jednak może stanowić uzasadnienie ingerencji prawa w wolny rynek i podtrzymywać moralnokulturowe przyzwyczajenia, które mogą służyć kontroli ludzkich namiętności? Jan Paweł II nie uważa, że uzasadnienia te mogą być jedynie instrumentalnej natury (to znaczy, że mogą zostać uznane za właściwe, ponieważ „sprawdzają się"). Muszą być raczej zakorzenione, raz jeszcze, w pewnych prawdach o osobie ludzkiej: „jeżeli nie istnieje prawda transcendentna, przez posłuszeństwo której człowiek zdobywa swą pełną tożsamość, to nie istnieje też żadna pewna zasada, gwarantująca sprawiedliwe stosunki pomiędzy ludźmi. Istotnie, ich klasowe, grupowe i narodowe korzyści nieuchronnie przeciwstawiają jednych drugim. Jeśli się nie uznaje prawdy transcendentnej, triumfuje siła władzy i każdy dąży do maksymalnego wykorzystania dostępnych mu środków, do narzucenia własnej korzyści czy własnych poglądów, nie bacząc na prawa innych. Wówczas człowiek jest szanowany tylko na tyle, na ile można się nim posłużyć do własnych egoistycznych celów"[12].

Przyzwyczajenia, nawet najbardziej prawych obywateli, nie wystarczą jednak, aby zagwarantować trwałe istnienie społeczeństwa obywatelskiego zdolnego do zachowania zarówno demokracji, jak i dobrze funkcjonującego rynku. Struktury prawne i regulacyjne są zasadniczym instrumentem służącym skanalizowaniu energii wolnych ludzi i skierowaniu jej na przedsięwzięcia, które wspomagają prawdziwy rozwój człowieka i promują dobro wspólne. Podobnie jednak jak moralne przyzwyczajenia poszczególnych ludzi, również te struktury przetrwają tylko wtedy, jeśli nie będą zakorzenione po prostu w swojej skuteczności, lecz w publicznie wyznawanych przekonaniach na temat natury i dóbr dla osoby jako jednostki i jako członka społeczności.

INTEGRALNOŚĆ ŻYCIA SPOŁECZNEGO

Kwestia „dobrego rządu" stanowi odwieczny problem dla państw demokratycznych, podobnie jak i dla większości innych państw w ciągu dziejów. Cel jest jasny: państwa demokratyczne potrzebują urzędników publicznych, o których ogół obywateli mógłby powiedzieć to, co Fryderyk Wielki powiedział

---

[11] Por. B r z e z i ń s k i, *Out of Control* (analiza związku między dekadencją panującą wewnątrz państwa i brakiem odpowiedzialności w relacjach międzynarodowych).

[12] J a n P a w e ł II, Encyklika *Centesimus annus*, nr 44.

o swoich pruskich oficerach: „Nie będą kłamać i nie można ich kupić". Lecz jak ten cel osiągnąć?

Na pewno nie przez dystrybucję opasłych „podręczników etyki" ani też nie przez zmuszanie urzędników publicznych do uczestnictwa w wykładach z tego przedmiotu. Życie publiczne w Ameryce wypełnione jest skandalami, podczas gdy etyka stała się czymś na kształt chałupnictwa, zarówno w rządzie, jak i poza nim. Co powoduje tę sytuację? Otóż prawa i reguły działają o tyle tylko, o ile wyrażają ustalone przekonania społeczności, przyswojone przez urzędników publicznych, co do obowiązków dotyczących życia publicznego. Tymczasem „uczciwość rządu" nie może być osiągnięta tanim kosztem. Jak zauważa Jan Paweł II w *Veritatis splendor*, „uczciwość w kontaktach między rządzącymi a rządzonymi, jawność w administracji publicznej, bezstronność w rozstrzyganiu spraw publicznych, poszanowanie praw przeciwników politycznych, ochrona praw ludzi oskarżonych w procesach i sądach doraźnych, sprawiedliwe i uczciwe wykorzystanie pieniędzy publicznych, odrzucenie niegodziwych metod zdobywania, utrzymywania i poszerzania władzy za wszelką cenę – to zasady, które znajdują swe najgłębsze źródło, a jednocześnie uzasadnienie swej najgłębszej ważności, w transcendentnej wartości osoby i w obiektywnych nakazach moralnych, dotyczących funkcjonowania państw"[13].

Mówiąc krótko, to właśnie „prawda o człowieku", o ludzkiej osobie i o relacjach międzyosobowych w społeczeństwie jest podstawą uczciwości życia publicznego. W tym punkcie napotykamy również kolejną negatywną konsekwencję uznania sceptycyzmu i relatywizmu za podstawę demokratycznego eksperymentu. Okazuje się, że sceptyczny relatywizm nie tylko nie broni w sposób wystarczający wolności, której demokracja ma służyć, lecz również „wypłukuje" moralną kulturę społeczeństwa obywatelskiego, czyniąc coraz trudniejszym wytłumaczenie, szczególnie ludziom młodym, dlaczego uczciwość jest podstawą życia publicznego. Nie możemy wyeliminować odwołania się do moralności z wielu innych aspektów codziennego życia (na gruncie twierdzenia, że demokracja nie może rozstrzygać między konkurencyjnymi systemami moralnymi) bez podania w wątpliwość samego pojęcia „życia moralnego", które podbudowuje nasze wysiłki na rzecz zapewnienia „etyki rządzenia". Istnieje bowiem swoista cecha sceptycyzmu i relatywizmu w odniesieniu do moralności: usprawiedliwione w jednej sferze życia, wkrótce opanują pozostałe.

Prawda nie neguje wolności, lecz jej służy. Jak zauważył Jan Paweł II, historia uczy nas, że „demokracja bez wartości łatwo przemienia się w jawny lub zakamuflowany totalitaryzm"[14]. Dlatego też niedawne nawoływania do „uczciwości w rządzie", czy też etyki życia publicznego, przypominają nam,

---

[13] T e n ż e, *Veritatis splendor*, nr 101.

[14] T e n ż e, *Centesimus annus*, nr 46.

że próba oddzielenia moralności od polityki nieuchronnie prowadzi do zniszczenia tej drugiej i zredukowania życia publicznego do bezkompromisowej pogoni za siłą pojętą jako zdolność do narzucania swojej woli innym. Totalitarna pokusa jest wynikiem „wypędzenia" moralności z dziedziny życia publicznego.

PROBLEM DEKADENCJI

W ostatnich latach intelektualni i polityczni przywódcy nowo uprzemysłowionych krajów Azji Wschodniej prezentują otwartą krytykę „gnijących" zachodnich społeczeństw. Krytyka ta z pewnością pachnie hipokryzją, gdyż niektóre tyranie usiłują w ten właśnie sposób usprawiedliwić swój opór względem „trzeciej fali" demokratyzacji[15]. Totalne odrzucenie tej krytyki, jako retoryki stosowanej przez polityków Wschodu w celu utrzymania się przy władzy, byłoby jednak wielkim błędem ze strony Zachodu.

W wiosennym numerze „The Washington Quarterly" z roku 1994 Kishore Mahbubani, były przedstawiciel Singapuru przy ONZ, dowodzi, że „większość mieszkańców Azji Wschodniej nie chciałaby widzieć upadku Stanów Zjednoczonych". Według amabasadora Mahbubaniego stoimy dziś przed tym zagrożeniem, gdyż „Stany Zjednoczone [...] zbliżają się do krawędzi zbocza, której istnienia wydają się całkowicie nie dostrzegać". Upadek, gdyby do niego doszło, nie będzie rezultatem militarnego rozbrojenia, lecz raczej głębokiego „społecznego zepsucia". Następnie Mahbubani stawia poważne oskarżenie oparte na dowodach empirycznych: „Od roku 1960 liczba ludności w Stanach Zjednoczonych wzrosła o 41 procent. W tym samym okresie nastąpił wzrost ilości brutalnych przestępstw o 560 procent, wzrost liczby urodzeń dzieci ze związków pozamałżeńskich o 419 procent, 300-procentowy wzrost liczby dzieci zamieszkujących tylko z jednym rodzicem, więcej niż 200-procentowy wzrost wskaźnika samobójstw wśród nastolatków oraz spadek o blisko 80 punktów w przeciętnym wyniku testu SAT, określającego możliwości intelektualne uczniów. Również niedawny raport ONZ stawia Stany Zjednoczone na pierwszym miejscu wśród krajów uprzemysłowionych pod względem liczby zabójstw dokonanych z premedytacją, doniesień o gwałtach oraz liczbie więźniów. [...] Ilość ludzi głodujących zwiększyła się w Stanach Zjednoczonych o 50 procent od roku 1985. Amerykańskie elity sądzą, że rozumieją to zjawisko, ponieważ obserwują je w telewizji. W rzeczywistości nadal nie są świadome społecznego zepsucia, głównie dlatego, że większość z nich wycofała się na

---

[15] Zob. S. H u n t i n g t o n, *Democracy's Third Wave*, „Journal of Democracy", kwiecień 1994, nr 2, s. 12-34. Por. też: t e n ż e, *Trzecia fala demokratyzacji*, Warszawa 1995.

odległe przedmieścia, do swoich własnych enklaw, aby odciąć się od tych problemów"[16].

Jednak przynajmniej niektórzy członkowie „amerykańskiej elity" są świadomi tego nowego problemu dekadencji. Analizując te same wskaźniki społecznego zepsucia, jak również kierunki polityki społecznej zmierzającej do zmiany tej sytuacji, D. A. Moynihan pisze o „zacieraniu granic dewiacji". Według przeprowadzonej przez niego analizy upadek społeczny stał się tak poważny, tak bardzo nie dający wytłumaczyć się rozumowo, że Amerykanie próbują dawać sobie z nim radę stosując formy psychicznego odrzucenia. Używając sformułowania Ch. Krauthammera, zareagowaliśmy na epidemię „wyrzucając większość objawów poza definicję choroby. Obniżamy próg tego, co jesteśmy przygotowani określać jako normalne, aby utrzymać ilość odchyleń – odchyleń zredefiniowanych – w dających się tolerować proporcjach"[17].

Co więcej, zarówno Moynihan, jak i Krauthammer starają się nazwać przyczynę owej „eksplozji dewiacji w życiu rodzinnym, zachowań przestępczych oraz publicznego demonstrowania psychicznych odchyleń". Zdaniem Krauthammera przyczyna ta leży w „moralnym rozregulowaniu" datującym się od lat sześćdziesiątych. Ci jednak, którzy nie chcą przyznać, że kryzys moralny poprzedził i umożliwił kryzys społeczny, muszą proponować inne wyjaśnienie zachowań obserwowanych dookoła, strategia zaś, którą wybrali, polega na „redefiniowaniu dewiacji poprzez redukowanie jej granic, aby wyjaśnić i uznać za «normalne» to, co bardziej cywilizowane, przestrzegające porządku i zdrowe społeczeństwo już dawno określiłoby jako dewiację". Krauthammer uważa, że problem ten jest nawet poważniejszy, ponieważ „obniżając granice" dewiacji, jednocześnie „podwyższamy je", tak więc to, co niegdyś było uznawane za „normalne" (na przykład tradycyjna rodzina), jest dziś widziane jako przejaw patologii.

Podanie nowej definicji dewiacji nie jest po prostu kwestią manipulowania danymi i definicjami. U swego korzenia jest to sprawa filozofii moralnej oraz społecznej kultury moralnej. Jednak w życiu kilku ostatnich pokoleń obserwujemy, w całym zachodnim świecie demokratycznym, proces stopniowego osłabiania wymagań klasycznej moralności zachodniej, która w pierwszym rzędzie oznacza moralność biblijną. Owo osłabianie wymagań moralnych jest wyraźnie widoczne w prawie, w nauczaniu wielu kościołów, w ogólnych oczekiwaniach ludzi pod adresem swoim i innych. Jak twierdzi Krauthammer, owo „moralne rozregulowanie" ma kilka źródeł. Niektóre z nich mogą nawet wydawać się szlachetne, jeśli źle pojmujemy ich sens, jak na przykład panująca w wielu kościołach tendencja, aby „obniżać poprzeczkę" dla moralności seksualnej,

---

[16] K. M a h b u b a n i, *The United States: „Go East, Young Man"*, „The Washington Quarterly", Spring 1994, nr 2, s. 6.

[17] Ch. K r a u t h a m m e r, *Defining Deviancy Up*, „The New Republic", 22 XI 1993, s. 20.

motywowana duszpasterską troską o chrześcijan, dla których chrześcijańska moralność seksualna jest zbyt wymagająca. W innych zaś przypadkach, jak już zauważyliśmy, moralne rozregulowanie zachodnich demokracji jest konsekwencją powszechnego wśród intelektualistów przekonania, według którego poznanie w sposób pewny norm moralnych nie jest możliwe. Zaprzeczenie istnieniu relacji przyczynowej między owym moralnym rozregulowaniem i zepsuciem panującym w społeczeństwie, nad którym boleją Mahbubani, Moynihan i Krauthammer, wymaga aktu samozakłamania ze strony ludzkiej woli.

Rozwiązanie kryzysu dekadencji na Zachodzie, które proponuje Mahbubani, polega na stłumieniu, w sposób raczej dramatyczny, poszanowania dla tego, co większość państw demokratycznych uznałaby za podstawowe prawa obywatelskie. Nie ma wątpliwości, że dziś są one zbyt często rozumiane w kategoriach „woli przyjemności" władczego, autonomicznego „ja" oraz prawniczej „republiki procedur". Wielu Amerykanów wykazuje jednak zrozumiałą niechęć do przyjmowania pouczeń na temat reformy społeczeństwa od reprezentantów autorytarnego rządu, który określałby, jakie fryzury mogą nosić obywatele i które gazety mogą czytać.

Lepsze rozwiązanie polega na zreformowaniu naszego rozumienia moralności i jej relacji do prawdy i demokracji. Ta odnowa naszej demokratycznej kultury moralnej może być oparta, w całej rozciągłości, na religijnych i obywatelskich tradycjach cnoty w życiu publicznym, które niegdyś przenikały amerykański eksperyment demokratyczny. Encyklika *Veritatis splendor* może okazać się niezwykle pomocna również w tym punkcie. Chociaż w kwestii tej Jan Paweł II wypowiada się w języku ściśle teologicznym, implikacje dokonanej przez niego analizy „zawężania definicyjnych granic dewiacji" są powszechnie znane i rozciągają się daleko poza obszar religii rzymskokatolickiej: „Chrystus nas odkupił! Znaczy to, że obdarzył nas możliwością realizacji całej prawdy naszego istnienia; że wyzwolił naszą wolność spod władzy pożądania. Skoro więc odkupiony człowiek wciąż grzeszy, nie świadczy to o niedoskonałości Chrystusowego aktu odkupienia, ale o woli człowieka, chcącej wymknąć się łasce, jaka płynie z tego aktu. [...] W tym kontekście otwiera się odpowiednia przestrzeń dla Bożego Miłosierdzia wobec grzechu człowieka, który się nawraca, oraz dla wyrozumiałości wobec ludzkiej słabości. Ta wyrozumiałość nie oznacza nigdy zniekształcenia ani zafałszowania miary dobra i zła w celu dostosowania jej do okoliczności. Podczas gdy bardzo ludzka jest postawa człowieka, który zgrzeszywszy uznaje swą słabość i prosi o przebaczenie winy, to nie sposób zgodzić się z rozumowaniem kogoś, kto z własnej słabości czyni kryterium prawdy o dobru, tak że może czuć się usprawiedliwiony przez samego siebie bez uciekania się do Boga i Jego miłosierdzia. Tego rodzaju postawa prowadzi do rozkładu moralności całego społeczeństwa, ponieważ podaje w wątpliwość obiektywność prawa moralnego w ogóle i neguje absolutny charakter moralnych zakazów, dotyczących określonych

czynów ludzkich, a ostatecznie wprowadza zamęt w dziedzinę wszelkich sądów o wartościach"[18].

Wolność nie jest dowolnością. Kiedy społeczne pojmowanie wolności przechyla się w kierunku rozumienia jej jako szeroko pojętej dowolności w zaspokajaniu własnych indywidualnych „potrzeb" i pragnień, akceptowanej dopóki nikt nie jest przez to poszkodowany, demokracja przestaje być szlachetnym, moralnym eksperymentem co do możliwości samorządności nakierowanej na dobro wspólne. Zniewolona swoimi pragnieniami jednostka jest nie mniej zakuta w kajdany niż V. Havel i V. Benda zaaresztowani za podawanie w wątpliwość komunistycznej kultury opartej na kłamstwie. Uwięzieni Havel i Benda byli jednak bardziej wolni niż człowiek, który stał się więźniem własnej zachłanności, ponieważ zachowali prawdziwie ludzką wolność inicjatywy moralnej i działając w oparciu o nią mogli złamać siłę otaczającej ich tyranii.

Używając kategorii chrześcijańskich można powiedzieć, że Chrystus odkupił naszą wolność z niewoli naszych pragnień oraz że odkupienie służy sprawie prawdziwej ludzkiej wolności. Bez względu jednak na to, czy myślimy o perspektywach demokracji w kategoriach ściśle chrześcijańskich czy nie, odróżnienie prawdziwej wolności od dekadenckiej dowolności stało się dziś imperatywem. Eksperyment polegający na moralnym rozregulowaniu, przeprowadzony na całym Zachodzie w ciągu życia dwóch ostatnich pokoleń, przyniósł już swoje owoce, które można określić jako gorzkie, a nawet trujące. „Obniżanie poprzeczki" moralności publicznej nie prowadzi do osobistego szczęścia ani też nie przyczynia się do pogłębienia demokratycznej świadomości obywatelskiej. Tymi, którzy ponoszą najgorsze konsekwencje załamania się publicznego porządku moralnego, są najsłabsi członkowie społeczności, w szczególności zaś ludzie biedni i wywłaszczeni, ponieważ dysponują najmniejszym marginesem błędu i najwęższym marginesem bezpieczeństwa.

Alternatywą dla deprecjacji wolności i zastąpienia jej przez dowolność nie jest całkowite wyparcie się wolności, lecz jej spełnienie w dobru, w rozkwicie człowieczeństwa. Wolność, która spełnia się w dobru, jest wolnością pełną i spotęgowaną przez swoje przywiązanie do prawdy. To właśnie wyzwanie musi zostać podjęte wobec społecznego kryzysu, który opanował dziś zachodnie społeczeństwa. Ci jednak, którzy pragną ponownego połączenia wolności z prawdą, powinni unikać złorzeczeń i zrzędzenia. Jak bowiem pisze Jan Paweł II „przejrzyste i żywe przedstawienie prawdy moralnej winno zawsze uwzględniać głęboki i szczery szacunek, ożywiony cierpliwą i ufną miłością, jakiej stale potrzebuje człowiek na swej drodze moralnej, często uciążliwej na skutek trudności, słabości i bolesnych sytuacji"[19].

---

[18] J a n P a w e ł II, *Veritatis splendor*, nr 103-104.

[19] Tamże, nr 95.

Jednak miłość, która służy prawdziwemu przekształcaniu świata, wiąże się z użyciem silnych argumentów oraz z unikaniem moralnej pychy i wymaga podjęcia czasochłonnego i trudnego zadania moralnej perswazji. Mówi prawdę w obliczu tego, co wcześniejsze pokolenie określało mianem pożądania, w obliczu iluzji „pójścia własną drogą". Dla chrześcijanina bowiem prawda jest siłą wyzwalającą. Autentyczna, wyzwalająca miłość do innych zaś „nie może [...] polegać na ukrywaniu lub osłabianiu prawdy moralnej, lecz na ukazywaniu, że w swej istocie jest ona promieniowaniem odwiecznej Mądrości Bożej [...] i służbą człowiekowi, która pozwala mu wzrastać w wolności i dążyć do szczęścia"[20].

NIEMOŻLIWE MARZENIE?

Sposób, w jaki myślimy o relacji między prawdą i wolnością, oraz sposób, w jaki pojęcia te ucieleśnione są w prawie i kulturze, okazuje się więc mieć duży wpływ na funkcjonowanie społeczeństwa demokratycznego. Im słabszy jest związek między prawdą i wolnością, tym większe niebezpieczeństwo, że eksperyment demokratyczny zawiedzie.

Można więc zgodzić się, tworząc pewne abstrakcyjne desideratum, że powinniśmy starać się na nowo połączyć wolność z prawdą w eksperymencie demokratycznym. Czy można jednak tego dokonać? Czy naprawdę możliwe jest w Ameryce końca dwudziestego wieku oraz w innych demokratycznych społeczeństwach odnowienie publicznej debaty moralnej opartej na pojęciu obiektywnego i transcendentnego porządku moralnego?

Jest powód, aby zastanawiać się nad odpowiedzią na to pytanie. W Stanach Zjednoczonych bowiem język „autonomii" i „osobistego wyboru" osiągnął prawdziwie kanoniczny status w polityce, nawet wobec dominującej ogólnie „niesekularyzacji" społeczeństwa. Jedynie odważny, a nawet lekkomyślny polityk odważy się tu powiedzieć, że Jej Cesarska Mość Autonomia jest naga.

Wykładowcy filozofii moralnej stwierdzają, że najgorsza sytuacja panuje wśród ludzi młodych. Znany amerykański filozof polityki żalił się koledze pod koniec 1993 roku, że studenci przychodzący na elitarny uniwersytet, na którym wykłada, są przepojeni moralnym sceptycyzmem i relatywizmem. Jego kolega, człowiek pomysłowy, odpowiedział: „Zapytaj ich, czy byłoby kiedykolwiek rzeczą słuszną popełnić gwałt, dyskryminować kogoś na podstawie jego orientacji seksualnej czy parkować samochód na miejscu przeznaczonym dla niepełnosprawnych". Pewien profesor katolickiego uniersytetu twierdzi, że jego studenci poproszeni o podanie definicji „cnoty" w najlepszym przypadku określali ją jako „czystość". Inny wykładowca (zajmujący się interpretacją or-

[20] Tamże.

todoksyjnego judaizmu) często pyta swoich młodych słuchaczy, komu udzieliliby pomocy, gdyby mieli wybrać między uratowaniem swojego tonącego psa i nieznanego człowieka. Niezmiennie wygrywa pies.

OTWARCIE NA ODNOWĘ

Delikatnie mówiąc, opisana sytuacja nie napawa optymizmem. Jednak w debatach na temat reform społecznych, wzrostu ilości przestępstw oraz kryzysu klas niższych w USA, toczonych w połowie lat dziewięćdziesiątych, można było spotkać się z opiniami, iż konieczne jest zaakceptowanie twierdzenia, że upadek „charakteru" i „cnót" łączy się z problemami patologii społecznej, z powodu których wiele amerykańskich miast zmieniło się dziś w „strefę ognia". O podobnych głosach słyszy się podczas debaty na temat szkolnictwa i reformy systemu edukacji społecznej w Ameryce.

Trzy dalsze przykłady sugerują, że możemy jednak cieszyć się ostrożnym optymizmem co do możliwości ponownego związania wolności z prawdą w publicznej debacie moralnej. Po pierwsze, musimy spojrzeć kilkadziesiąt lat wstecz na ruch na rzecz praw człowieka w klasycznym okresie jego rozwoju w latach 1955-1965. Przez dziesięć lat Amerykanie murzyńskiego pochodzenia stawiali – w kategoriach ściśle moralnych – żądanie głębokich przemian społecznych i prawnych. Segregacja rasowa była bowiem zaprzeczeniem amerykańskiej obietnicy wolności i sprawiedliwości dla wszystkich, naruszeniem ludzkiej godności i niezbywalnych praw człowieka, owych „samooczywistych prawd", z których wyrastała amerykańska ambicja niezależnego bytu narodowego. Ponad wszystko jednak prawna segregacja była moralnie z ł a. Potęga zaś owej ambicji okazała się wystarczająco silna, aby w krótkim okresie dziesięciu lat obalić prawną strukturę istniejącego od ponad trzystu lat wzorca relacji społecznych między ludźmi należącymi do różnych ras. Jeszcze bardziej imponującą rzeczą było to, że działalność ruchu zaowocowała zmianą opinii większości ludzi na temat praw mniejszości narodowych.

Po drugie, mniej zwycięskim w sensie politycznym, lecz imponującym w swojej sile okazał się ruch na rzecz prawa do życia. Pomimo ostrego sprzeciwu ze strony głównych centrów opiniotwórczych w społeczeństwie amerykańskim, ruch ten, jednoczący miliony zwolenników, od ponad dwudziestu lat twierdzi, że dotychczasowe rozstrzygnięcie Sądu Najwyższego w kwestii prawa do życia jest błędne, że jego wpływ na społeczeństwo jest zgubny oraz – przede wszystkim – że aborcja na żądanie jest złem. Co więcej, rezultatem działalności ruchu na rzecz prawa do życia jest powstanie, na bazie dobrowolnych działań, szerokiej sieci ośrodków, których zadaniem jest opieka nad kobietami przeżywającymi dramat nie chcianej ciąży. W styczniu 1973 roku najbardziej wpływowa gazeta amerykańska „New York Times" stwierdziła, że Sąd Najwyższy

wydając werdykt w sprawie Roe v. Wade, zgodnie z którym aborcja na żądanie, bez żadnych ograniczeń, została uznana za podstawowe prawo konstytucyjne, zakończył debatę na temat aborcji w USA. Okazało się jednak, że wcale nie było to prawdą. Trwające nadal zamieszanie w kwestii dopuszczalności aborcji świadczy o tym, jak wielki wpływ na kształt życia publicznego w Ameryce ma narodowa debata moralna.

Po trzecie, w latach 1990-1991 byliśmy świadkami debaty na temat możliwego wykorzystania amerykańskiej potęgi militarnej w celu powstrzymania irackiej inwazji i okupacji Kuwejtu. Owa publiczna debata była prowadzona w ściśle moralnych kategoriach, dla których tłem stała się logika klasycznej tradycji wojny sprawiedliwej, płynąca z prawa naturalnego. „Sprawiedliwa przyczyna", „dobra intencja", „prawowita władza", „rozsądna szansa na sukces", „ostatnia instancja", „proporcjonalność" i „dyskryminacja" – wszystkie te pojęcia były dyskutowane w trwającym miesiące sporze, który był głośny, momentami chaotyczny, często wyjątkowo zacięty, jednym słowem: demokratyczny. Wykazał on jednak w sposób zdecydowany, że Amerykanie są nadal zdolni do przeprowadzenia narodowej debaty moralnej w sprawie wielkiej wagi dla całego kraju, nawet jeśli sprawa ta dotyczy kwestii polityki zagranicznej i militarnej.

Podsumowując należy stwierdzić, że mimo iż istnieją liczne dowody potwierdzające to, że władza od dosyć dawna spoczywa w rękach barbarzyńców, ostateczny werdykt jeszcze nie zapadł. Istnieją bowiem również liczne, jeśli nie przytłaczające, dowody wskazujące na możliwość odnowy moralnej debaty publicznej w USA, pomimo kulturowej dominacji „autonomii" i „wyboru".

Nowe państwa demokratyczne świata postkomunistycznego doświadczyły problemu relacji między wolnością i prawdą w sposób odmienny, niż ma to miejsce w USA. Lata totalitarnych rządów doprowadziły tam do wytworzenia się takiej atmosfery w życiu publicznym, w której jakakolwiek debata na temat „publicznej kultury moralnej" łatwo byłaby łączona z powrotem przeszłości pełnej represji. Komunistyczna kultura kłamstwa pozostawiła po sobie zniszczenie moralno-ekologiczne: nawyki, które formowały się przez ponad czterdzieści lat, bez względu na to, czy dotyczą oszukiwania przy płaceniu podatków czy upodlenia bliźniego, na pewno nie znikną szybko. Intelektualiści w nowych państwach demokratycznych zostali również skażeni (bardziej niż zdają sobie z tego sprawę) tezą, że realizacja „autonomicznego autoprojektu" jest warunkiem sine qua non demokratycznej wolności i koniecznym korelatem „normalnego społeczeństwa", na powstanie którego żywili nadzieję przez lata swojej nielegalnej działalności dysydenckiej.

Chciałoby się jednak wierzyć, że doświadczenie roku 1989, jak również dekady, która umożliwiła zaistnienie wydarzeń tego roku, nie zostanie szybko zapomniane. Powstanie tych nowych państw demokratycznych było przecież rezultatem świadczenia o prawdzie, które okazało się wystarczająco silne, aby

obalić największą tyranię na świecie i uczynić to bez użycia siły. Na tym doświadczeniu z pewnością można dziś budować, gdy te nowo powstałe państwa demokratyczne koncentrują swoje wysiłki na osiągnięciu prawdziwej demokracji i wolności ekonomicznej.

ŚWIADECTWO KOŚCIOŁA OTWARTEGO

Chcąc nauczać na temat związku między prawdą i wolnością, Kościół musi sam, w obrębie własnej wspólnoty, nieść świadectwo o unii chrześcijańskiej wolności i prawdy o osobie ludzkiej, o ludzkiej społeczności, historii i przeznaczeniu. Kościół otwarty da najlepsze świadectwo swojemu przekonaniu, że wolność spełnia się w wolnym przylgnięciu do prawdy[21].

Kościół otwarty jest ekumeniczny zarówno w kategoriach eklezjalnych, jak i politycznych. Łączy on różne społecznoetyczne wątki wewnątrz chrześcijaństwa zaczerpnięte z różnych tradycji teologicznych i z różnych prądów filozofii politycznej. Kościół otwarty pielęgnuje różnorodność. Nie toleruje jedynie różnych poglądów na temat pełnego sensu sprawiedliwości społecznej, ale zachęca i zaprasza do ich formułowania i głoszenia, w przekonaniu, że skoro Bóg nie dał nam jednej, jedynej recepty na porządek społeczny, szczera wymiana poglądów na temat różnych wizji sprawiedliwiego społeczeństwa wzmacnia poszukiwanie prawdy i pomaga naprawiać nieuchronnie pojawiające się błędy.

Kościół otwarty popiera dyskusję i debatę prowadzoną między swoimi członkami na temat p o w i n n o ś c i istniejących w naszym życiu społecznym. Jego przywódcy, będący kapłanami, chętnie angażują się w możliwie szerokie konsultacje z przedstawicielami swoich świeckich braci i sióstr w Chrystusie. Mówiąc innymi słowy, społeczne świadectwo Kościoła nie jest prywatną domeną klerykalnej czy biurokratycznej elity.

Kościół otwarty umożliwa swoim wiernym bycie dobrymi obywatelami i efektywnie działającymi urzędnikami służb publicznych. Jeżeli zajmuje stanowisko w kwestii polityki społecznej, to nie po to, aby głosić swoje własne poglądy, lecz aby dać ludziom siłę odpowiedzialnego i efektywnego podejmowania własnych decyzji. Kościół otwarty rozumie, że przemawia najbardziej przekonująco, kiedy pozwala mówić ludziom, którzy go tworzą. Jego przywódcy duchowi rozumieją, że są tym bardziej godni zaufania, im bardziej mówią w imieniu tych, którym przewodzą. Czasami jednak muszą rzucać wyzwanie ludowi Bożemu, aby wyraźniej podkreślić jego publiczne i moralne zobowią-

---

[21] Użyty tu opis „Kościoła otwartego" oparty jest na pojęciach po raz pierwszy zawartych w dokumencie założycielskim Instytutu Religii i Demokracji *Religion and Democracy*, opracowanym przez R. J. Neuhausa w roku 1981 i zredagowanym ponownie przeze mnie w 1991 roku, w obu przypadkach przy aprobacie Rady Instytutu.

zania; w ważnych okolicznościach wyzwanie to może nawet przyjmować formę ostrej konfrontacji. Konfrontacje te pozostają w zgodzie ze starą maksymą: „In necessariis unitas, in dubiis libertas, in omnibus caritas" („W rzeczach koniecznych – jedność, w rzeczach spornych – wolność, we wszystkich rzeczach – troska").

Kościół otwarty może przyjmować wiele różnych propozycji właściwego rozumienia i kształtowania życia społecznego, politycznego i ekonomicznego właśnie z tego powodu, że jego refleksja na temat życia publicznego jest silnie zakorzeniona w przekonaniach dotyczących prawdy moralnej i religijnej. Prawie przez dwa tysiące lat chrześcijanie wypełniają swoją misję, aby stać się solą i światłością świata w niezwykle różnorodnych warunkach społecznych. Przez te dwa millennia chrześcijanie często wchodzili w spory na temat właściwych dróg poszukiwania pokoju, wolności, sprawiedliwości, porządku obywatelskiego i dobrobytu. Spory takie nie powinny być zaskakujące, podobnie jak nie muszą mieć charakteru destrukcyjnego, ponieważ jedność Kościoła w Chrystusie jest silniejsza niż jakikolwiek przygodny osąd dotyczący spraw publicznych, co do których chrześcijanie mogą mieć rozbieżne opinie.

W pamiętnym sformułowaniu Richarda Johna Neuhausa Kościół otwarty staje się – na wszystkie wymienione sposoby – oazą prawdomówności w świecie pełnym zakłamania. Niektóre z przekłamań tego świata dotyczą znaczenia i celów wolności. Kościół otwarty może stanąć do konfrontacji z licznymi kulturami kłamstwa, które są zagrożeniem dla wolności, ponieważ w definicji jego misji zawiera się proklamacja prawdy, która czyni człowieka wolnym w najgłębszym rozumieniu wolności. Czyniąc to Kościół otwarty będzie pogłębiał moralnokulturowe podstawy eksperymentu demokratycznego, tym samym prowadząc do rozwoju człowieka we wszystkich wymiarach – włączając w to jego otwarcie na Boga, który dał nam życie i wolność.

Tłum. z jęz. angielskiego *Dorota Chabrajska*

Hanna SUCHOCKA

PRAWO DO NAUCZANIA RELIGII W SZKOLE NA TLE STANDARDÓW EUROPEJSKICH

Dzisiaj obecność religii w szkołach publicznych nie budzi już tak gorących sporów. Powołując się na doświadczenia innych państw europejskich, udowodniono, że wprowadzenie religii do szkół nie jest sprzeczne z demokratycznym państwem prawnym

Żyjemy w czasach gwałtownych przemian, które dotyczą nie tylko ustrojów politycznych, ale także dotychczasowych systemów wartości. Te nowe czasy otwierają przed nami ogromne możliwości, wymagają od nas ciągłych wyborów i wielkiej odpowiedzialności. Dzięki zmianom, których jedni z nas są świadkami, a innym dane jest je współtworzyć, otrzymaliśmy nieskrępowaną wolność wyrażania własnych poglądów, wolność sumienia, wyznania i religii. Są to wolności, które nie mogą być nikomu dane przez państwo czy społeczeństwo, muszą być natomiast przez państwo uznane. Sama kategoria wolności sumienia, wyznania i religii jest bardzo szeroka. Składają się na nią co najmniej cztery prawa szczegółowe: sprawowanie kultu, wykonywanie obrzędów religijnych, nauczanie religii, tworzenie zgromadzeń religijnych[1]. Od wieków regulowały one wzajemne stosunki między państwem a Kościołem. Nauczanie traktowane jest jako jeden z istotnych elementów składających się na koncepcję wolności sumienia, wyznania i religii. Z historii wiemy, jak w dłuższym okresie czasu układały się te relacje. Zresztą problematyka ta jest przedmiotem zainteresowań nie tylko historii, ale także wielu innych nauk: filozofii, teologii, prawa i nauk politycznych, psychologii czy socjologii. Problematyka stosunków między Kościołem a państwem jest wielce skomplikowana. Mimo że religia i polityka są odmiennymi przejawami ludzkiej aktywności, a z natury swej zarówno Kościół, jak i państwo są społecznościami o odmiennej naturze, to jednak trudno je od siebie całkowicie odizolować.

Według teologów religia jest zjawiskiem wielowarstwowym, a przeżycia religijne człowieka przejawiają się w dwóch płaszczyznach: wertykalnej i horyzontalnej. Uważają oni, że w płaszczyźnie wertykalnej każdy człowiek, bez względu na swój stosunek do religii – to znaczy, czy jest wierzący czy niewierzący – określa swoją relację do Boga jako Istoty Najwyższej i transcendentnej.

---

[1] Por.: bp W. K a s p e r, *The Theological Foundations of Human Rights*, „The Jurist" 1990, s. 157.

W relacjach z Bogiem człowiek poszukuje odpowiedzi na pytania dotyczące sensu jego życia w wymiarze, który przekracza granice doczesnego bytowania na ziemi. W płaszczyźnie horyzontalnej człowiek w różnych formach życia wspólnotowego i instytucjonalnego manifestuje swoje przekonania religijne. Jedną z klasycznych form takiej instytucji religijnej jest Kościół. W religii człowiek poszukuje także inspiracji do działalności społecznej, kulturalnej, politycznej[2]. Zdaniem wielu teologów, politologów i socjologów państwo, choćby nawet deklarowało się jako neutralne wobec religii i światopoglądu, nie jest obojętne w kwestii prawa człowieka do religii w wymiarze indywidualnym i społecznym. W zależności od ustroju politycznego państwa w jego polityce wobec Kościoła i religii ujawniają się różnorodne postawy. Może to więc być uznanie religii za czynnik integrujący społeczeństwo i włączenie jej do systemu politycznego. Inna postawa, którą znamy z historii naszego kraju, to zwalczanie religii jako czynnika będącego przeszkodą do realizowania założeń ideologicznych przyjętych przez rządzących. Może to być również postawa poszanowania wolności religijnej.

Problem zagwarantowania wolności sumienia i wyznania absorbował zawsze społeczność międzynarodową. Już w trakcie prac nad Powszechną Deklaracją Praw Człowieka z 1948 roku nie było wątpliwości, że wolność ta musi zostać w tym dokumencie wyrażona. Dyskusja dotyczyła jedynie zakresu i szczegółowości jej ujęcia. Ostateczny kształt artykułu 18. był więc wynikiem wielu często przeciwstawnych koncepcji[3]. Ważne jednak było podkreślenie w treści tego artykułu wolności manifestowania religii i przekonań właśnie poprzez nauczanie. Mimo że sama Deklaracja tego prawa szerzej nie rozwija, to jednak wymienienie nauczania religii w dokumencie międzynarodowym o charakterze uniwersalnym świadczy o znaczeniu tego prawa, będącego zarazem swego rodzaju gwarancją ogólnej zasady wolności sumienia i wyznania. Artykuł ów jasno stwierdza: „Każdy człowiek ma prawo do wolności myśli, sumienia i religii; prawo to obejmuje wolność zmiany religii lub wiary oraz wolność głoszenia swej religii lub wiary, bądź indywidualnie, bądź wespół z innymi ludźmi, publicznie lub prywatnie poprzez nauczanie, praktykowanie, uprawianie kultu i praktyk religijnych". Każdy człowiek ma więc prawo do wolności myśli, sumienia i religii, a prawo to obejmuje wolność indywidualnego lub zbiorowego uzewnętrzniania swych przekonań religijnych i wyznaniowych zarówno publicznie, jak i prywatnie przez nauczanie oraz wykonywanie praktyk religijnych i przestrzeganie kultu. Nie ulega wątpliwości, że w świetle tego artykułu państwa naruszają postanowienia Deklaracji zarówno wtedy, gdy zabraniają tworzenia religijnych szkół prywatnych, jak i wtedy, gdy zabraniają

---

[2] Por. ks. J. K r u k o w s k i, *Kościół i państwo: podstawy relacji prawnych*, Lublin 1993, s. 7n.

[3] Por. A. G r z e ś k o w i a k, *Religia w szkole a prawa człowieka*, w: *Nauczanie religii w szkole w państwie demokratycznym*, red. J. Krukowski, Lublin 1991, s. 41n.

generalnie wprowadzania nauczania religii w jakiejkolwiek formie. Bardzo podobnie w treści stanowi artykuł 18. ratyfikowanego przez Polskę w 1977 roku Międzynarodowego Paktu Praw Obywatelskich i Politycznych, równocześnie określając w ustępie 4. zobowiązania państwa do poszanowania wolności rodziców lub opiekunów prawnych do zapewnienia swym dzieciom wychowania religijnego i moralnego zgodnie z własnymi przekonaniami. Standard minimum, który można wyinterpretować z Paktu, zakłada, że w państwie muszą być stworzone warunki do nauczania religii. Nie naruszają natomiast tego postanowienia te państwa, które nie przewidują żadnych lekcji religii w szkołach publicznych, w sytuacji, kiedy rodzice – zgodnie ze swoimi uprawnieniami – zwrócili się do szkół religijnych lub innych szkół prywatnych, pomijając szkoły publiczne. Z istoty bowiem ustępu 4. artykułu 18. wynika, że to wola rodziców, czyniąca użytek z przyznanego im prawa, decyduje o obowiązku państwa.

Drugim prawem człowieka, które powinno być wzięte pod uwagę przy analizie prawa do nauczania religii, jest prawo do wykształcenia, obejmujące nauczanie i wychowanie. Wskazuje na nie artykuł 26. Powszechnej Deklaracji Praw Człowieka. Wyraźnie w ustępie 3. zostało sformułowane prawo pierwszeństwa rodziców w wyborze rodzaju nauczania dla swych dzieci. Podobną treść ma także artykuł 13. Międzynarodowego Paktu Praw Gospodarczych, Społecznych i Kulturalnych.

Sprawę nauczania dzieci zgodnego z przekonaniami religijnymi rodziców w szerokim kontekście prawa do edukacji wyraża w sposób zapewniający nienaruszalność prawa do wolności religii Europejska Konwencja Praw Człowieka z 1950 roku, wraz z dodatkowymi dokumentami. Stanowi ona fundamentalne prawo dla wszystkich państw – członków Rady Europy. We wszystkich konstytucjach uchwalonych po roku 1989 znajdują się wyraźne sformułowania przyjmujące obowiązywanie prawa międzynarodowego w prawie wewnętrznym, na przykład artykuł 91., ustęp 1. i 2. Konstytucji RP stanowi: „Ratyfikowana umowa międzynarodowa, po jej ogłoszeniu w Dzienniku Ustaw Rzeczypospolitej Polskiej, stanowi część krajowego porządku prawnego i jest bezpośrednio stosowana, chyba że jej stosowanie jest uzależnione od wydania ustawy; Umowa międzynarodowa ratyfikowana za uprzednią zgodą wyrażoną w ustawie ma pierwszeństwo przed ustawą, jeżeli ustawy tej nie da się pogodzić z umową".

W wieku XX dokonał się podział państw na dwa bloki ustrojowe: blok państw demokratycznych, opartych na ideologii liberalnej, oraz blok państw totalitarnych, opartych na ideologii komunistycznej. Każdy z tych ustrojów odmiennie odnosił się do kwestii nauczania religii. O charakterze rozwiązań decydują więc konkretne uwarunkowania polityczne i społeczne poszczególnych państw, wśród których istotną rolę odgrywa zwłaszcza struktura wyznaniowa społeczeństwa oraz katalog wartości, których dane państwo chce bronić. Inaczej wygląda to w kraju wyraźnie światopoglądowym, i to w obu jego for-

mach, to znaczy w państwie z religią państwową i w państwie bezwyznaniowym, ale z założeniami ateizacji społeczeństwa. Inaczej postrzegane są gwarancje wolności religijnej rodziców w zakresie wychowania swoich dzieci zgodnie ze swoimi przekonaniami w ramach edukacji szkolnej. Zakres przedmiotowy tej wolności dotyczy bowiem poszanowania przekonań religijnych w trakcie edukacji szkolnej oraz nauczania religii w szkołach publicznych[4]. Kwestie te odmiennie regulowane były w państwach demokratycznych i socjalistycznych.

W państwach socjalistycznych niezwykle silnie akcentowano milczenie w sprawach dotyczących religii. Zagwarantowanie tego milczenia, nieujawnianie przekonań religijnych traktowano niejednokrotnie jako istotę wolności sumienia i wyznania. Sądzę, że takie właśnie pojmowanie tej wolności jest nieporozumieniem. Jak wynika bowiem z wszelkich dokumentów międzynarodowych, nacisk kładziony jest właśnie na możliwość uzewnętrzniania przekonań religijnych w różnych formach. Milczenie w sprawach religii może być jedną z postaw, którą jednostka może wybrać, nie może natomiast być traktowane jako istota tej wolności.

Państwa demokratyczne z kolei gwarantują takie rozwiązania prawne, które w maksymalnym stopniu umożliwiają rodzicom swobodę decydowania o tym, jakie wychowanie religijne i moralne otrzymają ich dzieci nie tylko w domu rodzinnym, ale również w trakcie edukacji szkolnej. Jednocześnie ustalają takie regulacje prawne, które zapobiegają wszelkiej dyskryminacji w warunkach pluralizmu religijnego i światopoglądowego. Dlatego właśnie epokę współczesną cechuje konstytucjonalizm, który wyraża się w dążeniu do uregulowania podstawowych dla każdego państwa zagadnień ustrojowych w formie ustawy zasadniczej. To właśnie jej przypisuje się pierwsze miejsce w hierarchii źródeł prawa stanowionego. Do ustaw konstytucyjnych wpisywane są także zasady określające stosunek państwa do religii i Kościoła. Zazwyczaj mają one charakter ogólny, a ich uszczegółowienia dokonuje się w umowach międzynarodowych, zwłaszcza konkordatowych, jak również w ustawach zwykłych oraz w praktyce sądowej i administracyjnej. Można zauważyć, że normy konstytucyjne mają charakter heterogenny. Co prawda każda konstytucja wyrasta z kultury narodowej konkretnego państwa, ale jednocześnie jest rezultatem różnorodnych tendencji ideologicznych zmierzających do zmiany tradycji kulturowych lub ich zachowania, względnie przywrócenia. Konstytucje szeregu państw demokratycznych zamieszczają również gwarancje dotyczące nauczania religii w szkołach publicznych jako przedmiotu obligatoryjnego bądź fakultatywnego, zgodnie z życzeniem zainteresowanych rodziców. Obligatoryjność nauczania religii w formie względnej zagwarantowana jest w konstytucjach

---

[4] Zob. ks. J. K r u k o w s k i, *Kościół w życiu publicznym*, Częstochowa 1996, s. 50-57; zob. też: H. S u c h o c k a, *Nauczanie religii w szkole w świetle konstytucji i ustawodawstwa wybranych państw europejskich*, w: *Nauczanie religii w szkole w państwie demokratycznym.*

takich państw, jak: Niemcy, Austria, Cypr, Irlandia, Szwajcaria, Malta i Norwegia. W celu poszanowania pluralizmu wyznaniowego w Konstytucji Niemiec zagwarantowano, iż nauczanie religii w szkołach będzie prowadzone zgodnie z zasadami związków religijnych (art. 7, ust. 3 Konstytucji z 1947 r.). Konstytucja Szwajcarii zawiera w tej sprawie dwie klauzule: 1. rodzice lub opiekunowie mają prawo decydować o pobieraniu przez uczniów nauki religii aż do ukończenia przez nich 16 roku życia; 2. nakaz, aby nikt nie był przymuszany do pobierania nauki religii (art. 49). W państwach Europy Zachodniej nauczanie religii w szkołach publicznych jest również przedmiotem regulacji w formie ustaw zwykłych i umów konkordatowych (np. Włochy, Niemcy, Hiszpania). Gwarancje nauczania religii w szkołach publicznych nie oznaczają tym samym, że szkoły publiczne są wyznaniowe. Wskazują, że państwo w sposób aktywny wspomaga rodziców w korzystaniu z należnych im praw wolnościowych w zakresie wychowania i nauczania swoich dzieci zgodnie ze swymi przekonaniami.

Analizując teksty konstytucji demokratycznych w zależności od sposobu ujmowania wolności sumienia, wyznania i religii najogólniej można wydzielić dwie podstawowe grupy: 1. konstytucje starsze, zwłaszcza dziewiętnastowieczne i z pierwszej połowy XX wieku; 2. konstytucje nowsze, czy to uchwalone po drugiej wojnie światowej, czy też w zasadniczy sposób nowelizowane, jak to się dzieje obecnie na przykład w państwach przechodzących transformację.

Cechą tych pierwszych jest ich duża lakoniczność i ogólny poziom regulacji. Konstytucje drugiej grupy zawierają postanowienia znacznie bardziej rozbudowane i – co jest charakterystyczne – starają się w sposób maksymalny przyjmować rozwiązania zawarte w dokumentach międzynarodowych, zwłaszcza w Powszechnej Deklaracji Praw Człowieka. Zaobserwować można, iż następuje swego rodzaju nacjonalizacja standardów międzynarodowych. Niezależnie jednak od tego, do której grupy daną konstytucję zaliczymy, charakterystyczne jest to, że wszystkie są powściągliwe w kwestii form nauczania religii. Wyjątek stanowią konstytucje, które w swoich uregulowaniach wprost wskazują na oficjalną religię w danym państwie. Tak jest na przykład w Konstytucji Norwegii z 1814 roku, która obok generalnej normy proklamującej zasadę wolności praktyk religijnych, stwierdza wprost, że wyznanie ewangelicko-luterańskie jest oficjalną religią państwa. Wyznający ją mieszkańcy powinni dążyć do zgodnego z nią wychowania swoich dzieci (art. 2). Podobnie sprawę tę ujmuje Konstytucja Danii z 1953 roku. Stwierdza bowiem, że Kościół ewangelicko-luterański jest Kościołem państwowym. Mimo że obie konstytucje nie mówią wprost o nauczaniu religii, to jednak z takiego brzmienia ich przepisów wypływają niewątpliwie zobowiązania dla ustawodawcy zwykłego co do przyjęcia obligatoryjnego systemu nauczania religii.

Najogólniej można stwierdzić, że wszystkie konstytucje państw demokratycznych zawierają przepisy dotyczące wolności sumienia i wyznania, chociaż wyrażone w różny sposób. Wiele z nich posługuje się tylko ogólną zasadą

deklarującą tę wolność, nie wskazując na szczegółowe formy jej przejawiania się. Na przykład Konstytucja Finlandii z 1919 roku w artykule 8. stwierdza, że „każdy obywatel ma prawo wykonywania praktyk religijnych tak publicznie, jak i prywatnie, jeśli nie sprzeciwia się to prawu lub dobrym obyczajom". Konstytucja Holandii z 1987 roku w artykule 181. zawiera przepis deklarujący, że „każdy wyznaje swoje poglądy religijne całkowicie swobodnie, wspólnie z innymi lub indywidualnie, o ile nie narusza to prawa" (art. 6, ust. 1). Również włoska konstytucja z 1946 roku zawiera bardzo ogólne sformułowanie, nie ustosunkowując się w ogóle do kwestii nauczania religii. Jej artykuł 19. brzmi następująco: „wszyscy mają prawo do swobodnego wyznawania swojej wiary w każdej formie, indywidualnie lub zbiorowo, propagowania jej oraz wykonywania obrzędów kultowych prywatnie lub publicznie, o ile nie sprzeciwiają się one dobrym obyczajom". Wiele konstytucji jednak bezpośrednio wskazuje na prawo nauczania religii jako istotny składnik tej wolności. Są to często przepisy umieszczone nie w części poświęconej wolności sumienia i wyznania, ale w części dotyczącej prawa do nauczania. W tej grupie wymienić można konstytucje następujących krajów: Irlandii, Cypru, Grecji, a w szczególności Niemiec i Belgii.

Państwa demokratyczne gwarantują rodzicom takie rozwiązania prawne, które w stopniu maksymalnym umożliwiają im swobodę decydowania o tym, jakie wychowanie religijne otrzymują ich dzieci. Gwarantują na przykład możliwość zakładania obok szkół publicznych także szkół prywatnych, jak również zapewniają edukację religijną i moralną ich dzieci. Bardzo dobitnie gwarancje w tej kwestii zawarte są w Konstytucji Irlandii. W jej artykule 42. znalazł się bowiem taki oto przepis: „Państwo uznaje, że pierwszym i naturalnym wychowawcą dzieci jest rodzina, i gwarantuje respektowanie niezbywalnego prawa i obowiązku rodziców co do zabezpieczenia odpowiednich środków edukacji religijnej i moralnej swoim dzieciom; Państwo nie zobowiązuje rodziców, aby w opozycji do swoich sumień posyłali dzieci do szkół publicznych ustanowionych przez państwo; Jednakże państwo, jako stróż dobra wspólnego, wspomaga rodziców stosownie do aktualnych warunków, aby ich dzieci otrzymały minimum edukacji moralnej".

Natomiast Konstytucja Grecji w artykule 13. uznaje i gwarantuje wolność wyznań religijnych, a w artykule 16. stwierdza, że nauczanie, które stanowi jeden z fundamentalnych celów państwa, ma za swój cel także rozwój świadomości moralnej i religijnej Greków i uformowanie ich jako obywateli wolnych i odpowiedzialnych.

Konstytucja Belgii z roku 1831 (z późniejszymi zmianami) przyjmuje, że: „gwarantuje się wolność kultu religijnego i publicznego wykonywania go, jak również wolność przejawiania wszelkich poglądów w każdej dziedzinie" (art. 14). W artykule 17. stwierdza się, że nauczanie jest wolne, co oznacza, że nie może być niczyim monopolem, a ponadto stwarza się swobodę zakładania

rozmaitych szkół, w tym również szkół wyznaniowych. Konstytucja Belgii nie poprzestaje jednak na tych ogólnych deklaracjach. Mimo że jest to jedna z najstarszych konstytucji europejskich, w ostatnich dziesięcioleciach została poddana gruntownej rewizji w zakresie nauczania religii. Zgodnie z jej znowelizowanym w 1988 roku artykułem 17. wszyscy uczniowie poddani obowiązkowi szkolnemu mają prawo do edukacji moralnej i religijnej na koszt wspólnoty. Taka edukacja zapewniona będzie zarówno w szkołach wyznaniowych, jak i w szkołach publicznych. Zostało również podkreślone, że „szkoły organizowane przez władze publiczne zapewniają [...] wybór pomiędzy nauczaniem jednej z uznanych religii a moralnością niewyznaniową". Formacja moralna i religijna stanowi zatem integralną część nauczania. Te generalne zasady nie stanowią jednak przeszkód do przyznania zwolnień indywidualnych, na przykład w stosunku do uczniów, którzy praktykują religię nie uznaną (świadkowie Jehowy)[5].

Warte przytoczenia są również przepisy niemieckiej ustawy zasadniczej, albowiem są one bardzo konkretne i jednoznaczne. Artykuł 4. ustawy zasadniczej z 1949 roku stanowi: „1. Wolność wyznania, sumienia oraz wolność przekonań religijnych i światopoglądowych jest nienaruszalna; 2. Zapewnia się swobodne wykonywanie praktyk religijnych". Niezwykle istotne w tej regulacji konstytucyjnej jest poświęcenie w artykule o prawie do nauczania odrębnego ustępu kwestii nauczania religii. I tak w artykule 7., w ustępie 2. stwierdza się, że „uprawnieni do wychowania mają prawo decydowania o uczestniczeniu dziecka w nauce religii", a w artykule 3. wprowadza się normę, że „nauka religii jest w szkołach publicznych, z wyjątkiem szkół bezwyznaniowych, normalnym przedmiotem nauczania. Z zachowaniem państwowego prawa nadzoru nauka religii będzie udzielana zgodnie z zasadami związków religijnych. Żaden nauczyciel nie może zostać wbrew swojej woli zobowiązany do nauczania religii". Taki sposób wysłowienia normy konstytucyjnej przesądza kierunek ustawodawstwa zwykłego i nie wywołuje sporów interpretacyjnych co do miejsca przedmiotu, jakim jest religia, wśród innych przedmiotów szkolnych. Istotą regulacji jest bowiem traktowanie nauki religii na równi z innymi przedmiotami, a więc jako takiego, który musi być umieszczony w normalnym planie lekcyjnym. Jak podkreśla się w komentarzu do ustawy zasadniczej, z takiej regulacji wynikają określone konsekwencje:

„1. Obowiązek dla administracji szkolnej ułożenia odpowiedniego planu lekcji, w którym miejsce religii jest takie samo jak każdych innych przedmiotów, a nie na początku czy pod koniec dnia lekcyjnego;

2. Obowiązek stawiania stopni z nauki religii i wpisywania ich na świadectwie;

---

[5] Por. F. D e l e p e r e e, *Ecoleet religion en Belgique*, „Revue francaise de droit administratif" 1991, nr 7, s. 64.

3. Równoprawność nauczycieli religii z nauczycielami innych przedmiotów, co między innymi wyraża się w ich obowiązku uczestniczenia w radach pedagogicznych z pełnym prawem głosowania;

4. Pokrywanie kosztów związanych z nauką religii przez państwo;

5. Współpraca pomiędzy szkołą a wspólnotami wyznaniowymi przy układaniu szczegółowego programu lekcji religii"[6].

W systemie niemieckim na tle regulacji ustawy zasadniczej wytworzyło się ogólne przekonanie, że istota praw obywatelskich winna być rozumiana nie tylko jako granica ingerencji państwa w sferę jednostki, ale także jako podstawa do uzyskiwania publicznych korzyści, co stanowi bardzo istotną wskazówkę interpretacyjną w procesie praktycznej realizacji praw konstytucyjnych.

W Konstytucji Austrii neutralność szkoły publicznej została zagwarantowana w ten sposób, że wszystkim zapewniono równe możliwości korzystania z dostępu do szkoły, bez względu na ich przekonania religijne i bez szkody dla ich przekonań religijnych (art. 14, ust. 6). Natomiast Konstytucja Liechtensteinu gwarantuje, że w szkołach prowadzonych pod kontrolą państwa nie będzie naruszana doktryna Kościoła katolickiego (art. 16).

Dość nietypowo jak na warunki europejskie rozwiązana jest sytuacja nauczania religii we Francji. Z jednej strony jest bardzo silnie podkreślona zasada świeckości państwa, z drugiej zaś dopuszcza się możliwość nauczania religii w szkole. Podstawowe dokumenty prawne w tym zakresie to ustawa z 1905 roku o rozdziale Kościoła od państwa oraz dekret z 1974 roku, stwarzające możliwość nauczania religii w budynku szkolnym w wymiarze jednej godziny tygodniowo.

W państwach socjalistycznych wprowadzono monopolizację całego systemu edukacji szkolnej. Oznaczało to upaństwowienie szkolnictwa, likwidację szkół prywatnych oraz wprowadzenie do systemu nauczania i wychowania ideologii materialistycznej. Zakazano nauczania religii w szkołach, natomiast w to miejsce w wielu państwach wprowadzono wręcz konstytucyjny obowiązek nauczania w duchu ideologii komunizmu. I tak na przykład Konstytucja Bułgarii jednoznacznie nakazywała nauczanie i wychowanie młodego pokolenia w duchu ideologii socjalistycznej (art. 39).

Konstytucja Albanii postanawiała, że nauczanie opiera się na światopoglądzie marksistowsko-leninowskim (art. 35), a Konstytucja Rumunii wyraźnie zabraniała „otwierania i posiadania instytucji oświatowych przez wyznania religijne, z wyjątkiem szkół przeznaczonych do formacji duchowych" (art. 30)[7]. Transformacjom ustrojowym, jakie dokonały się po roku 1989 w dawnych europejskich państwach komunistycznych, towarzyszą także zmiany w relacji między państwem i Kościołem. Państwa byłego bloku socjalistycznego do

---

[6] M. M a n z – D u r i n g, *Grundgesetz – Kommentar*, art. 7.

[7] K r u k o w s k i, *Kościół w życiu publicznym*, s. 90-95.

swych nowych konstytucji wpisują bardziej szczegółowe gwarancje wolności religijnej w wymiarze indywidualnym, niż miało to miejsce w konstytucjach państw komunistycznych. Wszystkie państwa postkomunistyczne – oprócz Rosji i Białorusi – zagwarantowały nauczanie religii w szkołach publicznych na zasadzie dobrowolności.

Zmiany dotyczące wzajemnych relacji pomiędzy Kościołem i państwem zostały zapoczątkowane w Polsce. Uregulowano je na mocy ustaw kościelnych z 17 maja 1989 roku („Ustawa o stosunku Państwa do Kościoła katolickiego w Polsce" i „Ustawa o gwarancjach wolności sumienia i wyznania"). Istotną nowość stanowiły tu gwarancje „wolności sumienia i wyznania" w wymiarze indywidualnym oraz uznanie osobowości cywilnoprawnej kościelnych jednostek organizacyjnych. Na Węgrzech 23 stycznia 1990 roku wydano „Ustawę o wolności sumienia", na mocy której zagwarantowano wolność religijną w wymiarze indywidualnym i wspólnotowym, zabroniono też ingerencji władz administracyjnych w sprawy religijne. Zagwarantowano także nauczanie religii w szkołach publicznych, prawo dostępu Kościoła do środków masowego przekazu oraz równość praw wszystkich Kościołów.

Zmiany w Rosji oraz w pozostałych byłych republikach radzieckich wprowadzono w drodze ustawy zwykłej z 1 października 1990 roku „O wolności sumienia i organizacji religijnych", uchwalonej jeszcze przed rozpadem Związku Radzieckiego. Tym samym każdemu została zagwarantowana wolność sumienia i wyznania, bez względu na jego przekonania. Zniesiono także ograniczenia udziału ludzi wierzących w życiu politycznym. Utrzymana została natomiast zasada rozdziału Kościoła od państwa, chociaż nadano jej nieco inny sens. Wprowadzono zasadę równości „wszystkich religii i wyznań wobec prawa", chociaż w praktyce wyznanie prawosławne zachowuje charakter dominujący. Kościół prawosławny zgłosił projekt dotyczący wprowadzenia nauczania religii do szkół publicznych, ale został on odrzucony. Zezwolono jedynie na nauczanie religii przy kościołach.

Obecnie w większości europejskich państw byłego bloku socjalistycznego nastąpiła już zmiana konstytucji, jednak zapisy dotyczące relacji między państwem i Kościołem różnią się od siebie. Jedne – jak na przykład na Węgrzech i w Bułgarii – pozostawiają zasadę oddzielenia Kościoła od państwa, inne natomiast – jak na przykład w Rumunii, w Czechach i na Słowacji – pomijają ją. W jej miejsce wprowadzają formułę poszanowania autonomii i niezależności Kościoła od państwa. Konstytucja Rumunii z 21 listopada 1991 roku, głosi: „Związki wyznaniowe są autonomiczne w stosunku do państwa i cieszą się jego poparciem; obejmuje to ułatwienie w sprawowaniu opieki religijnej w wojsku, w szpitalach, zakładach penitencjarnych, schroniskach, sierocińcach" (art. 29, ust. 5). Konstytucja Słowacji z 1 września 1991 roku postanawia: „Kościoły i związki wyznaniowe kierują swymi sprawami samodzielnie, zwłaszcza ustanawiają swe organy, mianują swych duchownych, zapewniają nauczanie religii,

tworzą zakony oraz inne instytucje kościelne niezależnie od organów państwowych" (art. 24, ust. 3). Natomiast do Konstytucji Litwy wprowadzono gwarancję, że nie ma Kościoła państwowego.

Przemiany ustrojowe, dokonujące się w naszym kraju począwszy od roku 1989, objęły swoim zasięgiem także system edukacji szkolnej, który w okresie komunistycznym – zarówno w zakresie nauczania, jak i wychowania – był podporządkowany ideologii marksistowskiej. W trakcie przebudowy tego systemu bodaj najwięcej kontrowersji wzbudziła kwestia powrotu nauczania religii do szkół publicznych. W sprawie tej pojawiły się dwa poglądy. Wedle pierwszego szkoły publiczne w naszym kraju miały pozostać świeckie w takim znaczeniu, jakie zostało narzucone w poprzednim ustroju. Oznaczało to, że nie będzie w nich prowadzona nauka religii. Drugi pogląd zakładał, że nauczanie religii w szkołach publicznych w Polsce należy zapewnić na takich samych zasadach, jakie są powszechnie przyjęte w innych demokratycznych państwach europejskich, gdzie religia jest przedmiotem edukacji szkolnej na zasadzie dobrowolności. Dlatego właśnie w toku prac nad przygotowaniem nowej konstytucji bardzo wszechstronnie analizowano standardy międzynarodowe i rozwiązania przyjęte w innych państwach. Uznano, że przygotowując ustawę zasadniczą, należy wyważyć wszelkie negatywne i pozytywne doświadczenia innych państw związane ze sposobem konstytucyjnej regulacji wolności sumienia i wyznania. Mając na uwadze kontrowersje, jakie powstawały w praktyce wielu państw wokół zbyt ogólnych norm konstytucyjnych, a także w konkretnej sytuacji polskiej wokół instrukcji wprowadzającej naukę religii do szkoły, uznano, że norma konstytucyjna winna być na tyle konkretna i precyzyjna, aby: uszczegółowiała standardy międzynarodowe, a nie tylko je powtarzała; w taki sposób precyzowała prawo do nauczania religii, aby w przyszłości uniknąć sporów interpretacyjnych co do samej zasady. W Komisji Konstytucyjnej Sejmu zaproponowano zatem następujące jej brzmienie: „Rodzice oraz prawni opiekunowie mają prawo do wychowania dzieci zgodnie ze swymi przekonaniami" oraz „Państwo gwarantuje rodzicom prawo do pobierania przez ich dzieci nauki religii w szkołach i w punktach katechetycznych stosownie do ich wyznania".

Tryb wprowadzenia religii do szkół został zaskarżony do Trybunału Konstytucyjnego. Trybunał, rozpatrując wniosek rzecznika praw obywatelskich skarżącego instrukcję ministra edukacji narodowej z dnia 3 VIII 1990 roku dotyczącą powrotu religii do szkół, stwierdził, iż zarzuty rzecznika praw obywatelskich kwestionują nie tylko tryb wprowadzenia dobrowolnego nauczania religii do szkół, lecz także samą zasadę takiego nauczania ujętą w instrukcjach[8]. W ostatnim ustępie wystąpienia końcowego rzecznika można bowiem wyczytać, iż wprowadzenie nauczania religii do szkół jest wykroczeniem przeciw zasadzie neutralności religijnej państwa i jest niezgodne z ideą demokratycz-

[8] Zob. Orzeczenie Trybunału Konstytucyjnego K/11/90 OTK 1991/1/2 – z uzasadnieniem.

nego państwa prawnego „w wydaniu liberalnym". Trybunał nie podzielił argumentacji, iż instrukcja narusza przepis artykułu 10., ustępu 1. ustawy z 17 maja 1989 roku o gwarancjach sumienia i wyznania. Skoro bowiem dobrowolne nauczanie religii, jako wewnętrzna sprawa kościołów, prowadzone jest według programów przez te kościoły ustalonych i przez katechetów delegowanych przez władze kościelne, a państwowe programy nauczania nie są nasycone treściami religijnymi, to nie można mówić o naruszeniu zasady świeckości szkoły czy świeckości i neutralności państwa. Co więcej – to właśnie owa świeckość i neutralność nie tylko nie może być podstawą do wprowadzenia obowiązku nauczania religii w szkołach państwowych, ale także nie może oznaczać zakazu takiego nauczania, jeśli życzą sobie tego zainteresowani obywatele. Na tym właśnie polega świeckość i neutralność państwa. Inne rozumienie tych pojęć oznaczałoby nie neutralność, a ingerencję państwa w wolność sumienia i wyznania obywateli.

Przedmiotem orzeczenia Trybunału Konstytucyjnego były trzy podstawowe kwestie: 1. Czy nauczanie religii jest zgodne ze świeckim charakterem państwa określonym przez ustawy? 2. Czy tryb wprowadzenia religii do szkół państwowych w formie instrukcji był zgodny z obowiązującym systemem stanowienia prawa? 3. Czy postanowienia instrukcji były zgodne z Kartą Nauczyciela? Trybunał odpowiedział na nie twierdząco.

W glosie do powyższego orzeczenia autor, M. Pietrzak, zarzuca stanowisku Trybunału Konstytucyjnego tworzenie contra legem własnego modelu państwa świeckiego niezgodnego z normatywnymi regulacjami ustawy z 17 V 1989 roku o gwarancjach wolności sumienia i wyznania. W opinii autora cechy charakteryzujące państwo świeckie to między innymi awyznaniowość, czyli nieidentyfikowanie się państwa z religią czy światopoglądem; neutralność państwa w sprawach religii i przekonań, czyli jego bezstronność wobec wszystkich wierzeń religijnych i przekonań światopoglądowych swoich obywateli, a w konsekwencji równouprawnienie wszystkich obywateli w zakresie praw politycznych i cywilnych[9].

Polemizując z autorem glosy H. Gronkiewicz-Waltz i K. Pawłowska sugerują, iż najbliższe wartościom państwa demokratycznego i dzisiejszej nowoczesnej wiedzy na temat praw i wolności jednostki jest określenie państwa nie jako świeckie, lecz jako neutralne światopoglądowo. Skoro, jak pisze Pietrzak w swej opinii dla Trybunału Konstytucyjnego, narodziny pojęcia świeckości państwa związane są z rozwojem myśli racjonalistycznej (zwalczającej wiarę w Boga, szukającej prawdy tylko w rozumie i wiedzy człowieka), to „świeckość" nie oznacza „neutralności światopoglądowej", lecz jest odmianą światopoglądu materialistycznego konkurującego z poglądami religijnymi. Kto walczy

[9] Zob. M. P i e t r z a k, Glosa do orzeczenia TK z 30 I 1991, K11/90, „Państwo i Prawo" 1991, nr 5, s. 107.

o „świeckość", a nie o „neutralność" państwa i szkoły, w istocie walczy o wyeliminowanie z tych dziedzin jakiejkolwiek religii. Walczy więc w efekcie z wolnością sumienia i wyznania. Tylko państwo i szkoła „neutralna" nie mają żadnego własnego wyznania i przekonań. Błędne jest więc twierdzenie Pietrzaka w glosie, iż „cechą państwa świeckiego jest zasada jego neutralności", gdyż jest to teza wewnętrznie sprzeczna[10].

28 lipca 1993 roku podpisano w Warszawie konkordat pomiędzy Stolicą Apostolską i Rzecząpospolitą Polską, regulując tym samym wzajemne stosunki państwa z Kościołem katolickim. Kwestia nauczania religii została ujęta w artykule 12., który stanowi, iż: „1. Uznając prawo rodziców do religijnego wychowania dzieci oraz zasadę tolerancji, Państwo gwarantuje, że szkoły publiczne podstawowe i ponadpodstawowe oraz przedszkola, prowadzone przez organy administracji państwowej i samorządowej, organizują zgodnie z wolą zainteresowanych naukę religii w ramach zajęć szkolnych i przedszkolnych. 2. Program nauczania religii katolickiej oraz podręczniki opracowuje władza kościelna i podaje do wiadomości kompetentnej władzy państwowej. 3. Nauczyciele religii muszą posiadać upoważnienie (missio canonica) od biskupa diecezjalnego. Cofnięcie tego upoważnienia oznacza utratę prawa do nauczania religii. Kryteria wykształcenia pedagogicznego oraz forma i tryb uzupełniania tego wykształcenia będą przedmiotem uzgodnień kompetentnych władz państwowych z Konferencją Episkopatu Polski. 4. W sprawach nauczania i wychowania religijnego nauczyciele religii podlegają przepisom i zarządzeniom kościelnym, a w innych sprawach przepisom państwowym. 5. Kościół katolicki korzysta ze swobody prowadzenia katechezy dla dorosłych, łącznie z duszpasterstwem akademickim. Kościół katolicki otrzymał także prawo do prowadzenia, zgodnie z przepisami prawa kanonicznego, placówek oświatowych i wychowawczych na poziomie przedszkoli oraz wszystkich rodzajów szkół" (art. 14), a także „zakładania i prowadzenia szkół wyższych" (art. 15)[11].

Chciałabym podkreślić, że jedną z zasadniczych przesłanek, którą kierowali się negocjatorzy, było utrzymanie status quo tam, gdzie było to możliwe. Konkordat podtrzymuje rozwiązania już istniejące w prawie polskim, stwarzając pełne gwarancje dla osób innych wyznań. W pełni uszanowana jest wola zainteresowanych. Udział w lekcjach religii odbywa się bowiem fakultatywnie. Osoby nie uczestniczące w tych lekcjach w tym samym czasie powinny uczestniczyć w innych zajęciach. Są to zatem rozwiązania dobrze znane i stosowane od dawna w państwach demokratycznych. Nie można w nich upatrywać żadnego zagrożenia dla wolności sumienia czy wyznania. Konkordat wprowadza tu tylko jedną zmianę, a mianowicie przewiduje wprowadzenie nauki religii do

---

[10] J. S t a r o ś c i a k, *Źródła prawa administracyjnego*, w: *System prawa administracyjnego*, red. J. Starościak, t. 1, Wrocław 1977, s. 114.

[11] Konkordat między Stolicą Apostolską i Rzecząpospolitą Polską, Dz. U. 1998, nr 51, s. 318.

przedszkoli na tych samych zasadach co w szkołach. Jest to także rozwiązanie dobrze znane w innych państwach i nigdzie nie jest traktowane jako naruszenie zasady wolności religijnej[12].

W debacie, toczącej się w parlamencie przed uchwaleniem Konstytucji, wiele kontrowersji wzbudzała już sama preambuła nowej ustawy zasadniczej. Obowiązująca wersja przygotowana przez T. Mazowieckiego, uwzględniająca zarówno europejskie standardy prawne państw demokratycznych, jak i historyczne i tradycyjne wzorce polskie, stanowi wyraz troski o poszanowanie uczuć ludzi, tak wierzących, jak i niewierzących: „my, Naród Polski – wszyscy obywatele Rzeczypospolitej, zarówno wierzący w Boga będącego źródłem prawdy, sprawiedliwości, dobra i piękna, jak i nie podzielający tej wiary, a te uniwersalne wartości wywodzący z innych źródeł, równi w prawach i w powinnościach wobec dobra wspólnego – Polski [...]"[13]. Artykuł 25. Konstytucji deklaruje, iż „władze publiczne Rzeczypospolitej Polskiej zachowują bezstronność w sprawach przekonań religijnych, światopoglądowych i filozoficznych, zapewniając swobodę ich wyrażania w życiu publicznym. Stosunki między państwem a kościołami i innymi związkami wyznaniowymi są kształtowane na zasadach poszanowania ich autonomii oraz wzajemnej niezależności każdego w swoim zakresie, jak również współdziałania dla dobra człowieka i dobra wspólnego" (ust. 2-3). Ochronie prawnej podlega także wolność każdego człowieka (art. 31, ust. 1). „Rodzice mają prawo do zapewnienia dzieciom wychowania i nauczania moralnego i religijnego zgodnie ze swoimi przekonaniami" (art. 53, ust. 3). Wychowanie to powinno uwzględniać stopień dojrzałości dziecka, a także wolność jego sumienia i wyznania oraz jego przekonania. Konstytucja zapewnia każdemu wolność sumienia i wyznania (art. 53, ust. 1). „Wolność religii obejmuje wolność wyznawania lub przyjmowania religii według własnego wyboru oraz uzewnętrzniania indywidualnie lub z innymi, publicznie lub prywatnie, swojej religii przez uprawianie kultu, modlitwę, uczestniczenie w obrzędach, praktykowanie i nauczanie. Wolność religii obejmuje także posiadanie świątyń i innych miejsc kultu w zależności od potrzeb ludzi wierzących oraz prawo osób do korzystania z pomocy religijnej tam, gdzie się znajdują" (art. 53, ust. 2). „Religia kościoła lub innego związku wyznaniowego o uregulowanej sytuacji prawnej może być przedmiotem nauczania w szkole, przy czym nie może być naruszona wolność sumienia i religii innych osób" (art. 53, ust. 4). „Wolność uzewnętrzniania religii może być ograniczona jedynie w drodze ustawy i tylko wtedy, gdy jest to konieczne do ochrony bezpieczeństwa państwa, porządku publicznego, zdrowia, moralności lub wolności i praw innych osób" (art. 53, ust. 5). „Nikt nie może być zmuszany do uczestniczenia ani do nieuczestniczenia w praktykach religijnych" (art. 53, ust. 6).

---

[12] Zob. H. S u c h o c k a, *Konkordat polski z 1993*, „Przegląd Powszechny" 1994, nr 9, s. 155.

[13] Konstytucja Rzeczypospolitej Polskiej z 2 kwietnia 1997 r., Dz. U. 1997, nr 78, s. 483.

Z powyższych przepisów jasno wynika, że nasza Konstytucja w sposób należyty zapewnia wolność sumienia i wyznania oraz gwarancje wpływu rodziców na religijne wychowanie swoich dzieci, sytuując Polskę w kręgu demokratycznych państw prawnych szanujących prawa człowieka.

W celu zapewnienia jasnej wykładni przepisów konkordatu Rada Ministrów wydała 26 stycznia 1998 roku oświadczenie rządowe. Wykładnia artykułu 12. dotyczącego nauczania religii w szkołach stanowi, że: „a) organizowanie nauki religii katolickiej odbywać się będzie z poszanowaniem zasady tolerancji i wolności religijnej. Państwo gwarantuje organizowanie nauki religii w szkołach i przedszkolach publicznych wówczas, gdy zainteresowane osoby wyrażą taką wolę w sposób określony w prawie polskim; b) uczestniczenie w katechezie w szkołach i przedszkolach publicznych jest dobrowolne, czyli bez przymusu i ograniczania; c) sprawy związane z zatrudnieniem i wynagradzaniem katechetów, należące do dziedziny stosunków pracy, ureguluje ustawa”[14].

Dzisiaj obecność religii w szkołach publicznych nie budzi już tak gorących sporów. Powołując się na doświadczenia innych państw europejskich, udowodniono, że wprowadzenie religii do szkół nie jest sprzeczne z demokratycznym państwem prawnym, co podnosili niektórzy z dyskutantów. Wydaje się bezsprzeczne, że właśnie dzięki nauce religii w szkole młode pokolenie ma czasami jedyną możliwość i szansę skorygowania własnych wyobrażeń o chrześcijaństwie i zasadach moralnych. Należy żywić nadzieję, że przyjęte w Polsce uregulowania prawne służyć będą wszystkim wierzącym i niewierzącym w taki sam sposób.

---

[14] Oświadczenie rządowe z dnia 26 I 1998 r., M. P. 1998, nr 4, s. 51.

Zbigniew GOSTYŃSKI

OCHRONA TAJEMNICY DZIENNIKARSKIEJ W PROCESIE KARNYM W ŚWIETLE MIĘDZYNARODOWYCH STANDARDÓW W ZAKRESIE OCHRONY PRAW CZŁOWIEKA

Wolność prasy jest konsekwencją wolności wypowiedzi. Jeżeli bowiem zgodnie z tym przepisem prawo wolności wypowiedzi – obok wolności posiadania poglądów - obejmuje także prawo „otrzymywania i przekazywania informacji bez ingerencji władz publicznych i bez względu na granice państwowe", to wykładnia „z celu o środkach" upoważnia do wysnucia wniosku, że ustanowienie takiego prawa musi być gwarantowane środkami jego realizacji.

1. „Wolność prasy jest zbyt ważna, aby pozostawić ją w rękach prawników i wydawców. Żadna inna instytucja nie wpływa tak bezpośrednio na kształt i naturę społeczeństwa, żadna inna wolność obywatelska nie wtapia się tak przenikliwie w życie społeczności, a ponieważ wolność prasy jest w gruncie rzeczy wspólną umową zawartą między wszystkimi ludźmi, żadna inna umowa nie ukazuje tak precyzyjnie, jak ludzie oceniają swą inteligencję, krytyczny sąd i moralną wartość. Rozważać prawo do wolności prasy to rozważać społeczną wartość i przyszłe nadzieje samej demokracji". W przytoczonym tekście, będącym fragmentem wykładu wybitnego amerykańskiego filozofa prawa Edmonda Cahna wygłoszonego w grudniu 1962 roku na Uniwersytecie w Jerozolimie[1], autorowi udało się w sposób zwięzły, a przy tym bardzo przekonywający wyrazić to, co z punktu widzenia znaczenia wolności prasy we współczesnych społeczeństwach demokratycznych wydaje się najistotniejsze.

Wolność prasy[2] jest jednym z najważniejszych przejawów swobody wypowiedzi i właśnie w takiej postaci nadano jej należytą rangę w normach prawa międzynarodowego publicznego dotyczących ochrony praw człowieka i podstawowych wolności. Chodzi tutaj o artykuł 19. Międzynarodowego Paktu Praw Obywatelskich i Politycznych[3] oraz artykuł 10. Europejskiej Konwencji

---

[1] E. C a h n, *Freedom of the Press: The Libertarian Standard*, w: *Confronting Injustice. The Edmond Cahn Reader*, Boston-Toronto 1966, s. 134n.

[2] Pojęcie to będzie używane w ramach niniejszego opracowania w szerokim znaczeniu obejmującym także inne środki masowego przekazu. Podobna konwencja obowiązuje w terminologii języka angielskiego (freedom of the press) i niemieckiego (Pressefreiheit).

[3] Międzynarodowy Pakt Praw Obywatelskich i Politycznych (dalej cyt.: MPPOiP) uchwalony przez Zgromadzenie Ogólne Narodów Zjednoczonych w Nowym Jorku 16.12.1966 r.

o Ochronie Praw Człowieka i Podstawowych Wolności[4]. Konsekwencją ratyfikowania przez Polskę obydwu wymienionych aktów prawa międzynarodowego publicznego[5] jest wymóg przestrzegania określonych przepisów. Po wejściu w życie Konstytucji RP z dnia 2 kwietnia 1997 roku nie może być już najmniejszych wątpliwości co do tej kwestii. Zgodnie bowiem z artykułem 91. ustęp 1. naszej ustawy zasadniczej „ratyfikowana umowa międzynarodowa, po jej ogłoszeniu w Dzienniku Ustaw Rzeczypospolitej Polskiej, stanowi część krajowego porządku prawnego i jest bezpośrednio stosowana, chyba że jej stosowanie jest uzależnione od wydania ustawy".

Należy zgodzić się z poglądem, że większe znaczenie ma prawo wolności wypowiedzi wynikające z artykułu 10. EKPC, gdyż przepis ten ustala wyższe wymagania w zakresie standardu wolności wypowiedzi aniżeli artykuł 19. MPPOiP[6]. Ponadto mechanizm kontroli przestrzegania standardów w dziedzinie praw człowieka zawartych w EKPC jest skuteczniejszy. Dlatego też niniejsze rozważania będą poświęcone problematyce tajemnicy dziennikarskiej na tle prawa swobody wypowiedzi w ujęciu artykułu 10. EKPC, z uwzględnieniem orzecznictwa Europejskiego Trybunału Praw Człowieka.

2. Swoboda wypowiedzi należy do tych podstawowych wolności, które – w odróżnieniu od niektórych innych praw człowieka i podstawowych wolności – zostały objęte ochroną przewidzianą w samej Europejskiej Konwencji Praw Człowieka[7], co dowodzi, że od samego początku istnienia systemu ochrony praw człowieka w ramach Rady Europy konieczność objęcia jej tym systemem nie była kwestionowana[8].

Od dawna także w orzecznictwie strasburskim podkreślano znaczenie wolności wypowiedzi w społeczeństwie demokratycznym. Znalazło to wyraz w wyroku Europejskiego Trybunału Praw Człowieka w sprawie „Handyside" z 29 kwietnia 1976 roku, w którym można znaleźć stwierdzenie, że wolność wypowiedzi stanowi jeden z istotnych fundamentów demokratycznego społeczeństwa, jeden z podstawowych warunków jego postępu oraz rozwoju każdego

---

[4] Europejska Konwencja o Ochronie Praw Człowieka i Podstawowych Wolności (dalej cyt.: EKPC) podpisana w Rzymie 4.11.1950 r.

[5] MPPOiP, stanowiący część Paktów Praw Człowieka, został ratyfikowany przez Polskę 3.03.1977 r. (Dz.U. nr 38, poz. 167 i 168), natomiast EKPC – 19.01.1993 r. (Dz. U. nr 61, poz. 284 i 285).

[6] Zob. L. G a r d o c k i, *Europejskie standardy wolności wypowiedzi a polskie prawo karne*, w: *Standardy praw człowieka a polskie prawo karne*, red. J. Skupiński przy współpracy J. Jakubowskiej-Hara, Warszawa 1995, s. 226.

[7] Niektóre zostały objęte ochroną dopiero w wyniku ich ustanowienia w protokołach dodatkowych do Konwencji.

[8] Na temat genezy Konwencji zob.: P. v a n D i j k, G. J. H. v a n H o o f, *Theory and Practice of the European Convention on Human Rights*, Deventer-Boston 1990, s. 1n.

człowieka[9]. Niemal identycznie brzmią sformułowania zawarte w kilku dalszych wyrokach Trybunału[10].

Jakkolwiek artykuł 10. ustęp 1. EKPC, statuujący swobodę wypowiedzi, nie zawiera wyraźnego sformułowania prawa wolności prasy, to jednak brzmienie tego przepisu dostarcza argumentów na rzecz tezy, że wolność prasy jest konsekwencją wolności (swobody) wypowiedzi. Jeżeli bowiem zgodnie z tym przepisem prawo wolności wypowiedzi – obok wolności posiadania poglądów – obejmuje także prawo „otrzymywania i przekazywania informacji bez ingerencji władz publicznych i bez względu na granice państwowe", to wykładnia „z celu o środkach" upoważnia do wysnucia wniosku, że ustanowienie takiego prawa musi być gwarantowane środkami jego realizacji. We współczesnym społeczeństwie „otrzymywanie i przekazywanie informacji" odbywa się za pośrednictwem prasy i innych mediów. Przewidziany w zdaniu drugim ustępu 1. artykułu 10. EKPC wyjątek od zasady swobody wypowiedzi, polegający na tym, iż zasada ta nie wyklucza praw państw-stron Konwencji do „poddania procedurze zezwoleń przedsiębiorstw radiowych, telewizyjnych lub kinematograficznych", dostarcza kolejnego argumentu na rzecz tezy upatrującej w omawianym przepisie podstawy sformułowania zasady wolności prasy i innych środków masowego przekazu. Skoro wyjątek dotyczy takich mediów, jak radio i telewizja, to także musi ich dotyczyć sama zasada.

Przyjęte tu założenie znajduje potwierdzenie w orzecznictwie strasburskim, w którym nie brak przykładów bezpośredniego nawiązania do zasady wolności prasy. Po raz pierwszy w wyroku w sprawie „Sunday Times"[11], a następnie w kilku dalszych sprawach podkreślono specjalne znaczenie swobody wypowiedzi w odniesieniu do prasy, stwierdzając, że zadaniem prasy jest dostarczanie informacji, prawem publiczności zaś jest ich otrzymywanie[12].

Swoboda wypowiedzi, w tym także wolność prasy, jak większość dóbr prawnie chronionych nie może nie podlegać pewnym ograniczeniom. Takie ograniczenia są przewidziane w ustępie 2. artykułu 10. EKPC. Przepis ten, jak ustalił Europejski Trybunał Praw Człowieka[13], pozostawia państwom-stronom Konwencji pewien margines uznania, przy czym margines ten pozosta-

---

[9] *Publications of the European Court of Human Rights. Series A: Judgments and Decisions* (dalej cyt.: Ser. A), t. 24, s. 23.

[10] Por. wyroki Europejskiego Trybunału Praw Człowieka: z 27.10.1978 w sprawie „Sunday Times" nr 1, Ser. A, t. 30, s. 35; z 8.7.1986 w sprawie „Lingens", Ser. A, t. 103, s. 26; z 23.5.1991 w sprawie „Oberschlick", Ser. A, t. 204, s. 25; z 26.11.1991 w sprawie „Observer" i „Guardian", Ser. A, t. 216, s. 30; z 26.11.1991 w sprawie „Sunday Times" nr 2, Ser. A, t. 217, s. 29; z 23.9.1994 w sprawie „Jersild", Ser. A, t. 298, s. 23 i 3.

[11] Ser. A, t. 30, s. 40.

[12] Wyroki w sprawach: „Lingens", Ser. A, t. 103, s. 26; „Oberschlick", Ser. A, t. 204, s. 25; „Observer" i „Guardian", Ser. A, t. 216, s. 30; „Sunday Times" nr 2, Ser. A, t. 217, s. 29.

[13] Wyrok w sprawie „Handyside", Ser. A, t. 24, s. 22.

wiony jest zarówno krajowemu ustawodawcy, co znajduje wyraz w tym, że wspomniane ograniczenia muszą być „przewidziane przez prawo”[14], jak też organom, między innymi sądowym, powołanym do interpretacji i stosowania prawa. Jednakże artykuł 10. ustęp 2. nie daje państwom-stronom Konwencji nieograniczonego prawa uznania. Europejski Trybunał Praw Człowieka, który jest odpowiedzialny za zapewnienie przestrzegania przez te państwa ich zobowiązań, ma prawo do ostatecznego orzekania o tym, czy ograniczenia są do pogodzenia z wolnością wypowiedzi zapewnioną przez artykuł 10. EKPC[15].

Wyrażenie „przewidziane przez prawo” w orzecznictwie strasburskim jest interpretowane jako zgodność z prawem wewnętrznym[16], za które uważa się nie tylko prawo stanowione, lecz także common law[17]. Europejski Trybunał Praw Człowieka wydał dwa wyroki, w których nastąpiło swoiste podsumowanie i rozwinięcie dotychczasowego dorobku orzecznictwa w zakresie interpretacji tego wyrażenia, mającego kluczowe znaczenie z punktu widzenia określenia dopuszczalnych wyjątków od zasady wolności wypowiedzi. W obydwu wyrokach określono wymagania odnośnie do jakości prawa krajowego, stwierdzając, że powinno być ono dostępne dla osób zainteresowanych oraz sformułowane z wystarczającą precyzją, aby umożliwić im – w razie potrzeby z zasięgnięciem odpowiedniej porady prawnej – przewidzenie (w stopniu uzasadnionym okolicznościami) konsekwencji, jakie dane działanie może spowodować. Prawo, które przyznaje (władzy) swobodę, nie jest samo przez się niezgodne z tym wymaganiem, jeżeli przewiduje, że zakres tej swobody i sposób korzystania z niej są wskazane z wystarczającą jasnością, aby dać jednostce adekwatną ochronę przed arbitralną ingerencją[18].

Poza jasno określoną podstawą prawną ograniczenia wolności wypowiedzi przewidziane w artykule 10., ustęp 2. EKPC muszą spełniać ten warunek, aby były „konieczne w społeczeństwie demokratycznym w interesie bezpieczeństwa państwowego, integralności terytorialnej lub bezpieczeństwa publicznego, ze względu na zapobieżenie zakłóceniu porządku lub przestępstwu, z uwagi na ochronę zdrowia i moralności, ochronę dobrego imienia i praw innych osób oraz ze względu na zapobieżenie ujawnieniu informacji poufnych lub zagwarantowanie powagi i bezstronności władzy sądowej”.

Kryteriami uznania ograniczeń za „konieczne” w rozumieniu artykułu 10., ustęp 2. EKPC zajął się Europejski Trybunał Praw Człowieka w kilku wyro-

---

[14] „Prescribed by law” – w tekście angielskim; „revues par la loi” – w tekście francuskim.

[15] Wyrok w sprawie „Handyside”, Ser. A, t. 24, s. 23.

[16] Wyrok w sprawie „Sunday Times” nr 1, Ser. A, t. 30, s. 30-31; wyrok z 2.08.1984 w sprawie „Malone”, Ser. A, t. 82, s. 31.

[17] Wyrok w sprawie „Sunday Times” nr 1, Ser. A, t. 30, s. 30.

[18] Wyrok z 25.02.1992 w sprawie Margareta i Roger Andersson, Ser. A, t. 226-A, s. 25 oraz wyrok z 13.07.1995 w sprawie Tolstoy Miloslavsky, Ser. A, t. 316-B, s. 71.

kach[19]. Za utrwalone w orzecznictwie Trybunału można uznać wymaganie, aby wyjątki od zasady wolności wypowiedzi przewidziane w artykule 10., ustęp 2. Konwencji były interpretowane ścieśniająco, a konieczność jakichkolwiek ograniczeń przekonywająco ustalona[20].

3. Nie ulega wątpliwości, że sam artykuł 10. EKPC nie daje podstaw do wyprowadzania z niego prawa odmowy zeznań dziennikarza[21], jednakże zobowiązanie dziennikarza do składania zeznań może w konkretnych okolicznościach być rozpatrywane pod kątem naruszenia tego przepisu. Chodzi tu przede wszystkim o ochronę źródeł informacji dziennikarskiej służącą zapewnieniu zaufania między dziennikarzami a prywatnymi informatorami, w celu umożliwienia prasie i innym środkom masowego przekazu dopływu informacji, bez których nie mogą wypełniać swych społecznych funkcji.

Ochrona źródeł informacji jest słusznie uznawana za podstawowy warunek wolności prasy. Znajduje to swoje odbicie nie tylko w ustawach oraz przepisach wielu państw dotyczących zawodu dziennikarskiego, lecz także zostało potwierdzone w niektórych międzynarodowych instrumentach wolności dziennikarskiej: między innymi w „Rezolucji nr 2 o wolnościach dziennikarskich i prawach człowieka", przyjętej na IV Europejskiej Konferencji Ministerialnej o Polityce Mass Mediów, która obradowała w Pradze w dniach 7-8 grudnia 1994 roku[22], oraz w „Rezolucji o poufności źródeł informacji dziennikarzy", uchwalonej 18 stycznia 1994 roku przez Parlament Europejski[23].

Do ustalonych w orzecznictwie strasburskim kryteriów nawiązuje wyraźnie wspomniana „Rezolucja nr 2 o wolnościach dziennikarskich i prawach człowieka", która w zasadzie czwartej określa pięć warunków, jakim musi odpowiadać jakakolwiek ingerencja władzy publicznej w praktykę dziennikarską. A mianowicie musi być:

a) przewidziana w kompletnej i wyczerpującej liście ograniczeń określonej w ustępie 2. artykułu 10. EKPC;

b) konieczna w demokratycznym społeczeństwie i odpowiadać pilnej społecznej potrzebie;

---

[19] W sprawach: „Handyside", Ser. A, t. 24, s. 22; „Sunday Times" nr 1, Ser. A, t. 30, s. 35-36; „Observer" i „Guardian", Ser. A, t. 216, s. 30; „Sunday Times" nr 2, Ser. A, t. 217, s. 29.

[20] Z nowszego orzecznictwa – zob. wyroki w sprawach: „Observer" i „Guardian", Ser. A, t. 216, s. 30; „Sunday Times" nr 2, Ser. A, t. 217, s. 29.

[21] Zob. H. F e h r, *Das Zeugnisverweigerungsrecht der Medienschaffenden*, Zürich 1982, s. 95.

[22] Rada Europy, *Resolution No 2. Journalistic Freedoms and Human Rights. 4th European Ministerial Conference on Mass Media Policy (Prague, 7-8 December 1994)*, w: *European Ministerial Conferences on Mass Media Policy. Texts adopted*, 1995.

[23] *Resolution on confidentiality for journalists' sources and the right of civil servants to disclose information*, „Official Journal of the European Communities", C 44, vol. 37.

c) ustanowiona przez prawo i sformułowana przy użyciu jasnych i precyzyjnych wyrażeń;

d) ściśle interpretowana;

e) proporcjonalna do zamierzonego celu.

Nie może być wątpliwości, że kryteria te mają zastosowanie także do ograniczeń dotyczących ochrony poufności źródeł informacji dziennikarskich. Ochrona tych źródeł została wymieniona w poprzedzającej zasadzie trzeciej „Rezolucji nr 2" jako jeden z czterech warunków umożliwiających dziennikarstwu działanie na rzecz zachowania i rozwoju prawdziwej demokracji.

Konieczność ochrony poufności źródeł informacji dziennikarskiej jako warunku rozwoju demokracji w ramach Wspólnoty Europejskiej podkreślono w zaleceniach wynikających z Rezolucji Parlamentu Europejskiego z 18 stycznia 1994 roku.

W punkcie pierwszym tej rezolucji powiedziano, iż prawo poufności źródeł informacji dziennikarskich jest ważnym czynnikiem poprawy i wzrostu w dziedzinie dostarczania opinii publicznej informacji i że to prawo w praktyce również zwiększa przejrzystość procedur podejmowania decyzji, wzmacnia demokratyczny charakter wspólnotowych instytucji i organów rządowych w państwach będących członkami Wspólnoty Europejskiej oraz jest nierozerwalnie związane z wolnością informacji i wolnością prasy w najszerszym znaczeniu, nadając sens podstawowemu prawu do wolności wypowiedzi, tak jak zostało ono określone w artykule 10. EKPC.

W punkcie drugim rezolucji, obok rozwinięcia idei wpływu wolności prasy na rozwój instytucji demokratycznych, wskazano też na zagrożenia dla wolności prasy, w punkcie zaś trzecim zawarty jest apel do tych państw członkowskich Wspólnoty, które jeszcze nie uznały tajemnicy zawodowej dziennikarzy, o uchwalenie odpowiedniego ustawodawstwa.

W punkcie szóstym rezolucji jest wyrażona nadzieja, że okoliczności pozwolą Trybunałowi Sprawiedliwości Wspólnoty Europejskiej na rozwój orzecznictwa w zakresie stosowania w ramach Wspólnoty przepisów EKPC, w szczególności jej artykułu 10., i przez to zostaną stworzone, choć niebezpośrednio, warunki wspólnego podejścia do kwestii ochrony wolności prasy oraz zagwarantowania tajemnicy zawodowej dziennikarzy.

W punkcie ósmym podkreślono znaczenie, jakie ma case law związane z interpretacją EKPC dla przekształcania wewnętrznego systemu prawnego w zakresie koncepcji wolności informacji i ograniczeń wymaganych w wypadku naruszenia innych praw podstawowych, takich jak prawo do prywatności, lub też z powodu interesu publicznego.

Dokonany przegląd orzecznictwa strasburskiego oraz analiza obydwu rezolucji pozwalają na sformułowanie wniosku, że w dziedzinie wolności wypowiedzi, a w konsekwencji także w dziedzinie wolności prasy oraz ochrony

źródeł informacji dziennikarskiej, następuje wzajemne przenikanie i uzupełnianie się instrumentów prawnych różnych instytucji europejskich.

4. Dla Polski, będącej już w niektórych strukturach europejskich (np. Rada Europy) i ubiegającej się o przyjęcie do innych struktur (np. Wspólnota Europejska), kwestia ta ma szczególne znaczenie, gdyż praktycznie oznacza to konieczność dostosowania zarówno ustawodawstwa, jak i praktyki stosowania prawa w zakresie ochrony źródeł informacji dziennikarskiej do standardów przyjętych w ramach wspomnianego zintegrowanego systemu jeszcze przed włączeniem jej w te struktury, poza którymi pozostaje.

Z przytoczonych względów nader istotne znaczenie ma dostosowanie ustawodawstwa polskiego do omówionych standardów w dziedzinie praw człowieka odnośnie do ochrony źródeł informacji dziennikarskiej przed ich ujawnieniem w ramach prowadzonego postępowania karnego, w którym dziennikarz ma wystąpić w charakterze świadka, a jego zeznania mają dotyczyć okoliczności objętych dziennikarską tajemnicą.

Nowy polski kodeks postępowania karnego z 6 czerwca 1998 roku[24], który wszedł w życie 1 września 1998 roku, przewiduje po raz pierwszy w polskim ustawodawstwie karnoprocesowym specjalne unormowanie dotyczące ochrony tajemnicy dziennikarskiej w związku z obowiązkiem składania zeznań przez dziennikarza[25].

Tajemnica dziennikarska, wraz z dwoma innymi tajemnicami zawodowymi, a mianowicie: tajemnicą adwokacką oraz lekarską, została potraktowana w sposób szczególny w art. 180, § 2 k.p.k. Swoiste uprzywilejowanie trzech wskazanych tajemnic zawodowych polega na: 1. uzależnieniu dopuszczalności zwolnienia z obowiązku ich zachowania w związku ze składaniem zeznań w procesie karnym od tego, że „to jest niezbędne dla dobra wymiaru sprawiedliwości, a okoliczność nie może być ustalona na podstawie innego dowodu"; 2. wymaganiu, aby o zwolnieniu osób obowiązanych do zachowania tych tajemnic w związku ze składaniem zeznań w toczącym się postępowaniu karnym decydował wyłącznie sąd, nie zaś także prokurator, jak to ma miejsce w odniesieniu do pozostałych tajemnic zawodowych; 3. dopuszczeniu zażalenia na postanowienie sądu zezwalające na przesłuchanie przedstawicieli trzech wymienionych profesji.

Ochrona tajemnicy dziennikarskiej została podniesiona na jeszcze wyższy poziom przez unormowanie art. 180, § 3 k.p.k. Przepis ten bowiem zakazuje sądowi zwolnienia dziennikarza z obowiązku zachowania tajemnicy dziennikarskiej w stosunku do „danych umożliwiających identyfikację autora mate-

---

[24] Dz. U. nr 89, poz. 555 (dalej cyt.: k.p.k.).

[25] Ani kodeks postępowania karnego z 1928 r., ani też kodeks postępowania karnego z 1969 r. nie zawierały odrębnej regulacji dotyczącej tajemnicy dziennikarskiej.

riału prasowego, listu do redakcji lub innego materiału o tym charakterze, jak również identyfikację osób udzielających informacji opublikowanych lub przekazanych do opublikowania, jeżeli osoby te zastrzegły nieujawnianie powyższych danych". Zgodnie z § 4 art. 180 k.p.k. przewidziany w art. 180, § 3 k.p.k. zakaz zwolnienia z obowiązku zachowania tajemnicy dziennikarskiej nie obowiązuje, „jeżeli informacja dotyczy przestępstwa, o którym mowa w art. 240, § 1 kodeksu karnego". Należy wyjaśnić, że w art. 240 k.p.k. wskazano najpoważniejsze przestępstwa, łącznie ze zbrodnią zabójstwa, co do których ustawa ustanawia obowiązek zawiadomienia przez osobę mającą o nich wiarygodną informację.

Rozwiązanie przyjęte w art. 180 k.p.k. jest wyrazem pewnego kompromisu między interesami wymiaru sprawiedliwości a potrzebą zapewnienia prasie i innym środkom przekazu właściwych warunków wypełniania ich społecznych funkcji. Ten kompromis udało się osiągnąć już w czasie prac parlamentarnych nad artykułem 180. projektu kodeksu postępowania karnego, którego pierwsza redakcja przyjęta przez Sejm RP w dniu 20 marca 1997 roku nie zapewniała należytej ochrony ani źródeł informacji dziennikarskiej, ani też prawa do anonimatu[26].

Bez ochrony prawa do anonimatu oraz źródła informacji dziennikarskiej w § 3 art. 180 k.p.k. nie do pomyślenia byłoby zapewnienie istnienia stosunku zaufania między dziennikarzami i ich współpracownikami, który wszak stanowi fundament należytego wypełniania przez prasę i inne środki masowego przekazu ich społecznych funkcji.

Ograniczenie ochrony zarówno prawa do anonimatu, jak i źródła informacji dziennikarskiej przewidziane w art. 180, § 4 k.p.k. jest podyktowane interesami wymiaru sprawiedliwości, gdyż ochrona społeczeństwa przed zamachami na podstawowe dobra chronione przez porządek prawny w demokratycznym państwie wymaga zapewnienia wszystkich możliwości skutecznego ścigania tego rodzaju przestępstw.

Jednoznaczne określenie przez ustawę, w jakich wypadkach autor anonimatu albo informator nie mogą liczyć na nieujawnienie przez dziennikarza w toczącym się postępowaniu karnym danych umożliwiających ich identyfikację, pozwala na zachowanie zaufania między dziennikarzami i ich współpracownikami. Lojalny dziennikarz powinien uprzedzić autora anonimatu albo swego informatora o tym, że w razie ewentualnego procesu karnego nie będzie mógł odmówić składania zeznań co do okoliczności, które mogłyby prowadzić do ujawnienia ich tożsamości.

---

[26] Krytyczną analizę tego rozwiązania przedstawiłem w monografii, która ukazała się przed głosowaniem nad poprawkami do kodeksu postępowania karnego w Senacie RP – zob. Z. Gostyński, *Tajemnica dziennikarska a obowiązek składania zeznań w procesie karnym*, Warszawa 1997, s. 92n.

5. Zobowiązania Polski wynikające z ratyfikacji Europejskiej Konwencji Praw Człowieka wymagają zanalizowania przyjętych w art. 180 k.p.k. unormowań z punktu widzenia ich zgodności z wymaganiami artykułu 10., ustępu 2. Konwencji, gdyż – jak to już poprzednio wykazano – kwestię naruszenia tajemnicy dziennikarskiej w procesie karnym należy rozpatrywać w kontekście ograniczenia zasady wolności wypowiedzi.

Pierwszy warunek wynikający z artykułu 10., ustępu 2. EKPC, aby ograniczenie wolności wypowiedzi było przewidziane przez prawo, jest niewątpliwie spełniony. Artykuł 180., § 4 k.p.k., przewidujący ograniczenie tajemnicy dziennikarskiej w procesie karnym, jest normą ustawową, która w naszym porządku prawnym jest wymagana dla regulacji kwestii tej rangi.

Przepis artykułu 180. k.p.k. – poza jednym wyjątkiem, o czym niżej – zasługuje na pozytywną ocenę z punktu widzenia sformułowanego w orzecznictwie strasburskim wymogu jasności stanu prawnego. Zarówno przedmiotowy, jak i podmiotowy zakres ochrony tajemnicy dziennikarskiej, określony w art. 180, § 3 k.p.k., nie nasuwa interpretacyjnych wątpliwości. Równie jasno jest sformułowany w art. 180, § 3 k.p.k. zakaz zwolnienia dziennikarza z obowiązku zachowania tajemnicy, gdyż sformułowanie „nie może dotyczyć" charakteryzuje się wymaganą stanowczością. Nie nasuwa także zastrzeżeń określony w art. 180, § 3 in fine k.p.k. warunek, pod jakim autor anonimatu lub informator mogą liczyć na nieujawnienie przez dziennikarza danych umożliwiających ustalenie ich tożsamości. Warunek, aby „osoby te zastrzegły nieujawnianie powyższych danych", wydaje się zarówno jasno sformułowany, jak i racjonalny. Należy przy tym zauważyć, że ustawa nie wymaga, aby wspomniane zastrzeżenie zostało uczynione „z góry", a więc z chwilą publikacji materiału prasowego, przesłania listu do redakcji lub innego materiału o tym charakterze albo udzielenia informacji. Należy zatem przyjąć, że zastrzeżenie przez uprawnioną osobę zachowania w tajemnicy danych, o których mowa w art. 180, § 3 k.p.k., może nastąpić także później, kiedy zaktualizuje się kwestia ewentualnego zwolnienia dziennikarza z obowiązku zachowania tajemnicy dla potrzeb toczącego się procesu karnego.

Nie może budzić żadnych wątpliwości sposób ujęcia w art. 180, § 4 k.p.k. wyłączenia ochrony tajemnicy dziennikarskiej, gdyż użyto tu tradycyjnej w prawie polskim formuły „przepisu ... nie stosuje się". Pewna niejasność powstaje natomiast w związku z użyciem w § 4 art. 180 k.p.k. wyrażenia „informacja", co prima vista mogłoby sugerować, że wyłączenie to dotyczy tylko tego członu art. 180, § 3 k.p.k., który odnosi się do informatora, nie zaś między innymi do autora anonimatu. Wydaje się jednak, że rutynowe zabiegi interpretacyjne pozwalają na prawidłowe ustalenie zakresu unormowania art. 180, § 4 k.p.k. jako odnoszącego się zarówno do informatora, jak i autora anonimatu, co uzasadnia wniosek, że przepis ten mieściłby się w granicach wykazywanej przez

orzecznictwo strasburskie tolerancji co do wymaganej od prawa krajowego precyzji sformułowań odnoszących się do ograniczenia wolności wypowiedzi.

6. W podsumowaniu należy stwierdzić, że unormowanie kwestii tajemnicy dziennikarskiej w związku z obowiązkiem składania zeznań w procesie karnym w nowym polskim kodeksie postępowania karnego w pełni odpowiada standardom Europejskiej Konwencji Praw Człowieka w zakresie gwarancji wolności wypowiedzi, przy czym zmiany wprowadzone do art. 180 k.p.k. na ostatnim etapie prac parlamentarnych uzasadniają ocenę tego unormowania jako znacznie przekraczającego minimalne wymagania pod tym względem.

Janusz BARTA
Ryszard MARKIEWICZ

PRAWO DO PRYWATNOŚCI W SPOŁECZEŃSTWIE INFORMATYCZNYM

Globalne sieci komputerowe [...] przyniosły ze sobą zwiększone niebezpieczeństwo ingerencji w prawo do prywatności i – spokrewnione z nim – prawo do tajemnicy korespondencji. Istnieje obawa naruszenia tej podstawowej, osadzonej w prawach osobistych [...], kompetencji przynależnej człowiekowi, która pozwala mu samodzielnie decydować o tym, które informacje na jego temat [...] zostaną podane do wiadomości publicznej względnie będą gromadzone bez wiedzy zainteresowanego.

1. Kwestia poszanowania prywatności jednostki nie jest bynajmniej dla prawników zagadnieniem nowym. Jak się powszechnie przyjmuje, pojęcie i koncepcja „right to privacy" ma już swoją ponad stuletnią historię[1]. Można nie bez podstaw twierdzić, iż w tym okresie systematycznie rosło znaczenie tej problematyki, która coraz mocniej wrastała w katalog podstawowych praw i wolności człowieka, chronionych w poszczególnych krajach przez przepisy rangi konstytucyjnej oraz przez akty międzynarodowe. Do podstawowych norm w tym zakresie należy niewątpliwie artykuł 8. Europejskiej Konwencji Praw Człowieka i Podstawowych Wolności z 1950 roku[2]. Stwierdza on:

„1. Każdy ma prawo do poszanowania swojego życia prywatnego i rodzinnego, swojego mieszkania i swojej korespondencji.

2. Niedopuszczalna jest ingerencja władzy publicznej w korzystanie z tego prawa, z wyjątkiem przypadków przewidzianych przez ustawę i koniecznych w demokratycznym społeczeństwie z uwagi na bezpieczeństwo państwowe, bezpieczeństwo publiczne lub dobrobyt gospodarczy kraju, ochronę porządku i zapobieganie przestępstwom, ochronę zdrowia i moralności lub ochronę praw i wolności innych osób"[3].

---

[1] Geneza tego prawa, w aspekcie prawa pozytywnego, wiązana jest najczęściej z amerykańskimi prawnikami S. D. Warrenem i L. D. Brandeisem, autorami artykułu zatytułowanego *Right to Privacy*, opublikowanego w 1890 r. w „Harvard Law Review".

[2] Na temat koncepcji i ochrony prawa do prywatności w świetle ustawodawstw krajowych, a zwłaszcza konwencji międzynarodowych, patrz w literaturze polskiej m.in.: L. K a ń s k i, *Prawo do prywatności, nienaruszalności mieszkania i tajemnicy korespondencji*, w: *Prawa człowieka, model prawny*, Wrocław – Warszawa – Kraków 1991, s. 317n.

[3] Jak łatwo zauważyć, mamy tu do czynienia z uregulowaniem znacznie bardziej rozbudowanym niż to, które znajdujemy w podobnie brzmiących postanowieniach Powszechnej Deklaracji Praw Człowieka oraz Międzynarodowego Paktu Praw Obywatelskich i Politycznych: „Nikt nie

Z zacytowanego przepisu, zaznaczmy, wynikają nie tylko pewne gwarancje ochronne, ale też pozytywne obowiązki adresowane do państw członkowskich konwencji co do troski o poszanowanie życia prywatnego i rodzinnego, łącznie ze stosunkami międzyludzkimi[4].

Długa historia prawa do prywatności nie oznacza bynajmniej, że mamy tu do czynienia z instytucją prawną o wyraźnie określonej treści i zakresie stosowania. I nie chodzi tylko o rozmaite prawnicze konstrukcje, które prawo do prywatności ujmują węziej lub szerzej (rozciągając je na przykład na prawo do wolności przekonań, wolności słowa, wolności zrzeszania się). Zmiany wynikają też, lub przede wszystkim, z przeobrażeń warunków społecznych, w których żyje i pracuje człowiek, co łączy się nierozerwalnie z rozwojem techniki, a także ze zmianą poglądów i oczekiwań względem systemu prawnego[5]. Wspomniane prawo, pomyślane i funkcjonujące pierwotnie jako instrument pozwalający bronić się przed wścibską, natarczywą prasą, ma obecnie do spełnienia znacznie szersze zadania. Szczególne wyzwania stawiane są przez kształtujący się obecnie nowy model „społeczeństwa informatycznego". Określenie to, które w ostatnim okresie zrobiło ogromną karierę, nie ma jednej, przyjętej przez wszystkich definicji. Próba jej sformułowania nie jest zresztą naszym celem. W artykule tym poprzestaniemy na wskazaniu jednej istotnej cechy takiego społeczeństwa i pewnych płynących z niej konsekwencji. Otóż chodzi tu o społeczeństwo, w którego funkcjonowaniu ważną rolę odgrywa technika informatyczna. Być może już niedługo będzie można nawet powiedzieć, iż chodzi o społeczeństwo zdominowane przez technikę informatyczną.

Technika ta, rozwijająca się bardzo szybko, oferuje coraz więcej różnorakich możliwości. I znów wskażmy tylko niektóre jej funkcje czy właściwości. Użytkownikowi zostały zaoferowane:

a) niezwykle wielkie zasoby informacji (nieporównywalne z tymi, które mógł pozyskać członek „tradycyjnego" społeczeństwa, korzystający z prasy, książek, wykładów itp.);

b) łatwe, efektywne i „wygodne" formy dostępu do informacji;

c) nowe sposoby przekazywania informacji między dowolnymi punktami na ziemi; mówi się obrazowo o „informacyjnych autostradach", na których panuje wielki ruch, po których w wielu kierunkach mkną z olbrzymią szybkością sprowadzone do cyfrowego zapisu najrozmaitsze materiały (pisemne, graficzne, obrazowe, muzyczne itp.);

---

może być poddany arbitralnemu ingerowaniu w jego życie prywatne, rodzinne, domowe lub korespondencję ani też atakom na jego honor i dobre imię. Każdy człowiek ma prawo do ochrony prawnej przeciwko takim ingerencjom i atakom".

[4] Por. M. A. N o w i c k i, *Europejska Konwencja Praw Człowieka*; *wybór orzecznictwa*, Warszawa 1998, s. 266, 270.

[5] I tak na przykład zaczęto przyjmować, iż prawo do prywatności nie sprowadza się do „prywatności jednostki", lecz obejmuje także sferę osób najbliższych, rodziny.

d) nowe sposoby porozumiewania się z innym członkami społeczeństwa, wymiany poglądów, dyskusji;

e) nowe sposoby prowadzenia działalności komercyjnej, sprzedawania towarów i usług, dokonywania płatności.

Fascynacji tymi zjawiskami towarzyszą jednak także pewne obawy. Pojawiają się trudności poruszania się w olbrzymim zalewie informacji, często informacji o trudnym do ustalenia pochodzeniu i wiarygodności. Wskazuje się na to, że kontakty między ludźmi stają się coraz bardziej anonimowe, zostają zerwane lub słabną tradycyjne więzi międzyludzkie, wzrasta poczucie alienacji jednostki. Można by powiedzieć, iż – paradoksalnie – sieci komputerowe stwarzają dobre warunki do realizacji prawa do prywatności, które – jak wyjaśniają niektórzy – wyraża się w „prowadzeniu egzystencji samotnej i anonimowej".

2. Tymczasem starając się wychwycić rozmaite ujemne konsekwencje związane z postępem techniki komputerowej, a zwłaszcza z ekspansją Internetu, bardzo często zwraca się uwagę właśnie na nowe przypadki zagrożenia dla prywatności człowieka[6]. Im dalej w życie społeczne wkraczają sieci komputerowe, im bliższe staje się urzeczywistnienie tego, co, z pewnym uproszczeniem, określa się mianem społeczeństwa informatycznego, tym bardziej rośnie skala tego niebezpieczeństwa. Zdaniem niektórych właśnie ochrona praw osobistych, zwłaszcza prawa do prywatności, a ściślej, brak w tej materii powszechnie aprobowanych uregulowań uwzględniających nowe zjawiska społeczne związane z ekspansją globalnych sieci informatycznych, stanowić może podstawową barierę dalszego wykorzystania tych sieci w obrocie prawnym i handlowym. Wyrażana jest też opinia, iż jest to obecnie bodajże najważniejsze zagadnienie związane z wykorzystaniem Internetu [7].

Dysputom i rozważaniom prawników na temat „Privacy in Cyberspace" towarzyszy przy tym poczucie zagrożenia wśród samych użytkowników globalnych sieci. Potwierdzają to wyniki badań prowadzonych zarówno w Europie, jak i w USA. Użytkownicy Internetu coraz wyraźniej dostrzegają, iż „włączenie się przez nich do ruchu" na międzynarodowych autostradach informatycznych niesie ze sobą ryzyko ujawnienia i utraty kontroli nad cyrkulacją oraz wyko-

---

[6] Przyjmujemy na potrzeby tego artykułu definicję prywatności zaproponowaną przez A. Kopffa: „to wszystko, co ze względu na uzasadnione odosobnienie się jednostki od ogółu społeczeństwa służy jej do rozwoju fizycznej i psychicznej osobowości oraz zachowania osiągniętej pozycji społecznej". Podzielamy przy tym pogląd o istnieniu „ponad" sferą prywatności sfery intymności, która obejmuje ten zakres faktów dotyczących jednostki i jej przeżyć, który w zasadzie nie jest przez nią ujawniany nawet osobom najbliższym i którego odsłonięcie przed kimkolwiek wywołuje zawsze uczucie wstydu, zakłopotania i udręki. Por. A. K o p f f, *Koncepcja prawa do intymności i do prywatności życia osobistego (zagadnienia konstrukcyjne)*, „Studia Cywilistyczne" t. 20, s. 32n., 37.

[7] Por. w tej kwestii Surfer Beware: Personal Privacy and the Internet, June 1997, Electronic Privacy Information Center, Washington, DC, http://www.epic.org/reports/surfer-beware.html.

rzystaniem różnych danych osobowych na ich temat, w tym też ryzyko niedostrzegalnego wkraczania w sferę ich prywatności, inwigilacji prowadzonej przy użyciu nowoczesnej technologii informatycznej[8].

W jakich okolicznościach najczęściej pojawia się wspomniane ryzyko? W czym tkwi jego źródło? Spróbujmy wskazać na niektóre charakterystyczne przypadki.

I tak, już na wstępie, nasuwa się hipoteza, iż równolegle do wzrostu ilości dostępnych informacji, co dzieje się za sprawą Internetu, wzrasta też możliwość oraz zakres pojawienia się informacji dotykających sfery prywatności. Poza tym trzeba zauważyć, że sam Internet stanowi szczególny, rozwinięty na wielką skalę, środek masowego komunikowania, środek porozumiewania się, platformę wymiany poglądów i dyskusji. Sieci komputerowe tworzą swoisty wirtualny plac, gdzie spotykają się, przemawiają i rozmawiają wielkie rzesze ludzi (dysponenci podłączonych do sieci komputerów). Z natury rzeczy, niejako z istoty swych funkcji, tego rodzaju środki i sytuacje niosą z sobą niebezpieczeństwo udostępniania przy okazji, lub nawet w sposób zamierzony, informacji, które należą do sfery prywatności. Dostrzec to można obserwując powstawanie i rozwój tradycyjnych środków masowego komunikowania, takich jak prasa, radio, telewizja.

Równocześnie skala owych zagrożeń wzrasta przez to, iż sieć Internetu stała się nowym medium przekazu dla owych tradycyjnych form prasowych. Tak więc w Internecie już dziś znajdujemy „internetowe wydania" dzienników i czasopism. Bywają one bądź wiernym powtórzeniem („kalką") edycji drukowanych, bądź swoistą ich mutacją. Takie internetowe wydania otwierają przy tym rozległe możliwości „odchodzenia w bok" do innych dostępnych w Internecie zbiorów informacji, do innych stron www., przy wykorzystaniu systemu odesłań (hyperlinks i links). Możemy zatem stanąć wobec sytuacji, w której wprawdzie „w tekście zasadniczym", odpowiadającym temu, co znalazło się w edycji drukowanej, nie znajdują się żadne materiały wkraczające w sferę prywatności jednostki, natomiast pojawią się one w zbiorach, do których „odwiedzenia" namawiają nas wspomniane odesłania wprowadzone do tekstu zasadniczego.

Mówiąc o tradycyjnych środkach masowego komunikowania znajdujących się w Internecie należy pamiętać, iż z tej drogi rozpowszechniania korzysta nie tylko prasa drukowana, ale zainteresowani są nią także nadawcy radiowi i telewizyjni. Wprowadzenie programów radiowych i telewizyjnych do sieci komputerowych staje się już rzeczywistością. W szybkim tempie zbliżamy się do sytuacji, w której komputer, wraz z odpowiednim wyposażeniem, zastępować

---

[8] Por. m.in.: C. de T e r w a n g n e, S. L o u v e a u x, *Data Protection and Online Network*, „Multimedia und Recht" 1998, nr 9, s. 451n.

będzie wiele dotychczasowych środków przekazu informacji (odbiornik radiowy i telewizyjny, telefon, fax).

Dziś trudno sobie jeszcze wyobrazić wszystkie konsekwencje tego, co określa się mianem konwergencji rozmaitych sieci telekomunikacyjnych. Odnosi się to również do konsekwencji w sferze ochrony praw osobistych. Nie ulega jednak wątpliwości, iż wśród wielu problemów także problem poszanowania podstawowych praw i wolności człowieka, między innymi prawa do prywatności, wymagać będzie w tym kontekście ponownej analizy.

3. Niebezpieczeństwa wkraczania w prywatność człowieka w związku z posługiwaniem się Internetem nie wynikają jednak tylko, lub nawet przede wszystkim, z funkcji, jakie on spełnia. Poważne obawy wywołują te istniejące możliwości techniczne (informatyczne), które pozwalają prowadzić różnego rodzaju „nasłuch" i wpływać na przepływ informacji. Chodzi, po pierwsze, o to, że zachowanie się użytkowników w sieci może być przez osoby trzecie w sposób nieuchwytny obserwowane. Za pomocą specjalnych programów (tzw. „packet sniffers") wyszukiwane mogą być przepływające w sieci komunikaty określonego rodzaju, na przykład wybierane według słów kluczowych lub według danych z karty kredytowej. Nie nastręcza dziś większych trudności ustalenie, czym dany użytkownik Internetu się interesuje, jakie odwiedzał strony, w jakich grupach dyskusyjnych uczestniczył, jakie „ściągał" informacje, jakich dokonywał transakcji i operacji finansowych za pośrednictwem Internetu, z kim prowadził elektroniczną korespondencję. Krąg wyszukiwanych informacji można zacieśniać jeszcze bardziej i badać na przykład, jakie poglądy wyrażał w dyskusjach prowadzonych przy wykorzystaniu Internetu[9].

Powody zainteresowania takimi informacjami mogą być rozmaite i nie sprowadzają się bynajmniej do czystej ciekawości. Jeśli nawet pominiemy interes występujący w przypadku policji czy służb specjalnych, to i tak grupę zainteresowanych tworzyć mogą między innymi aktualni albo potencjalni pracodawcy danej osoby, instytucje finansowe (banki, kredytodawcy), czy wreszcie producenci (dostarczyciele) towarów i usług oraz firmy zajmujące się marketingiem, badaniami rynku lub reklamą. Zebrane dane pozwalają bowiem zorientować się, jakie są poglądy określonej osoby w różnych kwestiach, jaka jest jej sytuacja osobista, jakie są jej zwyczaje, zainteresowania i preferencje, w tym także handlowe. Posługując się większą ilością danych można pokusić się o konstruowanie tak zwanych profilów osobowościowych. Nie trzeba przy tym dodawać, że tego rodzaju wiadomości mogą mieć wymierną, i to wcale niemałą, wartość majątkową.

---

[9] Można oczywiście dyskutować, czy w tego rodzaju przypadkach należy stwierdzić naruszenie prawa do prywatności, czy też raczej opisane przypadki należy kwalifikować jako naruszenie tajemnicy korespondencji, przy nadaniu pojęciu „korespondencja" szerokiego znaczenia.

Prowadzenie w ramach Internetu różnorakiej i ożywionej działalności wywołało również zjawisko nowych „wymiarów prywatności": mamy na myśli te aspekty, które wiążą się z identyfikowaniem osób komunikujących się za pośrednictwem Internetu. Jak można zauważyć, dane, takie jak imię, nazwisko osoby czy miejsce jej zamieszkania, są uzupełniane lub zastępowane przez wybraną sekwencję znaków (liter) określanych jako adres internetowy lub adres e-mail. Powstał problem ujmowania takich danych w kategorii dóbr osobistych i czynienia z nich przedmiotu ochrony, podobnie jak to ma miejsce w przypadku prawa do nazwiska.

Wreszcie wydaje się, iż nie sposób pominąć jeszcze jednej okoliczności przy rozważaniu niebezpieczeństw naruszania prywatności w sieci Internetu. Mamy na myśli – ujmując to skrótowo – swego rodzaju „poczucie bezkarności". Wynika ono, z jednej strony, z nie wyjaśnionej pod wieloma względami sytuacji prawnej (właściwych norm prawnych, zasad odpowiedzialności), jeśli chodzi o zdarzenia mające miejsce w Internecie. Z drugiej strony takiemu nastawieniu sprzyja anonimowość wielu działań podejmowanych w otwartych i rozległych sieciach komputerowych, z czym wiąże się trudność dochodzenia ochrony. Z całą wyrazistością uwidacznia się pytanie: kto odpowiada za zniesławiające, godzące w dobra osobiste wypowiedzi i materiały pojawiające się w sieciach?

Nie dziwi zatem, że w opinii niektórych osób Internet jawi się jako obszar anarchii lub jako teren niejako wyłączony spod działania prawa. O ile w pierwszym poglądzie zawarta jest ocena negatywna, o tyle wyjęcie Internetu spod działania prawa traktuje się niejednokrotnie jako zjawisko w pewnej mierze pozytywne, zasługujące na obronę w imię pełnej i nieskrępowanej realizacji swobody wypowiedzi. Próby wprowadzenia prawnej regulacji na tym polu traktowane są jako zamach na wspomniane swobody; nierzadko szermuje się sugestywnymi hasłami odwołującymi się do niebezpieczeństwa wprowadzenia w Internecie cenzury.

Z drugiej strony podejmowanie zagrażających prywatności kroków, które mają na celu kontrolowanie tego, co „przepływa" w Internecie, usprawiedliwiane bywa między innymi racjami wyższymi, obroną bezpieczeństwa publicznego, walką z przestępczością. I tak kontrolowanie płatności dokonywanych za pomocą kart przez sieci komputerowe wyjaśnia się tym, iż właśnie tego rodzaju sieci dały szansę łatwego „prania brudnych pieniędzy". A więc – konkludują niektórzy – jeśli chce się walczyć z różnymi postaciami przestępczości komputerowej, należy zgodzić się na monitorowanie przepływu danych. Czasami pojawia się też myśl, z którą trudno się zgodzić, iż w przypadku udostępnienia swych danych „przy okazji" transakcji dokonywanej w sieciach udzielana jest domniemana zgoda osoby, która jest stroną takiej transakcji (konsumenta), na magazynowanie tych danych, ich opracowywanie przez kontrahenta dla potrzeb własnych.

Jak zatem można zauważyć, globalne sieci komputerowe, a wśród nich najbardziej znana sieć Internet, przyniosły ze sobą zwiększone niebezpieczeństwo ingerencji w prawa osobiste człowieka, a w szczególności w prawo do prywatności i – spokrewnione z nim – prawo do tajemnicy korespondencji. Istnieje obawa naruszenia przede wszystkim tej podstawowej, osadzonej w prawach osobistych (czy wprost: w prawie do prywatności), kompetencji przynależnej człowiekowi, która pozwala mu samodzielnie decydować o tym, które informacje na jego temat (być może z wyjątkiem jedynie tych, które są powszechnie dostępne i mają całkowicie „neutralny" charakter) zostaną podane do wiadomości publicznej względnie będą gromadzone bez wiedzy zainteresowanego.

To stwierdzenie prowadzi nas w obszar problemów prawnych, które ostatnio zyskały na znaczeniu, tworząc właściwie autonomiczny przedmiot regulacji, aczkolwiek ściśle powiązany z prawem do prywatności. Mamy na myśli problematykę ochrony danych osobowych.

Dostrzegł ją w Polsce w jednym ze swych orzeczeń Trybunał Konstytucyjny (K 21/96, 225), wydanym jeszcze – co trzeba uwzględnić – przed uchwaleniem ustawy o ochronie danych osobowych, a także obowiązującej dziś Konstytucji RP. Uznał mianowicie, że gwarancja prawa do prywatności jest niejako immanentnym elementem demokratycznego państwa prawnego, i stwierdził, że prawo do prywatności oznacza między innymi „prawo do zachowania w tajemnicy informacji o swoim życiu prywatnym". Wiąże się z tym – według Trybunału – konieczność ochrony tajemnicy danych dotyczących sytuacji majątkowej obywatela, w tym jego transakcji dokonywanych za pośrednictwem banków.

4. Zastanawiając się nad kwestią ochrony prywatności z perspektywy zjawisk, które dotyczą zbierania i wykorzystywania danych osobowych, można by sądzić, iż prawne aspekty tego zagadnienia nie są zależne od uwarunkowań technicznych. Przecież w równej mierze niedozwolone może (czy powinno) być gromadzenie danych osobowych na czyjś temat, a potem ich udostępnianie, przy posługiwaniu się papierowymi kartotekami, co z użyciem nośników elektronicznych. Istotne są nie techniczne sposoby, lecz raczej to, jakie dane i do jakich celów są wykorzystywane. Takie stwierdzenia można uznać za trafne, ale niepełne. Nie można zapominać, że technika komputerowa pozwala w ułamkach sekund, a przy tym stosunkowo tanio i wyczerpująco, wyszukiwać według podanych kryteriów w olbrzymich zasobach interesujące dane, pozwala zestawiać i łączyć różne zbiory tworzone z różnym przeznaczeniem, a niekiedy daleko od siebie zlokalizowane. Wszystko to stwarza zupełnie „nową jakość", jeśli chodzi o eksploatację danych osobowych, a co za tym idzie – także o ich ochronę. Coraz powszechniejsze korzystanie z techniki komputerowej oraz jej gwałtowny rozwój stanowiły niewątpliwie silny impuls, który przyczynił się do wprowadzenia w życie na forum krajowym i międzynarodowym szczególnych uregulowań dotyczących ochrony danych osobowych. Można też nie bez pod-

staw przyjąć, iż właśnie w kontekście nowoczesnej techniki informatycznej omawiana ochrona zaczęła „awansować", zyskując w niektórych krajach gwarancje konstytucyjne.

Znalazło to w pewnej mierze odbicie także w polskim systemie prawa. Obowiązująca Konstytucja RP stwierdza między innymi, że:

a) „Nikt nie może być obowiązany inaczej niż na podstawie ustawy do ujawniania informacji dotyczących jego osoby" (art. 51, ust. 1);

b) „Każdy ma prawo dostępu do dotyczących go urzędowych dokumentów i zbiorów danych. Ograniczenie tego prawa może określić ustawa" (art. 51, ust. 3);

c) „Każdy ma prawo do żądania sprostowania oraz usunięcia informacji nieprawdziwych, niepełnych lub zebranych w sposób sprzeczny z ustawą" (art. 51., ust. 4).

Przetwarzania danych osobowych, w pełnym tego słowa znaczeniu, dotyczy tylko artykułu 51., ustęp 2. Konstytucji. Postanowienie to przewiduje, że: „W ł a d z e p u b l i c z n e [podkr. J.B. i R.M.] nie mogą pozyskiwać, gromadzić i udostępniać innych informacji o obywatelach niż niezbędne w demokratycznym państwie prawnym". Tak więc nie mieści się w przedmiotowym zakresie tego przepisu takie pozyskiwanie, a także przetwarzanie informacji o obywatelach, które dokonywane jest przez instytucje niepubliczne, osoby prawne i fizyczne; można powiedzieć – nie stanowi ono naruszenia przepisów konstytucyjnych, znajduje się poza ramami konstytucyjnych wolności i praw osobistych. Tak samo należy ocenić udostępnianie i obrót danymi osobowymi przez podmioty niepubliczne[10].

Wspomnianej wyżej regulacji zamieszczonej w Konstytucji towarzyszy następująca zapowiedź (wyrażona w art. 51, ust. 5): „Zasady i tryb gromadzenia i udostępniania informacji określa ustawa". Za spełnienie tej zapowiedzi uznać trzeba wydanie ustawy z dnia 28 sierpnia 1997 roku o ochronie danych osobowych (Dz.U. nr 133, poz. 883)[11]. Formułuje ona na wstępie – w artykule pierwszym – dwa główne założenia :

a) „Każdy ma prawo do ochrony dotyczących go danych osobowych";

b) „Przetwarzanie danych osobowych[12] może mieć miejsce ze względu na dobro publiczne, dobro osoby, której dane dotyczą, lub dobro osób trzecich w zakresie i trybie określonym ustawą".

---

[10] Takie ujęcie jednak nie przeszkadza temu, iż również w tych przypadkach konstytucja gwarantuje indywidualne uprawnienia wymienione wyżej w punkcie a) – prawo do zachowania w poufności danych osobowych i w punkcie c) – prawo do sprostowania lub usunięcia informacji zebranych „wadliwie" lub o „wadliwej" treści. Ale już prawo dostępu do zbioru danych zostało ograniczone do tych przypadków, gdy w grę wchodzą zbiory lub dokumenty urzędowe.

[11] Określana skrótowo : „u.o.d.o.".

[12] „Przetwarzaniem danych – zgodnie z definicją zamieszczoną w art. 7, pkt 2. u.o.d.o. – są jakiekolwiek operacje wykonywane na danych osobowych, takie jak zbieranie, utrwalanie, prze-

W świetle tych założeń wydaje się usprawiedliwione przyjęcie tezy, iż de lege lata zasadą jest zakaz przetwarzania jakichkolwiek danych osobowych bez zgody ze strony zainteresowanego; „legalizacja" wymaga wskazania dobra (powszechnego lub indywidualnego), które by przemawiało za prowadzeniem takich działań. Chodzi przede wszystkim o takie sytuacje, gdy jest to niezbędne: a) w celu ochrony żywotnych interesów osoby, której dane dotyczą, a nie jest możliwe uzyskanie zgody osoby zainteresowanej[13]; b) w celu wykonywania określonych prawem zadań realizowanych dla dobra publicznego; c) w celu wypełniania usprawiedliwionych zadań administratorów danych (którzy przetwarzają dane w związku z działalnością zarobkową, zawodową lub dla realizacji celów statutowych), o ile – jak zastrzega ustawa – przetwarzanie danych nie narusza praw i wolności tej osoby, której dane dotyczą[14]. Jeżeli chodzi natomiast o udostępnianie innej osobie takich danych, które zostały już zgromadzone przez administratora zbioru, to jest to na ogół dozwolone wówczas, gdy osoba ta w sposób wiarygodny uzasadni potrzebę posiadania tych danych. Dodane jest jednak zastrzeżenie: „a ich udostępnianie nie naruszy praw i wolności osób, których dane te dotyczą".

Takie ujęcie jest jednak tylko pozornie rygorystyczne. Prawie zawsze będzie można wskazać na czyjeś dobro, w imię którego takie przetwarzanie może być dokonywane. Zauważmy, że może to być jakiekolwiek dobro, interes, a więc także majątkowy[15]. Punkt ciężkości przesuwa się na ustalenie, czy przetwarzanie danych n i e n a r u s z a p r a w i w o l n o ś c i o s ó b, k t ó r y c h t e d a n e d o t y c z ą.

Od razu nasuwa się pytanie: jakie prawa i wolności ustawodawca ma tu na myśli? Z pewnością nie chodzi o „prawo do ochrony danych osobowych", o prawo decydowania o przetwarzaniu informacji dotyczących danej osoby, lecz właśnie o przesłankę „legalizującą" wkroczenie w sferę tych praw.

---

chowywanie, opracowywanie, zmienianie, udostępnianie i usuwanie, a zwłaszcza te, które wykonuje się w systemach informatycznych". Ustawodawca polski nie przyjął znanego niektórym zagranicznym porządkom prawnym rozwiązania, które poza zakresem pojęcia „przetwarzanie danych" stawia dwie odrębne kategorie: „zbieranie danych" i „wykorzystywanie danych", czego konsekwencją jest odrębne traktowanie ograniczeń w sferze przetwarzania i w sferze wykorzystywania danych.

[13] Legalizacja w oparciu o tę okoliczność traci znaczenie z chwilą, gdy uzyskanie zgody staje się możliwe.

[14] Dodatkowe wymogi stawiane są wówczas, gdy przetwarzanie danych następuje w innym celu niż ten, dla którego były zebrane. Ustawa nakazuje, aby takie przetwarzanie: a) nie naruszało praw i wolności osób, których dotyczą, oraz b) następowało w celach badań naukowych, dydaktycznych, historycznych lub statystycznych.

[15] Za taką interpretacją przemawia też art. 3, ust. 2., który stanowi między innymi o przetwarzaniu danych w związku z działalnością zarobkową czy zawodową. Dopiero gdybyśmy uznali, iż w zacytowanym przepisie chodzi o „dobra prawem chronione", pole dopuszczalnego przetwarzania danych uległoby istotnemu ograniczeniu.

Zwrot, jakim się posłużył ustawodawca, a mianowicie mówienie o „prawach i wolnościach osoby", wywołuje ścisłe skojarzenia z materią konstytucyjną. Jest to zwrot używany w normach konstytucyjnych, a nawet w tytułach części Konstytucji (Konstytucja wyróżnia „wolności i prawa" osobiste, polityczne, ekonomiczne, socjalne i kulturalne). Można zatem bronić zdania, iż warunkiem dopuszczalności przetwarzania danych jest to, aby owo przetwarzanie nie naruszało żadnego z praw czy wolności konstytucyjnych. Analiza odpowiednich postanowień Konstytucji prowadzi do wniosku, iż może tu chodzić o nienaruszanie:

a) „prawa do ochrony prawnej życia prywatnego, rodzinnego, czci i dobrego imienia oraz do decydowania o swoim życiu osobistym" (art. 47 Konstytucji RP);

b) „prawa do żądania sprostowania oraz usunięcia informacji nieprawdziwych, niepełnych lub zebranych w sposób sprzeczny z ustawą" (art. 51, ust. 4).

W grę może wchodzić jeszcze:

c) „wolność i ochrona tajemnicy komunikowania się" (art. 49).

W tym kontekście niewątpliwie centralnym zagadnieniem pozostaje kwestia poszanowania prawa do prywatności. Rysuje się tu jednak niebezpieczeństwo popadnięcia w swego rodzaju wewnętrzną sprzeczność. Mielibyśmy bowiem do czynienia z regulacją, która zezwala na przetwarzanie danych osobowych, a więc z istoty swej zezwala także na niejednokrotne wkraczanie w prawo do prywatności, jednakże równocześnie zastrzega, iż zezwolenie to nie może naruszać prawa do prywatności. Jeżeli przepis ten ma zachować jakąś racjonalną treść, należy go interpretować w ten sposób – za czym się opowiadamy – że wspomniane zastrzeżenie nie obejmuje „tego segmentu prawa do prywatności", który odnosi się do swobody dysponowania własnymi danymi osobowymi.

Sytuacja nie zmieni się wiele, gdy odrzucimy tezę, iż omawiany przepis ustawy odwołuje się do praw i wolności uwzględnionych w Konstytucji. Poszukując dodatkowych, „pozakonstytucyjnych" praw i wolności, które nie powinny być naruszane przy przetwarzaniu danych osobowych, dodać można do prawa do prywatności i prawa do dobrego imienia ewentualnie jeszcze prawo do wizerunku czy prawo kultu pamięci osoby zmarłej. Wszystkie te dalsze prawa odgrywają jednak, jak można przyjąć, w stosunku do prawa do prywatności znaczenie drugorzędne[16].

---

[16] Dodajmy, iż w niektórych zagranicznych ustawodawstwach przetwarzania danych osobowych przez podmioty niepubliczne nie uzależnia się od nienaruszania ogólnikowo ujętych praw i wolności, lecz stanowi się wprost i wyłącznie o poszanowaniu życia prywatnego i rodzinnego (tak np. ustawa austriacka). Spotkać jednak można też przykłady klauzul bardziej ogólnych, jak to ma miejsce w ustawie francuskiej, która zaznacza, iż przetwarzanie danych musi następować przy poszanowaniu „życia prywatnego oraz wolności indywidualnych i publicznych".

5. Przedstawione rozważania na temat ustawy o ochronie danych osobowych kierują uwagę na określenie jej funkcji. Nie bez racji można bronić poglądu, iż główne zadanie tego aktu prawnego polega nie na tym, aby z każdej pojedynczej danej osobowej czynić dobro prawne, lecz aby stworzyć taki dający się realizować model ochrony, który by pozwalał i nakazywał badać przy każdym przetwarzaniu danych, czy dla takiego działania istnieje „słuszny interes" po stronie tego, który je prowadzi, i czy nie zostaną przy tym nieproporcjonalnie naruszone zasługujące na ochronę interesy osób zainteresowanych (tych, których dane dotyczą). Taka koncepcja, jak łatwo zauważyć, oparta jest na metodologicznym założeniu „oceniania i wyważania interesów". W efekcie – jak piszą niektórzy – rozstrzyganie o dopuszczalności przetwarzania danych wymaga trzystopniowej procedury: a) oznaczenia interesów, b) oceny interesów, c) wyważania wzajemnie konkurencyjnych interesów. Ponieważ pojedyncze dane osobowe nie mają statusu chronionego dobra prawnego, przeto nie można każdego ich przetwarzania pojmować jako naruszenie „zasługujących na ochronę interesów". Natomiast gdy uznamy, iż do naruszenia takiego interesu doszło, należałoby badać i porównywać konkurencyjny interes występujący po stronie tych, którzy dokonują, i tych, którzy korzystają z przetwarzania danych.

Kończąc tę część wywodów można dodać, iż tło, a w pewnej mierze i źródło podanych wyżej w uproszczeniu koncepcji uregulowania dopuszczalności przetwarzania danych osobowych stanowią do pewnego stopnia poglądy filozoficzno-socjologiczne. Mają one wpływ na to, czy na człowieka patrzy się bardziej pod kątem jego udziału w życiu społecznym, widząc w nim członka zbiorowości (i wówczas łatwiej jest akceptować dalej idące swobody w sferze przetwarzania danych osobowych), czy też w większym stopniu eksponuje się indywidualność osoby ludzkiej, a nawet jej intymność (i wówczas jesteśmy skłonni stworzyć bardziej surowe ograniczenia w zbieraniu i wykorzystywaniu takich danych)[17].

6. Decydując o mniejszym lub większym ograniczeniu swobody przetwarzania danych należy uwzględniać innego rodzaju, poniekąd konkurencyjne, swobody, w obszar których równocześnie wkraczamy. Mamy na myśli swobodę dostępu i przepływu informacji[18]; niekiedy w literaturze zagranicznej mówi się nawet o istnieniu prawa jednostki do zbierania i przetwarzania danych. Nie jest zatem pozbawione racji stwierdzenie, iż regulacje prawne dotyczące ochrony danych osobowych, a także przetwarzania takich danych, stanowią swoistą

---

[17] Por. H. E h m a n n, *Zur Zweckbindung privater Datennutzung*, „Recht der Datenverarbeitung" 1988, nr 4, s. 172.

[18] Przypomnijmy w tym miejscu, iż obowiązująca Konstytucja RP zapewnia każdemu wolność pozyskiwania i rozpowszechniania informacji (art. 54, ust. 1). Powstaje jednak wątpliwość, na ile wolność pozyskiwania informacji można traktować jako podstawę żądania dostępu do informacji.

wypadkową między szeroko unormowanym prawem do prywatności osób, których dane dotyczą, a swobodą zbierania, wykorzystywania i przekazywania informacji.

Swobody informacyjne to zresztą nie tylko sprawa indywidualnych wolności obywatelskich, ale także problem wypełniania przez administrację i odpowiednie instytucje różnych funkcji publicznych. Wytyczając reguły ochrony danych osobowych należy uważać, aby nie przekroczyć granicy, za którą słuszne i szlachetne zamiary oraz założenia zaczynają już wywoływać negatywne skutki: ma to miejsce na przykład wówczas, gdy zbyt rygorystyczne ograniczenia w pozyskiwaniu i gromadzeniu informacji (danych osobowych) przeszkadzają w zapewnieniu porządku i bezpieczeństwa albo nie pozwalają administracji zajmującej się sprawami socjalnymi należycie wykonywać zadania i sprawiedliwe dzielić dobra między potrzebujących. Omawiany problem dostrzegli autorzy Konwencji (nr 108) Rady Europy z 28 I 1981 roku, dotyczącej ochrony osób w związku z automatycznym przetwarzaniem danych osobowych[19]. W jej preambule, zaraz po „przypomnieniu" – jak to sformułowano – prawa do poszanowania prywatności, znajdujemy następujące stwierdzenia: „Potwierdzając jednocześnie [...] zobowiązanie na rzecz swobodnego przepływu informacji bez względu na istniejące granice; Uznając konieczność pogodzenia podstawowych wartości poszanowania prywatności ze swobodnym obiegiem informacji między narodami [...]".

Ustalenie zakresu ochrony danych osobowych w oparciu o nową polską ustawę będzie zapewne, w kontekście funkcjonujących współcześnie sieci komputerowych, źródłem wielu wątpliwości, których rozstrzygnięcie pozostanie ostatecznie zadaniem sądów. Nie jest jednak wykluczone, że ograniczenie obszaru niepewności prawnej osiągnięte zostanie przez wydanie – wzorem Niemiec – dodatkowych, „uzupełniających przepisów", mających na uwadze wprost i wyłącznie możliwości niedozwolonego posługiwania się danymi osobowymi przy świadczeniu różnorakich usług z wykorzystaniem sieci komputerowych. Tak czyni niemiecka Teledienstedatenschutzgesetz, stanowiąca część złożonego, kompleksowego aktu prawnego poświęconego usługom informacyjnym i komunikacyjnym (Informations- und Kommunikationsdienste-Gesetz z 1 sierpnia 1997 roku). Znajdujemy tam postanowienia dotyczące między innymi zasad przetwarzania danych, zobowiązań dostawcy usług w sieciach, swobody umów ze względu na zbieranie danych; wyznaczone zostały również dopuszczalne granice wykorzystywania zarówno danych osobowych, jak i danych informujących o korzystaniu przez określoną osobę z usług w sieciach. Na uwagę zasługują też regulacje, które zakazują praktyk polegających na uzależnianiu umów z dostawcami usług w sieciach od zgody osoby na wykorzystanie

[19] Określanej dalej skrótowo jako konwencja z 1981 roku lub konwencja strasburska.

jej danych osobowych do odmiennych celów, o ile nie jest możliwe uzyskanie przez nią takiej usługi w inny sposób.

Co istotne, w omawianej ustawie niemieckiej sformułowana została generalna zasada stwierdzająca, że dane osobowe mogą być zbierane, przetwarzane i wykorzystywane jedynie w zakresie koniecznym, niezbędnym do zawarcia umowy w sprawie usługi oferowanej przez dostawcę oraz do ustalenia lub zmodyfikowania warunków takiej umowy. Wykorzystanie tych danych w celu reklamy, porad, badań rynkowych albo badań dotyczących zapotrzebowania na „usługi sieciowe" wymaga wyraźnej zgody zainteresowanego. Jeżeli chodzi natomiast o dane dotyczące korzystania z „usług sieciowych" przez użytkownika, to mogą być one wykorzystywane wyłącznie w zakresie umożliwiającym realizację usług albo w zakresie koniecznym do ustalenia należnej opłaty z tego tytułu. Dane powyższe nie mogą być udostępniane osobom trzecim, w tym innym dostawcom usług.

Dodajmy, że omawiana ustawa nakazuje usługodawcom kierować się przy dobieraniu i konfigurowaniu sprzętu technicznego tym, aby dane osobowe były zbierane, wykorzystywane lub przetwarzane w możliwie najmniejszym zakresie.

7. Opisując i analizując nowe uregulowania dotyczące ochrony danych osobowych nie sposób pominąć nie całkiem wyjaśnioną kwestię relacji, jakie zachodzą w stosunku do powszechnej ochrony dóbr osobistych (wykonywaną w Polsce przede wszystkim na podstawie przepisów kodeksu cywilnego). W szczególności można rozważać, czy ochrona ustanowiona wymienioną ustawą z 1997 roku stanowi jedynie realizację, ukonkretnienie w zakresie pewnych praktyk społecznych, powszechnej ochrony dóbr osobistych, będąc względem niej swoistym lex specialis, czy też mamy tu do czynienia z autonomicznym obszarem prawnym.

Można przytoczyć szereg argumentów przemawiających za tym, iż specjalne przepisy o ochronie danych osobowych związane są z realizacją powszechnego prawa do prywatności (right to privacy), którego istotą jest eliminowanie ingerencji w życie osobiste, gwarantowanie każdemu człowiekowi tego, że będzie pozostawiony w spokoju, zapewnienie mu możliwości decydowania o ujawnianiu, udostępnianiu i wykorzystywaniu elementów swego szeroko rozumianego wizerunku. Znalazło to odbicie we wspomnianej już konwencji strasburskiej z 1981 roku. W wyjaśniającej jej genezę i funkcję preambule znajdujemy między innymi stwierdzenie: „Zważywszy, że pożądane jest poszerzenie ochrony praw i podstawowych wolności każdego człowieka, w szczególności prawa do poszanowania prywatności [...]". Tę myśl powtarza przepis artykułu pierwszego konwencji, który stwierdza, iż „konwencja ma na celu zagwarantowanie, na terytorium każdej ze stron, każdej osobie fizycznej, niezależnie od jej narodowości i miejsca zamieszkania, poszanowanie jej praw i podstawowych wol-

ności, w szczególności jej prawa do prywatności, w związku z automatycznym przetwarzaniem dotyczących jej danych osobowych («ochrona danych»)".

Odniesienie do podstawowych praw i wolności, a w szczególności prawa do prywatności, zostało uwidocznione także w dyrektywie Parlamentu Europejskiego i Rady Europy z dnia 24 X 1995 roku (95/46/EG) w sprawie ochrony osób w związku z przetwarzaniem danych osobowych oraz swobodnego przepływu takich danych[20]. W jej preambule (w punktach 2. i 10.) czytamy: „Będące na usługach człowieka systemy przetwarzania danych muszą szanować podstawowe prawa i wolności osób, w szczególności ich sferę prywatności, niezależnie od przynależności państwowej i miejsca zamieszkania, przyczyniając się do rozwoju handlu oraz dobrobytu ludzi. [...] Przedmiotem obowiązujących w poszczególnych krajach przepisów dotyczących przetwarzania danych jest zagwarantowanie podstawowych praw i wolności, w szczególności prawa do prywatności przewidzianego w artykule 8. Europejskiej Konwencji o Ochronie Praw Człowieka i Podstawowych Wolności. Harmonizacja uregulowań nie może zatem prowadzić do ograniczenia zapewnionej przez te przepisy ochrony, lecz przeciwnie, powinna zmierzać do ustanowienia we wspólnocie wysokiego poziomu ochrony".

O szczególnym zbliżeniu ochrony praw osobistych do ochrony danych osobowych można mówić na gruncie prawa niemieckiego. Za sprawą Federalnego Sądu Konstytucyjnego (przez wydanie w 1983 roku głośnego orzeczenia Volkszahlungsurteil) zostało wprowadzone w latach osiemdziesiątych do niemieckiego porządku prawnego tak zwane prawo do informacyjnego samookreślenia się (Recht auf informationelle Selbstbestimmung). Niewątpliwie asumpt do wykreowania takiego prawa, któremu nadano rangę konstytucyjną, dały obawy związane z rozwojem nowych metod zbierania, gromadzenia i przetwarzania informacji o osobach. Uznano za niezbędne zapewnienie każdemu obywatelowi władztwa nad zakresem istniejących na jego temat informacji. Takie podejście nakłada na ustawodawcę obowiązek stworzenia instrumentów, dzięki którym aksjologiczna idea praw zasadniczych, konstytucyjnych, znajdowałaby spełnienie w obrębie prawa prywatnego. Chodzi o uprawnienie pozwalające samodzielnie rozstrzygać, kiedy oraz w jakich granicach ujawniane miałyby być osobiste sytuacje życiowe, i to uprawnienie nie sprowadzone do relacji obywatel – państwo, ale odnoszące się też do wzajemnych stosunków między obywatelami[21].

8. Lektura polskiej ustawy z 1997 roku o ochronie danych osobowych pozwala zauważyć brak odesłań lub nawiązań do prawa do prywatności czy in-

---

[20] Określanej dalej skrótowo jako: dyrektywa o ochronie danych osobowych. Na jej temat por. m.in.: De T e r w a n g n e, L o u v e a u x, dz. cyt., s. 451n.

[21] Por. z nowszych wypowiedzi: B. S o k o l, *Datenschutz in der Informationsgesellschaft*, „Multimedia und Recht" 1998, nr 9, s. 7-10.

nych powszechnych dóbr osobistych. Sam brak w jej przepisach wyraźnego odniesienia tego rodzaju nie jest wprawdzie rozstrzygającym i niepodważalnym argumentem na rzecz tezy o „oderwaniu" ustawowej regulacji od powszechnego prawa do prywatności. Taki stan rzeczy sprzeciwia się jednak patrzeniu na tę regulację przez pryzmat prawa do prywatności i nakazuje co najmniej ostrożność, jeśli chodzi o jej „korygowanie" przez zasady wypracowane w literaturze i orzecznictwie odnośnie do powszechnych praw osobistych, w tym prawa do prywatności.

Także Konstytucja RP nie łączy ochrony danych osobowych z prawem do prywatności. Obydwu tym kwestiom poświęca odrębne przepisy (o prawie do prywatności mówi w artykule 47., o danych osobowych w artykule 51.); brzmienie tych postanowień nie upoważnia w żadnej mierze do tego, aby upatrywać istnienia bliskiego związku pomiędzy regulowaną w nich materią. Nie wchodząc w rozważania teoretyczne przekraczające ramy tego artykułu wydaje się, iż można przyjąć, że pomiędzy ochroną prawa do prywatności (występującą na płaszczyźnie prawa konstytucyjnego oraz w ramach powszechnych dóbr osobistych) a ochroną danych osobowych (dostrzeganą w nowej Konstytucji RP, a szczegółowo ujmowaną w omawianej w tej opinii ustawie z 1997 roku) zachodzi stosunek krzyżowania w tym tylko sensie, że istnieją zachowania, którą mogą równolegle naruszać ochronę przewidzianą w obu rozważanych płaszczyznach. Są to przy tym reżimy wzajemnie niezależne. Oznacza to, że w wielu przypadkach nieuprawnione przetwarzanie danych osobowych będzie nosiło znamiona niedozwolonej ingerencji w prawo do prywatności; także ochrona prawa do prywatności będzie polegać nierzadko na sprzeciwianiu się wykorzystywaniu przez osoby trzecie cudzych danych osobowych. Obok tego jednak wystąpić mogą również sytuacje, w których przetwarzanie danych zapewne nie zostałoby zakwalifikowane jako naruszenie prawa do prywatności[22]; podobnie można wyobrazić sobie przypadki wkroczenia w objętą ochroną sferę prywatności poprzez działania inne niż przetwarzanie danych osobowych. W konsekwencji dochodzenie ochrony w oparciu o przepisy omawianej ustawy z 1997 roku nie będzie wymagało wykazania, iż doszło do naruszenia prywatności, przynajmniej tak jak jest ona rozumiana w kontekście ochrony dóbr osobistych na gruncie kodeksu cywilnego.

---

[22] Zauważmy, iż w istniejącym stanie prawnym charakter danych osobowych posiadają informacje „z różnych dziedzin życia", o ile tylko istnieje możliwość powiązania ich z oznaczoną osobą. Mogą to być informacje dotyczące samej osoby (jej pochodzenia, miejsca i daty urodzenia, rodziców, cech fizycznych, wyglądu, jak również „przynależnych jej" dokumentów tożsamości), jej cech intelektualnych (poglądów, przekonań, wykształcenia, zdobytych kwalifikacji), sytuacji rodzinnej, przygotowania zawodowego i przebiegu pracy, stanu majątkowego i dokonywanych operacji finansowych, jej zachowań (podróży, zakupów towarów lub usług, naruszeń prawa) itd. Do rzędu danych osobowych zaliczyć należy między innymi informacje o tym, czyim klientem jest określona osoba, z kim wiąże ją stosunek prawny o charakterze ciągłym. Dane tego rodzaju, jak widać, są niezależne od takich kryteriów jak intymność.

Jeśli przetwarzanie danych osobowych stanowi równocześnie bezprawne naruszenie prawa do prywatności, będziemy mieli do czynienia z ochroną kumulowaną. Jest to sytuacja przewidziana przez kodeks cywilny w tym sensie, że przepis artykułu 23. kodeksu cywilnego wyraźnie zastrzega, iż dobra osobiste człowieka (do których powszechnie zalicza się też prywatność) „pozostają pod ochroną prawa cywilnego, niezależnie od ochrony przewidzianej w innych przepisach". Do rzędu tych „innych przepisów" można zaliczyć także przepisy ustawy z 1997 roku o ochronie danych osobowych.

Okoliczność, iż w danym przypadku „zbiega się" ochrona wynikająca z przepisów kodeksu cywilnego oraz z ustawy z 1997 roku, nie powinna bynajmniej powodować, że dochodząc ochrony na podstawie tej ustawy należy brać pod uwagę przyjęte w prawie cywilnym:

a) przesłanki ochrony statuowane w prawie cywilnym,

b) okoliczności uchylające bezprawność działania.

Dodajmy, że w istocie przewidziane w ustawie okoliczności usprawiedliwiające przetwarzanie danych osobowych pokrywają się w znacznej mierze z kryteriami egzoneracyjnymi stosowanymi na gruncie prawa cywilnego odnośnie do ochrony powszechnych dóbr osobistych. Mamy tu na myśli nie tylko zgodę zainteresowanego, ale też działanie w jego interesie, działanie w ramach przepisów prawa, wykonywanie określonych prawem zadań realizowanych dla dobra publicznego (por. art. 23 u.o.d.o.). Natomiast autonomiczność regulacji zamieszczonej w omawianej ustawie w stosunku do norm prawa cywilnego znajduje wyraz w tym, że przesłanki dopuszczalności przetwarzania danych osobowych ujęte są odmiennie, i co istotniejsze – szerzej niż przesłanki uchylające bezprawność ingerencji w dobra osobiste, o których mowa w artykule 23. kodeksu cywilnego.

Teoretycznie można by jeszcze stosunek między przepisami o ochronie prywatności i przepisami o ochronie danych osobowych ująć w relację lex generalis – lex specialis. Dla takiego stanowiska trudno jednak znaleźć oparcie w brzmieniu czy systematyce przepisów. Zastrzeżenia wzbudzałyby także konsekwencje takiego ujęcia polegające między innymi na ograniczeniu zakresu stosowania ochrony opartej na przepisach artykułów 23. i 24. kodeksu cywilnego. Tymczasem w orzecznictwie Sądu Najwyższego daje się zauważyć raczej tendencję do rozszerzającego interpretowania zakresu ochrony wynikającą ze wspomnianych przepisów. Mimo że w katalogu chronionych dóbr nie wymieniają one expressis verbis prywatności, to Sąd Najwyższy nie miał wątpliwości, iż: „otwarty katalog dóbr osobistych (artykułów 23. i 24. kodeksu cywilnego) pozwala na włączenie do ich zakresu dóbr, które są związane ze sferą życia prywatnego, rodzinnego, ze sferą intymności"[23].

---

[23] Orzeczenie Sądu Najwyższego z 18 I 1984 r., opublikowane w: „Orzeczenia Sądu Najwyższego" 1984, z. 11, poz. 195.

9. Powyższe skrótowe uwagi zaledwie sygnalizują niektóre zagadnienia dotyczące ochrony prywatności w społeczeństwie informatycznym. Jak łatwo jednak dostrzec, pojawiają się wcześniej nie znane rodzaje zagrożeń, czemu towarzyszy poszukiwanie nowych, adekwatnych regulacji prawnych. Zmienia się też częściowo samo rozumienie i podejście do kwestii prywatności[24]. Zaciera się granica pomiędzy tradycyjnie rozumianą ochroną prywatności a ochroną danych osobowych. Cechy „prywatności" nabywają dzisiaj, zwłaszcza wobec możliwości, jakie przyniosła ze sobą nowoczesna technika informatyczna, właściwie wszelkie już dane (informacje) dotyczące zidentyfikowanej lub dającej się zidentyfikować osoby [25]. Taką właśnie definicją posługuje się dyrektywa Unii o ochronie danych osobowych[26]. Charakter danych tego rodzaju posiadają informacje „z różnych dziedzin życia", o ile tylko istnieje możliwość powiązania ich z oznaczoną osobą[27].

Ten stan stawia przed prawnikami nowe problemy i pytania: Jak dziś rozumieć prawo do prywatności? Na ile można stworzyć ogólną, syntetyczną definicję obejmującą swym zakresem wszystkie zasługujące na ochronę, w kontekście nowych sytuacji faktycznych, interesy jednostki? Z poszukiwaniem odpowiedzi na to pytanie związane są poważne konsekwencje praktyczne, w tym także na płaszczyźnie prawa międzynarodowego. Bo przecież od tego, jakie znaczenie nadamy pojęciu „prywatność", „życie prywatne", zależeć będzie w znacznej mierze zakres działania przywołanego na wstępie artykułu 8. Europejskiej Konwencji Praw Człowieka i Podstawowych Wolności przepisu, który mimo postępu prawa i zmian stosunków społecznych, w niczym nie stracił na znaczeniu. Bo też nie straciła na znaczeniu idea – o której pisał A. Kopff – „życia własnym życiem, układanym według własnej woli, z ograniczeniem do niezbędnego minimum wszelkiej ingerencji zewnętrznej"[28].

---

[24] Prawo do prywatności już teraz bywa niejednokrotnie definiowane w sposób – można tak powiedzieć – informatyczny, jako prawo decydowania oraz kontrolowania pozyskiwania i obiegu określonych informacji (zasadniczo informacji o sprawach osobistych, rodzinnych).

[25] Kwestionowana bywa kategoria „danych wolnych", których zbieranie i wykorzystywanie byłoby prawnie nieistotne. Uważa się, iż zagrożeniem dla słusznych interesów jednostki, zwłaszcza w obliczu obecnej techniki informatycznej, okazać się może przetwarzanie nawet takich danych, jak imię, nazwisko, wiek czy miejsce zamieszkania.

[26] Podobnie konwencja strasburgska, która stwierdza, iż wyrażenie „dane osobowe" oznacza „wszelką informację dotyczącą osoby fizycznej o ustalonej tożsamości albo dającej się zidentyfikować".

[27] Do rzędu danych osobowych wymienionych w przypisie 22 zaliczyć należy m.in. informacje o tym, czyim klientem jest określona osoba, z kim wiąże ją stosunek prawny o charakterze ciągłym. Zauważmy nadto, iż nie są a limine wyłączane z zakresu ochrony „dane jawne" dostępne innym osobom.

[28] K o p f f, dz. cyt., s. 30.

Ks. Janusz NAGÓRNY

MOJA OJCZYZNA – OJCZYZNA JANA PAWŁA II

Od dwudziestu lat mogę patrzeć na moją Ojczyznę jako na Ojczyznę Papieża Jana Pawła II. Więcej – mogę patrzeć na Ojczyznę oczyma Jana Pawła II.

Myśląc Ojczyzna... To, co od lat noszę w sercu i co wyrasta z dziedzictwa wychowania w rodzinie, która – jak wiele innych – musiała na nowo szukać swojego miejsca po opuszczeniu ojcowizny w województwie lwowskim, jest (i zapewne powinno być) nieustannie konfrontowane z dzisiejszą rzeczywistością, w której jakby coraz mniej miejsca na myślenie i działanie przez pryzmat tej wartości, której na imię Ojczyzna... Czy poddać się duchowi obecnego czasu i zostawić to „polskie myślenie", oskarżane nazbyt często i nazbyt łatwo o zaściankowość i prowincjonalność, by stać się „obywatelem" Europy, a nawet obywatelem świata? Jestem przekonany, że wiele dylematów z tym związanych ma charakter pozorny i wynika nade wszystko z nieporozumień, z niezrozumienia, czym jest miłość Ojczyzny w perspektywie chrześcijańskiego powołania do miłości.

Ogromnie ważne i zarazem porywające dla mnie jest myślenie Jana Pawła II o Polsce. To, jak widzi Polskę Ojciec Święty, nie tylko jak o niej mówi, ale i jak się za nią modli, ma od ponad dwudziestu lat istotny wpływ na to, jak ja (zapewne nie tylko ja) patrzę na naszą Ojczyznę. Najpierw chodziło o radość i swoistą dumę z tego, że wybrany w dniu 16 października 1978 roku Papież jest „z rodu Polaków". Potem była pierwsza pielgrzymka do Ojczyzny, która ukazała, jak Polacy i ja sam „pokrzepiamy ręce osłabłe i wzmacniamy kolana omdlałe" (por. Iz 35, 3) i jak „rosną" nam serca. Ileż obrazów z trasy pielgrzymkowej – a uczestniczyłem między innymi w Mszy świętej na ówczesnym placu Zwycięstwa w Warszawie i na Błoniach Krakowskich – pozostaje do dziś żywymi w pamięci znakami, że radość wiary miesza się z doświadczeniem bliskości zupełnie obcych sobie ludzi. Nie zapomnę nigdy tego nieco zachrypniętego głosu Ojca Świętego z Błoni Krakowskich, który długo rozbrzmiewał w moim sercu słowami niezwykłymi w swej prostocie: „zanim stąd odejdę, proszę was, abyście całe to duchowe dziedzictwo, któremu na imię «Polska»,

raz jeszcze przyjęli z wiarą, nadzieją i miłością..." (10 VI 1979)[1]. Nie bać się patrzeć na Ojczyznę jako „duchowe dziedzictwo" oczyma wiary, nadziei i miłości – jakież to niezwykłe wezwanie, jakiż to „klucz hermeneutyczny" dla mądrego i odpowiedzialnego myślenia o Polsce.

Ileż razy przychodziło mi odwoływać się do tego duchowego „bierzmowania Narodu", zwłaszcza wtedy, gdy rodziły się pierwsze owoce owego „bierzmowania" po sierpniu 1980 roku, a jeszcze bardziej w te dni, kiedy wydawało się, że siła totalitarnego systemu poprzez wprowadzenie stanu wojennego może na wiele lat zdeptać polskie nadzieje. Przecież kilka miesięcy wcześniej te nasze nadzieje doznały wielkiego wstrząsu, bo patrzyliśmy w przyszłość z niepokojem wywołanym zamachem na Ojca Świętego i śmiercią Prymasa Stefana Wyszyńskiego. Zanim jednak Ojciec Święty stanął ponownie na polskiej ziemi, aby dodać nam otuchy i odwagi, mogliśmy doświadczyć, jak pełne zatroskania myślenie o Ojczyźnie staje się modlitwą.

Nie potrafię wyrazić do końca słowami, jakie znaczenie w tamtym czasie miały dla mnie modlitwy Jana Pawła II skierowane do Matki Boskiej Częstochowskiej, odmawiane podczas środowych audiencji ogólnych od 13 stycznia 1982 roku aż do 6 lipca 1983 roku (a więc po jego powrocie z drugiej pielgrzymki do Polski). Słuchałem ich najpierw za pośrednictwem radia, potem mogłem przeżywać je jeszcze raz, kiedy ukazały się w wydaniu książkowym. Miłość nabiera niezwykłego kształtu, kiedy staje się modlitwą. Miłość do Ojczyzny objawia w modlitwie perspektywę wiary i nadziei, staje się nieodłączna od miłości Boga, nabiera mocy, która przerasta czysto ludzkie siły. Taka modlitwa za Ojczyznę chroni przed rezygnacją i beznadziejnością, i to nie tylko dlatego, że jest ostatecznie odwołaniem się do Bożej Opatrzności, ale już przez sam fakt modlitwy. Pośród oręża, którym przez wieki broniono polskiej ziemi, modlitwa jest jednym z najważniejszych, jeśli nie najważniejszym. Modlitwa ma też istotny wpływ na zjednoczenie ducha i wspólnych wysiłków. Pomni na to naśladowaliśmy wówczas Jana Pawła II w jego modlitwie za Polskę. Dzisiaj, po latach, kiedy na nowo przeglądam przemówienia i homilie z pielgrzymowania po polskiej ziemi, zauważam wyraźniej, jak wiele trudnych i delikatnych spraw naszego życia wypowiadał Ojciec Święty w formie modlitwy. Ileż żarliwych apeli, ileż potrzebnych upomnień kierował do nas Ojciec Święty pośrednio, czyniąc je treścią wypowiadanych na głos modlitw.

Ta modlitwa Ojca Świętego za Polskę miała (i po dzień dzisiejszy ma) głęboki rys maryjny, bo maryjny charakter ma też jego odczytywanie polskiego „duchowego dziedzictwa". Już w pierwszej modlitwie podczas stanu wojennego Jan Paweł II zwracając się do Maryi jako Pani Jasnogórskiej wyznał: „Poprzez

---

[1] Wypowiedzi Ojca Świętego cytowane za: J a n P a w e ł II, *Nauczanie papieskie*, II (1979) t. 1, Poznań 1990; tamże, V (1982), t. 1, Poznań 1993; oraz „L'Osservatore Romano" wyd. pol. 4(1983) nr nadzwyczajny; 12(1991) nr 5-6; 18(1997) nr 7.

Ciebie bowiem – i wobec Ciebie – spotykamy się wszyscy, nawet gdy jesteśmy rozdzieleni odległościami, granicami, murami obozów czy więzień" (13 I 1982). A kiedy indziej zawołał: „Pani Jasnogórska! Od całych pokoleń wychowujesz synów i córki mojego Narodu" (17 III 1982). Nazwał też Maryję „Matką kultury polskiej" i podziękował Jej za to, że „od początku, od pieśni Bogurodzica" *pomagała „wyrażać się polskiej duszy" (31 III 1982). Zanim Jan Paweł II przyjechał do Polski, aby razem z nami świętować sześćsetlecie obecności jasnogórskiej ikony w dziejach Narodu, w modlitwie wypowiedział prawdę o tym, że „wizerunek jasnogórski jest trwałym wyrazem tego, jak historia naszego Narodu związała się z Matką Boga – i trwale z Nią się wiąże" (25 VIII 1982). Potem – już na Jasnej Górze – Ojciec Święty powiedział o tych swoich modlitwach za Ojczyznę: „Przybywałem tutaj często wołaniem serca, w każdą środę przemawiałem do Ciebie [o Matko] wobec uczestników audiencji generalnych na placu św. Piotra" (18 VI 1983).*

Ten maryjny wymiar papieskiej refleksji nad Ojczyzną znalazł wyraźne potwierdzenie podczas wszystkich pielgrzymek do Polski. Wyrażało się to niekiedy w słowach tak prostych, a zarazem tak wymownych, jak te z pierwszej pielgrzymki, mówiące o tym, że Polacy „przyzwyczaili się ze wszystkim przychodzić na Jasną Górę, aby mówić o wszystkim swojej Matce". To dlatego „trzeba przykładać ucho do tego świętego miejsca, aby czuć, jak bije serce Narodu w Sercu Matki" (4 VI 1979). Ileż ważnych słów o Polsce padło podczas drugiej pielgrzymki, w której centrum były uroczyste obchody sześćsetnej rocznicy pobytu obrazu Matki Bożej na Jasnej Górze. Jan Paweł II mówił, że Maryja została nam dana w swym jasnogórskim obrazie przede wszystkim na czasy trudne, a jednocześnie na Jasnej Górze wspierała się nadzieja Narodu oraz wytrwałe dążenie do odzyskania niepodległości. Nic więc dziwnego, że Ojciec Święty prosił Maryję – także w naszym imieniu – by powiedziała Chrystusowi o naszym trudnym „dziś", by pomogła nam przejść z Ewangelią w sercu poprzez to nasze trudne „dziś" (19 VI 1983). Nic dziwnego, że ukazując znaczenie owego „czuwam" z Apelu Jasnogórskiego, stwierdził, że oznacza to także: „czuję się odpowiedzialny za to wielkie, wspólne dziedzictwo, któremu na imię Polska. To imię nas wszystkich określa. To imię nas wszystkich zobowiązuje. To imię nas wszystkich kosztuje" (18 VI 1983).

Każda próba zebrania najważniejszych treści „myślenia o Polsce", przekazywanych w orędziach na polskiej ziemi, rodzi we mnie potrzebę rachunku sumienia. Wiem dobrze, że powinienem taki rachunek sumienia prowadzić wespół z innymi rodakami. Wiem równie dobrze, że ten rachunek nie byłby dla nas zbyt radosny, a może nawet zawstydzający. Słuchamy chętnie Ojca Świętego, ale czy naprawdę przyjmujemy jego słowo, czy naprawdę przyjmujemy jego sposób odczytywania istoty życia chrześcijańskiego, w tym także jego widzenie naszej odpowiedzialności za Ojczyznę? Dlatego pytam się dzisiaj samego siebie: czy potrafię patrzeć na moją Ojczyznę oczyma Jana Pawła II? Czy ta wizja przy-

szłości Polski, która jest tak wyraźna w przemówieniach kierowanych przez Papieża do rodaków, urzeczywistnia się dzisiaj na naszych oczach i przy naszym udziale? I powiem szczerze: nie mam jednoznacznej odpowiedzi, choć jestem daleki od jakiegoś „wybrzydzania" na postawę Polaków. Jednocześnie zdaję sobie sprawę, że potrzebne jest nam upomnienie i że Jan Paweł II – przy całej swej ojcowskiej delikatności – wydaje się takie upomnienie ku nam kierować.

Łączę tutaj dwie sprawy i dwie pielgrzymki. Najpierw wspominam to niezwykle ważne, pełne nadziei przemówienie ukazujące potrzebę moralnego zwycięstwa narodu, wypowiedziane w Warszawie z korony Stadionu Dziesięciolecia w dniu 17 czerwca 1983 roku, kiedy to trwał jeszcze stan wojenny – choć na czas pielgrzymki został zawieszony – a jego skutki na długo miały odbić się na duchowej (i nie tylko duchowej) egzystencji Narodu. Ojciec Święty mówił tam, że człowiek jest powołany do odnoszenia zwycięstwa w Chrystusie i że to zwycięstwo ma charakter moralny, albowiem jest zwycięstwem nad grzechem i nad samym sobą, i oznacza życie w prawdzie, prawość sumienia, miłość bliźniego, zdolność przebaczania, rozwój duchowy naszego człowieczeństwa. Odwołując się do wiktorii wiedeńskiej Jan Paweł II mówił także o odnoszeniu zwycięstwa przez Naród i wskazał, że oznacza to życie i rozwój o własnych siłach: „Sam musi odnosić to zwycięstwo, które Opatrzność Boża zadaje mu na tym etapie dziejów. Wszyscy zdajemy sobie sprawę z tego, że nie chodzi o zwycięstwo militarne, jak przed trzystu laty – ale o zwycięstwo natury moralnej [...]. Chodzi tu o dojrzały ład życia narodowego i państwowego, w którym będą respektowane podstawowe prawa człowieka. Tylko zwycięstwo moralne może wyprowadzić społeczeństwo z rozbicia i przywrócić mu jedność. Taki ład może być zarazem zwycięstwem rządzonych i rządzących" (17 VI 1983).

Trzeba w świetle tych słów próbować zrozumieć atmosferę czwartej pielgrzymki do Polski, kiedy tak wielu ludzi poddało się euforii zwycięstwa, odzyskanej wolności. Jakby zapomnieli, że prawdziwe zwycięstwo Narodu ma charakter moralny, że nie wystarczy odzyskanie wolności i niepodległości. Jakby zapomnieli, że wolność staje się wyzwaniem i jeśli się tego wyzwania nie podejmie w duchu prawdy, w duchu miłości i odpowiedzialności, to wówczas korzystanie z wolności staje się samowolą, a tym samym zarzewiem nowego zniewolenia. Ład moralny, o którym Jan Paweł II mówił wcześniej, został teraz ukazany przez niego w postaci orędzia moralnego opartego na Dekalogu. Ale wielu Polakom – pod wpływem manipulacji, jakiej dopuściły się środki społecznej komunikacji, niestety, z udziałem niektórych nowych rządzących – wydawało się, że Papież występuje przeciwko ich wolności, że nie rozumie nowej sytuacji w kraju. Tymczasem Ojciec Święty już w przemówieniu powitalnym powtórzył swoje wołanie z pierwszej pielgrzymki o zstąpienie Ducha Świętego i odnowę polskiej ziemi i dodał coś, co dla wielu nie było wówczas oczywiste: powiedział, że ziemia ta bardzo potrzebuje tej odnowy i że winna się ona dokonać mocą Ducha Prawdy (1 VI 1991).

Jan Paweł II ukazał wówczas najważniejsze zadania, jakie stoją przed jego rodakami, jeśli ta odnowa życia w Ojczyźnie ma rzeczywiście opierać się na Duchu Prawdy. Czy Polacy zrozumieli i przyjęli to przesłanie Jana Pawła II? Wydaje się, że najgorzej było z akceptacją pewnej wizji życia społecznego, albowiem Polakom wmówiono, że ład demokratyczny zastąpi we wszystkim ład moralny. Dzisiaj, po latach, zapewne z poczuciem wstydu, przychodzi wielu nam przyznać się, że to Ojciec Święty miał rację, a nie ci, którzy tak głośno protestowali wówczas przeciwko niektórym aspektom jego nauczania. Ojciec Święty miał rację wtedy, gdy wskazywał, jak wiele dobra stało się i wciąż dokonuje się w naszej Ojczyźnie i nie ukrywał wówczas swojej radości. Miał rację także wtedy, gdy krytycznie oceniał pewne grzechy zaniedbania w odniesieniu do polskich przemian, gdy wskazywał na nowe obszary niesprawiedliwości i moralnego zagubienia człowieka.

Był taki moment podczas czwartej pielgrzymki, który można uznać za bezpośrednie nawiązanie ze strony Jana Pawła II do tej atmosfery, jaka towarzyszyła jego wezwaniu do przyjęcia chrześcijańskiego ładu moralnego jako fundamentu dla III Rzeczypospolitej. Papież wyraźnie wezwał do rachunku sumienia na progu III Rzeczypospolitej, a swoim krytykom mówił: „Dlatego mówię tak, jak mówię, ponieważ to jest moja matka, ta ziemia! To jest moja Matka, ta Ojczyzna! To są moi bracia i siostry! I zrozumcie, wy wszyscy, którzy lekkomyślnie podchodzicie do tych spraw, zrozumcie, że te sprawy nie mogą mnie nie obchodzić, nie mogą mnie nie boleć. Was też powinny boleć! Łatwo jest zniszczyć, trudniej odbudować. Zbyt długo niszczono! Trzeba intensywnie odbudowywać. Nie można dalej lekkomyślnie niszczyć!" (3 VI 1991). Ile razy wracam do tych słów, wstydzę się, że Jan Paweł II musiał je wypowiedzieć. Ale nie o sam wstyd chodzi! Jeszcze bardziej dramatycznie brzmi konstatacja o przegranej okazji, o nierozpoznaniu swego „czasu nawiedzenia". Naród powołany jest do zwycięstwa, a tymczasem sam wybiera drogę klęski. Jan Paweł II być może po cichu wypowiada skargę, z którą zwrócił się św. Paweł do Galatów: „Czy dlatego stałem się waszym wrogiem, że mówiłem wam prawdę?" (Ga 4, 16).

Jan Paweł II nie ustaje w ukazywaniu potrzeby ładu moralnego w naszej Ojczyźnie. Na początku swego pielgrzymowania wskazał św. Stanisława jako patrona ładu moralnego. Natomiast podczas pielgrzymki w roku 1997 – w nawiązaniu do hasła Międzynarodowego Kongresu Eucharystycznego – mówił o tym, że prawdziwa wolność wymaga ładu, „ładu wolności", i stwierdził, że „chodzi przede wszystkim o ład moralny, ład w sferze wartości, ład prawdy i dobra. W sytuacji pustki w dziedzinie wartości, gdy w sferze moralnej panuje chaos i zamęt – wolność umiera, człowiek z wolnego staje się niewolnikiem – niewolnikiem instynktów, namiętności czy pseudowartości" (Wrocław, 1 VI 1997).

Papieskie wołanie o ład moralny w Ojczyźnie można „rozpisać" na bardzo wiele szczegółowych zadań, które Jan Paweł II wytrwale a zarazem cierpliwie –

zawsze na sposób ojcowski – przedstawia swoim rodakom. I zapewne powinniśmy to czynić, jeśli chcemy odpowiedzialnie budować przyszłość Polski. Warto bowiem patrzeć na Ojczyznę oczyma Jana Pawła II. Także dlatego, że dzięki takiemu widzeniu Ojczyzny uniknie się wielu skrajności, wielu niebezpiecznych raf i ślepych zaułków.

Polska jest Ojczyzną Jana Pawła II. Wolałbym, abyśmy tę prawdę przeżywali w naszym kraju nie tylko w duchu słusznej skądinąd dumy, ale nade wszystko widzieli to jako szansę. Nie w tym sensie, że Jan Paweł II coś dla nas i za nas „zrobi". Uczynił zresztą wiele dla naszej Ojczyzny i jest za co mu dziękować. Szansę widzę w tym, że potrafimy przyjąć i podjąć w naszym działaniu jego rozumienie miłości Ojczyzny i jego wizję odpowiedzialności za Ojczyznę. W tej wizji głębokie uznanie dziedzictwa, nade wszystko dziedzictwa duchowego, w którym tak istotną rolę odgrywa chrześcijaństwo, idzie w parze z ukazywaniem Ojczyzny jako „zadania moralnego". Ojczyzna jest nam dana i zadana; jeśli przychodzi mocniej akcentować to, jak jest nam zadana, to między innymi dlatego, że prawdziwe i pełne przyjęcie dziedzictwa jest możliwe tylko wówczas, gdy się je oczyszcza i rozwija, aby je przekazać następnym pokoleniom. Im dogłębniej więc odczytuję wartość naszego narodowego dziedzictwa, tym większy rodzi się z tego imperatyw, by tego dziedzictwa nie tylko nie zmarnować, ale je pomnażać i udoskonalać. To na tej drodze urzeczywistnia się moja odpowiedzialność za przyszłość Ojczyzny.

Uczymy się takiej odpowiedzialności za Polskę patrząc na nią oczyma Jana Pawła II. Co w tym patrzeniu jest dla nas najważniejsze, co należałoby w szczególny sposób wyakcentować? Wszystko to, co zostało dotychczas powiedziane o papieskim zamyśleniu nad Ojczyzną i jej losem, znajduje swoje istotne dopełnienie w głębokim przekonaniu, że Jan Paweł II w harmonijny sposób połączył swoją niezwykle gorącą miłość Ojczyzny z uniwersalnym charakterem swego posłannictwa. Jest bez wątpienia – jeśli tak można się wyrazić – „w każdym calu" Polakiem, a jednocześnie jako Papież wypełnia swoją misję otwierając się na uniwersalną misję Kościoła. Jego otwartość na różne narody i różne kultury jest powszechnie uznana, a jego zdolność do komunikowania się z ludźmi – tak niekiedy odmiennymi kulturowo – jest podziwiana nie tylko przez katolików. I wcale nie dokonuje się to na drodze wyrzeczenia się polskości. Stając się uniwersalnym „apostołem" nowej ewangelizacji w dzisiejszym świecie Ojciec Święty nie stał się „mniej" Polakiem.

Jakże to ważne dla naszej współczesnej dyskusji o polskiej tożsamości, o tworzeniu wspólnoty narodowej. Boję się tych wszystkich, którzy miłość do Ojczyzny odrywają od ducha uniwersalizmu, będącego zresztą istotnym wyznacznikiem polskiego dziedzictwa, i próbują polskość sprowadzić do jakiegoś „getta". Ale jeszcze bardziej boję się tych, którzy niejako przeciwstawiając się tej tendencji (przy okazji manipulując jej wizerunkiem i kierując pod jej adresem różne oskarżenia), w pogoni za globalizmem lub europejskością, źle się czują

pośrodku doświadczenia polskości, a dziedzictwo polskie traktują jako obciążenie, jako coś, co utrudnia im pełne urzeczywistnienie się w życiu społeczności. Są w tej grupie ludzie, którzy się wstydzą tego, co polskie, a nawet tym pogardzają. Nie to jest jednak w tym najgorsze. Najgorsze jest to, że w odrzuceniu polskości (albo w jej wydatnym pomniejszeniu) widzą oni jedyną drogę do zachowania otwartości na świat, że chcieliby tę drogę narzucić innym Polakom, że pogardą obejmują także ludzi inaczej myślących.

Zapewne w tym opisie sporów o tożsamość narodową trzeba widzieć znacznie więcej różnych odcieni po jednej i po drugiej stronie. Nie chodzi tu jednak o ich dokładne opisywanie. Chodzi raczej o zrozumienie i przyjęcie tej wizji, która jest charakterystyczna dla Jana Pawła II. Jakże ważne jest tu podkreślenie w punkcie wyjścia uniwersalnego charakteru chrześcijaństwa i uniwersalizmu Kościoła. Odnosi się to nie tylko do faktu, że Kościół jest obecny w całym świecie i obejmuje różne kultury i narody. Trzeba w tym widzieć także nadprzyrodzony charakter powołania chrześcijańskiego, w którym perspektywa życia wiecznego wskazuje na taki wymiar transcendencji, którego konsekwencją jest swoista „relatywizacja" doczesnych wartości, w tym także ojczyzny ziemskiej, skoro – jak mówi św. Paweł – „nasza [...] ojczyzna jest w niebie" (Flp 3, 20). Wydaje się, że dla Ojca Świętego prawda ta ma znaczenie fundamentalne. Miłość do Ojczyzny nie może oznaczać jej ubóstwienia, nie może prowadzić do zagubienia prawdziwie chrześcijańskiej hierarchii wartości. Ale podobnie jak perspektywa życia wiecznego nie pomniejsza wartości doczesnego zaangażowania i odpowiedzialności za świat doczesny, tak perspektywa wiecznej ojczyzny nie znosi odpowiedzialności za budowanie ojczyzny doczesnej. Jest ona bowiem jednym z istotnych czynników stawania się człowieka i urzeczywistniania jego powołania.

Na kanwie tych rozważań o relacji między umiłowaniem Ojczyzny a uniwersalnym charakterem powołania chrześcijańskiego rodzi się pytanie o miejsce i rolę Kościoła. Wedle Jana Pawła II Kościół polski – co może się nawet wydawać rzeczą paradoksalną – stał i stoi na straży zarówno uniwersalności i katolickości Narodu, jak i jego polskiej tożsamości. Jakże wymowne są tu słowa Jana Pawła II, kiedy – w nawiązaniu do dziejów Polski, a w szczególności do zjazdu gnieźnieńskiego w roku 1000 – wskazuje na znaczenie faktu, że dzieje Narodu zostały w jakiś opatrznościowy sposób osadzone w zapoczątkowanej wówczas strukturze Kościoła w Polsce: „Dzięki temu Polska jest katolicka. Powiem: dzięki temu Polska jest Polską. Jest też «zawsze wierna» [...]. Owo osadzenie Kościoła w Polsce w jego katolickości [...] posiada – jak dobrze wiemy – szczególne znaczenie dla duchowych dziejów Narodu. Posiada także znaczenie dla jego kultury, która nie tylko odznacza się tradycją wyraźnych związków z Rzymem, ale posiada znamienne dla katolicyzmu cechy uniwersalności, podstawowego otwarcia na wszystko, co w drodze uniwersalnej niejako wymiany dóbr staje się udziałem każdego, kto w tej wymianie

uczestniczy". I Ojciec Święty dodaje: „Powszechnie się przyznaje, że ów wynikający z katolickiej jedności Kościoła udział Narodu polskiego w duchowym dziedzictwie tego Kościoła stał się czynnikiem łączącym oraz zabezpieczającym tożsamość i jedność Narodu w okresach szczególnie trudnych" (Częstochowa, 5 VI 1979).

Odpowiedzialność za Polskę – wyprowadzona przez Papieża z całej głębi wiary i powołania chrześcijańskiego – odnajduje w ten sposób swój głęboki rys eklezjalny. Wprawdzie nie wolno ujmować tego w sposób naiwny i upraszczający, ale nie można też ignorować w naszym myśleniu o Ojczyźnie. Przy czym nie chodzi tu jedynie o to, że troska o Ojczyznę jako imperatyw wiary staje się udziałem ludzi wierzących w Polsce, którzy są Kościołem. Chodzi również o to, że troska o duchowe życie Narodu i o przyszłość Ojczyzny pośrednio wzywa do troski o Kościół w Polsce. Jan Paweł II ukazuje tę jedność poprzez pryzmat Jasnej Góry, podkreślając, że jest ona miejscem, gdzie Naród polski gromadził się przez wieki, aby dać świadectwo swej wierze i przywiązaniu do Kościoła Chrystusowego w świecie i w Polsce: „U stóp Pani Jasnogórskiej trwaliśmy wiernie przy Kościele, gdy był prześladowany, gdy musiał milczeć i cierpieć. Mówiliśmy zawsze Kościołowi «tak» i ta chrześcijańska postawa była aktem wielkiej do niego miłości. Kościół jest przecież naszą duchową matką" (4 VI 1997).

Miłość do Ojczyzny odczytywana przez pryzmat wiary w Kościół i jego uniwersalną misję w świecie broni nas przed wszelkimi próbami zawężenia tej miłości i odrzucenia solidarności między narodami oraz solidarności ze wszystkimi w skali globalnej. Jakże jest to ważne dla współczesnej dyskusji o integracji europejskiej, o miejscu Polski w Europie. Ta dyskusja ma charakter wielopłaszczyznowy i trzeba dobrze umieć odróżnić te płaszczyzny (choć konieczne jest też spojrzenie integralne), by w odpowiedzialny sposób myśleć o naszej Ojczyźnie w kontekście europejskim. Jakże pomocna może być tu refleksja Jana Pawła II o Polsce w połączeniu z otwartością na Europę, a dokładniej na to, co wyznacza tożsamość europejską, a co nierozdzielnie wiąże się z chrześcijańskimi korzeniami Europy.

Papież Jan Paweł II często zabiera głos w sprawach Europy i czyni to ze świadomością, że uczestniczy w kształtowaniu przyszłości kontynentu wespół z innymi, i to nie tylko z tymi, którzy jak on sam rozpoznają chrześcijański fundament Europy i uznają, że bez odniesienia do Ewangelii nie ma prawdziwej przyszłości dla Europy, lecz także ze wszystkimi ludźmi dobrej woli, którzy odpowiedzialnie podejmują trud budowy „europejskiego domu" godnego trzeciego tysiąclecia. Ojciec Święty w żadnej mierze nie kwestionuje dążenia do zjednoczenia Europy ani tym bardziej tego wszystkiego, co już osiągnięto na drodze do jedności. Ale właśnie dlatego, że tak konsekwentnie opowiada się za jednością, nie boi się stawiać konkretnych postulatów, nie lęka się także wskazywać na niebezpieczeństwa fałszywego pojmowania tej jedności.

Wydaje się, że takie jest też „europejskie przesłanie" skierowane przez Jana Pawła II do swoich rodaków. Zapewne niewielu Polaków zdawało sobie do końca sprawę z wagi słów wypowiedzianych w Gnieźnie podczas pierwszej pielgrzymki, kiedy Ojciec Święty mówił o swoim zadaniu odsłaniania duchowej jedności chrześcijańskiej Europy i wprowadzenia do tej jedności tych narodów, które bez własnej winy znalazły się niejako poza Europą. Ta swoista promocja krajów Europy Środkowo-Wschodniej, w tym także Polski, wcale nie oznacza jednak jakiejś apoteozy konkretnego kształtu jedności europejskiej.

Niezwykle ważne jest tu przesłanie Ojca Świętego z tych pielgrzymek, które odbywały się już w wolnej Polsce. Podczas czwartej pielgrzymki Jan Paweł II wyraźnie nawiązał do haseł o wchodzeniu Polski do Europy i uznał, że szafowanie tego typu argumentacją jest upokarzające w odniesieniu do polskiej ziemi w środku Europy, „naznaczonej tradycją swojej własnej europejskości". Zamiast nieprawdziwych i upokarzających haseł Papież proponuje rzetelne zastanowienie się nad rzeczywistością Europy i europejskości w kontekście orędzia Chrystusowej wolności, które kształtuje dzieje Europy przez dwa tysiące lat: „Trzeba zaczynać od tej prawdy o Europie. Równocześnie, zdając sobie sprawę, że z biegiem czasu, zwłaszcza w tak zwanych czasach nowożytnych, Chrystus jako sprawca tej wolności, która w Nim ma swój zbawczy korzeń, został wzięty w nawias i zaczęła się tworzyć inna mentalność europejska, mentalność, którą krótko można wyrazić w takim zdaniu: «myślmy tak, żyjmy tak, jakby Bóg nie istniał»" (Warszawa, 9 VI 1991). Jakby wbrew takiej mentalności konieczne jest uznanie pierwszorzędnego wkładu w budowanie Europy tych, którzy wychowanie opierali i opierają na dziedzictwie chrześcijańskiej kultury. Należy przy tym wyraźnie podkreślić, że ewangeliczna wrażliwość i czujność nie tylko nie mogą stać się przeszkodą w poszukiwaniu dróg jedności, lecz wprost przeciwnie – mogą obronić człowieka przed postawami ksenofobii i nietolerancji.

Jan Paweł II nie lęka się wskazywać niebezpieczeństw dla Polski, które płyną z bezkrytycznego przyjęcia pewnego modelu życia, tak charakterystycznego dla zachodnich społeczności konsumpcyjnych. Odwołuje się przy tym do różnych opinii, cytując między innymi przestrogę włoskiego myśliciela Rocco Buttiglionego (Warszawa, 8 VI 1991). Wydaje się, że w tym kontekście jeszcze mocniej dochodzi do głosu szczególna rola Kościoła w dziele budowania „Europy ducha". Kościół – świadom swego miejsca i roli w duchowej i ludzkiej odnowie „starego kontynentu" – jest z jednej strony świadkiem nadziei, a z drugiej – chce być nieustępliwym rzecznikiem tych wartości i tradycji, które ukształtowały kiedyś Europę i nadal zdolne są ją jednoczyć. Przypominając w tym kontekście fragment swojego wystąpienia w Parlamencie Europejskim w Strasburgu 11 października 1988 roku, Jan Paweł II chce jeszcze mocniej podkreślić, że utożsamia się z taką wizją posłannictwa Kościoła w Europie, albowiem Kościół nie może nigdy zrezygnować z głoszenia prawdy o integralnym charakterze

podstawowych ludzkich wartości. W oparciu o to możliwe jest wypracowanie wizji Europy jako duchowo-materialnej całości (Warszawa, 8 VI 1991).

Odpowiedzialność za Polskę jako naszą wspólną Ojczyznę nie może być dzisiaj oderwana od tego kontekstu europejskiego. Co więcej, z licznych wypowiedzi Jana Pawła II, które wskazują na słabości i braki dotychczasowego kształtu jedności europejskiej, wcale nie wynika, że Polska – w imię zachowania swej tożsamości – ma się wyłączyć z odpowiedzialności za kształtowanie chrześcijańskiego ducha współczesnej Europy. Wymowne jest tu gnieźnieńskie przesłanie Jana Pawła II z 1997 roku, w którym nawiązuje on wprost do swojego wystąpienia z roku 1979. Ojciec Święty jest realistą i uświadamia nam wszystkim, że droga do prawdziwego zjednoczenia kontynentu europejskiego jest jeszcze daleka, albowiem ta jedność możliwa jest dopiero w oparciu o wspólnotę ducha, której najgłębszy fundament wyznacza chrześcijaństwo: „Dlatego mur, który wznosi się dzisiaj w sercach, mur, który dzieli Europę, nie runie bez nawrotu ku Ewangelii. Bez Chrystusa nie można budować trwałej jedności. Nie można tego robić odcinając się od tych korzeni, z których wyrosły narody i kultury Europy, i od wielkiego bogactwa [kultury duchowej] minionych wieków. Jakże można liczyć na zbudowanie «wspólnego domu» dla całej Europy, jeśli zabraknie cegieł ludzkich sumień wypalonych w ogniu Ewangelii, połączonych spoiwem solidarnej miłości społecznej będącej owocem miłości Boga?" (3 VI 1997).

Znaków zapytania jest więcej, kiedy myślimy o przyszłości Europy i Polski w Europie. Stawianie tych pytań nie powinno być jednak traktowane jako kwestionowanie sensu i wartości jedności europejskiej. Mądre i wyważone spojrzenie Jana Pawła II na te sprawy powinno ukierunkować (a być może i jakoś uspokoić) polską dyskusję o naszej Ojczyźnie w zjednoczonej Europie. Czy jednak jesteśmy na taki kształt dyskusji wystarczająco przygotowani?

Tak oto patrzenie na „polskie sprawy" oczyma Ojca Świętego pozwoliło mi ujrzeć naszą Ojczyznę z dwu ważnych perspektyw: z perspektywy uniwersalnego charakteru wiary chrześcijańskiej i posłannictwa Kościoła oraz z perspektywy integracji europejskiej. Jestem głęboko przekonany, że istniejąca od dwudziestu lat możliwość „czytania" polskich spraw przez pryzmat tego, jak widzi i kocha swoją Ojczyznę Papież-Polak, jest wciąż szansą na pogłębienie naszej odpowiedzialności za Polskę. Jest wciąż szansą, bośmy z niej jeszcze nie do końca skorzystali. Jest szansą, bo oto czekamy na spotkanie z naszym Ojcem Świętym w czerwcowe dni roku 1999. Jestem przekonany, że w wigilię Wielkiego Jubileuszu Roku 2000 będziemy mogli wsłuchać się w przesłanie, które ukaże wyzwania dla Polski na nadchodzące nowe stulecie i nowe tysiąclecie. Łatwiej kochać Polskę i łatwiej podejmować odpowiedzialność za jej przyszłość ze świadomością, że jest ktoś, kto jako Syn polskiego Narodu ma swój ogromny udział w obecnym kształcie naszej Ojczyzny – poprzez słowo, czyn i modlitwę.

Tadeusz STYCZEŃ SDS

ZAMIAR I SKUTKI. DRAMATY MORALNYCH WYBORÓW

Działanie ludzkie nacechowane jest swoistym dramatyzmem: inspirowane dobrym zamiarem i podjęte wyłącznie dla jego realizacji, wywołuje niekiedy – obok zamierzonego i realizowanego przez dany podmiot dobra – złe skutki. Jak zatem wybrnąć w sposób moralnie godziwy z sytuacji, w której uczynić zadość wezwaniu dobra można tylko spełniając czynności, których urzeczywistnianiu towarzyszy nieodłącznie z nimi związane zło?

Powyższy, jakże bliski naszym codziennym moralnym dylematom, dramat wyboru jest punktem wyjścia rozważań podjętych w książce s. Barbary Chyrowicz SSpS *Zamiar i skutki. Filozoficzna analiza zasady podwójnego skutku*[1]. Już we wstępie do książki autorka zauważa, że nawet przy założeniu moralnej dobroci zarówno intencji, jak i środka wybranego do realizacji celu, „nadal stoimy przed problemem usprawiedliwienia złych skutków. Zarówno chęć ratowania życia, jak i podjęcie działań obronnych zasługuje na moralną aprobatę, ale czy pozwala to automatycznie na zwolnienie podmiotu od jakiejkolwiek odpowiedzialności za ewentualną śmierć agresora?" (s. 9). Przywołując za św. Tomaszem z Akwinu klasyczny już przykład zabójstwa w samoobronie, autorka wskazuje na tę właśnie nacechowaną dramatyzmem sytuację, w której rodzi się i ujawnia w całej swej życiowej aktualności, a zarazem w całym swym teoretycznym uwikłaniu sięgającym samych podstaw etyki, wiodące pytanie jej rozprawy. Jest to pytanie o moralną dopuszczalność działań, które wraz z zamierzonym dobrem powodują zły skutek, czyli o możliwość zastosowania kategorii zamierzenia pośredniego (indirectum). Autorce chodzi głównie o wyjaśnienie, jak rozumiana kategoria zamierzenia pośredniego usprawiedliwiając złe skutki wynikające z działania obok zamierzonego dobra nie sankcjonuje równocześnie wyrządzonego osobie zła.

Pytanie o możliwość zastosowania kategorii „indirectum" jest więc najpierw pytaniem dotyczącym moralnej kwalifikacji działania o podwójnym skutku: dobrym i złym. Dopiero bowiem po określeniu charakteru wywołanego działaniem dobra i zła i precyzyjnym wyznaczeniu charakteru ich wza-

[1] B. Chyrowicz SSpS, *Zamiar i skutki. Filozoficzna analiza zasady podwójnego skutku*, Lublin 1997, ss. 259, TN KUL.

jemnej relacji można dokonać próby rozwiązania podstawowego problemu rozprawy: wskazać globalną odpowiedź na pytanie o teoretycznie satysfakcjonujący sposób moralnego usprawiedliwienia działania, które służąc z jednej strony urzeczywistnieniu zamierzonego przez podmiot dobra prowadzi z drugiej strony do zła, jak na przykład w przypadku czynności obronnych pozbawienia życia agresora, który wszak też jest osobą. Czy – a jeśli tak, to w jaki sposób – jest możliwe w tej naładowanej dramatycznym konfliktem dóbr sytuacji uczynić zadość absolutnemu wymaganiu oczywistości intuicji etycznej, iż każdej osobie należna jest na równi od każdej drugiej absolutna afirmacja? Jak wreszcie pogodzić to na dodatek z negatywnie ujętą formułą zasady o absolutnie należnej afirmacji osobie jako osobie, iż w żadnych okolicznościach nie wolno posłużyć się moralnie złym środkiem: a więc ugodzić w dobro, jakim jest osoba, dla uzyskania dobrego celu?

Aby odpowiedzieć na postawione w pracy pytanie konieczne jest, w przekonaniu autorki, doprecyzowanie samego sensu kategorii zamierzenia pośredniego w etyce i wyraźniejsze przez to dookreślenie warunków umożliwiających moralną dopuszczalność jej stosowania w praktyce życia. Sprawie tej służyła i służy od wielu już wieków w teologii moralnej reguła zwana zasadą podwójnego skutku (principium de duplici effectu). Wyraźnie zamierzonym przez autorkę finalnym celem podjętej w książce dyskusji jest nie tylko propozycja nowej, własnej wykładni kategorii zamierzenia pośredniego, lecz również próba zasadniczej rekonstrukcji zasady podwójnego skutku. Nie może to nie rzutować – schodząc jeszcze głębiej w meritum poruszonej sprawy – na sposób rozumienia roli, jaką zasada podwójnego skutku spełnia wobec nadrzędnej wobec niej zasady, na której stoi – i wraz z którą upada – etyka: „Non sunt facienda mala ut eveniant bona". Wszak właśnie poprzez kategorię zamierzenia pośredniego zasada podwójnego skutku pełni wobec powyższej zasady rolę przypory: „nigdy wprost", gwarantującej nienaruszalność owego newralgicznego punktu etyki, jakim jest absolutny zakaz spełniania „czynów złych mocą swej istoty" (malum intrinsecum), co w języku metaetyki ma swój odpowiednik w tezie o istnieniu norm wyrażających absolutną niedopuszczalność pewnych działań na mocy ich przedmiotowej treści (ex objecto). Wiadomo zresztą, iż wśród tego rodzaju norm moralnych figuruje na poczesnym miejscu absolutny zakaz bezpośredniego zabójstwa, co wskazuje, iż wybór przez św. Tomasza dla celów metodologicznej analizy przykładu zabójstwa w samoobronie nie był sprawą przypadku. Czy więc dalszym elementem realizacji podjętego przez s. Chyrowicz zadania nie będzie także próba rekonstrukcji pojęcia „wsobnego zła"?

Autorka zdaje sobie w pełni sprawę z wagi i rozległości zadania, które podejmuje. Dlatego stara się najpierw przekonać, że reinterpretacja tego właśnie pojęcia zamierzenia stała się dziś – i to już z racji teoretycznych – koniecznością. Stała się ona, według niej, przede wszystkim wymogiem wewnętrznej koherencji etyki, a dokładniej, konieczności uzgodnienia treści pojęcia zamierzenia pośredniego, jako pewnej szczególnej, acz istotnie ważnej w etyce kategorii, z samymi podstawami antropologicznymi etyki jako normatywnej teorii działania człowieka. Tylko w oparciu

o prawdę o osobie można więc, w przekonaniu s. Chyrowicz, właściwie sformułować i rozwiązać problem „dobra podmiotu, względnie podmiotów zaangażowanych w konkretne działania", zwłaszcza w te działania, które są naznaczone wspomnianym wyżej dramatyzmem. „Innymi słowy, będzie nam chodziło – czytamy w rozprawie – o wskazanie takiego rozumienia kategorii zamierzenia pośredniego (indirectum), które w sytuacjach konfliktowych broni dobra jednej osoby nie przekreślając dobra drugiej. Tym samym zostaje ujawnione, że kryterium, za którym ostatecznie opowiemy się w pracy, będzie dobro osoby, a więc będziemy pozostawać w kręgu szeroko pojętej tradycji personalistycznej". Autorka dodaje: „W sytuacji bowiem, gdy w danej teorii etycznej brak personalistycznych przesłanek, kwestia usprawiedliwienia zła ze względu na zamierzone dobro jest wprawdzie formalnie obecna, ale rozstrzygnięcie postawionego w pracy problemu okazuje się niemożliwe z powodu trudnego rozpoznania i utrzymania w praktyce respektu dla każdej osoby" (s. 10n.).

Wypowiedzi te ujawniają, iż dla dzieła podjętej przez siebie reinterpretacji autorka widzi adekwatne pokrycie przede wszystkim w merytorycznie ugruntowanych podstawach personalistycznie pojmowanej etyki, ale również – biorąc rzecz od strony dziejów refleksji etycznej – oparcie i podporę znajduje w genialnych intuicjach św. Tomasza, podjętych dziś i uwyraźnionych przez tak wybitnych przedstawicieli współczesnego personalizmu etycznego, jakimi są D. von Hildebrand i K. Wojtyła. Przez proklamowane dziś „ponowne odkrycie osoby" S. Chyrowicz dokonuje jednak „odkrycia osoby" jako centralnej kategorii etycznej już w etyce św. Tomasza. W taki oto sposób określa więc i wyraża swój zamysł, i taką drogę dla jego realizacji proponuje, gdy w charakterze metodologicznej konkluzji sama zauważa, że w swej rozprawie pragnie „podjąć próbę wyraźnego uzasadnienia przyjętego stanowiska, a to odsyła nas do podstaw etyki" (s. 9). „Ostatecznie chodzi w niej bowiem o pewien dramat moralnych wyborów, a te zawsze sięgają istoty tego, co stanowi ludzką osobę" (s. 243).

O potrzebie wprowadzenia nieodzownych uściśleń sensu odnośnych terminów, precyzyjnego ustalenia ich definicyjnych równoważników i wzajemnych relacji w dziedzinie tak niezwykle doniosłej i wymagającej maksymalnej precyzji logicznej, jaką jest dziedzina struktury wewnętrznej czynu ludzkiego i jego kwalifikacji moralnej w przypadku potrzeby zastosowania zasady podwójnego skutku – nie potrzeba dziś, według autorki, nikogo długo przekonywać. Jest tak już dlatego, że pojęcie zamierzenia pośredniego ulegało wciąż i nadal ulega w myśli etycznej – także w tomizmie – znacznym metamorfozom. Wiąże się to z tym właśnie, iż pojęcie to, będąc czujnym wykładnikiem przemian w zakresie ujmowania antropologicznych podstaw etyki, było zarazem pierwszą niejako ofiarą różnorakich mankamentów interpretacyjnych samych tychże podstaw. Stąd „okazuje się, że już neotomiści częściowo modyfikują znaczenie terminów wprowadzonych przez św. Tomasza, a współcześni przypisują im nawet zupełnie inną treść" (s. 13). Jako teoretycznie ewidentnie naganną i praktycznie niebezpieczną trzeba określić sytuację, gdy dany termin pozostaje w swym kształcie i brzmieniu tożsamy,

podczas gdy jego znaczenia różnią się bardzo między sobą i przez to wymykają spod kontroli tych, dla kogo pisze się teksty z etyki czy teologii moralnej. „Facilius venitur ad veritatem ex errore quam ex confusione" – zauważa Akwinata, i dodaje: „Sapientis est ordinare". Tak oto podjęcie zadania wprowadzenia logicznego ładu w tę teoretycznie i praktycznie ważną dziedzinę staje się jednym z najbardziej pilnych zadań, przed którym stanęła dziś etyka i teologia moralna.

Autorka dostrzega wreszcie jeszcze inne, historycznie uwarunkowane, acz nie mniej godne uwagi i teoretycznego namysłu, źródła rozchwiania sensu pojęcia zamierzenia pośredniego, a zarazem tkwiącą w ich ujawnianiu szansę jego precyzującej wykładni. Podjęte mianowicie już w szkole samych tomistów próby interpretacji doktryny św. Tomasza w kierunku jej „udoskonalenia" – dla celów jej dydaktycznego uproszczenia i zabezpieczenia przed subiektywizmem – wzbudziły ostrą krytykę u autorów równie chętnie powołujących się na św. Tomasza. Krytyka ta, podjęta zwłaszcza ze strony przedstawicieli tak zwanej nowej teologii moralnej, niejednokrotnie trafnie ujawniała pewne rzeczowe błędy tych prób, zwłaszcza w niektórych przypadkach odwoływania się do tak zwanych inklinacji naturalnych dla określenia normy moralności (groźba błędu naturalizmu) lub w niektórych przypadkach ujmowania – w tymże samym kontekście – relacji roli rozumu do natury. Krytyka tych błędów i wola ich przezwyciężenia stawała się niekiedy jednak okazją do powstania kolejnych błędów, a nawet konstruowania z gruntu obcych myśli św. Tomasza pomysłów i rozwiązań, tworzonych przy tym z wyraźnym powoływaniem się na jego imię i autorytet. I tak przyznano na przykład samemu rozumowi moc twórczego określania normy moralności, zastępując integralnie pojętą naturę ludzką w roli kryterium oceny działania autoprojektem realizowania wolności osoby, rozumianej zresztą jako czysta samozależność. Prowadziło to w konsekwencji bądź do całkowitej likwidacji kategorii „indirectum", bądź do tworzenia jej namiastek w postaci traktowania jej jako wymogu „niekontraproduktywności" (optymalizacji) działania w celu znalezienia jakiejś zapory przed zupełnie nie kontrolowanym subiektywizmem i relatywizmem. B. Chyrowicz dostrzega jednak nawet wśród negatywów tej krytyki także pozytywne jej strony. Wskazuje, że obok eliminowania pewnych niewątpliwych błędów, pełni ona rolę oczyszczania pola badań z pozornych problemów i likwidowania „ślepych uliczek" na drodze szukania i znajdywania właściwych rozwiązań.

Z tego, co wyżej powiedziano, wynika, iż prezentowana tutaj książka s. B. Chyrowicz – mówiąc językiem śp. ks. prof. S. Kamińskiego – ma charakter próby podjęcia w sposób systematyczny problemu, który się jawi zarazem jako historycznie dany. Dzieje kategorii zamierzenia pośredniego, uwikłane w kontekst dziejów zasady podwójnego skutku, stanowią dla autorki rodzaj kanwy dla snucia własnych na ten temat przemyśleń i krystalizowania się własnej koncepcji rozwiązania podjętego problemu. Autorka rozprawy nie jest więc tylko nie zaangażowanym badaczem jego dziejów. Przeciwnie, usiłuje go podjąć i na własną już odpowiedzialność kształtować dalsze jego dzieje. Czyni to jednak z głębokim respektem dla wysił-

ku badaczy przeszłości, skrzętnie korzystając z owoców badań tych, którzy się wcześniej od niej dla tej samej sprawy trudzili.

To podejście metodologiczne odzwierciedla przyjęta przez autorkę struktura pracy. Mówią o tym już same tytuły czterech rozdziałów jej książki. Nieprzypadkowa jest ich kolejność. Ujawnia ona „logikę historii" problemu i jego „chrono-logię": poprzez „Św. Tomasza z Akwinu formułę zasady podwójnego skutku" (I) i „Neotomistyczną interpretację zasady podwójnego skutku" (II), po „Krytykę koncepcji neotomistycznej i nowe ujęcie directum-indirectum" (III) i finalizujący pracę rozdział „«Dobro osoby» a «dobro dla osoby». W obronie moralnej doniosłości indirectum" (IV). Następujące po sobie historycznie próby rozwiązania problemu działań o podwójnym skutku interesują autorkę wyłącznie w świetle przedstawionych przez nie racji. Weryfikacja poszczególnych stanowisk ma służyć wyłonieniu tych wyników analiz kontrowersyjnych działań, które wytrzymują próbę czasu, czyli wyników spełniających test wnikliwego i krytycznego wglądu w samo sedno moralnej oceny działania osoby działającej w warunkach konfliktu wartości.

Rozdział pierwszy zatytułowany „Św. Tomasza z Akwinu formuła zasady podwójnego skutku" ma w moim przekonaniu decydujące znaczenie dla całej rozprawy. Wyciągam więc z niego nieco szerzej to, co – jeśli dobrze autorkę rozumiem – stanowi zasadniczy impuls do zainicjowania całego dalszego toku jej refleksji. B. Chyrowicz stara się tu przede wszystkim pokazać, jak oryginalny i zarazem ponadczasowo aktualny jest wkład św. Tomasza w sprawę kategorii zamierzenia pośredniego. Dlatego autorka dba o to, aby nie rezygnując z ambicji badania problemu na własną odpowiedzialność, być na równi wierną interpretatorką autentycznej myśli św. Tomasza. Widząc w nim odkrywcę drogi w stronę właściwego ujęcia sedna badanej sprawy, świadomie na tę właśnie drogę wkracza i próbuje iść nią samodzielnie do końca. Ograniczę się z konieczności do zwięzłej charakterystyki tylko głównego nurtu drogi, na którą s. Chyrowicz wkracza wraz z św. Tomaszem.

Kryterium, czyli normą moralnej oceny działania ludzkiego, jest jego zgodność z naturą i ostatecznym celem człowieka jako działającego podmiotu. Aby działanie to móc w świetle tej normy ocenić, trzeba w nim samym – jako przedmiocie moralnej oceny – wyróżnić wpierw trzy jego elementy składowe, zwane źródłami moralności (fontes moralitatis): przedmiot działania (finis operis), cel sprawcy działania (finis operantis) oraz okoliczności (circumstantiae). Wyróżnienie tych elementów nie zezwala żadną miarą na ich izolowanie od siebie. Gwarancję adekwatnego ujęcia spójności tej struktury autorka widzi w trafnym ujęciu zasady wzajemnego przyporządkowania sobie poszczególnych jej elementów. Przyporządkowanie to dokonać się może tylko poprzez ich wzajemne podporządkowanie.

Na istotne pytanie, które tu musi paść: podporządkowanie którego elementu któremu? – autorka stwierdza wraz z św. Tomaszem, iż działanie może zawdzięczać swą strukturalną spoistość i jedność temu czynnikowi, który w ogóle stanowi o zaistnieniu działania ludzkiego, czyli o jego początku (por. s. 56). „Omne agens agit propter finem". Czynnikiem tym jest cel najbliższy dzia-

łania, dający działającemu bezpośredni motyw do jego podjęcia, czyli finis operantis. Stąd relacja finis operis względem finis operantis jest charakteryzowana przez autorkę jednoznacznie jako stosunek podporządkowania. Racja chcenia celu przez podmiot działania jest racją chcenia i spełniania odnośnych działań jako środków jego urzeczywistnienia: „Omne agens agit quod agit propter finem".

W ten sposób zostaje uwydatniony w ujęciu struktury działania swoisty prymat finis operantis wobec finis operis. Stwierdzenie to ma przełomowe znaczenie dla całego dalszego przedsięwzięcia autorki. W prymacie intencji dostrzega ona jedyną gwarancję zachowania autentycznie podmiotowego charakteru działania człowieka, a zarazem warunek konieczny jego strukturalnej zwartości i jedności jako aktu rozumnie wolnego podmiotu, actus personae.

Czy jednak powierzenie finis operantis roli gwaranta spójności i jedności działania poprzez jego upodmiotowienie jako actus personae nie oznacza groźby jego „od-przedmiotowienia", czyli groźby subiektywizmu i relatywizmu? Co więcej: czy w wyniku tak radykalnej „rewolty" jest w ogóle jeszcze możliwe jakiekolwiek stosowanie pojęcia zamierzenia pośredniego jako sposobu rzetelnego usprawiedliwienia działania o podwójnym skutku? Czy przyjęcie prymatu intencji działania (finis operantis) wobec przedmiotu działania (finis operis) nie wyklucza w ogóle możliwości przeprowadzenia w sposób zasadny jakiejkolwiek przedmiotowo uchwytnej różnicy pomiędzy jego dobrym i złym skutkiem, czy nie przyczynia się raczej do jej zupełnego zatarcia?

Próba zmodyfikowania przez neotomistów formuły zasady podwójnego skutku, omawiana bliżej przez s. Chyrowicz w drugim rozdziale zatytułowanym „Neotomistyczna koncepcja zasady podwójnego skutku", usiłuje temu niebezpieczeństwu zapobiec właśnie poprzez zdecydowane podkreślenie prymatu przedmiotowego celu działania (finis operis) nad intencją (finis operantis) w kwalifikowaniu moralnego dobra działania. S. Chyrowicz oponuje jednak przeciwko temu. I tu zaczyna się spór o prymat. Interpretacja neotomistyczna płaci, zdaniem autorki, koszty nader wysokie i absolutnie nie do przyjęcia. Ceną staje się bowiem najpierw rozbicie wewnętrznej spójności konkretnego działania. Finis operis zostaje w rzeczywistości „wypruty" ze struktury jego wnętrza. Wyizolowany i usytuowany poza obrębem konkretnego, realnego działania nie jest już w stanie pełnić wobec działania tej dokładnie roli, w jaką neotomiści pragnęli go wyposażyć: roli zabezpieczenia jego obiektywnego charakteru (por. s. 76). Propozycja neotomistów okazuje się „kontraproduktywna" wobec celu, dla którego została podjęta. Zawęża przy tym możliwość stosowania indirectum.

Jak zatem sama autorka radzi sobie z tą trudnością? Utrzymuje, że sposób jej uchylenia wskazał już św. Tomasz. Trzeba i wystarcza do niego wrócić. Sposób ten zakłada:

1. konieczność utrzymania tego, co stanowi jedyną gwarancję wewnętrznej spójności struktury działania: jest nią relacja podporządkowania finis operis wobec finis operantis;

2. konieczność obwarowania tej relacji – dla zabezpieczenia obiektywizmu

moralnej oceny działania – dwoma dodatkowymi warunkami. Są to:

a) warunek proporcjonalności finis operis wobec finis operantis,

b) warunek proporcjonalności finis operantis wobec finis ultimus.

Znaczy to, że czynność podjęta przez podmiot dla urzeczywistnienia zamierzonego przezeń dobra nie może przede wszystkim nigdy przekroczyć granicy: wszystko, co konieczne, i nic ponad to, co wystarcza. Do wymienionego warunku dochodzi drugi warunek, warunek proporcjonalności pod postacią zgodności samej intencji względem ostatecznego celu jako obiektywnej normy moralności: intencja jest dobrą moralnie intencją tylko wtedy, gdy jest intencją obiektywnego dobra tego, kto działa, czyli przedmiotowego dobra działającej osoby. „Proporcjonalność, pojmowana jako zgodna z rozumem relacja środków względem celu, odnosi się nie tylko do samej relacji finis operis – finis operantis, lecz również do stanowiącego kres ludzkich działań celu ostatecznego. Warunek racji proporcjonalnej postawiony przez św. Tomasza nie «zamyka się» w obrębie konkretnie podjętego przez podmiot czynu" (s. 47). „Ponieważ każdy finis operantis konkretnego aktu jest [zarazem – T.S.] środkiem w relacji do celu ostatecznego, proporcjonalność oznacza zgodność celu bliższego i dalszego z celem ostatecznym. Zgodność z celem ostatecznym to zarazem zgodność z rozumną naturą człowieka. Jako taka stanowi ona zarazem normę orzekania o naturalnej dobroci czynów. Można zatem powiedzieć, że proporcjonalność wyznaczona jest rozumną naturą człowieka" (s. 60).

Takie ustawienie sprawy proporcjonalności pozwala autorce na dokonanie dalszych – istotnych dla określenia sedna zamierzenia pośredniego – sprecyzowań i rozróżnień wynikających z podporządkowania finis operis względem finis operantis. Dotyczy to zwłaszcza sensu takich terminów, jak „środek", „cel" i „skutek" (naturalny, uboczny), w ich wzajemnej relacji. Nie dziwi to, jeżeli pamiętamy o kluczowej pozycji tych terminów w zasadzie „Non sunt facienda mala ut eveniant bona".

Autorka precyzuje swe wywody i zwieńcza je istotnie ważnymi dla całości sprawy wnioskami: „Przyjęta przez św. Tomasza struktura działania moralnego wyklucza możliwość odnoszenia praeter intentionem do środków wybranych dla realizacji celu. Są one przedmiotem intencji czynu, a różnica zachodząca między pragnieniem celu (per se) a środków (secundum quid) nie jest [wystarczającą – T.S.] podstawą do uznania ich pośredniości. Praeter intentionem odnosi się jedynie do skutku, a nie do środka. Św. Tomasz uznając za moralnie usprawiedliwione zabójstwo w samoobronie [jako uboczny skutek samoobrony, wykluczając zarazem zabójstwo jako środek dla samoobrony, a więc jako sui generis akt prewencyjnego ubezpieczenia się, co autorka będzie dalej jeszcze wyjaśniać w rozdziale drugim – T.S.], w niczym nie narusza (a przez wskazanie na potrzebę proporcji między finis operis a finis operantis nawet zakłada) przestrzegania zasady non sunt facienda mala ut eveniant bona" (s. 60) – puentuje s. Chyrowicz. „Na podstawie analizy postawionego przez św. Tomasza warunku proporcjonalnej racji zostało stwierdzone, że jeśli racja ta jest podstawą relacji finis operis (środka) względem finis operantis (celu), to działanie jest samoobroną nawet wówczas,

gdy zewnętrznie niczym nie różni się od celowego zabójstwa człowieka. Dla zewnętrznego obserwatora (ujmując działanie w kategoriach fizycznych) śmierć agresora jest bowiem środkiem czy nawet warunkiem sine qua non ocalenia życia. W przypadku samoobrony śmierć agresora nie jest jednak skutkiem wynikającym z działania równie bezpośrednio, co ocalenie życia, chociaż z faktu uznania jej za spowodowaną praeter intentionem nie wynika, że została zadana nieświadomie" (s. 57). Możliwość przewidzenia skutków nie jest równoznaczna z ich zamierzeniem. Św. Tomasz powie: „praevisum, sed non intentum". Autorka dopełni gdzie indziej tę myśl: „Wynika stąd, że wewnętrzny dynamizm samoobrony nie zmierza do śmierci agresora, lecz do ratowania życia. [...] Na podstawie podanego przez św. Tomasza przykładu można zatem wnioskować, że miejscem zastosowania kategorii indirectum są te przypadki, w których wynikający z działania skutek naturalny, oznaczający realizowanie się dynamizmu właściwego dla wybranego do realizacji finis operantis środka, nie był powodem, dla którego środek ten (finis operis) został wybrany (skutek ten, jakkolwiek może być określony jako naturalny względem finis operis, to względem całości działania jest jedynie skutkiem fizycznym)" (s. 229).

Tak oto s. Chyrowicz, dając wyraz własnym intuicjom i idąc skrupulatnie śladem św. Tomasza, widzi wraz z nim jeden tylko sposób:

1. zagwarantowania wewnętrznej spójności strukturalnej ludzkiemu działaniu;

2. zagwarantowania temuż działaniu na wskroś podmiotowego charakteru;

3. zagwarantowania ocenie moralnej tegoż działania czytelnego zakotwiczenia w przedmiotowych podstawach ontyczno-aksjologicznych bytu ludzkiego;

4. zagwarantowania w wyniku tego precyzyjnego określenia kategorii zamierzenia pośredniego i kryteriów jego zastosowania w przypadku konieczności podjęcia działania o podwójnym skutku;

5. zagwarantowania przez to nienaruszalności zasady „Non sunt facienda mala ut eveniant bona".

A zatem, samo sedno sprawy indirectum – i tym samym samo sedno rozwiązania problemu rozprawy – sprowadza się najkrócej do:

1. wprowadzenia w obręb wnętrza struktury działania ludzkiego warunku proporcjonalności relacji finis operis wobec finis operantis, oraz

2. poddania intencji działania kontroli nadrzędnej instancji poprzez wprowadzenie warunku proporcjonalności intencji działania wobec obiektywnej normy osobowego bytu ludzkiego i jego ostatecznego celu.

Warunki te określają jakby rodzaj „dwustopniowej rakiety" umożliwiającej osiągnięcie pułapu, z którego można przeprowadzać w sposób moralnie przejrzysty „operację" usprawiedliwienia działania podjętego dla dobrego celu, nawet gdy z działania tego wynika ubocznie – świadomie przewidywany – zły skutek. Operacja polega – formalnie rzecz biorąc – na wskazaniu kryterium, które pozwala, a nawet każe, odróżniać w omawianym tu kontekście środek działania od jego ubocznego skutku i zabrania redukowania zarazem tego skutku do środka działania.

B. Chyrowicz – mówiąc obrazowo – nie kwestionuje więc doniosłości roli gwaranta obiektywizmu moralnego dobra działania, jaką ma do odegrania „finis operis". Przeciwnie. Właśnie jako zdecydowana rzeczniczka tej roli postuluje nieodzowność sui generis „przeprowadzki" finis operis z miejsca, w którym rola ta nie może być spełniona wobec działania, na taką scenę, na której jedynie rola ta może być wobec działania realnie i efektywnie, a nie pozornie tylko, odegrana. Scena ta musi być usytuowana w samym wnętrzu struktury działania. Tyle że jedyną znowu bramą wejściową w obszar tego wnętrza jest dobra intencja (a więc finis operantis bonus) działającego – istotowo zresztą związana z aktem jego poznania jako jedynym dla podmiotu oknem na przedmiotowy świat prawdy o „rozumnej naturze człowieka", stanowiącej „normę orzekania o naturalnej dobroci czynów" (s. 60). B. Chyrowicz zdaje się wyciągać tu jedynie wnioski wypływające z intuicji istoty działania ludzkiego, której wyraz daje klasyczna jego definicja: „Id quod procedit a voluntate praelucente cognitione intellectus".

Uzyskany przez s. Chyrowicz rezultat dzieła podjętego w celu „przebudowy" zasady podwójnego skutku drogą sprecyzowania sensu zamierzenia pośredniego i wskazania możliwości poszerzenia pola jego stosowania zasługuje na odnotowanie, zważywszy, iż został dokonany on w wyniku podjęcia sui generis aktu re-wolucji: odwrócenia relacji (w gruncie rzeczy przywrócenia jej pierwotnej postaci!) wzajemnego podporządkowania pomiędzy dwoma głównymi wyznacznikami moralności aktu ludzkiego (fontes moralitatis) – prymat celu przedmiotowego działania ma ustąpić miejsca prymatowi celu podmiotu działającego – w imię przedmiotowości działania! Autorka podejmując dzieło obrony doniosłości roli zamierzenia pośredniego zakłada obronę obiektywizmu w etyce, wysuwając twierdzenie noszące znamię paradoksu, że jest to możliwe tylko wtedy, gdy na etapie wstępnym dokona się wymienionej rewolty co do prymatu. Przeprowadzony przez s. Chyrowicz wywód został pomyślany jako próba pokazania, jak jest możliwe to, co jest zarazem – dla tej sprawy – nieodzowne.

Kontynuując dyskusję w rozdziale drugim „Neotomistyczna koncepcja zasady podwójnego skutku" autorka raz jeszcze potwierdza konkluzję o potrzebie dokonywanej rewolty: „Rozwiązaniem [...] trudności wydaje się «zwolnienie» finis operis z abstrakcyjnego ujęcia. Wówczas [...] nic nie stoi na przeszkodzie, by finis operis był podporządkowany finis operantis przejmującemu rolę właściwego dla finis operis naturalnego skutku, a naturalny skutek finis operis pozostawał praeter intentionem" (s. 98n.). „Naturalny skutek działań obronnych może się wprawdzie niczym nie różnić [w swym zewnętrznym przebiegu, np. dla fotografa – T.S.] od naturalnego skutku zabójstwa w obronie własnej, ale to jeszcze nie przesądza o przedmiocie czynu [...] O ile naturalnym skutkiem zabójstwa jest zawsze śmierć drugiego człowieka, o tyle naturalnym skutkiem samoobrony jest uratowanie życia. Jeśli samoobrona ma dla agresora tragiczny finał, jest to bardziej wynikiem okoliczności niż naturalnym skutkiem działania" (s. 104). „Kiedy środek nie został wybrany z uwagi na jego naturalny skutek, skutek ów może znajdować się poza intencją (praeter intentionem) podmio-

tu" (s. 105). B. Chyrowicz pod koniec rozdziału drugiego podbudowuje więc swe rozumienie zamierzenia pośredniego sformułowane już w rozdziale pierwszym i otwierające się wraz z nim możliwości rozszerzenia pola jego zastosowań, które ogranicza – jak twierdzi – doktryna wyrażona w neotomistycznej formule zasady podwójnego skutku.

„Na podstawie doktryny neotomistycznej trudno usprawiedliwić działania, których naturalny skutek niczym się wprawdzie nie różni od naturalnego skutku aktów wewnętrznie złych, ale jego pojawienie się, wynikające z wybranych do działania środków, nie jest bezpośrednio związane z wewnętrznym zamiarem woli (finis operantis)" (s. 105). Nie jest to jej zaletą. „Stwierdzenie na podstawie pierwszego warunku zasady podwójnego skutku, że działanie podjęte w charakterze środka mieści się w kategorii intrinsece malum, wyklucza zarazem jakiekolwiek próby usprawiedliwienia go za pomocą kategorii indirectum i odpowiednio poważnej racji. Nie wyklucza jednak próby usprawiedliwiania wypływającego zeń fizycznego skutku, jeśli nie był on powodem, dla którego podmiot podjął działanie. Warto zauważyć, że chodzi wówczas o zupełnie inne czyny, mimo iż na podstawie skutków można by je zaliczyć, podobnie jak u św. Tomasza, do jednej kategorii. Nie mówimy o zabójstwie, lecz o samoobronie, nie wskazujemy na kradzież, lecz na ratowanie własnego życia w obliczu niebezpieczeństwa głodowej śmierci" (s. 106). Ignorowanie tej różnicy „ogranicza możliwości stosowania kategorii indirectum już na mocy samej formuły". Gdzie zaś leżą tego źródła? „Jej zasadniczo przedmiotowy charakter wyraża się w zerwaniu ścisłego związku między finis operis a finis operantis i próbie oceny działania głównie (a w przypadku aktów intrinsece mali wyłącznie) na podstawie celu przedmiotowego" (s. 107).

Dla propozycji wyjścia – znanej nam już z pierwszego rozdziału (ocalić rolę finis operis – ale inaczej!) – s. Chyrowicz znajduje tu efektowne ujęcie: „Rezygnacja z abstrakcyjnego traktowania finis operis wydaje się decydować o jego moralnej relewantności". Problemem, z którego można by również jako z pseudoproblemu zrezygnować, jest także kontrowersja wokół sprawy: „rozum czy natura w roli normy moralności?", skoro okazuje się, że podmiot działania jedynie aktem rozumu może w końcu ująć prawdę tego, co jako ordo caritatis wraz z jego podstawą: ordo bonorum, de facto wyczytuje w ontyczno-aksjologicznej strukturze własnego bytu. Chyba że przyzna rozumowi moc jej stwarzania. Kontrowersja ta zaowocowała tym pomysłem, o czym autorka pisze dalej w rozdziale trzecim „Krytyka koncepcji neotomistycznej i nowe ujęcie relacji directum – indirectum". Chodzi tu o ponowne spojrzenie z perspektywy „ślepej uliczki" na tę drogę, która jedynie biegnie wprost do celu. I tak na przykład podważenie roli, jaką finis operis pełniłby przy założeniu prawomocności argumentacji deontologicznej, którą krytycy „nowej teologii" uznają za formalnie nieefektywną, i wykazywanie przez nich, że nie spełniłby on tejże roli również przy próbie jej wykładni z zastosowaniem do niej argumentacji teleologicznej (z racji imputowanego neotomistom naturalizmu), nie posuwa – logicznie biorąc – problemu rozprawy do przodu. Trzeba by bowiem wpierw dowieść, że tomista musi być naturalistą. Nie można tego dowieść św. Tomaszowi,

skoro ten w istotnym dla sprawy punkcie posługuje się kategorią finis ultimus debitus. Krytyka krytyki podjętej przez zwolenników „nowej teologii" wobec neotomistów również i tu raczej oczyszcza pole z nieporozumień, likwiduje bezdroża. Sprawia, iż formalna struktura argumentacji teleologicznej może dawać zasadniczo różne wyniki w odniesieniu do indirectum, w zależności od przyjętej w danej etyce antropologii: inne wyniki w antropologii, według której podmiot działania jako czysta samozależność sam „projektuje" swoją „naturę" (stąd niepokoić go może tylko „kontraproduktywność" działania wobec „autoprojektu" działającego jako błąd w „bilansie własnej logiki chcenia"), inne zaś w antropologii, w której podmiot działania odkrywa poprzez samopoznanie wiążącą go przedmiotowo prawdę o samym sobie jako prawdę o bycie dynamicznym o niezmiennej jednak i uporządkowanej strukturze ontyczno-aksjologicznej i określonym przez nią jego ostatecznym celu, może być oczywiście podjęta i badana. I de facto zostaje podjęta przez s. Chyrowicz w czwartym rozdziale rozprawy „«Dobro osoby» a «dobro dla osoby». W obronie moralnej doniosłości indirectum". Tyle że sprawa ta została już podjęta i zasadniczo rozstrzygnięta w pierwszym rozdziale.

Jeśli zatem trafnie odczytuję naczelny zamysł s. Chyrowicz, autorki książki *Zamiar i skutki. Filozoficzna analiza zasady podwójnego skutku*, to charakterystykę rezultatu wyrażę chyba bez uszczerbku dla jego istotnej treści, jeśli skorzystam z podsumowania wyrażonego zdaniem samej autorki, z lekka tylko modyfikując jego stylistykę:

1. „Kategoria zamierzenia pośredniego znajduje swoje zastosowanie [...] w odniesieniu do działań konsekwentnych względem przyjętej normy moralności [...];

2. Personalizm rozpoznaje tę normę w afirmacji osoby ze względu na nią samą (persona est affirmanda propter seipsam), stąd

3. Tomaszowy warunek proporcjonalności finis operis względem finis operantis zastąpiliśmy proporcją dóbr dla osoby względem dobra osoby" (s. 242).

To wszystko. Oczywiście pamiętamy tu wraz z autorką o tym, że warunek ten został przez św. Tomasza obwarowany dalszym warunkiem, dzięki czemu finis operantis z norma normans wobec finis operis został przekształcony w norma normans normata: warunkiem tym jest odniesienie finis operantis do finis ultimus debitus.

Autorka eksponuje – paralelnie do tego – moment bezwzględnej afirmacji prawdy o osobie w jej realnej strukturze ontyczno-aksjologicznej, czyli „dobro osoby", jako normę moralności, a przez to moment istotnie rozstrzygający dla określenia tego, co ją efektywnie w działaniach afirmuje, czyli co jest „dobrem dla osoby".

Św. Tomasz wskazując – tu paralelnie – na człowieka „finis ultimus debitus" jako normę moralności jego działania i wiążąc z tak ujętym celem znamię „honestum" określi, w proporcji do niego, godnościowo ujęte sposoby jego realizacji, czyli bonum utile, lub idąc śladem św. Augustyna jako ordo bonorum (utilium) – przyporządkowaną „ordo caritatis".

B. Chyrowicz, odsłaniając moment prawdy o człowieku jako rozumnie wolnym podmiocie działania i zarazem tegoż działania adresacie, uwydatni przez to bardziej wyraziście moment osobo-

wego oblicza człowieka jako podmiotu i adresata (bezpośredniej normy obiektywnej) działania, a w ostatecznościowej perspektywie – jego Osobowego Stwórcy. Rozkładając nieco inaczej akcenty – w wyniku wydobycia na jaw (actu distincte) personalistycznych pokładów myśli św. Tomasza (actu confuse) nie bez pomocy współczesnych badaczy osobowego charakteru bytu ludzkiego (głównie D. von Hildebranda i K. Wojtyły) – proponuje jednak w gruncie rzeczy właściwie tylko inny, bardziej też dla współczesnych czytelny, język, uwzględniając przez to wydatniej paranetyczną doniosłość wdzięku personalistycznej retoryki w przekazywaniu treści etycznych.

Pora, by zwięźle przedstawić powód, z racji którego przede wszystkim dzieło to – moim zdaniem – „mistrza chwali". B. Chyrowicz dała własny, znaczący wkład w dzieje wykładni zamierzenia pośredniego, a tym samym w dzieje wykładni zasady podwójnego skutku. Nowość tego wkładu polega na próbie pokazania, że spośród wszystkich dotychczasowych wykładni zamierzenia pośredniego najbardziej przekonuje ta, która wytrzymała najwięcej prób jej zamiany na inną. Tą lepszą od innych okazuje się w końcu najstarsza ze wszystkich, ta oryginalnie Tomaszowa. Gdy odczytuję skromnie sformułowany przez autorkę wynik wielu konfrontacji z propozycjami „ulepszania" zasady podwójnego skutku w ciągu siedmiu wieków, przychodzi mi na myśl znana teza Karla Poppera: „Przedmiotową wartość poznawczą danej tezy mierzy się ilością nieudanych prób jej obalenia". „Tomaszowy warunek proporcjonalności finis operis względem finis operantis zastąpiliśmy proporcją dóbr dla osoby względem dobra osoby". Skoro zaś prawda o dobru osoby jako osoby domaga się absolutnej afirmacji, to podmiot – w imię dobrej intencji – daje maksimum szans dla siebie jako podmiotu wtedy i tylko wtedy, gdy daje maksimum szans dla prawdy o dobru osoby jako osoby i dla tego, co stanowi dla niej przedmiotowe dobro określone jej ontyczno-aksjologiczną strukturą (ordo bonorum, hierarchią wartości). Znaczy to, mówiąc najkrócej, iż proklamacja prymatu intencji jako wyznacznika moralności w strukturze ludzkiego czynu – odnosi się to w szczególności do kontekstu, który sprowokował s. Chyrowicz do napisania tej rozprawy, czyli do sprawy rozumienia sensu zamierzenia pośredniego i pola jego zastosowań – bynajmniej nie oznacza proklamacji subiektywizmu, przeciwnie, nie daje mu żadnych szans, o ile tylko – w imię drugiego warunku proporcjonalności – nie zaniedba nieustannej troski o adekwatne ujęcie prawdy o osobie. Oznacza natomiast, że człowiek jako człowiek ocala siebie i sam sobie nie zabiera szans jako człowiekowi tylko wtedy, gdy przekraczając siebie, daje wszelkie szanse aktami wyboru prawdzie w ogóle („prawdo-czynności"), a prawdzie o osobie w szczególności („prawdo-czynności wobec osoby"): i znowu każdej osobie, bez możliwości wyłączenia żadnej, by poprzez przekreślenie którejkolwiek z nich nie przekreślił wszystkich łącznie z własną na czele.

Rozprawa s. Barbary Chyrowicz *Zamiar i skutki. Filozoficzna analiza zasady podwójnego skutku* to quaestio disputata stanowiąca – w moim przeświadczeniu – istotny wkład współczesnej myśli w dzieje trwającej od siedmiuset lat dyskusji nad tym węzłowo ważnym problemem w etyce.

Dorota CHABRAJSKA
Maciej RAJEWSKI

IUS GENTIUM WCZORAJ I DZIŚ

W 1996 roku ukazała się publikacja ks. Stanisława Wielgusa zatytułowana *Polska średniowieczna doktryna „ius gentium"*[1], w której autor przedstawił genezę, rozwój i losy polskiej doktryny prawa narodów oraz główne problemy polityczno-prawne, będące przedmiotem rozważań jej twórców: Stanisława ze Skarbimierza (zm. 1431) i Pawła Włodkowica (zm. ok. 1435). Z punktu widzenia badacza problematyki polskiej doktryny ius gentium szczególnie wartościowa jest część tej publikacji poświęcona stanowi badań oraz omówieniu źródeł i opracowań analizowanego zagadnienia. Praca ta jednakże zasługuje na uwagę również dlatego, że podnosi tak bardzo istotny i aktualny w dzisiejszych czasach problem relacji między respektowaniem zasad moralnych i skutecznym działaniem politycznym.

Jak pisze autor, do powstania tego opracowania przyczyniło się wystąpienie papieża Jana Pawła II w ONZ w październiku 1995 roku, poświęcone analizie sytuacji politycznej i społecznej w świecie współczesnym, ze szczególnym uwzględnieniem problemu wolności i prawdy moralnej oraz opartego na tych wartościach prawa narodów do swobodnego rozwoju[2].

W pierwszej połowie XV wieku doktryna ius gentium opracowana przez polskich uczonych posłużyła celowi politycznemu, jakim było wykazanie przed ówczesną opinią międzynarodową agresywnego oblicza Zakonu Krzyżackiego. Po upływie wielu wieków doktryna ta, wydobyta z zapomnienia, okazuje się nadal aktualna w swoim ujęciu zarówno praw człowieka, jak i praw narodów. Dla narodu polskiego, doświadczonego rozbiorami, okresem okupacji hitlerowskiej, ostatnio zaś ponad pięćdziesięcioletnimi bezprawnymi rządami totalitarnego systemu, brutalnie lekceważącego prawa człowieka i narodów, znajomość zagadnienia ius gentium jest szczególnie ważna. Polska odcięta przemocą od jednoczącej się Europy dopiero po roku 1989 uzyskała szansę włączenia się w jej polityczne i gospodarcze struktury. Nie zawsze jednak bywa ona postrzegana

---

[1] Ks. S. W i e l g u s, *Polska średniowieczna doktryna „ius gentium"*, Lublin 1996.

[2] Zob. J a n P a w e ł II, *Od praw człowieka do praw narodów*, Przemówienie do Zgromadzenia Ogólnego NZ, 5 X 1995, „L'Osservatore Romano" wyd. pol. 16(1995) nr 11-12, s. 4-9.

przez Zachód jako integralna i nieodłączna część Europy; często pomijany lub lekceważony bywa polski dorobek duchowy i kulturowy. Wielokrotnie natomiast można usłyszeć w środkach masowego przekazu opinie o zacofaniu Polski w stosunku do świata zachodniego oraz o wynikającej stąd potrzebie przystosowania jej do struktur zachodnich pod względem prawnym i gospodarczym. Jednocześnie często pomijane są sprawy dla narodu ważne, takie jak kwestia jego poczucia tożsamości i wynikającego zeń szacunku dla tradycji narodowej. W ten sposób nie dostrzega się, że od sposobu, w jaki traktuje się własną tradycję narodową i kulturę, zależy poszanowanie innych narodów i kultur, że pomijanie tego aspektu prowadzi do niezrozumienia oraz niedoceniania wkładu różnych narodów w bogactwo kultury europejskiej.

Analiza naszkicowanej przez Wielgusa doktryny ius gentium wskazuje, że wartości przez nią niesione mogą być wielce pomocne dla odrodzenia świadomości narodowej oraz kulturowej Polaków, spustoszonej przez prawie pięćdziesięcioletni okres rządów komunistycznych, siłą niwelujących różnice kulturowe i cywilizacyjne na zajętych obszarach. Co więcej, w świetle pracy Zbigniewa Brzezińskiego[3], stawiającej diagnozę kryzysu współczesnej cywilizacji zachodniej, wydaje się, że wartości ius gentium, odpowiednio nagłaśniane w środowiskach intelektualnych jednoczącej się z trudem Europy, mogą w wydatny sposób przyczynić się do uzmysłowienia sobie przez Europejczyków faktu, że jeśli odrzucą pewne aspekty swojej tożsamości, ich kontynent straci znaczenie pod względem politycznym, kulturowym oraz ekonomicznym. Inaczej mówiąc, refleksja nad ius gentium może być również punktem wyjścia do rozważań nad przyszłym kształtem Europy i jej roli w świecie.

POLSKA DOKTRYNA IUS GENTIUM: GENEZA, TREŚĆ I CEL

„Prawo rodzi się z faktu" – stwierdza *Corpus iuris canonici.* Takim faktem, będącym źródłem powstania w średniowieczu polskiej doktryny ius gentium, była agresywna polityka Zakonu Krzyżackiego wobec sąsiadujących z nim państw, a wśród nich wobec Królestwa Polskiego. Długotrwały konflikt między Polską i Krzyżakami został przez zakon umiejętnie umiędzynarodowiony. Potężne, militarystyczne państwo krzyżackie, kierujące się wypracowaną przez zakonnych ideologów doktryną określającą jako główne zadanie zakonu podbój uznanych przez niego za barbarzyńskie nacji w celu ich nawrócenia na chrześcijaństwo, zaczęło zagrażać istnieniu Litwy i Żmudzi, a pośrednio także Polsce. Propaganda krzyżacka wymierzona przeciwko tym krajom była niezwykle skuteczna. Zakon przedstawiał siebie jako obrońcę chrześcijaństwa zarówno przed „agresywnym" żmudzko-litewskim pogaństwem, jak i przed „fałszywym" polskim chrześcijaństwem. Ponadto nawrócenie Litwy uznawał on za de facto nieważne, ponieważ – jego zdaniem – Polacy mieli go dokonać z pobudek politycznych. Dzięki swoim wpływom politycznym i umiejętnej propagandzie zakon zyskał poparcie dla swoich agresywnych działań wobec Polski,

[3] Por. Z. Brzeziński, *Bezład. Polityka światowa na progu XXI wieku*, Warszawa 1994, s. 25.

Litwy i Żmudzi nie tylko ze strony cesarza niemieckiego, lecz również ze strony wielu wybitnych zachodnich intelektualistów, którzy swoimi wypowiedziami nastawiali nieprzychylnie do Polski ówczesną zachodnią opinię publiczną[4]. Tak więc przygotowania wspomnianych trzech krajów do wojny z zakonem z konieczności przybrały charakter nie tylko ściśle wojskowy, lecz również polityczno-ideologiczny. Ich celem było zdemaskowanie oszczerstw zakonu oraz wyraźne wskazanie, że wojna toczona przez Polskę z państwem zakonnym jest wojną sprawiedliwą. Strona polska stanęła też wobec dodatkowej konieczności wykazania, że jej przeciwstawienie się zbrojnej agresji usprawiedliwia sięgnięcie po pomoc wojsk niewiernych. Ponadto strona polska twierdziła, że poganie są uprawnieni – na mocy prawa natury – do posiadania państwa. Nie powinni być napadani, o ile żyją spokojnie, a w razie niesłusznej agresji, jak wszyscy inni w takiej sytuacji, mają prawo do samoobrony[5]. W ten sposób argumenty użyte w prowadzonej na forum międzynarodowym debacie przekształciły się w doktrynę znaną dziś jako polska szkoła ius gentium. Za jej twórców uważani są Stanisław ze Skarbimierza oraz Paweł Włodkowic.

Warto przedstawić za Stanisławem Wielgusem elementy polskiej doktryny prawa narodów, których dużą część odnaleźć dziś można w Powszechnej Deklaracji Praw Człowieka z 1948 roku. Według twórców tej doktryny państwo powstaje dzięki zgodzie jego mieszkańców. Aby funkcjonowało prawidłowo, powinny w nim istnieć rozumne, oczywiste, pożyteczne dla wszystkich, sprawiedliwe oraz pobudzające do czynów wzniosłych i patriotycznych prawa. Głównym spoiwem państwa jest równość obywateli wobec prawa i zachowanie powszechnej sprawiedliwości. Obywatele tylko wtedy będą swoje państwo traktować z miłością i odpowiedzialnością, gdy będą brać udział w jego rządzeniu. Państwo powinno ze swojej strony zapewnić obywatelom przestrzeganie obowiązującego prawa, tolerancję, dotrzymywanie umów oraz restytucję utraconej własności. Ponadto do obowiązków państwa należy ochrona niewiernych zamieszkujących jego obszar, o ile są dobrymi i spokojnymi obywatelami. W przypadku gdy władza w jakimś państwie jest nieprawowita, działa nieprawworządnie bądź wzywa do niesprawiedliwej wojny, grabieży czy zbrodni, obywatele takiego państwa mają prawo, a nawet obowiązek w sumieniu, wypowiedzieć tej władzy posłuszeństwo[6].

Podejście to wynikało z przyjętej przez twórców doktryny ius gentium koncepcji prawa naturalnego oraz chrześcijańskiej koncepcji człowieka. Źródłem wszelkich norm prawnych jest dla nich natura człowieka, wskazująca uniwersalne zasady i normy postępowania moralnego. Moc prawa naturalnego płynie od Boga, twórcy kosmosu i ludzkiej natury – stąd też podstawowe nakazy ludzkiego prawa naturalnego są zgodne z Dekalogiem. Z tego powodu prawo natury obowiązuje wszystkich ludzi bez względu na religię czy rasę. Ponieważ jego podstawą jest rozumność człowieka, życie społeczne powinno opierać się na jego rozumnej działalności. Ta rozumność jest też źródłem rów-

---

[4] Por. W i e l g u s, dz. cyt., s. 42n.

[5] Por. tamże, s. 44.

[6] Por. tamże, s. 59-61.

ności i wolności wszystkich ludzi. Najpełniejszym wyrazem prawa natury jest w przypadku człowieka ius gentium – prawo narodów, albowiem rozumność człowieka najpełniej wyraża się w społeczeństwie, i tylko w nim człowiek może zrealizować wszystkie swoje możliwości. Państwo i władza są więc manifestacją naturalnego prawa narodów do istnienia i rozwoju. W ten sposób człowiek znajduje się w centrum oddziaływania ustanowionego dla niego prawa Boskiego, prawa naturalnego i prawa narodów, a także prawa pozytywnego, które – podobnie jak i prawo narodów – musi być podporządkowane prawu naturalnemu oraz Boskiemu. Ponadto prawo pozytywne jest uzależnione od zgody ludzi, bez której władza państwowa jest nielegalna[7].

Według Włodkowica, chociaż obydwie jurysprudencje – kościelna i świecka – należą ostatecznie do papieża, ani papież, ani cesarz nie mają prawa pozbawiania niewinnych i spokojnie żyjących niewiernych ich państw i własności. Ponieważ prawo naturalne i prawo Boże sprzeciwiają się niesprawiedliwym działaniom wojennym wobec niewiernych, nie wolno ani papieżowi, ani cesarzowi ich prowadzić. Niewiernych nie obowiązuje ponadto jakiekolwiek posłuszeństwo wobec cesarza, papież zaś posiada nad nimi jedynie władzę pasterską, nie upoważniającą go jednak do ich karania, jeśli nie grzeszą oni przeciwko prawu naturalnemu. Jako uniwersalny duszpasterz, papież ma obowiązek troszczyć się o nich i bronić ich przed niesprawiedliwością. Ponadto powinien w szczególny sposób wykazywać troskę o chrześcijan przebywających w państwach niewiernych[8].

W tekstach twórców doktryny ius gentium widoczna jest chrześcijańska wizja człowieka stworzonego przez Boga na Jego obraz i podobieństwo. Człowiek jest w świetle tej koncepcji istotą wolną, godną i celową, wyposażoną przez Boga we wszystko, co jest niezbędne do osiągnięcia doskonałości, przy jednoczesnym pozostawieniu jednostce wolnej woli w jej osiąganiu. Normy dane człowiekowi przez Boga są proste, jasne i łatwe do rozpoznania, stąd też ich nieznajomość nie uniewinnia, lecz oskarża. Można błądzić w sprawach norm moralnych, jednakże zawinione i uparte trwanie w złu nie powinno być tolerowane. Włodkowic atakuje z tego punktu widzenia Zakon Krzyżacki oraz jego sojuszników poprzez twierdzenie o konieczności przeciwstawienia się tym wszystkim, którzy wspomagają uparcie obstającego przy złu, biorąc udział w wojnie niesprawiedliwej. Ponieważ Bóg stworzył człowieka do miłości, chrześcijanin ma obowiązek miłowania każdego, nawet poganina i grzesznika, co nie oznacza, że powinien godzić się na popełniane przez nich grzechy. Tak więc napadanie czy mordowanie ludzi jakiejkolwiek religii czy pochodzenia jest zawsze zbrodnią, której nie usprawiedliwiają żadne najszczytniejsze nawet intencje i cele. Zbrodnie popełniane w imię religii chrześcijańskiej są więc hańbą dla jej wyznawców i największą obrazą Boga[9].

Każdy człowiek jest podmiotem praw, które mają pełnić rolę środków do jego samorealizacji osobistej i wspól-

---

[7] Por. tamże, s. 62n.

[8] Por. tamże, s. 61.

[9] Por. tamże, s. 63-66.

notowej, polegającej na wspólnym z bliźnimi zmierzaniu do dobra i do doskonałości moralnej. Według Włodkowica wynika stąd wniosek, że człowiek powinien być świadomy, że obok przysługujących mu praw, ma też i obowiązki: względem siebie (jeśli chodzi o moralny rozwój własnej osobowości), następnie wobec bliźnich (wyrażające się w przykazaniu miłości bliźniego), wreszcie wobec wspólnoty narodowej i ogólnoludzkiej. Tak więc twórcy ius gentium akceptują ideę Stwórcy nadającego prawa człowiekowi, odrzucając jednocześnie pogląd, że to władza państwowa jest dysponentem tych praw. Włodkowic staje na stanowisku przyrodzonego, obiektywnego i powszechnego charakteru praw człowieka. Prawa te powinny być, jego zdaniem, rozpatrywane zarówno na płaszczyźnie prawnej, jak i moralnej. Człowiek ma więc prawo do życia, co logicznie prowadzi do potępienia wszelkich prób uprawomocnienia morderstw popełnianych na niewinnych ludziach. Jednostka ma również prawo do wolności, będącej kategorią pierwotną, tj. przysługującą jej od początku istnienia. Dlatego też Włodkowic opowiada się przeciwko niewolnictwu i poddaństwu. Jest też za wolnością religijną, uznając, że nawet religii katolickiej nie należy narzucać oraz że powinna być ona przyjmowana dobrowolnie. Włodkowic wypracował podstawy kościelnego prawa misyjnego, wyrażającego szacunek dla godności nawracanych, zrozumienie dla ich mentalności i warunków życia, cierpliwość i rozwagę w działaniu, a przy tym bezinteresowność, szczerość, gotowość do pomocy i przede wszystkim miłość[10].

Włodkowic był również obrońcą wolności poruszania się i wyboru miejsca zamieszkania przez wszystkich ludzi, bez względu na ich wyznanie czy podległość państwową. Ponadto przyznawał człowiekowi prawo do zrzeszania się – i to zarówno we wspólnoty naturalne (np. narody, miasta, wsie), jak również we wspólnoty stworzone dobrowolnie przez ludzi (np. zakony, bractwa dobroczynne czy związki rzemieślnicze). Twierdził, że jeśli wspólnota stworzona przez ludzi sprzeniewierzy się zasadom, które legły u jej fundamentów (jak stało się to w przypadku powołanego do leczenia chorych i opiekowania się ubogimi Zakonu Krzyżackiego), to należy ją rozwiązać[11].

Człowiek ma również prawo do własności, która chociaż zdaniem Włodkowica jest kategorią historyczną, ma jednak charakter fundamentalny i powszechny. Posiadanie własności jest zgodne z prawem Bożym, i każdy, nawet niechrześcijanin, ma do niej prawo. Sankcjonuje ją prawo naturalne i prawo Boże, a zatem nikt – nawet papież czy cesarz – nie może wydawać rozporządzeń, które by ją kwestionowały. Dlatego też obowiązkiem władcy jest ochrona, obrona i gwarantowanie ludzkiej własności. Każdy niesprawiedliwy zabór jest nieważny i musi podlegać restytucji, która nie ulega przedawnieniu[12].

Według Stanisława Wielgusa wyjątkową zasługą krakowskich twórców polskiej szkoły ius gentium było głoszenie i obrona tezy, że wojna nie wynika w żadnym wypadku z założeń wiary chrześcijańskiej, nie może też służyć do jej szerzenia, a także, że należy zwalczać

[10] Por. tamże, s. 73.

[11] Por. tamże, s. 74.

[12] Por. tamże, s. 75.

tych, którzy mając w pogardzie inne narody dążą do ich ujarzmienia. Na podstawie wcześniejszych pism takich autorytetów, jak św. Augustyn, Izydor z Sewilli, św. Tomasz z Akwinu czy Rajmund de Pennafort, definiują oni pojęcie wojny sprawiedliwej, określają warunki, jakie musi spełniać, ustalają sposoby jej prowadzenia oraz wskazują cele, jakim wojna ma służyć. Przyznając niewiernym pełne prawa ludzkie, twórcy polskiej szkoły ius gentium wyraźnie podkreślają, że wolno im bronić własnego państwa oraz wszelkiej własności przed agresją. Twierdzą, że chociaż wojna prowadzona w obronie państwa i własności załuguje na miano sprawiedliwej, należy jednak pamiętać, że każda wojna jest nieszczęściem i dlatego też celem każdej wojny powinno być ustanowienie i utrwalenie pokoju, co jest możliwe jedynie w przypadku przywrócenia sprawiedliwości.

Pokój jest koniecznym warunkiem normalnego życia i rozwoju człowieka, ponieważ jest on głęboko uzasadniony przez prawo Boże. Dlatego też w każdym przypadku wojnę należy traktować jako ostateczność. Włodkowic wzywał do ścigania i karania zbrodni ludobójstwa, co ludzkość zrealizowała dopiero w 1945 roku w konwencji przyjętej w przeddzień uchwalenia Powszechnej Deklaracji Praw Człowieka. To właśnie Włodkowic stworzył koncepcję civitas maxima – takiego trybunału międzynarodowego, który byłby zgromadzeniem reprezentantów wszystkich narodów, w tym niechrześcijańskich. Głową takiej uniwersalnej władzy świeckiej oraz strażnikiem prawa i ładu, podporządkowanym jednak duchowej władzy papieskiej, miałby być cesarz. Włodkowic zaproponował ustalenie nowych zasad stosunków międzynarodowych, które gwarantowałyby bezpieczeństwo wszystkich narodów, w tym niechrześcijańskich, i które jednocześnie umożliwiłyby zaniechanie wojen niesprawiedliwych oraz militarnego nawracania pogan na chrześcijaństwo. Istnienie takiego trybunału nie likwidowałoby suwerenności wszystkich państw narodowych[13].

Chociaż obaj twórcy polskiej doktryny ius gentium pisali po łacinie, a więc w ówczesnym języku międzynarodowym, ich poglądy nie stały się szeroko znane w średniowiecznej Europie.

Podsumowując, należy stwierdzić, że w oparciu o istniejącą literaturę prawniczą i filozoficzno-teologiczną twórcy polskiej szkoły ius gentium stworzyli spójny i wszechstronny system prawa międzynarodowego, który nadawał się do zastosowania nie tylko w odniesieniu do problemów związanych z konfliktem polsko-krzyżackim, lecz również do rozwiązywania innych problemów międzynarodowych[14].

JAN PAWEŁ II O IUS GENTIUM

Do tego właśnie systemu praw i wartości, które winny regulować stosunki panujące między narodami w świecie współczesnym, nawiązał w swoim przemówieniu do Zgromadzenia Ogólnego NZ papież Jan Paweł II[15]. Papież zauważa, że główną siłą napędową, która tworzy współczesną historię, jest dążenie ludzi do wolności. Jego fundamentem są powszechne prawa, które czło-

---

[13] Por. tamże, s. 66-70.

[14] Por. tamże, s. 77.

[15] Por. J a n P a w e ł II, *Od praw człowieka do praw narodów*, Przemówienie do Zgromadzenia Ogólnego NZ, s. 4-9.

wiek posiada z racji tego, że jest człowiekiem. Fakt istnienia różnorodnych rozwiązań instytucjonalnych, a więc modelów politycznej i ekonomicznej organizacji ludzkiej wolności na Ziemi, nie przeczy bowiem istnieniu wspólnej wszystkim ludzkiej natury, która jest źródłem tych praw. Wskazują one, że świat, w którym żyjemy, nie jest irracjonalny i pozbawiony sensu. Przeciwnie, wynikająca z nich moralna logika umożliwia dialog między ludźmi i narodami, wyznaczając mu jednocześnie właściwe ramy, którymi są respekt dla ludzkiej godności i wolności[16].

W tym kontekście Jan Paweł II zauważa, że chociaż Powszechną Deklarację Praw Człowieka przyjęto już w 1948 roku, do dziś nie podpisano umowy międzynarodowej, która w podobny sposób gwarantowałaby prawa narodów. Papież nawiązuje tu do historycznych korzeni zagadnienia i przywołuje stanowisko zaprezentowane przez Pawła Włodkowica na Soborze w Konstancji w XV wieku, wskazując na jego aktualność. Zdaniem Ojca Świętego prawa narodów są pewną partykularyzacją praw człowieka odniesionych do płaszczyzny życia wspólnotowego. Papież twierdzi, że podstawą wszystkich innych praw danego narodu jest jego prawo do istnienia: „nikt [...] – ani żadne państwo, ani inny naród czy organizacja międzynarodowa – nie ma prawa utrzymywać, że dany naród nie zasługuje na istnienie"[17]. Istnienie narodu niekoniecznie musi się wiązać z dążeniem do suwerenności państwowej, jednakże do wszystkich przejawów takiego dążenia należy odnosić się z należnym respektem. Swoista „suwerenność duchowa" wyprzedza jednak suwerenność polityczną, i to ona stanowi o substancjalności narodu. Owa suwerenność duchowa to kultura narodu, a więc język ojczysty i tradycje. Jak pokazuje historia, jest ona o wiele istotniejsza niż niepodległość w sensie politycznym, pozwala bowiem narodowi na przetrwanie nawet bez odpowiedniej organizacji państwowej.

Poszanowanie praw narodów ma więc co najmniej dwa istotne wymiary: respekt dla ich suwerenności duchowej i politycznej. Jan Paweł II podkreśla w tym miejscu, że nawet istniejące różnice między narodami, dotyczące ich obyczajów i tradycji, nie są w stanie zniwelować istniejącej między nimi pewnej podstawowej wspólnoty, ponieważ „różne kultury nie są w istocie niczym innym jak różnymi sposobami podejścia do pytania o sens istnienia człowieka"[18]. To właśnie sprawia, że każdej kulturze należny jest szacunek dla jej próby refleksji nad tajemnicą świata i człowieka, dla jej sposobu wyrażania transcendentnego wymiaru ludzkiego życia oraz dla jej stosunku do największej tajemnicy: tajemnicy Boga. Szacunek ten zakłada powszechne prawo do wolności religijnej i wolności sumienia, ponieważ żaden naród nie jest moralnie – ani w żaden inny sposób – uprawniony do tego, by innym przemocą narzucać swoją wizję tajemnicy człowieka i Boga. Papież podkreśla, że prawda o człowieku jest niezmiennym kryterium, według którego są osądzane wszystkie kultury, lecz każda z nich może nas czegoś nauczyć o wybranym aspekcie tej złożonej prawdy[19].

---

[16] Por. tamże, s. 4n.
[17] Tamże, s. 6.
[18] Tamże, s. 7.
[19] Por. tamże, s. 7.

Swoje rozważania na temat praw narodów Jan Paweł II odnosi do konkretnej sytuacji świata współczesnego i jego aktualnych problemów. Poddaje krytyce doktryny wprost przeciwstawiające się wizji ius gentium, które nadal znajdują oddźwięk we współczesnych społeczeństwach: nacjonalizm, głoszący pogardę dla innych narodów i kultur, oraz utylitaryzm, określający zasady moralności nie na podstawie tego, co dobre, ale tego, co przynosi korzyść. Papież akcentuje to, że oprócz praw, narody mają również obowiązki wobec siebie nawzajem. Te obowiązki, będące też gwarancją realizacji praw, dotyczą spraw ogólnych, lecz w konkretnej rzeczywistości przyjmują konkretny kształt. W dzisiejszym świecie kształt tych obowiązków jest w dużym stopniu determinowany przez problemy ekonomiczne i społeczne. Głód, niedożywienie, analfabetyzm i zacofanie, z powodu których cierpią nie mogąc się rozwijać całe narody, to zdaniem Papieża wyzwanie i nakaz moralny, aby w gospodarce międzynarodowej zapanowała etyka solidarności. Instrumentem wspomagającym winna stać się Organizacja Narodów Zjednoczonych, której zadaniem – jako ośrodka m o r a l n e g o – jest dyktowanie standardów kultury i etyki międzynarodowej prowadzących do przemiany świata w „rodzinę narodów", której – dzięki kulturze wolności – obce będzie narzucanie siłą jakiegokolwiek modelu społecznego[20].

Papież wskazuje, że życie w warunkach wolności, do której dążą jednostki i narody, jest wielką szansą duchowego rozwoju człowieka. Jednakże wolność nie oznacza swobody czynienia wszystkiego, na co ma się ochotę. Wolność jest podporządkowana prawdzie i urzeczywistnia się w poszukiwaniu i w czynieniu prawdy. Oderwana od prawdy o człowieku wolność wyradza się w życiu indywidualnym w samowolę, w życiu politycznym zaś w przemoc silniejszego i w arogancję władzy. Dlatego też odniesienie do prawdy o człowieku, poznawalnej powszechnie poprzez prawo moralne wpisane w serce każdego człowieka, nie jest zagrożeniem czy ograniczeniem wolności jednostki, lecz gwarancją jej istnienia[21].

O MORALNY FUNDAMENT DLA KULTURY

Aktualność idei ius gentium, a szczególnie kryjącej się w tej doktrynie wizji człowieka, oraz nawiązującego do niej przemówienia Papieża jest obecnie coraz bardziej widoczna. Według Zbigniewa Brzezińskiego żyjemy obecnie w okresie przebudzenia politycznego obejmującego cały świat. Coraz bardziej wzrasta wpływ idei politycznych, które mogą okazać się źródłem intelektualnej spójności i porozumienia lub powodem zamętu i konfliktu[22]. Chociaż w dwudziestym wieku przełamano (w naukach szczegółowych) na niespotykaną do tej pory skalę bariery mające ogromne znaczenie dla fizycznego rozwoju człowieka, a granice ludzkiego poznania zostały niezwykle poszerzone, to jednak ten właśnie wiek przyniósł ludzkości również ogromne zniszczenie spowodowane działaniami politycznymi i ewidentnym upadkiem w sferze moralnej. Na niespotykaną wcześniej skalę zinstytu-

[20] Por. tamże, s. 8.

[21] Por. tamże.

[22] Por. B r z e z i ń s k i, dz. cyt.

cjonalizowano okrucieństwo, natomiast zabijanie ludzi przybrało, jak nigdy przedtem w historii ludzkości, masowy charakter. Jak pisze Brzeziński: „Nigdy nie dążono do unicestwienia ludzi z tak bezwzględną i długotrwałą koncentracją wysiłku dla realizacji tak szaleńczo irracjonalnych celów [...] Właśnie planowa organizacja rzezi stanowi makabryczny wkład XX stulecia do politycznej historii ludzkości. [...] w wojnach tego stulecia zostało zabitych nie mniej niż około 87 milionów ludzi, a liczba rannych, trwale okaleczonych i na inne sposoby cierpiących nie jest możliwa do ustalenia"[23]. Natomiast całkowita liczba ofiar wojen i totalitarnego ludobójstwa, jakie miały miejsce w tym wieku, wyniosła nie mniej niż 167 milionów, a prawdopodobnie nawet ponad 175 milionów istnień ludzkich. Jest to więcej aniżeli liczba ofiar wszystkich uprzednich wojen, konfliktów i prześladowań religijnych w czasie całej historii człowieka. W wyniku dwóch największych kataklizmów XX wieku – masowych wojen i totalitarnych rewolucji – spustoszona została Europa, kolebka cywilizacji zachodniej, a także Chiny i Japonia. Zniszczono całkowicie wiele miast, bezcennych zabytków kultury, ale przede wszystkim ogołocono ludzkość ze znacznej liczby twórczych umysłów[24].

Zbigniew Brzeziński ostrzega świat zachodni przed nowym zagrożeniem, które pojawiło się wraz z pokonaniem „przymusowych utopii" komunizmu i hitleryzmu. Jego zdaniem kulturze naszej zagraża obecnie niebezpieczeństwo roztopienia się w tak zwanej permisywnej kornukopii (łac. cornu copiae – róg obfitości). Pojęcie to dotyczy przede wszystkim społeczeństw, w których stopniowy rozpad regulującej funkcji kryteriów moralnych współwystępuje z koncentracją uwagi na zaspokajaniu potrzeb materialnych jednostki. W odróżnieniu jednak od przymusowej utopii, permisywna kornukopia nie tworzy ponadczasowej wizji ostatecznej szczęśliwości, lecz skupia się na bezpośrednim spełnieniu indywidualnych zachcianek, tak że normą moralności staje się jednostkowy i zbiorowy hedonizm. Według Brzezińskiego erozja wartości moralnych w połączeniu z dowartościowaniem dóbr materialnych wywołuje permisywizm na poziomie działania i chciwość na poziomie motywacji. Sytuacja taka stymuluje silniej do wzbogacania się i sprzyja odrzuceniu hamulców moralnych, a nawet stosowaniu przemocy. Ponadto stan permisywnej kornukopii pociągnąć może za sobą nie tylko demoralizację samej cywilizacji zachodniej, ale również pogłębienie przepaści społecznej oraz światopoglądowej między bogatą mniejszością a politycznie ożywioną i dużo biedniejszą większością ludzkości[25].

Autor wskazuje, że bardzo niebezpieczną konsekwencją odczuwanego zaniku kryteriów etycznych w życiu codziennym świata zachodniego jest utrata możliwości sterowania przemianami następującymi we wszystkich dziedzinach życia, ponieważ bez moralnie zakorzenionego wartościowania dynamika przemian społecznych, technologicznych i politycznych wymyka się spod kontroli opartej na racjonalnych przesłankach – co de facto oznacza, że najbardziej zaawansowana cywilizacyjnie część ludzkości staje się w coraz więk-

[23] Tamże, s. 18, 21.

[24] Por. tamże, s. 27n.

[25] Por. tamże, s. 7, 64n.

szym stopniu niewolnikiem przyśpieszonego biegu własnej historii.

Zdaniem tego politologa Polska może wnieść ważny wkład moralno-etyczny w rozwój instytucji międzynarodowych, pogłębiony tragicznymi doświadczeniami ostatniego półwiecza. Aby jednak to uczynić, Polacy muszą zdawać sobie sprawę z nowego kryzysu politycznego i światopoglądowego[26]. W pewnym sensie można stwierdzić, że problemy współczesnego świata przerastają możliwości państw narodowych, do tej pory stanowiących tradycyjny podmiot polityki międzynarodowej. Brzeziński uważa jednak, że państwo narodowe nie straciło swojego sensu istnienia i długo jeszcze będzie istnieć jako punkt odniesienia lojalności obywateli, najważniejsze źródło zróżnicowania historycznego i kulturowego oraz jako główna siła masowej mobilizacji. Jednakże w celu zapewnienia pokoju świat współczesny wymaga powszechnego dostępu do produktów nauki i techniki oraz rozwiązania globalnych problemów ekologicznych, współpracy państw narodowych w tworzeniu szerszej wspólnoty odzwierciedlającej to, co dla tych państw jest wspólne, zmniejszającej zaś zakres tego, co je dzieli. Rozwiązanie wielu problemów nękających świat wymaga więc przyjęcia moralnej i politycznej odpowiedzialności przez bogate kraje Zachodu za sprawy wykraczające poza sferę ich najbardziej bezpośrednich interesów narodowych. Zdaniem Brzezińskiego tylko zjednoczona, zintegrowana, o nastawieniu bardziej uniwersalistycznym Europa może odgrywać aktywną rolę światową jako równoprawny partner Ameryki. W przeciwnym razie czeka ją powrót do dawnych konfliktów. Wymaga to od Zachodu odrzucenia intelektualnego dogmatu, że religia stanowi gasnącą, irracjonalną aberrację, oraz przyznania się do współczesnego nędznego stanu własnej kultury, będącego wynikiem pustki duchowej. Jak pisze Brzeziński, globalny kryzys duchowy musi zostać przezwyciężony, jeśli ludzkość ma panować nad swoim losem[27].

Podsumowując, można skonstatować, że konkluzje trzech przez nas rozważanych ujęć zbiegają się w twierdzeniu, iż polska doktryna ius gentium oraz propozycje i próby rozwiązywania współczesnych globalnych problemów mają wiele punktów stycznych. Należą do nich: podkreślanie moralnego fundamentu kultury i prawa pozytywnego, nieredukcjonistyczna wizja człowieka, dążenie do ułożenia stosunków międzynarodowych na zasadzie równości i szacunku dla dążeń narodów, świadomość odpowiedzialności za wzajemny los oraz akcentowanie wolności człowieka i związanej z nią odpowiedzialności za podejmowane działania.

---

[26] Por. tamże, s. 7n., 64n.

[27] Por. tamże, s. 186-191, 196.

Małgorzata KOWALEWSKA

DAWNE SPORY O TOLERANCJĘ

Gwałtowne przemiany polityczne, społeczne i obyczajowe zachodzące w ciągu ostatnich kilkunastu lat spowodowały ożywienie dyskusji i sporów wokół zagadnienia tolerancji. Strony zaangażowane w te dyskusje usiłują określić, co współcześnie ma oznaczać termin „tolerancja" w odniesieniu do poszczególnych aspektów życia państw i społeczeństw oraz czy powinny istnieć granice tolerancji, a jeżeli tak, to jakie. Niekiedy bywa i tak, iż zasadę tolerancji głosi się w tonie zupełnie pozbawionym tolerancji, czego przykładem jest paradoksalne hasło „nie ma tolerancji dla wrogów tolerancji".

Ryszard Legutko, zajmujący się starożytną i nowożytną myślą polityczną, jest jednym ze współczesnych polskich autorów, którzy zagadnieniu tolerancji poświęcają wiele uwagi zarówno w twórczości publicystycznej, jak i naukowej. Wydana przez wydawnictwo Znak książka tego autora zatytułowana *Tolerancja. Rzecz o surowym państwie, prawie natury, miłości i sumieniu*[1] jest bardzo interesującą pozycją ukazującą tematykę związaną z pojęciem tolerancji. Zasadniczym celem, jaki autor zamierzał osiągnąć w tej książce, nie jest jednak ani ukazanie ewolucji znaczenia pojęcia tolerancji, ani rozważanie zmian duchowych, które tę ewolucję spowodowały, ani też ustalenie, co słowo to oznacza dzisiaj, lecz prezentacja debaty nad tolerancją, którą toczono w szesnastym i siedemnastym stuleciu. Jest to więc praca omawiająca problem tolerancji w dość odległych czasach, w których, jak pisze autor we Wstępie, „kategoria tolerancji stała się jedną z centralnych kategorii politycznych i kiedy jednocześnie jej sens był względnie prosty. Odnósiła się niemal wyłącznie do kwestii religijnych i stanowić miała odpowiedź na wojny międzywyznaniowe oraz brutalny stosunek państw i grup do innowierców" (s. 6). Mimo iż uczestników siedemnastowiecznych sporów o tolerancję interesowały w pierwszym rzędzie kwestie praktyczne dotyczące stosunków Kościoła i państwa, zakresu sprawowania władzy przez suwerena, surowości wymiaru kary, stosunku do innowierców i sposobów zapewnienia spokoju społecznego, to toczona wówczas debata na temat tolerancji odnosiła się także do wielu interesujących kwestii epistemologicznych dotyczących między

[1] Kraków 1997, ss. 233, Wydawnictwo Znak, seria Biblioteka Myśli Politycznej.

innymi wiarygodności i granic ludzkiego poznania. Jednak zagadnienie tolerancji było wówczas rozpatrywane na płaszczyźnie praktycznej, a nie filozoficznej. To najbardziej różni siedemnastowieczne dyskusje o tolerancji od dyskusji toczonych współcześnie, zagadnienie tolerancji bowiem modyfikuje dziś – jak pisze Legutko – radykalnie kwestie metafizyczne i epistemologiczne. Fakt, iż autor omawianej książki ukierunkowuje swoje rozważania w stronę przeszłości, nie umniejsza jej znaczenia we współczesnych dyskusjach na temat tolerancji. Jest tak dlatego, że główne kwestie, wokół których toczą się rozważania zawarte w książce, nic nie straciły ze swojej ważności. Problemy te to między innymi sprzeczność zachodząca między pojęciem tolerancji a uznawanymi od stuleci zasadami: intelektualną (nakazującą docierać do tego, co prawdziwe, dobre i słuszne) i polityczną (nakazującą neutralizować zjawiska zagrażające ładowi społecznemu). Wciąż aktualna jest też postawa zajmowana przez głosicieli (lub przeciwników) zasady tolerancji nakazująca formułowanie przekonań w tej kwestii na podstawie założeń dotyczących szeregu problemów o fundamentalnym znaczeniu, między innymi natury człowieka, porządku rzeczywistości, poznawalności świata. Tylko przyjęta na podstawie zweryfikowanych założeń postawa tolerancji nie stanie się jedynie bezmyślnością wobec nowych, obcych idei, lecz będzie – jak pisze autor omawianej książki – świadomą, rozumną i moralnie słuszną postawą. Rozważania i analizy przedstawione w omawianej książce zmierzają zatem – i to jest ich główna oś – do odnalezienia i zrozumienia założeń zawartych w poglądach najważniejszych uczestników szesnasto- i siedemnastowiecznych dyskusji na temat tolerancji.

Legutko podzielił swą książkę na cztery rozdziały, z których każdy poświęcony jest jednemu z czterech, uznanych przezeń za podstawowe w interesującej go epoce, argumentów na rzecz tolerancji: pierwszy dotyczy zasady rozdziału Kościoła od państwa, drugi – prawa naturalnego, trzeci – miłości chrześcijańskiej, czwarty – wolności sumienia. W związku z tymi argumentami Legutko przedstawia analizę poglądów autorów reprezentujących różne stanowiska: od konsekwentnego tolerancjonizmu (Castellion, stary Locke, Bayle, Wolter), po konsekwentny antytolerancjonizm (młody Locke, Parker). Między nimi sytuują się autorzy o nie tak jednoznacznych poglądach, skłaniający się bądź ku grupie pierwszej (Montaigne, Spinoza), bądź drugiej (Proast, Lipsius, Hobbes).

Przedmiotem pierwszego z rozdziałów, zatytułowanego: „Religijny fanatyzm i władza polityczna", są dyskusje na temat roli religii w życiu politycznym. Autor podkreśla, iż wówczas, w początkowej fazie nowożytnych sporów o tolerancję, nie były to debaty poświęcone kwestii „wolności sumienia jednostki bez względu na porządek ustrojowy" (s. 9), lecz raczej zasięgowi władzy państwa wobec obywateli i grup religijnych. Waga tego sporu, mimo że nie zrodził on – jak pisze Legutko – wybitnych prac teoretycznych, polega głównie na konsekwencjach, jakie spowodował. Najważniejszą z nich było sformułowanie zasady rozdziału Kościoła od państwa, uznawanej za jedną z najdonioślejszych zasad instytucjonalnych stworzonych przez nowożytną filozofię polityczną. Za dokonaniem takiego rozdziału prze-

mawiało umacniające się wówczas przekonanie, wyrastające z doświadczeń reformacji i wojen religijnych, że religia, związana z władzą polityczną staje się siłą niszczącą, a nawet – jak to niekiedy formułowano – głównym źródłem prześladowań oraz krwawych i okrutnych konfliktów między grupami wyznaniowymi. Uważano także, że powodem, dla którego religia staje się odpowiedzialna za rozłamy polityczne, burzenie porządku publicznego i anarchizację stosunków politycznych, jest rodząca się w jej ramach postawa określana terminem „zelotyzm". Uważano, że połączenie tej postawy z aparatem państwowym prowadzi w sposób nieunikniony do rządów terroru, a następnie do unicestwienia samej istoty ładu politycznego. W ramach tej koncepcji w religii upatruje się siłę tworzącą i pogłębiającą podziały i neguje zarazem jej – do tego czasu często akcentowaną – funkcję jednoczącą. Legutko podkreśla, że zasada rozdziału Kościoła od państwa, mająca w intencji jej twórców zneutralizować antagonizujące skutki religii, w istocie sama w sobie nie była neutralna, nie stawiała bowiem Kościoła i państwa na jednej płaszczyźnie: nie zwracała się przeciwko ewentualności politycznego absolutyzmu, lecz tylko przeciwko przewidywanym zagrożeniom ze strony religii. Odtąd państwo w miejsce religii stać się miało siłą jednoczącą wspólnotę polityczną, a pozytywnym skutkiem dokonanego rozdzielenia miało być ograniczenie dwóch głównych rodzajów demoralizacji, które zagrażają wspólnotom: okrutnego fanatyzmu rodzącego się po stronie religii i arbitralnego autokratyzmu – pokusy władzy politycznej, która może korzystać z religii jako zasłony i parawanu swych niegodnych poczynań. Przy czym występkom władcy, umożliwianym na przykład przez złe prawo, przypisywano – jak o tym świadczą przytoczone przez Legutkę poglądy Locke'a – wyraźnie mniejsze znaczenie niż angażującemu aparat państwa prześladowaniu innowierców.

Konsekwencją zasady rozdziału Kościoła od państwa było pojawienie się kolejnego tematu sporów, związanego z istotą samej religii, a wraz z nim pytań o to, czym jest religia w swej istocie, jakie formy i elementy życia religijnego wynikają z istoty religii, co można odrzucić, a co powinno być w religii koniecznie obronione. Jak pisze autor omawianej książki, „nawet jeżeli zasada rozdziału wiary i polityki wymierzona była w pewne przejawy religii, to starano się udowodnić, iż nie podważała ona religii samej" (s. 13). Pytania, które się z tym aspektem dyskusji o tolerancji łączą, a które stawiali sobie siedemnastowieczni uczestnicy debaty, okazują się niezwykle aktualne. Dziś także musimy je sobie stawiać. Czy nie pozbawi się sfery publicznej hamulców ograniczając religię jedynie do sfery życia wewnętrznego? Jeżeli religia przekazuje prawdę, to czy życie polityczne toczyć się może bez związku z tą prawdą? Czy wierząc w prawdziwość religii można ją pomijać i oddzielać od pozostałych aspektów życia społecznego?

Ryszard Legutko stwierdza w swej książce, że podłożem siedemnasto- i osiemnastowiecznej krytyki pozycji religii w życiu politycznym stały się pewne przekształcenia świadomości o charakterze ogólniejszym, związane ze zmianą przyjmowanego obrazu świata i z innym rozumieniem miejsca człowieka we wszechświecie. Źródłem tych przekształceń świadomości stała się nowa

epistemologia i kosmologia, w świetle których człowiek (i jego problemy) stracił dotychczasową centralną pozycję, sytuując się na marginesie wszechświata. Mechanistyczny obraz świata w połączeniu z utylitarystyczną etyką i – pojawiającą się wówczas – nową koncepcją prawa naturalnego wypierały dotychczasowy obraz świata jako całości coraz to doskonalszych, hierarchicznie uporządkowanych natur, wśród których człowiek zajmuje pozycję centralną, skutkiem czego było deistyczne ujęcie religii: „Stąd religia w nowej formie jawić się mogła jako wersja filozofii deistycznej [...] bądź jako filozoficzno-abstrakcyjna podstawa moralności czy polityki. Innymi słowy, religia zgodna z nowożytnym prawem naturalnym przekształcała się – za sprawą filozofów – w teorię rzeczywistości, teorię polityki czy teorię moralności, a tym samym przestawała być religią" (s. 18).

Kolejnym tematem, związanym z poprzednimi, jest zagadnienie religijnej obyczajowości. W książce zostały omówione i zinterpretowane stanowiska przeciwników i zwolenników tolerancji religijnej. Został ukazany proces, w wyniku którego w ramach wyznań protestanckich, z uwagi na traktowanie w nich religii jako sprawy przede wszystkim przeżyć wewnętrznych, pojawiała się silna tendencja osłabiająca znaczenie kultu religijnego, a jednocześnie wzrastało przekonanie o dopuszczalności różnych obyczajów religijnych, które z czasem nabrało cech oświeceniowego przekonania, że obyczaj religijny to sprawa jedynie anachronicznych „tradycji i dodatków" mających niewiele wspólnego z istotą religii. Legutko podkreśla, że zarówno przeciwnicy, jak zwolennicy tolerancji w owym czasie opierali się częs-

to na pewnych wspólnych założeniach, wśród których jako najważniejsze wymienia zgodę na to, że tolerancja nie dotyczy tego, co moralnie złe, szkodliwe i nikczemne ze swej natury, lecz tylko rzeczy „z natury swojej moralnie obojętnych" – tych elementów ludzkiego zachowania, które same w sobie nie zawierają treści moralnej, oraz przekonanie, że źródłem zagrożenia ładu społecznego jest postawa religijnego fanatyzmu, którą wobec tego należy koniecznie neutralizować. Autor omawianej książki w interesujący sposób analizuje konsekwencje tych założeń zarówno dla przeciwników, jak i zwolenników tolerancji, prezentując między innymi poglądy obu stron w sprawie interpretacji owych „spraw obojętnych", ewentualnych metod neutralizacji fanatyzmu religijnego oraz stanowiska władzy państwowej (suwerennego władcy) wobec wyżej wymienionych problemów. Zasada tolerancji może być zaniechana wobec ateistów (Legutko przedstawia w tym miejscu pogląd J. Locke'a) lub wyznawców religii, którzy z tej racji poddani są innemu („cudzoziemskiemu") władcy.

Autor stawia też na kartach książki pytanie: w czym – wobec zgodności w tylu kwestiach – tkwi różnica pomiędzy stronami sporu o tolerancję? Wykazuje, że źródłem różnic są odmienne poglądy w dwu zasadniczych sprawach. Pierwsza z nich to kwestia rozumienia natury porządku politycznego, druga dotyczy rozumienia natury ludzkiej. W związku z tymi zagadnieniami pojawiają się rozważania nad postawą tradycjonalizmu i paternalizmu oraz opozycyjnym wobec nich kontraktualizmem. Ta część książki zawiera wiele interesujących rozważań na temat pozytywnej (stabilizującej) roli, jaką w państwie odgrywa religia, ilu-

strowanych fragmentami dzieł siedemnastowiecznych myślicieli.

Rozdział drugi omawianej książki zawiera rozważania inspirowane głównie koncepcjami Locke'a, które autor konfrontuje z przekonaniami Hobbesa. Chodzi o definicję prawa naturalnego (rozumianego zasadniczo jako zespół zasad ustanowionych przez Boga i odkrywanych przez rozum) oraz związku pomiędzy rozumieniem treści tego prawa a zagadnieniem tolerancji. Istotną treścią prawa naturalnego jest uznanie równości i niezależności wszystkich ludzi, którzy w związku z tym nie powinni się wzajemnie niszczyć ani sobie szkodzić: „Zbudowanie systemu stabilnego pokoju oraz kierowanie się wymogami racjonalności gwarantującej wszystkim równe bezpieczeństwo nie jest więc zabiegiem czysto technicznym służącym ludzkiemu egoizmowi czy użyteczności, ale stanowi efekt egzystencjalnej sytuacji człowieka, która polega na całkowitej podległości wobec Boga, i jest ono w najwyższym sensie oznaką jego religijności" (s. 71n.). Tak interpretuje Legutko fragment *Drugiego traktatu o rządzie*, w którym Locke podejmuje ten temat. Locke, co podkreśla autor omawianej książki, broniąc tolerancji religijnej nie bronił tego, co dziś nazywamy tolerancją obyczajową. Autor książki analizuje też zagadnienia woluntaryzmu i racjonalizmu jako podstaw obu poglądów w sprawie tolerancji oraz związek tolerancji z poznaniem, ukazując – występujący nie tylko w poglądach Locke'a – kontrast między człowiekiem jako podmiotem epistemologii a człowiekiem jako podmiotem polityki.

„Miłość chrześcijańska i tolerancja" – to tytuł kolejnego rozdziału książki, w którym Legutko podejmuje rozważania nad argumentem broniącym tolerancji i odwołującym się do miłości jako zasady religii (a także związanej z nią etyki) chrześcijańskiej, która potępia stosowanie przemocy i nakazuje kochać nieprzyjaciół. W tej perspektywie tolerancja staje się – mówiąc słowami Locke'a – „probierzem prawdziwego Kościoła" i prawdziwą cnotą. Legutko, zastanawiając się nad tym zagadnieniem, stara się ukazać złożoność pojęcia miłości chrześcijańskiej i jej relacji do prawa, wiedzy czy surowości moralnej. Autor przypomina różne interpretacje tego zagadnienia: pierwsza ukazuje możliwość połączenia miłości z represyjnością instytucji politycznych i prawnych; druga sugeruje konieczność odrzucenia lub co najmniej pomniejszenia znaczenia owych instytucji. Obie te interpretacje mają swą własną historię, do której nawiązuje autor książki. Pierwszą postawę Legutko określa następująco: „Miłość, aczkolwiek zakłada równość tych, których łączy, nie musi dlatego wcale skłaniać nas do opowiadania się za ustrojami egalitarnymi czy jakąkolwiek formą egalitaryzmu politycznego. Tak samo nie da się wykluczyć, iż miłość może istnieć w ustrojach skrajnie zhierarchizowanych, i to między ludźmi radykalnie różniącymi się od siebie pozycją i władzą" (s. 117). Tendencja druga zawiera – jak pisze Legutko – pokusę, by zastąpić instytucje społeczne czy polityczne zasadą miłości i realizować etykę miłości, miłosierdzia i dobroci. Jednak wobec pojawiania się (wskutek tolerancji religijnej) wielu różnorodnych wspólnot zrodził się problem wzajemnego stosunku tych wspólnot do siebie: jak zachować zasady miłości chrześcijańskiej i pogodzić je z przekonaniem o fałszywości herezji. Legutko przypomina

poglądy najbardziej znanego orędownika miłości i łagodności z czasów reformacji, mianowicie Erazma z Rotterdamu, by przy okazji ukazać pokusę stworzenia idealnego chrześcijańskiego społeczeństwa, skonfrontowaną następnie z trzeźwością politycznych poglądów Locke'a.

Następnie Legutko analizuje poglądy Woltera, przedstawiając pojawiające się w nich nowe ujęcie tolerancji, która staje się kategorią zawierającą w sobie wszystko, co pozwala ludziom na w miarę zgodne współżycie, prowadząc w rezultacie do próby skonstruowania z elementów chrześcijańskiej etyki miłości niechrześcijańskiej etyki tolerancji. Wolter, oskarżając chrześcijaństwo o nietolerancję, usiłuje ukazać inne religie jako przykłady tolerancji. Legutko zwraca uwagę czytelnika, że tolerancja w ujęciu Woltera oznacza unieważnienie wszelkich pretendujących do obiektywności zasad etycznych: nawet jeżeli dopatrywać by się w niej echa chrześcijańskiej etyki miłości, to nie można w niej dostrzec intencji moralnego odrodzenia indywidualnego człowieka, lecz raczej ideę politycznego przekształcania świata. Sprzyjać to miałoby powołaniu powszechnej religii naturalnej (inspirowanej intuicją religijnej neutralności), dzięki której nastąpiłoby przezwyciężenie religijnych podziałów i wzrost tolerancji. Poglądy Woltera dotyczące tolerancji wyrażają tendencję obecną w późniejszym pisarstwie na ten temat, gdzie słowo to przybiera wiele odcieni znaczeniowych, pełniąc – jak pisze autor omawianej książki – nadmierną ilość funkcji.

W rozdziale czwartym zatytułowanym „Nietykalność sumienia i wolność życia wewnętrznego" autor rozważa ostatni, a jednocześnie mający największe znaczenie argument za tolerancją, odwołujący się do nietykalności sumienia: jedynie odgrodzenie sfery życia religijnego od władzy politycznej zapewni swobodę podążania w sprawach religijnych za wewnętrznym głosem sumienia. Argument ten nie dopuszcza żadnej formy ingerencji zewnętrznej w odczucia religijne, czym różni się zdecydowanie od trzech poprzednich argumentów, które taką ingerencję dopuszczały. „Jeśli istotą sumienia jest to, że przynależy ono jednostce, i tylko jej, to nie ma mowy, by – nie gwałcąc tej istoty – dało się przyjąć, iż okazjonalnie może ono przynależeć w jakiejś swojej części do kogokolwiek innego. Wyrażając to jeszcze inaczej, o ile poprzednie argumenty brały pod uwagę względy ponadindywidualne, o tyle ten opiera się całkowicie na nieredukowalności autorytetu jednostkowego" – charakteryzuje istotę tego argumentu Legutko (s. 155). Argument ten okazał się bardzo znaczący w dalszym rozwoju kultury europejskiej, ponieważ (podkreślając znaczenie indywidualizmu) mógł być wykorzystany w kwestiach pozareligijnych. Stało się to wówczas, gdy nietolerancja religijna (przynajmniej w Europie) przestała być palącym problemem. Siła argumentu nietykalności sumienia skierowana została wówczas przede wszystkim na dziedzinę moralności.

Zamykające książkę „Uwagi końcowe" są podsumowaniem siedemnastowiecznych dyskusji o tolerancji z punktu widzenia współczesności, kiedy to kategoria tolerancji (mimo wygaśnięcia powodów, które zainicjowały debaty nowożytne) stała się jedną z najważniejszych wartości epoki. Stało się tak dlatego, że obecnie obejmuje ona niezmiernie szeroki zakres treści. Autor książki

zauważa, że od czasu, gdy tolerancja przestała odnosić się tylko do religii, a zaczęła dotyczyć spraw obyczajowych, moralnych i innych, stała się arbitralnym pojęciem o dość niejasnej treści, postawa tolerancji zaś bywa często przejawem bezmyślności i obojętności. Prowadzi to ostatecznie do nieprzydatności tego pojęcia w opisie współczesnych stosunków społecznych: „Paradoks ten odbiera pojęciom tolerancji i nietolerancji jakikolwiek dający się uchwycić klarowny sens, przekształcając je w czystą arbitralność, a tym samym w posłuszne narzędzie do formułowania dowolnie poważnych oskarżeń i wyrażania dowolnie kuszących wizji ogólnoludzkiego pojednania" (s. 231).

Artur SZUTTA

W STRONĘ SPOŁECZEŃSTWA OBYWATELSKIEGO

Zadziwiające jak wiele treści, istotnych uwag i argumentów opartych na głębokiej analizie można zmieścić w dwóch niezbyt obszernych tekstach. Takie wrażenie można odnieść przy lekturze wydanej niedawno w języku polskim książki autorstwa Hannah Arendt, zawierającej dwa eseje zatytułowane *O przemocy* oraz *Nieposłuszeństwo obywatelskie*[1]. Chociaż wydawcy nie wyjaśniają, dlaczego właśnie te dwa eseje zostały wydane razem (być może za wystarczające uzasadnienie przyjęli fakt, że w tym zestawieniu opublikowano je w języku angielskim), to decyzja ta nie jest przypadkowa. Oba eseje dopełniają się tworząc całość, którą można by określić jako rozważania dotyczące relacji: władza – prawo – obywatele.

Punktem wyjścia dla Arendt jest zagadnienie przemocy. Jak pisze autorka, przemoc była zawsze obecna w historii ludzkości, często była ostatecznym argumentem, i to argumentem skutecznym, rozstrzygającym spory między państwami, także między władzą a poddanymi. Problem polega na tym, że dzisiaj przemoc staje się narzędziem wątpliwym. Zarówno wojny, jak i rewolucje są dziś środkami zbyt kosztownymi, aby można sobie było na nie pozwolić. Rozwój techniki sprawił, że wojna, szczególnie wojna atomowa, nie może już być uważana za „kontynuację polityki za pomocą innych środków", jak uważał Clausevitz, prowadziłaby bowiem do nieuchronnej zagłady naszej cywilizacji.

Takie spojrzenie na przemoc skłania do ponownego przeanalizowania nowożytnego rozumienia władzy. Dla wielu teoretyków władzy, na przykład dla Bertranda de Jouvenela, przemoc stanowiła jej istotny element. W podejściu tym za istotę władzy uznawano skuteczność jej rozkazów. Ten ma władzę, czyje rozkazy znajdują posłuch, ten zaś rozkaz jest bardziej skuteczny, za którym kryje się realna siła, która może być użyta w postaci przemocy. Powyższe rozumienie władzy wydaje się problematyczne dla Arendt. Autorka pyta: Czy zatem można odróżnić władzę od siły? Czy różni się czymś istotnym rozkaz wydany przez policjanta od rozkazu gangstera przystawiającego nam karabin do skroni? Czy sam fakt, że ten

---

[1] H. A r e n d t, *O przemocy. Nieposłuszeństwo obywatelskie*, tłum. A. Łagocka, W. Madej, Warszawa 1998, ss. 203, wyd. Fundacja Aletheia.

pierwszy czyni to w sposób zinstytucjonalizowany, drugi zaś nie, wystarcza?

Zdaniem autorki problem powyższy jest między innymi konsekwencją nierozróżniania takich kluczowych terminów, jak: władza, moc, siła, autorytet, przemoc. Jak sama zauważa, terminy te w realnym świecie nie występują prawie nigdy w czystej postaci. Fakt ten sprzyja niestety ich mieszaniu, myleniu i łączeniu ze sobą. Szczególnie łączenie władzy z przemocą jest niezwykle kuszące, tym bardziej że przemoc wydaje się często ostatnim środkiem, do którego rządzący uciekają się w celu zachowania władzy. Tymczasem dla Arendt władza i przemoc są przeciwieństwami. Skrajną formą władzy, jak pisze, są „Wszyscy przeciwko Jednemu, skrajną formą przemocy – Jeden przeciwko Wszystkim" (s. 54). Co gorsza, zdaniem Arendt przeciwieństwa te znoszą się nawzajem: im więcej przemocy, tym mniej władzy, im mniej zaś władzy, tym więcej potrzeba przemocy, aby wymusić na obywatelach posłuszeństwo. Punktem kulminacyjnym tego procesu jest powstanie państwa terroru, w którym ofiarą przemocy stają się sami rządzący.

Istotna różnica między przemocą a władzą, zdaniem Arendt, leży w sposobie wyjaśniania ich zaistnienia. Otóż przemoc zawsze potrzebuje usprawiedliwienia przez wskazanie na cel, który sam w sobie może być dobry, a którego osiągnięcie wymaga właśnie przemocy. Takim celem może być na przykład zwycięstwo czy pokój. Tymczasem pytanie o usprawiedliwienie władzy, o jej cel, jest – według Arendt – pytaniem pozbawionym sensu. Odrzuca ona stanowiska odwołujące się do dobra wspólnego czy ogólnego szczęścia jako celów usprawiedliwiających istnienie władzy. Uważa, iż konsekwentna realizacja założeń kryjących się za tymi stanowiskami często może skończyć się tyranią. Władza potrzebuje nie tyle swojego usprawiedliwienia, co uprawomocnienia. To z kolei nie znajduje się w jakiejś bliższej lub dalszej przyszłości, lecz w przeszłości. Chociaż sama Arendt nie rozwija dalej tego wątku, nietrudno domyślić się, że chodzi tutaj o wyrażoną przez obywateli zgodę, zapewne w postaci umowy społecznej, na to, aby pewni ludzie sprawowali nad nimi władzę.

Przemoc, jak zauważa autorka, nie jest pokusą jedynie dla rządzących, ale i dla rządzonych. Często rodzi się ona ze wściekłości, niemocy wobec nieszczęścia lub cierpienia, które postrzegane są jako niesprawiedliwe, szczególnie gdy istnieją powody, aby sądzić, iż pewne „warunki mogłyby zostać zmienione, a nie są" (s. 81). W sposób uzasadniony wydaje się czasami, że tylko przemoc, realna siła, może „ponownie ustalić szalę sprawiedliwości we właściwym położeniu". Przemoc zbiorowa wydaje się atrakcyjna również dlatego, że daje ludziom poczucie jedności w działaniu, niezwykłej nici braterstwa łączącej z pozostałymi jej uczestnikami i – przede wszystkim – poczucie realnego wpływu na władzę. Ten nadzwyczajny sposób wpływania na władzę jest tym bardziej atrakcyjny, im mniej jest innych pokojowych sposobów uczestnictwa w życiu politycznym państwa. Uwaga ta odkrywa głębszy sens terminu „władza". Ta jest – według Arendt – w swojej skrajnej postaci udziałem wszystkich obywateli w realnym rządzeniu ich własnym państwem.

Jednym z systemów nie pozostawiających obywatelom innego wyboru, niż uciekanie się do gwałtownych form

działania, jest system wysoce zbiurokratyzowany. Rządy biurokracji są, zdaniem Arendt, rządami nie należącymi do nikogo. W razie konfliktu nie ma nikogo odpowiedzialnego, z kim można by wieść spór, co wzmaga frustrację protestujących. Poza tym biurokracja ma tendencję do ciągłego rozrastania się, pochłaniania całkowicie sfery publicznej, przez co nie pozostawia obywatelom miejsca na ich spontaniczną aktywność publiczną. W takim systemie wolność słowa, wypowiedzi staje się swoją karykaturą, nie daje możliwości działania, sensownego jej praktykowania. Złe skutki biurokracji intensyfikuje jeszcze bardziej system partyjny. Wskutek działalności partii, pisze Arendt, niezbyt ważne jest nawet głosowanie obywateli. Ostatecznym rezultatem procesu biurokratyzacji i upartyjnienia jest powstanie „cywilizacji szczurów" rządzonych i manipulowanych przez elitę.

Jednak Hannah Arendt przestrzega przed zbyt pochopnym uciekaniem się do przemocy także w sytuacji rządzonych. Jak zauważa, w sytuacji konfliktu interesów o charakterze masowym „ludzkie zachowania i argumenty rzadko cechuje «racjonalność»" (s. 99). Ofiarami przemocy często stają się niewinni ludzie. Eskalacja przemocy, która często ma miejsce w takich przypadkach, domaga się usprawiedliwienia. W konsekwencji tego mogą rodzić się niebezpieczne ideologie (jak na przykład rasizm). Zdaniem Arendt przemoc może okazać się środkiem skutecznym i racjonalnym tylko wówczas, gdy jej cel da się osiągnąć szybko, na przykład gdy służy ona zwróceniu na dany problem uwagi, dramatyzacji krzywd (por. s. 101). Z działań podejmowanych w ten sposób często jednak nie korzysta nikt oprócz tak zwanych fałszywych proroków, dla których są one świetną okazją do zareklamowania siebie. Uniknięcie takiego scenariusza wymaga jednak istnienia stosownych ram dających obywatelom możliwość uczestnictwa we władzy, możliwość sensownego praktykowania wolności.

Ukazanie takich ram, które pozwalałyby na realizację ideału demokracji partycypacyjnej, jest celem drugiego ze wspomnianych esejów: *Nieposłuszeństwo obywatelskie.* Esejem tym Arendt włącza się w dyskusję dotyczącą zjawiska nieposłuszeństwa obywatelskiego, która toczyła się pod koniec lat sześćdziesiątych w Stanach Zjednoczonych. Jej głos jest reakcją na stanowisko pewnej grupy prawników, przeciwników tej formy protestów, którzy uważają, iż akty nieposłuszeństwa obywatelskiego, jako akty łamania prawa, są skierowane przede wszystkim przeciwko prawu. Są oni skłonni uznać je tylko wówczas, gdy łamiący prawo wyrażają gotowość, a nawet chęć poniesienia kary za swój czyn[2]. W argumentacji swej powołują się na dwóch wielkich prekursorów praktyki nieposłuszeństwa obywatelskiego – Sokratesa i H. D. Thoreau.

Stanowisko prawników jest dla Arendt nie do przyjęcia. Problem, który autorka dostrzega, polega na tym, że zwolennicy wyżej wymienionego poglądu traktują nieposłuszeństwo obywatelskie jako akt osobisty, praktykowany przez jednostkę sprzeciwiającą się cze-

---

[2] Jako przedstawiciela powyższego stanowiska Arendt wskazuje P. A. Harta, ówczesnego senatora USA. Stanowisko to nie jest jednak wyjątkowe w literaturze dotyczącej nieposłuszeństwa obywatelskiego. Reprezentują je na przykład: J. Rawls, J. A. Fortas, L. Waldman.

muś z nakazu subiektywnego sumienia (jak to rzeczywiście było w przypadku Sokratesa i Thoreau). Człowiek taki, jak twierdzi Arendt, nie jest nigdy odosobnioną jednostką: jego działanie jest możliwe tylko w grupie (por. s. 144). Co więcej, jej zdaniem nakaz sumienia nie jest i nie może być podstawą uzasadniającą nieposłuszeństwo obywatelskie, ponieważ ma on charakter czysto subiektywny. Jako taki jest pozbawiony obiektywnej, wspólnej wszystkim obywatelom podstawy do stosowania perswazji. Dla Arendt zasady sumienia opierają się na zainteresowaniu własnym „ja"; mówią: „strzeż się przed zrobieniem czegoś, z czym nie będziesz potrafił żyć" (s. 156). Nakazu sumienia nie można jednak uogólniać: aby zachować swoją prawomocność, sumienie musi pozostać subiektywne. W konsekwencji „jedno sumienie konfrontuje się z drugim" (s. 157). Za tymi wypowiedziami kryje się sceptycyzm co do istnienia obiektywnych norm moralnych bądź przynajmniej co do możliwości ich pewnego poznania. Fakt ten zastanawia tym bardziej, że podobny punkt wyjścia przyjmują zwolennicy pozytywizmu prawnego, z którymi Arendt dyskutuje. Jednak nie o założenia się ona spiera, a o konsekwencje wynikające z tych założeń. Aktów nieposłuszeństwa obywatelskiego – zgadza się Arendt – nie da się usprawiedliwić przez odwołanie się do obiektywnych norm moralnych, ale też nie da się tego uczynić przez wskazanie na szczerość swego przywiązania do porządku prawnego, które miałoby być okazane przez zgodę na prawne konsekwencje dopuszczenia się aktów nieposłuszeństwa wobec prawa.

Gotowość podporządkowania się karze, zdaniem Arendt, nie jest w stanie zastąpić brakującej obiektywnej podstawy, którą mogłyby być obiektywne normy moralne czy prawo boskie, ponieważ w prawie karnym jest ona czystym absurdem. Dla łamiącego niesprawiedliwe prawo akt łamania tego prawa nie jest de facto łamaniem prawa, ponieważ nie jest ono uznane przez niego za prawo obowiązujące. Jeżeli tak, to za co miałby on być karany? Jak uważa autorka, gotowość wyrażenia zgody na przyjęcie kary jest postawą obcą tradycji nieposłuszeństwa obywatelskiego, sprzeczną z odrzuceniem realizmu prawnego. Sytuacja zmienia się jednak diametralnie, gdy głos pojedynczego sumienia zaczyna być głosem wielu. Wówczas nie mamy już do czynienia z subiektywnym sumieniem, ale z opinią publiczną. Siła opinii publicznej zaś – zdaniem autorki – nie zależy od sumienia, lecz od liczebności tych, którzy ją wyznają (por. s. 161).

Dla osoby uznającej możliwość poznania obiektywnych norm moralnych stanowisko Arendt jest trudne do przyjęcia, jednak wydaje się, że strategia działania, którą autorka tutaj proponuje, nie musi wykluczać obiektywistycznego rozumienia norm moralnych. Realnie rzecz biorąc, jeżeli mój sprzeciw wobec prawa, które uważam za niesprawiedliwe, znajduje poparcie u innych, to nie tylko pomaga mi to utwierdzić się w przekonaniu, że mam rację, ale i daje nadzieję na skuteczniejsze przeciwdziałanie niesprawiedliwemu prawu. Można jednak zapytać: Co czynić, jeżeli pozostałem sam w przekonaniu, że dane prawo jest niesprawiedliwe? Czy mam opuścić ręce i posłusznie wykonywać jego rozkazy? Niechętna „anarchistycznemu" sumieniu Arendt nie wspomina nic o możliwości działania w pojedynkę.

Można tylko przypuszczać, że skłonna byłaby uznać w tej kwestii stanowisko J. Rawlsa, który dla opisanych wyżej aktów proponuje nazwę „odmowy kierowanej sumieniem", w celu odróżnienia jej od aktów nieposłuszeństwa obywatelskiego, ponieważ rządzi się ona nieco innymi regułami.

Wracając jednak do eseju Arendt, zadanie, przed którym stoi autorka, to odróżnienie naruszenia prawa przez nieposłuszeństwo obywatelskie od zwykłych przestępstw. Próba rozstrzygnięcia tego problemu jest zarazem próbą zdefiniowania nieposłuszeństwa obywatelskiego, w której muszą zostać określone okoliczności, w jakich dochodzi do definiowanych aktów; cel, jaki owym aktom przyświeca; a także sposób jego realizacji.

Tak więc nieposłuszeństwo obywatelskie ma być traktowane jako ostatni możliwy środek, do którego ucieka się dana grupa protestujących. Nie musi być tu jednak spełniony warunek wcześniejszego wykorzystania wszystkich konstytucyjnych możliwości protestu, co na przykład sugeruje Rawls. Wystarczy bowiem, gdy znaczna liczba obywateli dojdzie do przekonania, że normalne sposoby oddziaływania nie funkcjonują. Celem tak podejmowanego działania jest osiągnięcie pożądanych zmian bądź zachowanie lub przywrócenie dotychczasowego status quo. Oczywiście zarówno cel, jak i środki jego realizacji są odmienne od celów i sposobów działania zwykłych przestępców. Przestępcy unikają widoku publicznego, działają zawsze dla własnej korzyści i ustępują jedynie wobec przemocy. Tymczasem, jak pisze Arendt, dopuszczający się nieposłuszeństwa obywatelskiego działają jawnie, w imię i na rzecz grupy, odrzucają prawo i ustalone autorytety „na gruncie zasadniczej różnicy opinii", nie zaś dla własnej prywatnej korzyści (s. 171).

Podobnie jak większość autorów wypowiadających się na ten temat, również Arendt uznaje niestosowanie przemocy za istotną cechę nieposłuszeństwa obywatelskiego. Jest ono, jak wskazuje autorka, cechą odróżniającą akty nieposłuszeństwa obywatelskiego nie tylko od aktów przestępczych, ale i od rewolucji. Ponadto rewolucja zmierza do odrzucenia całego dotychczasowego porządku bądź do obalenia grupy dotychczas rządzącej, natomiast ludzie uciekający się do nieposłuszeństwa obywatelskiego przeciwnie – akceptują ogólne ramy prawne i dotychczasowy system rządzenia. (Stąd ważne jest w tym miejscu przypomnienie, że niniejsze rozważania nie dotyczą wszystkich systemów politycznych, lecz tylko tych, które oparte są w jakiejś mierze na przyzwoleniu społecznym. Do takich trudno byłoby zaliczyć na przykład komunistyczny ustrój PRL.) Jednakże, jak przyznaje sama Arendt, różnica między rewolucją a nieposłuszeństwem obywatelskim jest często trudna do uchwycenia. Zarówno rewolucjoniście, jak i stosującemu nieposłuszeństwo obywatelskie przyświeca jako cel zmiana świata, która może mieć charakter radykalny również w tym drugim przypadku, czego przykładem była działalność Ghandiego (por. s. 173).

Nieposłuszeństwo obywatelskie, jako instytucja służąca wymuszaniu koniecznych zmian, dająca obywatelom możliwość pokojowej partycypacji we władzy, jest – zdaniem Arendt – niezwykle pożyteczne, co więcej – skuteczne. Wiele pożądanych zmian prawnoustrojowych, takich jak zniesienie niewol-

nictwa, a później segregacji rasowej czy zalegalizowanie związków zawodowych, być może nie nastąpiłoby bez działań określonych mianem nieposłuszeństwa obywatelskiego. Jest jednak pewien problem, który dostrzega autorka, mianowicie problem naturalizacji instytucji nieposłuszeństwa w systemie prawnym. Nieposłuszeństwo obywatelskie jest ze swej natury działaniem niezgodnym z prawem, z definicji z nim sprzecznym. Paradoks ten mógłby być usunięty, gdyby przyjąć, że prawo niesprawiedliwe, niezgodne z prawem moralnym, nie ma mocy obligowania, to znaczy de facto prawem nie jest i nie może przez to obowiązywać. Analiza postaw osób dopuszczających się aktów nieposłuszeństwa obywatelskiego ukazuje, że taki właśnie jest sposób ich myślenia. Arendt jednakże przyjmuje inne rozwiązanie. Jej zdaniem, chociaż instytucja nieposłuszeństwa jest nie do pogodzenia z literą prawa, to może być ona zgodna z jego duchem – przynajmniej w przypadku Stanów Zjednoczonych. „Ducha prawa" Arendt rozumie na sposób Monteskiuszowski, jako „zasadę inspirującą działania ludzi żyjących w danym systemie prawnym". W różnych krajach można mówić o odmiennym duchu prawa, w przypadku prawa amerykańskiego byłby to konsens w sensie „aktywnego poparcia i ciągłego uczestnictwa we wszystkich sprawach interesu publicznego" (s. 182n.).

Tak więc u podstaw moralnej obowiązywalności prawa tkwiłoby założenie, że obywatele wyrazili na nie zgodę. Teorii umowy społecznej, w której to obywatele mieliby wyrazić zgodę na ograniczające ich wolność prawa, zarzuca się jednak, iż umowa taka jest fikcją i nigdy nie miała miejsca lub, jeśliby nawet taka umowa miała miejsce w zamierzchłej przeszłości, to nie musi ona obowiązywać następnych pokoleń, które w jej zawieraniu nie brały udziału. Jednakże Arendt uważa, że przynajmniej w przypadku Stanów Zjednoczonych umowa taka nie jest fikcją. Konsens w tym kontekście oznacza członkostwo każdego obywatela wspólnoty wyrażone przez tak zwany fakt milczącej zgody. O istnieniu tejże można wnioskować tylko wówczas, gdy obywatel ma prawo do wyrażenia niezgody, czego jednak nie czyni. To właśnie ta zgoda zawierająca się w prawie do wyrażenia niezgody jest dla Arendt „duchem" prawa amerykańskiego i „kwintesencją" amerykańskiego ustroju (por. s. 186). Dawane obietnice podlegają jednak pewnym ograniczeniom. Jesteśmy zobowiązani je dotrzymywać, o ile: a) nie powstaną żadne nieprzewidziane okoliczności; b) nie zostanie złamana wzajemność ugody. Tutaj właśnie jest miejsce na nieposłuszeństwo obywatelskie.

Dla autorki nieposłuszeństwo obywatelskie jest jeszcze jedną formą dobrowolnego stowarzyszania się, które ma tak długą tradycję w Stanach Zjednoczonych. Podkreśla ona wielką rolę takich stowarzyszeń w demokracji amerykańskiej; za E. S. Corwinem nazywa je „rządem asystującym", który umożliwia obywatelom w dobie dzisiejszych biurokracji posiadanie realnego wpływu na politykę w ich własnym państwie (por. s. 196). Owszem, Arendt zgadza się, że nieposłuszeństwo obywatelskie niesie ze sobą pewne ryzyko destabilizacji, ale uważa, że brak tej formy działania może być jeszcze bardziej niebezpieczny.

Myśl tę można lepiej zrozumieć w perspektywie przytaczanej przez au-

torkę teorii zmiany. Zmiana jest nieodłączną cechą ludzkiego życia, a w ostatnich wiekach określana jest mianem postępu (por. s. 174). Do czasów nam współczesnych – jak pisze dalej – była to zmiana powolna, niemal niedostrzegalna dla jednego pokolenia. W naszym wieku jednak owa zmiana nabrała niesłychanego przyśpieszenia. Dla człowieka, który w ciągu swojego życia musi stawić czoło tak odmiennym warunkom, zmiana jawi się jako zagrożenie, przynosi destabilizację, stąd pomimo jej uznawania, a nawet pożądania, musi jej towarzyszyć jakieś poczucie stabilności, bezpieczeństwa. Taką rolę stabilizującą spełnia właśnie prawo. Rzecz jednak w tym – pisze Arendt – aby zmiana i stabilność równoważyły się. Przy zbyt dużym akcentowaniu roli prawa może się ono jawić jako siła hamująca pożądane zmiany. Nieuwzględnienie takiej możliwości może doprowadzić do skostnienia prawa, a przez to do jego złego funkcjonowania, jak również do złego funkcjonowania instytucji działających w jego ramach.

Nieposłuszeństwo obywatelskie jawi się w tym miejscu jako wypośrodkowane remedium na „ociąganie się" systemu prawnego, który nie nadąża za zachodzącymi zmianami społecznymi, i jako wentyl bezpieczeństwa pozwalający uniknąć zbyt gwałtownych, jak na przykład rewolucja, reakcji społecznych, które nie tylko nie przynoszą spodziewanych (sprawiedliwych) rozwiązań, ale niszczą nawet to, co powinno być zachowane.

Recenzowana książka jest zbiorem przenikliwych rozważań, za którymi kryje się pewna wizja idealnego społeczeństwa oraz sposobów dochodzenia do niego. Tym idealnym społeczeństwem jest społeczeństwo obywatelskie, w którym wszyscy obywatele mają szansę partycypowania w sprawowaniu władzy. Może się to odbywać przez dowolne stowarzyszanie się i „asystowanie" formalnej strukturze rządzenia – przy czym rządzący nie postrzegają aktywnych obywateli jako zagrożenie dla swoich wpływów, ale jako partnerów, których współpraca jest wręcz pożądana. Można z autorką w wielu kwestiach dyskutować, w wielu się nie zgadzać (szczególnie jeżeli chodzi o jej rozumienie sumienia czy poznawalność norm moralnych), nie zmienia to jednak faktu, że omówione tutaj eseje są przykładem dobrej naukowej roboty, głębokiej i inspirującej literatury. Należy się cieszyć, że takie książki są tłumaczone na język polski.

Wioletta SZYMCZAK

O ETYCE POMAGANIA

Pojęcie służb społecznych nie jest powszechnie znane. Podobnie niektóre typy działalności określane tym mianem nie należą do rozpowszechnionych. Zalicza się do nich między innymi pomoc socjalną, socjoterapeutyczną, psychoterapeutyczną, resocjalizacyjną, mediacyjną i hospicyjną. Podejmują ją wolontariusze, czyli osoby nie oczekujące finansowego wynagrodzenia, oraz ludzie, którzy zawodowo, w ramach zadań różnych instytucji, zajmują się pomaganiem innym. Służba innym stanowi jedną z form realizacji zasady solidarności postulowanej przez katolicką naukę społeczną. Wystarczy wspomnieć wezwanie konstytucji soborowej *Gaudium et spes*: „Niech dla wszystkich będzie rzeczą świętą zaliczanie solidarności społecznej do głównych obowiązków dzisiejszego człowieka oraz przestrzeganie jej" (KDK, nr 30). Do respektowania zasady solidarności, czyli angażowania się na rzecz „dobra wszystkich i każdego", wzywa Jan Paweł II. Solidarność to – w myśl słów Papieża – zaangażowanie dla dobra człowieka, szczególnie gdy jest on słaby, chory, bezradny i samotny, gdy żyje w poniżających warunkach materialnych. Tak rozumiana solidarność wynika z uznania prawdy o godności każdej istoty ludzkiej, niezależnie od jej pozycji społecznej, wyznania, kultury, rasy, stopnia rozwoju intelektualnego i psychicznego. Natomiast od właściwego rozwoju osoby zależy dobro wspólne i postęp całego społeczeństwa. Dlatego – przypomina Sobór – „osoba ludzka jest i powinna być zasadą, podmiotem i celem wszystkich urządzeń społecznych, ponieważ z natury swej koniecznie potrzebuje ona życia społecznego" (KDK, nr 25).

Służba społeczna ma więc ze swej istoty charakter etyczny. Ze względu na swój podmiot – osobę musi opierać się na zasadach etycznych wyznaczających sposób postępowania, skierowany na urzeczywistnianie dobra człowieka. Uzasadnione jest zatem poszukiwanie podstaw etycznych dla zorganizowanej działalności osób profesjonalnie pomagających, tym bardziej że w ich ocenie zawód pracownika socjalnego jest nie dość znany, niedostatecznie akceptowany i nie cieszy się prestiżem społecznym. Zagadnieniem tym zajmują się obecnie profesorowie, asystenci i studenci Instytutu Profilaktyki Społecznej i Resocjalizacji Wydziału Stosowanych Nauk Społecznych i Resocjalizacji w Uniwersytecie Warszawskim. W latach 1994-1996

odbywały się w tym instytucie seminaria, których owocem jest książka *O etyce służb społecznych*, pod redakcją profesor Wandy Kaczyńskiej[1]. Trzeba w tym miejscu zaznaczyć, że intencją autorów nie było wydanie systematycznego studium. Chcieli raczej zachować zebrane podczas seminariów wnioski i udostępnić czytelnikom treści tych interdyscyplinarnych rozmów o etyce pomagania najbardziej potrzebującym. W książce zamieszczono siedemnaście tekstów, w tym dwanaście dotyczących różnych rodzajów zawodowego pomagania.

Książka została podzielona na dwie części. W części pierwszej znalazły się teksty dotyczące zagadnień ogólnych: pojęcia służby społecznej i wolontariatu oraz etycznych aspektów pełnienia różnego typu służb społecznych. Założeniem części drugiej, sformułowanym w tytule, jest poszukiwanie podstaw etyki służb społecznych.

Część pierwszą rozpoczyna opracowanie Adama Podgóreckiego „Wolontariat" oraz Michała Porowskiego „Służba społeczna – zakres pojęcia". Obydwa teksty wprowadzają w całość prezentowanej w zbiorze problematyki i umieszczają ją w szerszym historycznym kontekście. Według Podgóreckiego współczesny wolontariat nawiązuje do ethosu polskiej inteligencji z czasów siłaczek i Judymów, kiedy to szlachta polska stawiała sobie za cel oświecenie tych, którzy „nie wiedzą". Jakkolwiek motywy takiej działalności miały w historii różne oblicza, to jednak pozostała ona wyróżniającą cechą inteligencji polskiej w Europie. Współczesny wolontariat różni się od historycznego tym, że ma postać zorganizowaną, a dawne indywidualne motywacje zostały zorientowane na potrzeby społeczeństwa. Porowski poddaje analizie pojęcie służby społecznej. Jego zdaniem ktoś naprawdę służy, gdy identyfikuje się z wartościami, które uznaje za ważne, i pragnie realizować je według znanego, utrwalonego w kulturze ideału. Podstawową wartością w służbie społecznej jest dobro człowieka, a ściślej, „to w jego osobie i otoczeniu, co niedomaga, co potrzebuje naprawy, wsparcia, usprawnienia". Autor zwraca uwagę na fakt, że mogą być różne motywacje działania na rzecz innych: empatyczna, wynikająca ze zdolności współczucia; egoistyczna, gdy człowiek działa ze względu na dobro własne; normatywna, odzwierciedlająca silne przywiązanie do nakazów i zakazów etyki zawodowej oraz identyfikacyjna, wynikająca z rzutowania obrazu swojej osoby na osoby podobne pod względem sytuacji rodzinnej, kalectwa, określonych typów problemów. Powyższe motywacje zazwyczaj nakładają się na siebie, stąd czynniki kształtujące postawę prospołeczną mają charakter wieloraki. Rzeczą najistotniejszą jest sama pomoc. Jest ona dobra, gdy „nie sądzi i nie zniewala, nie oburza się i nie pogardza, nie uprzedmiotawia i nie zastępuje, choć często wyręcza; trudu nie szczędzi i nie traci nadziei, wdzięczności nie czeka – bo nie siebie ma na oku i nie sobie przypisuje zasługę. Wszak zawsze [...] przyświeca jej troska o dobro – stan człowieka i respekt dla jego podmiotowości; jest spotkaniem we współ-działaniu [...] ludzi świadomych swej godności" (s. 42). Powstają pytania: Jak przełożyć ideał dobrej pomocy

[1] *O etyce służb społecznych*, red. W. Kaczyńska, Warszawa 1998, ss. 266, Instytut Profilaktyki Społecznej i Resocjalizacji Uniwersytetu Warszawskiego.

na język praktyki? Jakimi zasadami rządzą się działania różnych służb społecznych? Jakie wartości wyznaczają kształt tych zasad? Kto wreszcie i czy każdy może skutecznie pomagać człowiekowi? Na tych zagadnieniach koncentrują się autorzy kolejnej grupy tekstów.

Marta Łuczyńska wskazuje na cechy odpowiedzialnego pracownika socjalnego. Człowiek taki to opiekun spolegliwy. Odznacza się dobrocią, wrażliwością i gotowością podnoszenia swoich kwalifikacji. Posiada takie cechy osobowości, jak: ciepło, empatia, szacunek dla innych, tolerancja, autentyczność i dar przekonywania, radość życia, umiejętność akceptacji zmiany, otwartość i twórczość, odwaga mówienia prawdy i konfrontacji z krytyką. Zna swój warsztat: metody i techniki pomagania. Teoretyczny opis Łuczyńskiej uzupełniają przedstawione przez Annę Olech przekonania samych pracowników socjalnych, sformułowane w trakcie badań przeprowadzonych w 1995 roku przez Uniwersytet Warszawski. Pytani o cechy, jakimi powinien odznaczać się pracownik socjalny, wymieniali (wskazane między innymi przez Łuczyńską): ciepło, otwartość, cierpliwość, życzliwość, odpowiedzialność, lojalność, prawdomówność, wyrozumiałość i tolerancję. Obydwie autorki poruszają także problem dylematów etycznych, z jakimi borykają się pracownicy socjalni. Dylematy rodzą się tam, gdzie trzeba działać wbrew woli pacjenta dla jego dobra, decydować komu i ile można dać, a komu odmówić wsparcia finansowego, gdy wybiera się pomiędzy zawodowym a osobistym systemem wartości. Łuczyńska i Olech relacjonują ponadto poglądy przeciwników i zwolenników tworzenia zawodowych kodeksów etycznych. Ci pierwsi odrzucają kodeksy, gdyż nie zawierają one sankcji i z biegiem czasu otrzymują wątpliwy status nagminnie łamanego prawa. Zwolennicy kodeksów – jak wynika z badań – przyznają im funkcję regulującą, podnoszącą prestiż zawodu, chroniącą przed naciskami z zewnątrz, stymulującą do podnoszenia kwalifikacji.

Zagadnieniom wartości w pracy pedagoga specjalnego poświęcony jest tekst Ewy Tomasik. Zadanie pedagoga specjalnego streszcza się w krótkim stwierdzeniu: „budowanie człowieka w człowieku". Dlatego musi on być przekonany o godności każdego człowieka i jego prawie do życia. Pomaga skutecznie, gdy jest człowiekiem prawdy, mężnym i gotowym do bezinteresownej pomocy, dobrym i współczującym, nade wszystko pewnym wyznawanego systemu wartości. Autorka słusznie stwierdza, że tylko osoba, która sama żyje tym, co przekazuje (wskazanymi powyżej wartościami), może owocnie pomagać innym.

Do godności człowieka i wartości życia ludzkiego odwołują się także pracownicy hospicjów – stacjonarnych bądź domowych zespołów opieki nad chorymi terminalnie. O specyfice działalności ludzi opiekujących się umierającymi pisze w swoim artykule Mirosław Górecki. Autor wyjaśnia w nim istotę opieki paliatywnej, której celem jest całościowa ochrona człowieka znajdującego się w terminalnym okresie choroby, oraz przytacza katalog praw człowieka umierającego. Zgodnie z nim pracownicy hospicjów (lekarze, pielęgniarki, duchowni; wolontariusze i zatrudnieni etatowo) zobowiązani są respektować prawa swojego podopiecznego: prawo do uśmierzania bólu, za-

pewnienia godnych warunków materialnych, do zachowania nadziei, do opieki medycznej oraz opieki ze strony bliskich osób, które potrafią zachować nadzieję bez względu na zmiany zachodzące w stanie chorego, do wyrażania uczuć związanych z nadchodzącą śmiercią, do uczestnictwa w podejmowaniu decyzji dotyczących postępowania z nim, do umierania w odosobnieniu i spokoju, do rozmowy o przeżyciach religijnych związanych ze świadomością śmierci, do rzetelnych odpowiedzi na pytania (por. s. 61). Podstawową zasadą tej szczególnej działalności jest traktowanie pacjenta jako osoby, a nie jednostki medycznej. Górecki zapoznaje także czytelników z genezą oraz historią hospicjów w Polsce.

Zabrakło w omawianej książce artykułu poświęconego etyce pracy z osobami uzależnionymi od narkotyków. Natomiast autorzy zamieszczonego w zbiorze artykułu, Joanna Zamecka i Jerzy Kwaśniewski, omawiają, na podstawie wyników badań, wartości preferowane przez terapeutów narkomanów. Warto odnotować, że terapeuci narkomanów w 60 procentach sami borykali się kiedyś z takim uzależnieniem. Wpłynęło to na wymienione przez nich przyczyny łamania norm i patologii społecznej. W pierwszej kolejności mówią oni o dezorganizacji rodziny, podczas gdy populacja ogólnopolska (przebadana w 1995 roku) prawie w ogóle tej przyczyny nie wymienia. Ponadto 57 procent badanych terapeutów za jedną z przyczyn uzależnienia uznaje niedostatek wychowania religijnego. Gdy mowa o wychowaniu, trzeba zaznaczyć, że w książce znajduje się artykuł Krystyny Ostrowskiej o zasadach pomagania rodzinie. Katalog tychże zasad pokrywa się z katalogami zawartymi w innych referatach.

Postulaty etyczne obowiązujące w psychoterapii omawia Mirosława Huwejt-Łukasik. Dobry psychoterapeuta oddziela swój światopogląd od przekonań i sytuacji, w jakiej znajduje się jego klient. Rozdziela pracę zawodową i życie osobiste, nie wchodzi w bliskie relacje z klientem, respektuje jego prawo do świadomego i dobrowolnego uczestniczenia w psychoterapii. Przestrzega tajemnicy zawodowej, poszerza własne umiejętności i nie boi się odmówić pomocy, gdy oczekiwania potrzebującego wymagają działań niezgodnych z etyką zawodową czy wykraczających poza standardowe kompetencje psychoterapeuty.

Mało rozpowszechnioną w Polsce formą pomocy jest socjoterapia. O jej etycznych aspektach pisze Katarzyna Sawicka. Socjoterapia skierowana do dzieci i młodzieży z zachowaniami problemowymi ma na celu poprawianie ich życia, naprawę obrazu siebie i relacji z innymi, zmianę systemu wartości, korygowanie negatywnych doświadczeń z przeszłości poprzez terapię grupową. Czołową wartością w socjoterapii jest więc rozwój dziecka, określany w kategoriach psychologicznych, posiadający jednak wymiar etyczny. Prowadzić ma ona jednak do wykształcenia postaw tolerancji, szacunku dla człowieka, wrażliwości i dobroci. Według autorki socjoterapia opiera się na akceptacji uczestników, partnerstwie i ustalonych w grupie normach. Sawicka omawia także procedury obowiązujące w terapii grupowej oraz niebezpieczeństwa grożące – jej zdaniem – psycho- i socjoterapii.

W tekście Wandy Kaczyńskiej szczególnie interesująca wydaje się ana-

liza różnego typu działań pedagogiki r e s o c j a l i z u j ą c e j. Autorka przedstawia je omawiając etyczność wychowania resocjalizującego w ujęciu Cz. Czapówa. Jednym z takich działań jest postępowanie „uczynniające", to znaczy „uaktywniające to, co mocne w człowieku" (s. 169). Ma ono na celu obudzenie w wychowanku wrażliwości sumienia, określanej w resocjalizacji jako zdolność samokarania i samonagradzania. Pacjent poddany resocjalizacji winien w efekcie dojść do pozytywnej diagnozy swojej sytuacji, dostrzec w sobie dobro, aby eliminowało ono rozpoznane zło.

Przegląd różnych typów profesjonalnego pomagania innym kończy artykuł Ewy Bieńkowskiej o nowym w Polsce zawodzie m e d i a t o r a s ą d o w e g o. W przypadku sprawy karnej mediator pośredniczy w rozmowach między prokuraturą, poszkodowanym i przestępcą. Autorka poddaje analizie i krytyce prawne zapisy dotyczące cech, kompetencji i organizacji działań mediatora. Jej wypowiedź jest głosem w toczącej się dyskusji na temat statusu i zakresu kompetencji tego nowego zawodu – specjalisty od rozwiązywania konfliktów.

Drugą część książki tworzą teksty dotyczące p o d s t a w e t y k i p o m a g a n i a – normatywnych, aksjologicznych i antropologicznych oraz etycznych wymiarów praw człowieka. Kaczyńska w artykule „W poszukiwaniu normatywnych i aksjologicznych podstaw etyki niesienia pomocy" wskazuje na niewystarczalność różnych systemów etycznych dla stworzenia podstaw zawodowego pomagania najbardziej potrzebującym. Według autorki właściwej i najbardziej adekwatnej podstawy ethosu służb społecznych należałoby szukać w połączeniu trzech koncepcji etyki: arystotelesowsko-tomistycznej, kantowskiej i etyki Schelera. Z etyki tomistycznej wynikałby postulat sprawnego czynienia dobra i powodowanego pragnieniem doskonałości pielęgnowania innych cnót. Etyka kantowska dostarcza – zdaniem Kaczyńskiej – szczególnie istotnego dla wszystkich służb społecznych imperatywu postępowania: osobę należy traktować wyłącznie jako cel, nigdy zaś jako środek. Postulat ten jest fundamentem każdej formy służenia człowiekowi. O ile etyka kantowska formułuje nakaz moralnego postępowania ze względu na imperatyw, nakaz prawa, nawet wewnętrznego („prawa moralnego we mnie"), o tyle koncepcja etyki Schelera odnosi się do uzasadnień zewnętrznych wobec człowieka, do obiektywnie istniejących wartości. Ma to znaczenie dla etyki niesienia pomocy. Akcentuje się w niej bowiem różne wartości, które mają stanowić punkt odniesienia dla osoby pomagającej. Kaczyńska wymieniając je wskazuje na konflikty, jakie mogą występować między nimi. To teoretyczne zestawienie wartości istotnych w etyce służb społecznych, czyli odpowiedzialności, sprawności moralnej, obowiązkowości i uczciwości, godności człowieka i tolerancji, koresponduje z treścią artykułów zamieszczonych w pierwszej części książki. Przykładowe konflikty są tymi samymi, na które w części pierwszej wskazują autorzy opisując praktykę poszczególnych zawodów. Końcowa część artykułu Kaczyńskiej wprowadza czytelników w tematykę drugiego jej opracowania dotyczącego źródeł moralności. Konkluzją obydwóch tekstów jest stwierdzenie, że najlepszą podstawą etyki służb społecznych jest personalizm.

Kolejny rozdział książki jest poświęcony antropologicznym podstawom etyki. W zamieszczonym tekście Paweł Milcarek podkreśla, że antropologia stanowi podstawę etyki, choć są to dwie odrębne dziedziny nauki. Skoro jednak ta pierwsza zajmuje się działaniem podmiotu – człowieka, musi szukać swych fundamentów w nauce o tym podmiocie. Dalej autor wyjaśnia, jak z dwóch różnych koncepcji filozoficznych: idealizmu i realizmu wywodzą się różne ujęcia etyki. Skrótowo wymienia antropologiczne podstawy etyki. Tkwią one w zdolności człowieka do rozpoznania i wyboru dobra, w umiejętności uzasadniania wyboru w świetle kryterium prawdy i w stałym odniesieniu do drugiego człowieka. Ich przejawem są: sumienie, kontemplacja, mądrość. Artykuł ten – pretendujący do bezpośredniej odpowiedzi na pytanie o antropologiczne fundamenty etyki – zestawiony z treścią całej książki budzi pewien niedosyt. Wiadomo, że jego tematyka nie jest zasadniczą w zbiorze. Przedstawienie antropologicznego uzasadnienia choćby podstawowego dla etyki pojęcia godności człowieka istotnie pogłębiłoby zawarte w książce refleksje. Dotyczą one właśnie człowieka, jego praw, potrzeb, sytuacji kryzysowych, moralnych wyborów. Spojrzenie na całe spektrum zagadnień dotyczących służb społecznych z perspektywy antropologicznej inspirowałoby do dalszych działań na rzecz innych, ponieważ dostarczałoby uzasadnień – oprócz praktycznych i intuicyjnie znanych – najbardziej podstawowych.

Słusznie natomiast zamieszczono w zbiorze teksty poświęcone prawom człowieka, autorstwa Łukasza J. Andrzejewskiego i J. Utrata Mileckiego. Powinność działania na rzecz dobra człowieka wynika z jego podstawowych praw (przysługujących mu ze względu na wspomnianą już godność) kodyfikowanych w umowach międzynarodowych. Przekładają się one na postanowienia w aktach wewnątrzpaństwowych, począwszy od konstytucji po ustawy, na przykład o prawie socjalnym, prawie pracy. Służby społeczne stanowią więc jedną z form realizacji podstawowych praw człowieka.

Przedstawiona książka może inspirować zarówno teoretyków, jak i praktyków do dalszej, interdyscyplinarnej refleksji nad etyką pomocy najbardziej potrzebującym. Jednocześnie każda z przedstawionych form służby społecznej domaga się kolejnych opracowań teoretycznych i konkretnych programów działania. Trzeba bowiem zmierzać do tego, aby skuteczną, profesjonalną i serdeczną pomoc uzyskiwały wszystkie osoby potrzebujące, a informacje o możliwości zaangażowania w działanie służb społecznych docierały do ludzi, którzy chętnie by takie działanie podjęli.

PROPOZYCJE „ETHOSU"

Karol Wojtyła, Adam Bujak, *Renesansowy psałterz (Księga słowiańska). Poezje słowem i światłem pisane*, Wiersze opracował M. Skwarnicki, scenariusz i redakcja L. Sosnowski, projekt graficzny E. Tarnawska, Kraków 1999, ss. 120, Wydawnictwo „Biały Kruk".

Papież nas co pewien czas zaskakuje. W tym przypadku zaskoczeniem nie jest fakt, że był on poetą. O tym wiedzieliśmy od dawna. Zaskoczeniem jest to, iż zgodził się na publikację swych wierszy napisanych w latach wczesnej młodości (1938-1939), a których przecież w następnych latach nie zdecydował się ogłosić drukiem. Obecnie, będąc przywódcą Kościoła katolickiego, a dla całego świata moralnym autorytetem, zgodził się ujawnić stan swej duszy u progu dorosłego życia. Dla każdego, kto z uwagą śledzi drogę Karola Wojtyły na Stolicę Piotrową oraz obecny pontyfikat, jest jasne, że jego poezje i dramaty są ściśle związane z najważniejszymi dla tej drogi etapami. Jest to twórczość będąca wyrazem (i sposobem prowadzenia) wewnętrznego dialogu człowieka z Bogiem w dramatycznych okolicznościach XX wieku. Dość przypomnieć dramat *Brat naszego Boga* o Adamie Chmielowskim – bracie Albercie, dramat o chrześcijańskiej rewolucji miłości przez „obdarowującą miłość" (proszę porównać, co na temat „trzech rewolucji" pisze w niniejszym numerze G. Reale), co zresztą doskonale ukazał w swej ekranizacji dramatu K. Zanussi. Każdy z utworów Karola Wojtyły ukazuje człowieka w rozmowie z Bogiem, a także jakiś aspekt życiowego powołania człowieka.

Podobnie jest w tej „poezji młodości", jak ją określił przygotowujący wiersze do druku Marek Skwarnicki. „Panie, jam Dawid, syn Izai, / Piastowy jestem syn. / Ty mi na sercu znak wypalisz – / zasłucham się w Twój rym". Utożsamienie się Autora z Dawidem – poetą, sługą słowa i człowiekiem naznaczonym przez Boga jakimś wielkim powołaniem przywódcy jest cechą charakterystyczną tych wierszy. Równocześnie ów Dawid jest „synem Piastowym", człowiekiem z tej ziemi, żyjącym jej krajobrazem, historią i kulturą. Młodzieńcze wiersze obecnego Papieża mówią o jego podwójnej przynależności: do

Izai i do Piastów; do wielkiej tradycji rozmowy Boga z człowiekiem, która tysiąc lat temu rozpoczęła się także w „słowiańskiej duszy".
Te dwa wątki: słowiański i judeochrześcijański są ilustrowane fotografiami Adama Bujaka. Obok polskich pól, drzew, świątków, zamków, świątyń, cmentarzy i obrzędów, autor utrwalił także ulice i budowle Jerozolimy oraz niektóre wydarzenia pontyfikatu „słowiańskiego Papieża". Zdjęcia są piękne, niejednokrotnie poetyckie (stąd w podtytule „poezje słowem i światłem pisane"), jednak poetyckie słowo jest bogatsze, budzi więcej skojarzeń niż te utrwalone na fotografii. Taka już jest natura słowa – najważniejszego narzędzia odsłaniania i przekazywania dziejów duszy człowieka. Pisał młody Wojtyła w poemacie *Słowo – Logos*: „Rozpoczynamy drama o Słowie. / Rozpoczynamy głoszenie mitu".

C.R.

Andrzej Bronk, *Zrozumieć świat współczesny*, Lublin 1998, ss. 322, Towarzystwo Naukowe KUL.

We wstępie do swojej książki ks. prof. Andrzej Bronk SVD, kierownik Katedry Metodologii Nauk KUL, napisał: „Coraz więcej ludzi zajmuje się filozofią, pisze, drukuje, ale coraz mniej ma czasu na czytanie wielości ukazujących się publikacji filozoficznych, nie mówiąc już o przyswojeniu sobie ich treści". Prezentowana książka pełni poniekąd rolę przewodnika po zagmatwanych ścieżkach nie tylko współczesnej filozofii, lecz również współczesnej kultury jako takiej. Nieprzypadkowo zapewne otwierają ją dwa teksty poświęcone modnemu i wpływowemu dzisiaj prądowi kulturowemu nazywanemu postmodernizmem. Zdaniem autora to właśnie „kondycja postmodernistyczna" określa najogólniej sytuację, w jakiej znalazły się dzisiaj kultura, religia, filozofia i nauka. W swoich analizach autor ustala i porządkuje różne sensy terminu „postmodernizm", wskazuje na genezę tego zjawiska, przedstawia główne cechy postmodernistycznej wizji świata, dostrzegając ostatecznie w tym zjawisku nie tylko zagrożenie dla sprawdzonych wartości kultury europejskiej, ale i nowe możliwości rozwoju tej kultury.
Oprócz wspomnianych dwu tekstów poświęconych zjawisku postmodernizmu omawiany tom obejmuje następujące artykuły: *Filozofia i hermeneutyka w sporze o obiektywność poznania*, *Typy fundamentalizmu*, *Wartości chrześcijańskie*, *Religia i nauka*, *Mircei Eliadego fenomenologia religii* oraz dołączone w formie aneksu tłumaczenie tekstu Hansa-Georga Gadamera *Hermeneutyka*. Lektura książki ks. Bronka nie dostarczy odpowiedzi na wszystkie pytania pragnącego zrozumieć świat współczesny czytelnika, pomoże mu jednak uporządkować myślenie dotyczące wielu istotnych zjawisk współczesnej kultury.

J.M.

Stanisław Kamiński, *Światopogląd, religia, teologia. Zagadnienia filozoficzne i metodologiczne*, Lublin 1998, ss. 311, Towarzystwo Naukowe KUL.

Książka ks. Stanisława Kamińskiego, zmarłego w 1986 roku profesora KUL-u, stanowi piąty i ostatni tom pism wybranych tego wybitnego filozofa. Ks. prof. Stanisław Kamiński, związany z dwiema tradycjami filozofii: scholastyczną i szkołą lwowsko-warszawską, należał do twórców tak zwanej lubelskiej szkoły filozoficznej, w której zajmował się przede wszystkim zagadnieniami dotyczącymi logiki oraz metodologii nauk. Zebrane w prezentowanej książce artykuły dotyczą trzech tematów: światopoglądu, religii i Boga. Część pierwsza książki zawiera artykuły o genezie, strukturze i funkcjach światopoglądu oraz roli wiary religijnej w poglądzie na świat. Część druga obejmuje teksty poświęcone metodologicznej charakterystyce teologii, jej językowi, przedmiotowi, naukowemu charakterowi, związkom z filozofią oraz uporządkowaniu różnych typów teologii. W części tej warto zwrócić uwagę na obszerny tekst *Definicja religii a typy nauk o religii* (napisany wspólnie z Z. J. Zdybicką), zawierający typologię, charakterystykę i ocenę definicji religii formowanych na gruncie nauk religiologicznych. Trzecia część tomu podejmuje problem możliwości racjonalnego poznania istnienia i natury Boga, metodologicznego charakteru „dowodów" na istnienie Boga oraz możliwości korzystania z wyników nauk przyrodniczych w dowodzeniu istnienia Boga. W aneksie zamieszczono krótkie wspomnienie ks. Kamińskiego o działalności naukowej kardynała Karola Wojtyły.
Prezentowana książka nabiera szczególnej aktualności w kontekście ogłoszonej w 1998 roku encykliki *Fides et ratio* Jana Pawła II i chociaż teksty w niej zawarte zostały napisane wcześniej, można ją potraktować jako swoisty komentarz do zagadnień poruszonych w encyklice Jana Pawła II.

J.M.

Granice poznania a bariery etyczne, Poznań 1998, ss. 55, PAN – Oddział w Poznaniu i Papieski Wydział Teologiczny - Poznań, Ośrodek Wydawnictw Naukowych.

Ta niewielka objętościowo pozycja jest owocem sympozjum, które odbyło się 19 maja 1998 roku z inicjatywy oddziału poznańskiego PAN i Papieskiego Wydziału Teologicznego w Poznaniu. Zawiera teksty czterech odczytów, które stanowią swoistą diagnozę dzisiejszego stanu nauki – nie da się ukryć, że kryzysowego.
Referat Andrzeja Staruszkiewicza z Uniwersytetu Jagiellońskiego („Społeczne bariery dalszego rozwoju fizyki teoretycznej") odsłania fakt stagnacji we współczesnej fizyce teoretycznej trapiącej ją od co najmniej półwiecza. Andrzej Paszewski (PAN, Warszawa) w artykule „Manipulacje genetyczne – problem granic etycznych" ukazuje na wielu przykładach głęboki kryzys etyczny w naukach biologicznych, wyrażający się przede wszystkim w nielicze-

niu się z wartością życia ludzkiego w takich dziedzinach, jak diagnostyka genetyczna, terapia genowa czy klonowanie. Bp Marek Jędraszewski (Papieski Wydział Teologiczny w Poznaniu) w tekście zatytułowanym „Filozofia, czyli obowiązek dobrego myślenia" ukazuje drogę, jaką przebyła myśl ludzka aż do zgubienia jedności świata, podmiotu ludzkiego, a także jedności nauki; droga ta pozostawia na uboczu trakt filozofii starożytnej oraz myśli Pascala, Kanta, Lévinasa i współczesnego personalizmu. Ks. Tomasz Węcławski (Papieski Wydział Teologiczny w Poznaniu) w przedłożeniu „Teologia. Odpowiedzialność naukowa - odpowiedzialność wobec nauki" ukazuje ciągle aktualną potrzebę rozumienia zarówno teologii, jak i filozofii w taki sposób, w jaki określał to Karl Jaspers w dziele *Wiara filozoficzna* – jako „rodzaj podpory" dla myśli naukowej.

Dialog zamieszczony w książce nie jest tylko zestawem głosów brzmiących obok siebie, aczkolwiek uczeni reprezentują tu odmienne dziedziny znajdujące się na różnym stopniu teoretyczności. W trakcie lektury odkrywa się wspólny zakres przedmiotowy wystąpień. Stanowi go pogranicze tego, co d o p u s z c z a l n e i co n i e d o p u s z c z a l n e w obrębie badań i praktyki naukowej. Wspólną zasadą podmiotową zamieszczonych wykładów jest niepokój i troska, jaką budzi powiększenie oraz rozmycie w naszych czasach obszaru owego pogranicza.

W.Ch.

Andrzej DERDZIUK OFMCap

CZŁOWIEK – MIŁOŚĆ – RODZINA. „HUMANAE VITAE" PO 30 LATACH

Sprawozdanie z sympozjum sekcji Teologii Moralnej KUL

Cykliczne spotkania naukowe organizowane przez sekcję Teologii Moralnej KUL poświęcone były w tym roku refleksji nad aktualnością i recepcją encykliki Pawła VI *Humanae vitae*. W trzydzieści lat po jej wydaniu encyklika ta nadal jest kontestowana i nie rozumiana, a jednocześnie to właśnie ta encyklika doprowadziła do przemiany myślenia pasterskiego w Kościele i zorganizowania struktur duszpasterstwa rodzin. Sympozjum odbyło się w dniach 3-4 grudnia 1998 roku w KUL-u i obejmowało wystąpienia dotyczące powstania encykliki, jej treści i recepcji oraz działań na rzecz rodziny podejmowanych przez Kościół i państwo w Polsce.

Zebranych uczestników spotkania powitał ks. prof. dr hab. Janusz Nagórny, który przypomniał aktualność dyskusji prowadzonych na temat encykliki Pawła VI i ukazał konieczność naukowej refleksji nad jej treścią. Sympozjum otworzył rektor KUL prof. dr hab. Andrzej Szostek MIC. W swoim wprowadzeniu wskazał na niezrozumienie encykliki, za którym idzie nieprzyjmowanie jej wskazań. Zarzuty stawiane papieżowi wypływają z przyjęcia wizji człowieka, w której seksualność oderwana jest od prawdy o człowieku. Pomijając prawdę o człowieku dostrzega się tylko bezduszne zakazy, a nie rozumie istoty powołania człowieka, którego realizacja może dać mu szczęście. Papież Paweł VI w *Humanae vitae* ukazuje integralną wizję człowieka, w której cielesność stanowi wraz z elementem duchowym jedność. Na aktualność koncepcji człowieka przedstawionej przez Pawła VI wskazał Jan Paweł II poświęcając temu zagadnieniu między innymi cykl katechez środowych opublikowanych pod tytułem *Mężczyzną i niewiastą stworzył ich*.

Obradom podczas sesji popołudniowej przewodniczył ks. dr Sławomir Nowosad. Pierwszy referat zatytułowany „Drogi powstania i recepcja *Humanae vitae*" wygłosił ks. prof. dr hab. Andrzej F. Dziuba, kierownik Katedry Historii Teologii Moralnej w KUL. Na wstępie zarysował on przedsoborowy rozwój refleksji teologicznej na temat małżeństwa, w której jako główny cel małżeństwa wymieniano wzbudzenie potomstwa. W ramach przygotowania do wydania encykliki Pawła VI powołano komisję ekspertów, która opracowała trzy dokumenty. Istotnym wydarzeniem w tej kwestii było też opublikowanie memorandum z Ulm oraz „Memoriału

krakowskiego" opracowanego z inicjatywy kardynała Karola Wojtyły.

Ogłaszając 25 lipca 1968 roku tekst encykliki Paweł VI odrzucił propozycje powołanej przez siebie komisji i wydał dokument broniący dotychczasowej nauki Kościoła, a jednocześnie wskazujący na miłość wzajemną w ramach communio personarum jako na istotny cel małżeństwa. Recepcja encykliki była zróżnicowana. Konferencje episkopatów wydały listy pasterskie zalecające przyjęcie wskazań encykliki. Dietrich von Hildebrand oraz o. Pio z Pietrelcina wystosowali listy dziękczynne. Negatywnie odnieśli się do encykliki K. Rahner i B. Häring. W mediach rozpętała się nagonka na Papieża, którego imię łączono z zakazem używania pigułki antykoncepcyjnej. Papież wielokrotnie bronił encykliki podkreślając jej personalistyczne ujmowanie ludzkiej seksualności.

Drugi referat tego dnia na temat „Małżeństwo i rodzina jako komunia osób" wygłosił ks. prof. dr hab. Janusz Nagórny. Referat obejmował cztery zagadnienia: człowiek powołany do wspólnoty, wspólnota ludzka komunią osób, specyfika komunii osób w małżeńskim przymierzu miłości oraz ku rodzinnej wspólnocie osób.

Człowiek jako jedność duchowo-cielesna, obejmujący w tej jedności wymiar natury i łaski, osobności i przynależności do wspólnoty, istniejący jako mężczyzna lub kobieta, jest otwarty na spotkanie z drugim. W naturze człowieka obok rozumności i wolności należy zatem dostrzec zdolność do dialogu i daru z siebie. Owa zdolność do czynienia z siebie bezinteresownego daru dla innego oraz przyjmowania takiegoż obdarowania jest źródłem takiej relacji międzyosobowej, którą określamy mianem communio personarum. W komunii osób nie zachodzi ani utrata własnej osobowości, ani pomieszanie wymiany z jednostronnym dawaniem lub braniem. Można dostrzec różnicę między pojęciem „komunii" i „wspólnoty". Wspólnota jest tworzeniem środowiska zespolenia, natomiast komunia jest owocem osobowej wymiany. Specyfika małżeńskiej komunii osób polega na tym, że dar z siebie jest skierowany tylko do osoby współmałżonka. Komunia osób w małżeństwie ma charakter oblubieńczy. Wyraża się ona w sposób cielesny poprzez akt seksualny, a jej widzialnym owocem jest powołanie nowego życia. W ramach rodziny komunia ta otwiera się na potomstwo, które jest darem dla rodziców i zarazem wezwaniem do dawania świadectwa codziennego czynienia bezinteresownego daru z siebie.

Kolejnej sesji przewodniczył ks. dr Józef Wróbel. We wprowadzeniu stwierdził on, że nauka encykliki *Humanae vitae* nie stanowiła novum w Kościele, nowe było jednak personalistyczne ujęcie małżeństwa.

Ks. dr Stanisław Mojek wygłosił wykład na temat „Rodzina w służbie życia". W rodzinie przekazywane jest życie pochodzące od Boga i rodzice mocą otrzymanego powołania mają obowiązek je chronić. Teologia miłości małżeńskiej opiera się na wzorze ukazanym w Bogu i konkretyzuje się w Chrystusowej miłości do Kościoła. Miłość małżeńska winna być ludzka, pełna, wierna, wyłączna oraz płodna. Wyklucza to jej naruszenie przez oddzielenie współżycia od małżeństwa i oddzielenie aktu małżeńskiego od otwartości na przyjęcie potomstwa. Współżycie winno być znakiem zjednoczenia osób zamierzonego przez Boga.

Odpowiedzialne rodzicielstwo zakorzenione jest w integralnej wizji małżeństwa, w której seksualność nie jest tylko źródłem przyjemności, ale zawsze jest włączona w służbę miłości i życia. Kierujący się taką zasadą małżonkowie powinni poznać metody naturalnej regulacji poczęć i zgodnie ze swoim sumieniem, uformowanym w oparciu o naukę Kościoła, winni podejmować decyzje o czasie i liczbie przyjmowanego potomstwa. Regulacja poczęć zgodna z zasadami etycznymi dotyczy nie tylko samych metod jej dokonywania. Opiera się ona na rozumnym panowaniu nad własnym popędem i otwarciu na wolę Stwórcy. W stosowaniu metod naturalnych nie chodzi o samą technikę i posłuszeństwo prawu, ale o osobowy wyraz dialogu prowadzonego z Bogiem, poprzez który człowiek okazuje Mu swoje posłuszeństwo.

W ramach dwugłosu na temat „Polityka państwa w służbie życiu" zabrali głos minister Kazimierz Kapera, pełnomocnik rządu do spraw rodziny oraz poseł Maria Smereczyńska, przewodnicząca Sejmowej Komisji do Spraw Rodziny. Minister Kapera stwierdził, że polityka prorodzinna państwa zależy od obowiązującej Konstytucji, funkcjonującego prawa i ustaleń budżetu. Stawiając sobie za cel politykę prorodzinną rząd ma świadomość, że jest ona jednym z elementów jego działań, który wykracza poza kompetencje jednego resortu. Pełnomocnik rządu do spraw rodziny musi współpracować z resortami edukacji, zdrowia i opieki społecznej, gospodarki, budownictwa, spraw wewnętrznych oraz obrony. Winien też wpływać na działania legislacyjne i ustalenia podatkowe.

Prezentując działania rządu minister Kapera przedstawił sprawozdanie z realizacji ustawy o ochronie dziecka poczętego. Stwierdził, że ustawa ta przyniosła bardzo wiele pozytywnych rezultatów i doprowadziła do zmiany mentalności w zakresie poszanowania życia ludzkiego. Nie sprawdziły się pesymistyczne przewidywania przeciwników prawnej ochrony dzieci nie narodzonych zapowiadających, że więzienia zapełnią się skazanymi matkami zabójczyniami.

W Polsce zmniejsza się śmiertelność niemowląt oraz liczba urodzin dzieci ze zbyt małą masą urodzeniową. Należy jednak rozwijać profilaktykę w zakresie przeciwdziałania patologiom ciąży powodowanym przez alkoholizm i nikotynizm matek. Bardzo ważną rzeczą jest przeciwdziałanie patologiom rodziny nagłaśnianym przez media i przysłaniającym prawdę o milionach rodzin żyjących w uczciwym trudzie wychowawczym. Jednym z zadań profilaktyki jest przygotowanie do życia w rodzinie. Poprzedni rząd zabiegał o wprowadzenie do szkół wychowania seksualnego oderwanego od integralnej wizji człowieka i miłości.

Bardzo ważnym zadaniem jest zapewnienie dzieciom rozwoju w rodzinie. Prawie 80 procent dzieci w domach dziecka jest sierotami społecznymi, których rodzice żyją. Ośrodki adopcyjne państwowe i kościelne świadczą pomoc w znalezieniu rodzin zastępczych. Została też wyjaśniona sprawa adopcji zagranicznych, do załatwiania których upoważniony jest ośrodek w Warszawie.

Raport na temat rodziny polskiej jest w istocie raportem na temat tego, co się dzieje w Polsce. Mówi on bowiem o sprawach, które dotyczą większości Polaków. Na podstawie tego raportu jest przygotowywany program polityki

prorodzinnej państwa. Program ten ma na celu odwrócenie niekorzystnych trendów w życiu polskich rodzin. Należą do nich: opóźnienie zawierania małżeństwa, odkładanie poczęcia dziecka w rodzinie oraz wzrost liczby dzieci ze związków pozamałżeńskich. Wiele rodzin dotyka bieda. Obecnie w Polsce żyje na granicy ubóstwa 65 procent rodzin z trojgiem dzieci. W przypadku rodzin mających czworo dzieci procent ten wynosi 80. Potrzeba ponad półtora miliona mieszkań, a buduje się ich rocznie 55 tysięcy. Z wybudowanych dotychczas mieszkań 500 tysięcy wymaga remontu. Jest to owocem ogromnych zaniedbań w latach poprzednich. W pracach legislacyjnych rząd zmierza do poprawy kondycji finansowej rodzin między innymi poprzez stworzenie systemu podatku rodzinnego.

Innym problemem jest wzrost liczby przestępstw wśród nastolatków. O stopniu moralnej deprawacji świadczy fakt, iż w wielu przypadkach nie okazują oni żadnej skruchy. Ogromnym zadaniem jest odpowiednie zagospodarowanie czasu wolnego młodzieży i wskazanie modeli wychowawczych zdolnych porwać ją do ambitnego wysiłku.

Na zakończenie minister zaapelował o większe zrozumienie dla działań rządu i ministra do spraw rodziny. Trudno jest działać, gdy kasa jest pusta a rząd spotyka się ze sprzeciwem wielu środowisk kontestujących jego działania. Generalnie jednak rodzina polska nadal jest zdrowa moralnie, i to daje podstawy do umiarkowanego optymizmu. Trzeba jednak uporządkować sytuację polskich rodzin, gdyż naprawa Rzeczypospolitej rozpoczyna się od rodziny.

Następnie zabrała głos poseł Maria Smereczyńska. Stwierdziła, że encyklika *Humanae vitae* cały czas przyświecała działalności Katolickiego Stowarzyszenia Rodzin, które podejmowało wiele inicjatyw na rzecz wprowadzenia w życie nauki papieża Pawła VI. Stowarzyszenie to ma wielu swoich członków w obecnym sejmie i posiada pewien wpływ na politykę państwa. Odnosząc się do obecnych prac rządu w zakresie polityki rodzinnej pani poseł ukazała zadania Sejmowej Komisji do Spraw Rodziny i urzędu pełnomocnika rządu do spraw rodziny. Obie te instytucje są zwalczane przez opozycję, między innymi za działania mające na celu ocalenie rodzin, a podważające liberalne nastawienie opozycji.

Komisja do Spraw Rodziny ma za zadanie przybliżanie posłom problematyki rodziny i podejmowanie działań legislacyjnych. Do tej pory w Polsce nie było polityki prorodzinnej, a jedynie polityka socjalna. Polityka prorodzinna ma na celu zapewnienie przez państwo warunków do samodzielnego funkcjonowania i rozwoju rodzin. Polityka socjalna natomiast polega na zapobieganiu patologiom społecznym bez przeciwdziałania ich przyczynom. Objęci polityką socjalną stają się z czasem petentami urzędu i nie pomaga się im w osiągnięciu samodzielności.

W ramach działań prorodzinnych podjęto w Polsce wiele inicjatyw. Należy do nich zapewnienie prawnej ochrony małżeństwa i rodziny poprzez wprowadzenie ustawy o separacji małżeńskiej jako alternatywy dla rozwodu. Innym zadaniem jest troska o prawną ochronę dziecka poczętego, gdyż obecnie nie podlegają jej dzieci, u których w okresie prenatalnym wykryto wady. Bardzo istotnym problemem jest uporządkowanie spraw związanych ze sztucznym za-

płodnieniem i powołanie komisji bioetycznej. W zakresie ochrony matki w okresie ciąży należy przywrócić zniesione przez rząd Cimoszewicza zasiłki oraz dążyć do zapewnienia matce możliwości wychowywania dziecka w domu. Przywrócenie szacunku macierzyństwu winno się dokonywać poprzez zapewnienie skutecznego wsparcia państwa dla zadań wychowawczych matki.

W ramach działań na rzecz odpowiedzialnego rodzicielstwa należy dążyć do propagowania naturalnego planowania poczęć i przezwyciężenia wielu fałszywych stereotypów sprowadzających je do tak zwanego kalendarzyka. Konsekwentne odrzucanie postawy antykoncepcyjnej winno łączyć się z szerokim uświadomieniem o skuteczności metod ekologicznych. Ochrona rodziny przed zalewem pornografii może być dokonana także poprzez nowelizację kodeksu karnego. Podjęto w tym celu odpowiednie inicjatywy.

Zgodnie z postulatami wyborczymi AWS koalicja rządząca zmierza do zapewnienia samowystarczalności ekonomicznej rodzinom poprzez uznanie podmiotowości ekonomicznej dziecka. Może się to dokonać przez przyjęcie podatku prorodzinnego. Ponad 40 procent dzieci wychowuje się obecnie w rodzinach wielodzietnych i należy zapewnić im możliwość udziału w dochodzie narodowym. Rodzice winni też mieć prawo decydowania o kształcie wychowania prowadzonego w szkołach i możliwość wyboru szkoły. Planuje się wprowadzenie bonów oświatowych pozwalających na rozwój szkół społecznych i przeznaczanie pieniędzy na konkretnego ucznia.

Zamierzone działania – zdaniem pani poseł – nie mają jednak zrozumienia u partnera koalicyjnego. Ministerstwo finansów inaczej rozumie działania prorodzinne, niezmiennie sprowadzając je jedynie do zwiększenia produktu krajowego brutto i zagospodarowania osób, które nie mają pracy. Mimo zapisów o polityce prorodzinnej w umowie koalicyjnej Unia Wolności nadal rozumie politykę prorodzinną jako politykę socjalną. Jednak tylko wspieranie rodziny może przyczynić się do wzrostu gospodarczego kraju, gdyż rodzina zabezpiecza najbardziej optymalny sposób wychowania młodego pokolenia.

Następnym punktem sympozjum była dyskusja panelowa poświęcona zaangażowaniu Kościoła w Polsce w służbie życiu. Jako pierwszy zabrał głos – prowadzący całość dyskusji – dr Andrzej Derdziuk OFMCap. Przypomniał on dokumenty Kościoła poświęcone problematyce ochrony życia, które ukazały się już po wydaniu encykliki *Humanae vitae*. Dokumenty te dotyczą ochrony życia od poczęcia aż do naturalnej śmierci, odpowiedzialnego rodzicielstwa, zagadnienia demografii i kwestii bioetycznych. Papież Jan Paweł II poświęcił w swoim nauczaniu wiele miejsca sprawom kobiety, dziecka i rodziny. Wydane dokumenty stanowią swoistą kontynuację encykliki Pawła VI potwierdzając jego prorocze inspiracje i odwołując się do właściwie rozumianej antropologii.

W kolejnym wystąpieniu dr Dorota Kornas-Biela z Podyplomowego Studium Rodziny w KUL podjęła zagadnienie recepcji encykliki *Humanae vitae* w polskim Kościele. Niekiedy wskazania encykliki zawężano do propagowania metod naturalnego planowania rodziny, zapominając, że chodzi tu o odpowiedzialne rodzicielstwo. Korzystanie

z naturalnego rytmu płodności może być przecież nadużyte w mentalności zamykającej się na przyjęcie nowego życia. Istotą odpowiedzialnego rodzicielstwa jest przyjmowanie zależności od planu Boga, Dawcy życia i rozumne podejmowanie decyzji o otwarciu się na potomstwo.

U podstaw zabijania nie narodzonych leży mentalność anti-life. Do jej rozpowszechnienia przyczynia się coraz szersze stosowanie środków antykoncepcyjnych. W Polsce w 1997 roku dofinansowanie do środków antykoncepcyjnych wyniosło 16 milionów złotych. Dlatego tak ważne jest, by rodzicie uświadamiając sobie odpowiedzialność rodzicielską uznali, że panem życia jest Bóg. Mogą oni prosić Boga o dziecko, ale nie mają do niego prawa. Miłość małżeńska może okazać się płodna w różnych wymiarach. Brak potomstwa nie zagraża jej rozwojowi, ale kieruje ją na inne tory. Natomiast antykoncepcja, oprócz tego, że prowadzi do zabijania życia, niszczy też wzajemną więź małżonków, gdyż czyni z nich potencjalnych agresorów. Jeśli wzbudzenie nowego życia jest zagrożeniem dla małżeństwa, to płodność jednego z małżonków staje się zagrożeniem dla drugiej strony. Rodzi to wzajemną wrogość i doprowadza do powstawania nerwic małżeńskich. Potrzeba solidnych badań nad wpływem metody naturalnego planowania rodziny na życie małżonków i ukazywania niesprzeczności między planami Boga i prawem człowieka do szczęśliwego życia.

Kolejnym prelegentem była mgr Zofia Dziedzic, kierownik ośrodka Duszpasterstwa Rodzin w archidiecezji lubelskiej. Wskazała ona na początki duszpasterstwa rodzin w Polsce, które powstało jako odpowiedź na zagrożenie życia przez wprowadzenie w 1956 roku ustawy dopuszczającej zabijanie nie narodzonych. W 1969 roku powstała Komisja Episkopatu Polski do Spraw Rodziny. Wypracowała ona dyrektorium duszpasterstwa oraz dwie instrukcje dotyczące troski pasterskiej o rodziny. Duszpasterstwo Rodzin prowadzi szkolenia świeckich pracowników pracujących w poradniach rodzinnych w parafiach. Na wykłady prowadzone w studium duszpasterstwa rodzin w archidiecezji lubelskiej na Podwalu i na KUL-u uczęszcza obecnie około dwustu osób. Podjęto inicjatywę duchowej adopcji i propagowania metod naturalnego planowania rodziny. Bardzo potrzebna jest katecheza dla dorosłych. Brakuje bowiem solidnego przekazu wiedzy na temat katolickiej etyki małżeństwa. Małżeństwa otwarte na życie są bardziej trwałe.

Na temat działalności archidiecezjalnego Funduszu Obrony Życia w Lublinie mówił jego prezes ks. dr Eugeniusz Kazimierczak. Celem powołanego funduszu jest wspomaganie Domu Samotnej Matki w Lublinie oraz podejmowanie działań na rzecz ochrony życia przez wspomaganie młodocianych kobiet w ciąży, samotnych matek i rodzin wielodzietnych. Fundusz zajmuje się też zbieraniem informacji potrzebnych do obrony życia. Majątek funduszu pochodzi ze zbieranej tacy w kościołach archidiecezji podczas uroczystości Niepokalanego Poczęcia i pasterki Bożego Narodzenia oraz z ofiar do puszek na ochronę życia.

Istniejący od 1984 roku Dom Samotnej Matki w Lublinie do tej pory udzielił pomocy 1332 matkom i 1378 dzieciom. Prowadzony przez siostry pas-

terki ma 20 miejsc i zapewnia mieszkanie i utrzymanie dla kobiet w okresie ciąży i połogu oraz opiekę medyczną i duszpasterską. Dom posiada własny statut przewidujący uczestnictwo w codziennej Mszy świętej i regularne przyjmowanie sakramentów. W pierwszym okresie działalności dużym wsparciem dla utrzymania domu były ofiary składane do puszki w kościele kapucynów przy Krakowskim Przedmieściu w Lublinie.

W podsumowaniu sympozjum zabrał głos kierownik sekcji Teologii Moralnej ks. prof. Nagórny. Potwierdził on zasadność prowadzenia refleksji nad encykliką *Humanae vitae*, gdyż jej przesłanie jest obecne w działaniu Kościoła i okazuje się prorocze w odniesieniu do rozwoju wypadków w świecie. Dążenie do zapewnienia podmiotowości rodzinie w wymiarze duchowym i materialnym winno stać u podstaw działania Kościoła i państwa, gdyż tylko zdrowa i silna rodzina zapewnia właściwy rozwój życia społecznego i ekonomicznego, tylko zdrowa rodzina może przetrwać i ustrzec się od niszczącego wpływu konsumizmu i relatywizmu moralnego. Ks. Nagórny podziękował wszystkim prelegentom, zaproszonym gościom i uczestnikom spotkania za gotowość dzielenia się swoimi przemyśleniami i doświadczeniem oraz za wytrwałość w słuchaniu. Spotkanie ukazało doniosłość encykliki *Humanae vitae* w budowaniu przyszłości Kościoła i świata oraz wskazało na potrzebę nowych form propagowania jej przesłania jako punktu odniesienia dla działań Kościoła i państwa w zakresie troski o rodzinę.

Krzysztof HUDZIK

PAPIEŻ! PAPIEŻ! – EMOCJE I WIEDZA

„Ja bym na to pytanie nie odpowiedział" – zawyrokował przewodniczący jury przy rozstrzyganiu prawidłowości odpowiedzi na jedno z konkursowych pytań. Przypomina się Sokratejskie „Wiem, że nic nie wiem". Trzeźwe spojrzenie na ułomność ludzkiej wiedzy widocznie należy do kanonu intelektualnych postaw etyków. Warto to podkreślić, zważywszy, iż owym jurorem-etykiem był ks. prof. Tadeusz Styczeń, kierownik Katedry Etyki KUL i kierownik Instytutu Jana Pawła II, a konkurs był nie byle jaki, bo wypowiedź głównego jurora miała miejsce podczas finału Ogólnopolskiego Konkursu Wiedzy o Janie Pawle II.

Finał został rozpoczęty w niedzielę 11 października 1998 roku uroczystym *Gaude Mater Polonia* oraz Haendlowskim *Alleluja*, zaśpiewanymi przez Chór Politechniki Lubelskiej w auli Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego. Głównym organizatorem było Stowarzyszenie Rodzin Katolickich Archidiecezji Lubelskiej. Jego prezes i „mózg" całego konkursu - profesor i dziekan Wydziału Inżynierii Budowlanej Politechniki Lubelskiej Witold Stępniewski, mówiąc o nowej epoce, która w dziejach Kościoła i świata rozpoczęła się wraz z pontyfikatem „naszego Papieża", powtórzył po łacinie pamiętne słowa kardynała Felici ogłaszającego 16 października 1978 roku „radość wielką".

Sporo znaczących nazwisk ze świata kultury i polityki zawierała lista przedstawiająca Komitet Honorowy konkursu. Takie osobistości rzadko bywają obecne, tym niemniej na przykład minister kultury i sztuki Joanna Wnuk-Nazarowa, przebywająca wówczas w Rzymie, nadesłała swoje życzenia dla organizatorów i uczestników konkursu.

W Komitecie Honorowym uczestniczyli także Rektor KUL ks. prof. Andrzej Szostek oraz Wielki Kanclerz uczelni, Arcybiskup Metropolita Lubelski - ks. prof. Józef Życiński. Kierujący Uniwersytetem ks. prof. Andrzej Szostek powiedział na rozpoczęcie finału, iż konkursowe zmagania właśnie w tym miejscu stanowią zaszczyt dla uczelni tak blisko związanej z Papieżem. Jako znak owej bliskości na dziedzińcu uniwersyteckim stoi pomnik upamiętniający osobę Jana Pawła II – przez blisko 25 lat profesora KUL – oraz Prymasa Tysiąclecia. „Miłość i przywiązanie do Ojca Świętego potrzebują ugruntowania" - dodał Rektor. Zwrócił uwagę, iż żaden poprzedni papież nie wygłosił tylu prze-

mówień i nie ogłosił tylu dokumentów. Wszystko to ma służyć głębszemu przywiązaniu nas do Jezusa Chrystusa. Gdyby to przywiązanie do Papieża i – dzięki temu – do Boga miało mieć tylko charakter uczuciowy, wówczas zdane byłoby na zmienność fali uczuć. Stąd ogromna rola konkursu wiedzy o Janie Pawle II, mobilizującego do dalszego studiowania papieskiego nauczania.

Edukacyjną rolę konkursu podkreślało wiele osób. Wiadomo, iż otaczamy Papieża dużymi emocjami, modlimy się za niego, ale stan rzetelnej wiedzy o jego pontyfikacie i nauczaniu przeciętnego entuzjasty papieskich pielgrzymek pozostawia wiele do życzenia. Uczestnicy finału konkursu zdecydowanie odbiegali tu od przeciętnej, prezentując wysoki, wyrównany poziom.

Ogromne uznanie wyraził finalistom ks. abp Józef Życiński, który pomimo bardzo wielu zajęć, przybył na aulę KUL-u w trakcie trwania finału. (Nadchodzący tydzień z oficjalną prezentacją nowej encykliki *Fides et ratio* i obchodami dwudziestolecia pontyfikatu miał być bodaj najbardziej intensywnym tygodniem w dotychczasowym półwieczu życia księdza arcybiskupa.) „To, czego dokonaliście do tej pory, jest jak skomponowanie symfonii" – powiedział do finalistów konkursu. Owo zestrojenie serc i umysłów jest jakby wielką papieską symfonią, szczególnie bogatą, ponieważ tworzoną przez bardzo różnorodne grono znawców biografii i nauczania Jana Pawła II. Ta różnorodność dotyczyła zarówno wieku, jak i wykształcenia czy stanu.

Historia konkursu sięga roku 1983. Zawodowy strażak, Andrzej Zakrzewski, zorganizował wtedy po raz pierwszy w podlubelskim Świdniku zmagania młodszych i starszych znawców biografii i nauczania Jana Pawła II. Od dwóch lat konkurs – już jako ogólnopolski – organizuje Stowarzyszenie Rodzin Katolickich Archidiecezji Lubelskiej. W 1996 roku jury, któremu przewodniczył wieloletni rektor KUL o. prof. Mieczysław A. Krąpiec (to podczas jego rektorskiej kadencji kardynał Wojtyła został wybrany papieżem), przyznało pierwszą nagrodę pielęgniarce ze Skarżyska-Kamiennej Agnieszce Miernik. Laureatem drugiego konkursu ogólnopolskiego został Zenon Jachimowicz. Przewodniczącym jury był wówczas ks. prof. Tadeusz Styczeń, któremu ponownie powierzono tę funkcję podczas finału konkursu odbywającego się w przeddzień 20-lecia pontyfikatu.

Zasięg ostatnich eliminacji był bardzo szeroki. Do eliminacji diecezjalnych w całej Polsce zgłosiło się 684 uczestników, z których 17 maja 1998 roku wyłoniono 37 zwycięzców pierwszego etapu zmagań. W wielu diecezjach zadbano o uroczysty charakter przebiegu eliminacji oraz o atrakcyjne nagrody dla laureatów (na przykład wyjazd do Rzymu). Najwięcej uczestników pierwszego etapu konkursu miała diecezja tarnowska – aż 81 osób. Zwycięzcy eliminacji diecezjalnych automatycznie zostali zakwalifikowani do ogólnopolskiego półfinału, który został przeprowadzony w Katolickim Uniwersytecie Lubelskim w sobotę, 10 października 1998 roku. Dla uwypuklenia rodzinnego charakteru konkursu wiedzy o Papieżu, nazywanym także „Papieżem rodzin", w eliminacjach półfinałowych można było tworzyć dwuosobowe drużyny złożone z członków najbliższej rodziny. Najmłodszą uczestniczką sobotnich zmagań była 12-letnia Anna Maciejewska. Ania do dalszych

eliminacji nie przeszła, ale za dzielne konkurowanie z dorosłymi została nagrodzona aparatem fotograficznym, wręczonym podczas uroczystego finału.

Niedzielny finał Ogólnopolskiego Konkursu Wiedzy o Papieżu Janie Pawle II rozpoczął się w zapełnionej KUL-owskiej Auli im. Kardynała Stefana Wyszyńskiego. Całość bezpośrednio transmitowało lubelskie Radio PLUS oraz nagrywała telewizja. Do prowadzenia finału organizatorzy zaprosili rodzinę: Małgorzatę i Krzysztofa Hudzików wraz z synami Mateuszem i Adamem. Rodziny organizatorów wspomagały sprawny przebieg uroczystości. Pod przewodnictwem ks. prof. T. Stycznia zasiedli członkowie jury: wicerektor lubelskiego Seminarium Duchownego ks. Janusz Stępniak, ks. dr Alfred Wierzbicki (filozof, teolog i poeta) oraz autor finałowych pytań – red. Cezary Ritter z Instytutu Jana Pawła II KUL.

Uczestnikami finału byli: ksiądz Michał Kotowski, pracujący jako wikary w archidiecezji warszawskiej; kleryk Dariusz Walkowiak z archidiecezji poznańskiej; uczeń LO Zbigniew Hoder z diecezji bielsko-żywieckiej; doktorant Politechniki Gdańskiej Mariusz Solecki; dziennikarz Jan Józef Korcz z diecezji warszawsko-praskiej oraz jedyna rodzinna drużyna: filozof Mariusz Baczyński z żoną – pianistką – Alicją z archidiecezji łódzkiej.

Finaliści musieli odpowiedzieć na dwadzieścia pytań. Zawarta w nich problematyka dotyczyła treści papieskiego nauczania, ale także faktów związanych z osobą Ojca Świętego i jego pontyfikatem. Pytania były zredagowane tak, aby finał konkursu stał się dla wszystkich przygodą edukacyjną. Jury, przyznając punkty za poszczególne odpowiedzi, drobne nieścisłości zaznaczało dodatkowo minusami. Wyrównany, wysoki poziom przygotowania uczestników sprawił, że właśnie owe minusy, przy takich samych ilościach punktów uzyskanych jednocześnie przez parę osób, w końcowym podliczeniu decydowały o kolejności zajętych miejsc.

Przebieg finału konkursu uwświetnił pianista Jarosław Janikowski, który wykonał kilka utworów F. Chopina i F. Liszta. Uczennica szkoły podstawowej w Świdniku, Agnieszka Krefta, recytowała młodzieńczy wiersz Karola Wojtyły pt. *Do sosny polskiej*. Konkursowe uczczenie 20-lecia pontyfikatu nie mogło też nie zawierać modlitwy: dziesiątek różańca poprowadziły dzieci ze Szkoły Podstawowej im. Jana Pawła II w Mętowie.

Szczególnymi gośćmi obecnymi podczas konkursu było czworo finalistów analogicznego konkursu, przeprowadzonego w europejskiej części Rosji. Zostawszy tydzień wcześniej laureatami, zwiedzali w Polsce różne miejsca związane z osobą Ojca Świętego. Goście z Moskwy i Kaliningradu mieli okazję spotkać się z arcybiskupem Józefem Życińskim w lubelskiej kurii. E. Kalinczenko (zwyciężczyni), A. Korniejew, L. Starygina i G. Rasskazowa podczas finału polskiego konkursu zostali uhonorowani dyplomami i nagrodami. Ks. prof. T. Styczeń, redaktor naczelny „Ethosu", wręczył gościom numer kwartalnika poświęcony pojednaniu między narodami rosyjskim i polskim, przypominając słowa Włodzimierza Sołowjowa: „Miłuj ojczyznę każdego drugiego jak swoją własną".

Niemal do ostatniej chwili trwania konkursu organizatorzy czekali na zgłoszenie się „równolatków" pontyfikatu –

dwudziestolatków urodzonych 16 października 1978 roku. Czekały na nich piękne „papieskie" albumy. Pomimo wcześniejszego zamieszczania informacji w prasie i w radiu zgłosiła się tylko jedna osoba - Agnieszka Michalska, studentka UMCS. Czyżby pontyfikat miał tak mało „równolatków"?

Konkursowe emocje zakończyły się po trzech godzinach zmagań przeplatanych opisanymi powyżej „przerywnikami". Pierwsze miejsce i najcenniejszą nagrodę - pielgrzymkę do Ziemi Świętej – zdobyła jedyna „finałowa rodzina": państwo Baczyńscy. Pan Mariusz, który przed dziewięcioma laty skończył studia w KUL-u, mając okazję powiedzenia paru słów do mikrofonów i kamer, przede wszystkim dał wyraz urzeczeniu ogromną wiarą „naszego" Papieża. Dodał, iż zgromadzeni miłością do Ojca Świętego, możemy poprzez nią wzmagać miłość do Boga Ojca. Z kolei pani Alicja skromnie scharakteryzowała swój udział w konkursie jako modlitewną pomoc dla wysiłków męża.

Przewodniczący jury, ks. prof. Tadeusz Styczeń, gratulując wszystkim uczestnikom finału znakomitej znajomości faktów i dokumentów związanych z pontyfikatem Jana Pawła II raz jeszcze podkreślił rodzinne aspekty całego wydarzenia. Wszyscy obecni w auli i przy radioodbiornikach stali się współtwórcami – jak to określił ksiądz profesor – „symfonii rodziny". Papież Jan Paweł II jest wielkim papieżem także poprzez to, iż w czasach nie sprzyjających rodzinie jest właśnie „Papieżem rodzin", „Papieżem życia i odpowiedzialnego rodzicielstwa". Finał konkursu odbywał się w uniwersyteckiej auli, uniwersytet zaś – to Alma Mater. Ojciec Święty, jako wieloletni profesor tej uczelni, niejako pozostawił tu po sobie coś z „promieniowania ojcostwa". Ponadto – przypomniał ks. prof. Styczeń – „jesteśmy dziećmi takiego Ojca, który naszą godność wymierzył godnością odwiecznego Syna". Zarówno ks. prof. Tadeusz Styczeń, jak i ks. abp Józef Życiński zapewnili, iż w najbliższym czasie osobiście poinformują Ojca Świętego o konkursie.

„Rodzinności" finału Ogólnopolskiego Konkursu Wiedzy o Papieżu Janie Pawle II dopełnił zespół z parafii Świętej Rodziny w Lublinie. Żywiołowa „Vox Beata" Ojcu na Watykanie zaśpiewała po góralsku *Syćka se Wom zycom...*, a Ojcu niebiańskiemu – *Abba, Ojcze!*. Obie te pieśni – można powiedzieć: „przeboje" papieskich pielgrzymek do ojczyzny – zespół zaśpiewał wraz z całą aulą, co zabrzmiało jak jedna rodzinna symfonia serc kochających Papieża oraz umysłów garnących się do wnikliwego studiowania jego nauczania.

Na zakończenie dodajmy jeszcze, że materiały związane z konkursem zostały zamieszczone w książce *Konkurs wiedzy o Papieżu Janie Pawle II na dwudziestolecie pontyfikatu* (Lublin 1999) pod redakcją Witolda Stępniewskiego.

Ks. Janusz KRÓLIKOWSKI

JAN PAWEŁ II PAPIEŻ KOŚCIOŁA KOMUNII

We wspomnieniach z wczesnej młodości pozostaje wciąż świeże wrażenie wywołane tą zdumiewającą wiadomością, którą 16 października 1978 roku w lakoniczny i bezbarwny sposób podały w Polsce kompletnie zaskoczone środki masowego przekazu: „Kardynał Karol Wojtyła, arcybiskup krakowski, został wybrany papieżem". Zaskoczenie wywołane tym faktem oraz ówczesna sytuacja w Polsce nie pozwalały na szybkie i pełne zdanie sobie sprawy z rangi tego wydarzenia, chociaż powoli zaczęło docierać do naszej świadomości, że w gruncie rzeczy jest to wydarzenie na miarę historii Polski, a może nawet dziejów powszechnych. U większości Polaków zrodziło się wtedy pragnienie spotkania z Papieżem. Wyjazdy zagraniczne nie były wtedy powszechnie dostępne, stąd z takim napięciem i niecierpliwością – co wzmacniała dodatkowo sytuacja polityczna w Polsce, państwie satelitarnym komunistycznego bloku wschodniego – czekaliśmy na pierwszą wizytę Jana Pawła II w Polsce. I rzeczywiście, trudno przecenić jej znaczenie zarówno dla Kościoła, jak i dla świata. Czy po „cudzie nad Wisłą" z czasów wojny z bolszewikami nie należałoby o wizycie Papieża w czerwcu 1979 roku mówić jako o „drugim cudzie nad Wisłą"? Bo czy po historycznym zwycięstwie nad bolszewikami w bitwie pod Warszawą papieska wizyta nie zatrzymała drugiej, nie mniej groźnej, ekspansji komunizmu na Zachód?

Minęło dwadzieścia lat od chwili wyboru kardynała Karola Wojtyły na Stolicę Piotrową, lat niezwykle intensywnych tak dla Papieża, jak i dla całego Kościoła, lat nieobojętnych również dla całego świata. Ciągle rosnącą intensywność pontyfikatu potwierdzają coraz obszerniejsze sprawozdania z działalności Stolicy Apostolskiej – *L'attività della Santa Sede*, których wymiaru duchowego, podstawowego dla działalności Kościoła, nie sposób wymierzyć i wyrazić. Tę intensywność ukazały wydarzenia rzymskie związane z dwudziestą rocznicą pasterzowania w Kościele powszechnym przez Jana Pawła II oraz reakcje na tę rocznicę na całym świecie.

W niniejszych rozważaniach, pisanych na marginesie i w bezpośredniej bliskości tych wydarzeń, chciałbym rocznicy papieskiej poświęcić kilka refleksji teologicznych, próbując scharakteryzować element „eklezjologiczny" tożsamości teologiczno-duchowej „Papieża ex Polonia", jak bywa on czasami

określany, oraz jego misji w Kościele. Naszym zadaniem jest wsłuchiwanie się w tę tożsamość, aby w odniesieniu do niej kształtowała się także nasza tożsamość katolicka i by z niej wypływały nasze działania.

PAPIEŻ KOŚCIOŁA KOMUNII

Próbowano już różnie definiować teologiczno-duchową tożsamość papieża Jana Pawła II oraz jego posługi w Kościele. Studiując jego nauczanie i obserwując, jak wypełnia swoją misję, myślę, że można go nazwać „Papieżem Kościoła komunii". W przemówieniu skierowanym do Kurii Rzymskiej w grudniu 1990 roku, w którym dokonał jakby bilansu dwunastu lat swojego pontyfikatu oraz wyznaczał jego dalsze ukierunkowanie, Papież tak mówił: „Koinonia to konstytutywny wymiar istnienia Kościoła, obecny we wszystkich jego formach: od wyznania wiary po praktyczne świadectwo życia, od przekazywania doktryny po kształtowanie struktur. Słusznie zatem tak wielki nacisk kładzie na to pojęcie nauczanie Soboru Watykańskiego II, dla którego stało się ono natchnieniem i centralną osią jego dokumentów"[1].

Jan Paweł II, jako aktywny uczestnik Soboru Watykańskiego, a przede wszystkim jako Papież, który jest odpowiedzialny za jego recepcję w Kościele, nie zapomina o tym, że Vaticanum secundum określa Kościół między innymi jako lud Boży „ukonstytuowany jako komunia życia, miłości i prawdy" (*Lumen gentium*, nr 9; dalej cyt. KK). W świetle tego stwierdzenia stara się rozwijać swoją specyficzną misję w Kościele, ucząc nas wszystkich przeżywania go jako „komunii życia, miłości i prawdy".

Kościół jest misterium komunii. Jan Paweł II tak ujmuje to misterium we wspomnianym przemówieniu: „Chodzi tu o teologalną i trynitarną komunię każdego wierzącego z Ojcem i Synem, i Duchem Świętym, która przenika komunię między wierzącymi, gromadząc ich w jeden lud: «de unitate Patris et Filii et Spiritus Sancti plebs adunata» (św. Cyprian, *De Orat. Dom.*, 23: PL 4, 533)"[2].

Komunia, która wyraża szczególny charakter Kościoła, a zwłaszcza jego jedność, ma więc charakter wertykalny, czyli wyraża odniesienie każdego człowieka do Trójcy Świętej, oraz ma charakter horyzontalny, czyli wyraża wzajemne odniesienie ludzi do siebie. W tym ujęciu odzwierciedla się ważna myśl eklezjologiczna wyrażona przez św. Tomasza z Akwinu: „Jedność Kościoła opiera się na dwóch czynnikach, to znaczy na łączności członków Kościoła między sobą, czyli na komunikacji, oraz na zwróceniu się wszystkich członków Kościoła do jednej głowy. [...] Tą głową jest Chrystus"[3].

W nauczaniu i w swojej misji papież Jan Paweł II coraz mocniej podkreśla komunię wertykalną. Nieustannie przypomina, że nieusuwalną podstawą życia każdego człowieka jest jego zjednoczenie z Bogiem prowadzące do przebó-

---

[1] Jan Paweł II, *Synod – urzeczywistnienie więzi między kolegialnością a prymatem* (Spotkanie z Kurią Rzymską, 20 XII 1990), „L'Osservatore Romano" wyd. pol. 11(1990) nr 12, s. 20.

[2] Tamże.

[3] Św. Tomasz z Akwinu, *Summa Theologiae* II-II, q. 39, a. 1 c.

s t w i e n i a, czyli do uczestniczenia w życiu Trójcy Świętej, przez które człowiek staje się Synem Ojca w Synu Chrystusie za pośrednictwem Ducha Świętego. Takie jest podstawowe orędzie będące osnową trzech wielkich encyklik: *Redemptor hominis*, *Dives in misericordia* i *Dominum et Vivificantem*.

Na komunii wertykalnej opiera się komunia horyzontalna, która zajmuje nie mniej ważną pozycję w nauczaniu papieskim. Na pewno samo pojęcie komunii nie wystarcza, aby objąć nim wszystko, co dotyczy bogatego i różnorodnego wymiaru horyzontalnego rzeczywistości Kościoła oraz życia pojedynczego wierzącego. W bezpośrednim kontekście eklezjologicznym pojęcie komunii jest zarezerwowane dla ukazania więzi zewnętrznych i widzialnych w odniesieniu do życia sakramentalnego i wspólnoty braterskiej. Te więzi zewnętrzne i widzialne, które aktualizują się w życiu sakramentalnym i wspólnocie braterskiej, obejmują całość eklezjalności n a z e w n ą t r z – ad extra, zdolną do objęcia wszystkich wymiarów życia ludzkiego i form aktywności w świecie. Na takie rozumienie komunii wertykalnej szeroko wskazuje Jan Paweł II w swoich adhortacjach skierowanych do różnych stanów w Kościele: *Familiaris consortio*, *Christifideles laici*, *Pastores dabo vobis* i *Vita consecrata*.

KOMUNIA NIEWIDZIALNA

Komunia eklezjalna w swoim aspekcie wertykalnym jest rzeczywistością duchową i niewidzialną, natomiast jej aspekt horyzontalny posiada równocześnie aspekt widzialny i niewidzialny. Komunia między członkami Kościoła jako m i s t y c z n e g o Ciała Chrystusa (por. KK, nr 7) jest rzeczywistością duchową, a więc niewidzialną, ale równocześnie – skoro Kościół jest ludem Bożym – ma istotny wymiar widzialny i społeczny (por. KK, nr 9).

Wymiar niewidzialny Kościoła jako komunii horyzontalnej wyraża obraz eklezjologiczny zastosowany przez św. Pawła, a mianowicie obraz Ciała Chrystusa. W eklezjologii silnie zakorzenionej w kategoriach personalistycznych obraz ten jest interpretowany w taki sposób, że pozwala mówić o Kościele jako „jednej mistycznej osobie". Na przykład św. Tomasz tak mówi na ten temat „Christus et Ecclesia est una persona mystica, cuius caput est Christus, corpus autem omnem iusti: quilibet autem iustus est quasi membrum huius capitis"[4]. Jedność członków Ciała Chrystusa jedność „osoby mistycznej" zakorzenia się w ich wspólnym uczestniczeniu w tym samym Duchu „Huius autem corporis mystici est unitas spiritualis, per quam fide et affectu caritatis invicem unimur Deo, secundum illud Eph. IV, 4: unum corpus, et unus spiritus"[5].

W sposób szczególny papieska teologia Kościoła jako jednej mistycznej osoby, nawiązując do tych dwóch podstawowych stwierdzeń eklezjologicznych Akwinaty, została rozwinięta w encyklice *Dominum et Vivificantem*. Można z niej wyprowadzić wiele cennych treści i inspiracji dotyczących rozumienia Kościoła jako komunii oraz poznania tożsamości duchowej samego Papieża.

Chodzi zatem w Kościele o wspólne uczestniczenie w Duchu Chrystusa, któ-

---

[4] T e n ż e, *In Epist. ad Colos.*, c. I, lect. 6.

[5] T e n ż e, *In Epist. ad Rom.*, c. XII, lect. 2.

ry jest Duchem Świętym. Członkowie Kościoła rzeczywiście uczestniczą w tym samym Duchu (por. Flp 2, 1). Istotą tego uczestniczenia w Duchu Świętym jest miłość: „miłość Boża rozlana jest w sercach naszych przez Ducha Świętego, który został nam dany" (Rz 5, 5). Jednak to nie uświęcenie każdego członka Kościoła dokonane przez łaskę i miłość buduje komunię niewidzialną wśród członków Ciała Chrystusa, ale czyni to radykalnie sam Duch Święty „jeden i ten sam", który jest w nich obecny. To On jednoczy Kościół, gdyż On tworzy naszą jedność z Chrystusem.

Te podstawowe zasady teologiczne mają kolosalne znaczenie eklezjologiczne. Na tych założeniach opiera się twierdzenie o pierwszeństwie Ducha Świętego w misji pasterskiej Kościoła. Znamiennym potwierdzeniem tego założenia jest encyklika *Redemptoris missio*, gdzie zostało jasno powiedziane, że to Duch Święty jest pierwszym i nadrzędnym twórcą ewangelizacji. Wydaje się, że *Redemptoris missio* jest najbardziej zapomnianą encykliką papieską, a przecież jest ona bardzo ważna jako encyklika „eklezjologiczna". Można by wymienić wiele innych obszarów Kościoła, gdzie weryfikuje się wprowadzana w życie przez Papieża przypomniana wyżej zasada teologiczna. W tym miejscu chciałbym zwrócić uwagę na dwa z nich: ekumenizm i dialog międzyreligijny. Wskazując na pilną potrzebę tych działań ze strony Kościoła na całym świecie, które należą równocześnie do najtrudniejszych z ludzkiego punktu widzenia, Papież przypomina wszystkim, a zwłaszcza zniechęconym i wątpiącym w sens tych działań, że to Duch Święty, napełniając wszystkich, jest pierwszym, który jednoczy lecząc nawet najgłębsze rany podziałów, i pierwszym, który prowadzi dialog w prawdzie i miłości, stojąc ponad barierami niezrozumienia, a nawet złej woli. To On, „jeden i ten sam" we wszystkich, może dokonać tych dzieł, które przekraczają ludzkie możliwości.

Komunia w Kościele jest komunią miłości. Ta komunia, jako swoje pierwszorzędne źródło, ma komunię w wierze. Jedność Kościoła doskonali się potem przez jedność w wierze działającej przez miłość oraz we wzajemnej służbie (por. Ef 4, 15-16). Jest oczywiste, że wzajemna służba należy przede wszystkim do widzialnego wymiaru komunii eklezjalnej.

Głębia komunii duchowej i niewidzialnej członków Kościoła, opierająca się na ich komunii z Ojcem, Synem, i z Duchem Świętym za pośrednictwem cnót teologicznych (opartych na łasce uświęcającej i uczestniczeniu w naturze Bożej), wyraża się szczególnie mocno i konkretnie w tym, że czyni ich „partecipative dii"[6] i synami Bożymi przez udział w wiecznym synostwie Słowa. W ten sposób przybrani synowie tworzą w Jednorodzonym Synu – Chrystusie – jednego i tego samego Syna.

W tym kontekście nie dziwi, że Jan Paweł II często powołuje się na klasyczne i centralne w teologii pojęcia „przebóstwienia" i „usynowienia", widząc w nich przyszłość antropologii chrześcijańskiej mogącej nie tylko ukazać człowiekowi jego godność i umiłowanie przez Boga, lecz także spełniającej wszelkie warunki, aby być po prostu atrakcyjną dla współczesnego człowieka. W naszych czasach dochodzi do za-

---

[6] Tenże, *In De Divinis Nominibus Exp.*, c. XI, lect. 4.

węźenia problematyki antropologicznej i duchowej do zagadnienia „uczłowieczenia" człowieka, a nawet do redukowania do tego zagadnienia całego problemu człowieka. Wydaje mi się, że przesłanie Papieża jest w tym względzie jasne i czytelne dla każdego: człowiek spełni się, jeżeli przyjmie i przeżyje dar łaski i miłości, których może udzielić – i rzeczywiście udziela – tylko sam Bóg.

Komunia w swoim aspekcie komunii duchowej między członkami Kościoła jest rzeczywistością, która tylko w chwale – w Kościele in Patria – osiągnie swoją pełnię, ponieważ tylko wtedy będzie to pełnia w swoim źródle: pełnia komunii (uczestniczenia) każdego w Chrystusie. Rzeczywiście, jak mówi św. Tomasz, „duplex est participatio Christi. Una imperfecta quae est per fidem et sacramenta; alia vero perfecta quae est per praesentiam et visionem rei. Primam iam habemus in re, sed secundam in spe"[7]. W Kościele in terris nasze uczestniczenie z Chrystusem w Bogu jest „niedoskonałe", dlatego też „niedoskonała" jest komunia duchowa między nami, członkami Kościoła.

Doskonała komunia eschatologiczna jest prawdziwą pełnią niewidzialnego wymiaru komunii horyzontalnej w Kościele in terris, która ukazuje się w nowym świetle jako zjednoczenie i komunikacja wielu uczestniczących w tych samych dobrach. Stąd płynie także s o l i d a r n o ś ć duchowa właściwa dla mistycznego Ciała Chrystusa, o której mówi św. Paweł w Pierwszym Liście do Koryntian (por. 12, 25-27). Jest to jedno ze znaczeń Kościoła jako Communio sanctorum, według wyrażenia dodanego w IV wieku do Symbolu Apostolskiego. Ta solidarność duchowa jest podstawą wewnętrznego współuczestniczenia wszystkich w posłaniu Kościoła, dając wszystkim członkom Ciała Chrystusa możliwość stałego przekazywania duchowych impulsów pełnych mocy i skuteczności, które docierają do najdalszych i najbardziej skrytych zakątków ziemi. Dzięki niewyrażalnej rzeczywistości komunii świętych jesteśmy „współpracownikami" – jak mówi św. Jan (por. 2 J 8) – w dziele obrony i przekazywania prawdy i pokoju Chrystusa. Z tej możliwości wynika także spoczywająca na każdym chrześcijaninie odpowiedzialność za cały Kościół.

Zwracam tu uwagę na eschatologiczny wymiar Kościoła komunii, by podkreślić jego znaczenie także w nauczaniu i wizji Kościoła prezentowanej przez Jana Pawła II, tym bardziej że wymiar eschatologiczny nauczania Papieża należy do najbardziej zapomnianych i niedocenianych. Można by znaleźć wiele treści eschatologicznych w jego nauczaniu, ale myślę, że w tym miejscu wystarczy ograniczyć się do pewnego faktu, który niewątpliwie charakteryzuje bieg i rytm tego pontyfikatu, a którym są niezwykle liczne beatyfikacje i kanonizacje. W każdym z tych wydarzeń chodzi nie tyle o zauważenie, że w Kościele żył i działał jeszcze jeden „wzorcowy" chrześcijanin, ile raczej o ukazanie zasadniczej perspektywy życia chrześcijańskiego, perspektywy eschatologicznej, spełniającej się in Patria – w osiągnięciu doskonałego uczestniczenia w Bogu. Ta perspektywa weryfikuje się najlepiej i najgłębiej w osiągnięciu chwały, której droga znajduje się in terris, gdzie człowiek jest in statu viatoris.

Na gruncie tej niejako „doświadczalnej" eschatologii Papież formułuje

---

[7] T e n ż e, *In Epist. ad Hebr.*, c. III, lect. 3.

ponadto wielkie orędzie n a d z i e i, której tak bardzo brakuje dzisiejszemu człowiekowi. Ten współczesny brak nadziei wynika między innymi z tego, że upadły dwie propozycje przedstawione współczesnemu człowiekowi: optymizm idealistyczny, który chciał uczynić świat niebem samorealizacji, oraz egzystencjalizm lewicowy i marksizm, które oskarżyły świat o to, że jest piekłem. Chrześcijaństwo, które nie zamyka się w doraźnych propozycjach, mówi po prostu: cały świat trwa w oczekiwaniu przyszłości Bożej w Chrystusie ukrzyżowanym, to On jest absolutną przyszłością człowieka. Wspólnota świętych w sposób konkretny otwiera przed człowiekiem horyzont nadziei, wskazując na tych, którzy go przekroczyli, ponieważ swoje życie oparli na nadziei pokładanej w Chrystusie. Wspólnota świętych w ojczyźnie niebieskiej jest dowodem na to, że nadzieja chrześcijańska nie zawodzi. Człowiek nie żyje więc w „śmiertelnej sprzeczności" (A. Camus), ale w ożywiającej tożsamości, której gwarantem jest Bóg żywy i ożywiający.

KOMUNIA WIDZIALNA

Jak już zostało podkreślone, katolicka wizja eklezjologiczna ujmuje misterium Kościoła akceptując nierozdzielną komplementarność jego wymiaru niewidzialnego – wewnętrznego oraz widzialnego – zewnętrznego. To samo dotyczy komunii eklezjalnej. Widzialność Kościoła, jakkolwiek sprawia problemy zarówno teoretyczne, jak i praktyczne, jest uznawana od początku jako istotny element należący do natury Kościoła pielgrzymującego. Św. Tomasz, powołując się na Augustyna, stwierdza: „Sicut dicit Augustinus, II De Civit. Dei, c. 21: «populus coetus multitudinis, iuris consensu et utilitatis communione sociatus». Quando ergo consentiunt in ius divinae legis, ut sint adinvicem utile et tendant in Deum, tunc est populus Dei"[8]. Jest oczywiste, że komunia eklezjalna ma wymiar widzialny. Kościół posiada szczególnie charakterystyczne cechy, które sprawiają, że jest on „populus Dei". Papież Jan Paweł II, w cytowanym przemówieniu do Kurii Rzymskiej, zdefiniował Kościół jako „uniwersalną komunię miłości [...] zbudowaną na fundamencie wiary, sakramentów i porządku hierarchicznego, w której Pasterze i wierni – jako jednostki i jako wspólnota – czerpią ze źródeł łaski, posłuszni Duchowi Pana, który jest Duchem prawdy i miłości"[9].

Wymiar widzialny komunii Kościoła in terris jest nie tylko „widzialną manifestacją" wewnętrznej komunii w łasce i miłości, ale między tymi dwoma wymiarami komunii zachodzi związek przyczynowy. Dlatego też Kościół w tym świecie jest nie tylko komunią, lecz także sakramentem komunii (por. KK, nr 1), posiadającym w sobie siłę, by być dla wszystkich „inseparabile unitatis sacramentum"[10].

Biorąc pod uwagę to założenie teologiczne rozumiemy, dlaczego Jan Paweł II nadaje tak wielkie znaczenie celebracji sakramentów oraz autentycznej mistagogii sakramentalnej. Odwołuje się wprost do wynikającej z samej istoty chrześcijaństwa potrzeby kształtowania w Kościele „sakramentalnego stylu ży-

---

[8] T a m ż e.

[9] J a n P a w e ł II, *Synod – urzeczywistnienie więzi między kolegialnością a prymatem*, s. 20.

[10] Św. C y p r i a n, *Epistula* 69: PL 3, 1142.

cia" jako warunku wzrostu Kościoła oraz każdego chrześcijanina. Możemy stwierdzić, że papieska eklezjologia komunii jest dogłębnie eklezjologią sakramentalną. Wyraża się w tym jeden z podstawowych aspektów papieskiej wierności wskazaniom Soboru Watykańskiego II, który w ramach swojej eklezjologii szeroko uwzględnia tradycyjną zasadę teologiczną mówiącą, że „Kościół sprawuje sakramenty, a sakramenty tworzą Kościół".

Ta sakramentalna moc jednocząca i budująca Kościoła komunii w wyjątkowy, w pełnym znaczeniu tego słowa, sposób uobecnia się w Eucharystii, której „res sacramenti est unitas corporis mystici", jak mówi lapidarnie św. Tomasz[11]. Według św. Augustyna Eucharystia jest tym sakramentem „quo in hoc tempore consociatur Ecclesia"[12]. Jest tak dlatego, ponieważ „bonum commune spirituale totius Ecclesiae continentur substantialiter in ipso Eucharistiae sacramento"[13]. Jedność-komunia jest owocem wspólnego uczestniczenia w tych samych dobrach. W przypadku Eucharystii komunia wynikająca z uczestniczenia osiąga najwyższy stopień, ponieważ „nie do czego innego prowadzi uczestniczenie w Ciele i Krwi Chrystusa, jak do tego, abyśmy przemieniali się w to, co przyjmujemy (in id quod sumimus transeamus)"[14]. Także z tego powodu wiara, podobnie jak chrzest i inne sakramenty, jest ukierunkowana na Eucharystię. Komunia w wierze jest radykalnym założeniem najpełniejszej komunii realizowanej we wspólnym uczestniczeniu w Eucharystii. Stąd jest zrozumiałe, że grzech przeciw wierze jest największą przeszkodą dla owocnego przyjęcia Eucharystii, ponieważ jest ona sakramentem jedności Kościoła.

Nie wymaga szerszego komentarza fakt, że w nauczaniu Jana Pawła II możemy znaleźć znaczną liczbę przemówień, w których powraca on do Eucharystii. Ilekroć Papież mówi o swoim życiu i swojej posłudze, wtedy jak refren powraca stwierdzenie, że Msza święta stanowi ośrodek jego życia i każdego dnia. Myślę, że właśnie w pobożności eucharystycznej Papież dokonuje organicznej syntezy doktryny i duchowości, pokazując, że ołtarz eucharystyczny jest miejscem, gdzie znajduje swoje najpełniejsze uzasadnienie i potwierdzenie prawda i ofiara, którymi i z których żyje Kościół. To właśnie pobożność eucharystyczna uzasadnia, dlaczego potrafi wokół siebie gromadzić tłumy, by przekształcać je przede wszystkim w komunię eklezjalną, której przeżycie staje się najbardziej wartościową i inspirującą pamiątką spotkań z Papieżem.

Widzialna jedność Kościoła nie wyklucza różnorodności, ale nadaje tej różnorodności właśnie charakter komunii, o ile taka różnorodność staje się inspiracją do służenia jednych drugim. W relacji zachodzącej między miłością, służbą i komunią widzialną istotną rolę odgrywa uniwersalna posługa papieża, który troszczy się o Kościół powszechny w taki sposób, że pełny charakter kościelny jakiejkolwiek wspólnoty chrześcijańskiej obejmuje w sposób konieczny i istotowy komunię z Następcą św. Piotra. Przynależność do Ciała wymaga zjednoczenia

---

[11] Św. Tomasz z Akwinu, *Summa Theologiae* III, q. 73, a. 3 c.

[12] Św. Augustyn, *Contra Faustum*, 12, 20: PL 42, 265.

[13] Św. Tomasz z Akwinu, *Summa Theologiae* III, q. 65, a. 3 ad 1.

[14] Św. Leon Wielki, *Sermo* 63, 1: PL 54, 357.

z Głową: „Hoc autem caput est ipse Christus, cuius vicem in Ecclesia gerit Summus Pontifex”[15]. Papież jest rzeczywiście trwałą i widzialną zasadą i podstawą jedności Kościoła jako komunii uniwersalnej (por. KK, nr 23). Innymi słowy, jedność Kościoła jest racją prymatu biskupa Rzymu.

Niektórzy komentatorzy pontyfikatu papieża Jana Pawła II stwierdzają, że dopiero on dokonał właściwej recepcji nauczania Soboru Watykańskiego I (1870 r.) na temat prymatu biskupa Rzymu w Kościele, przez pokazanie, na czym polega jego misja jako pasterza Kościoła powszechnego. Jest w tym wiele racji choćby i z tego powodu, że Papież stara się osobiście dotrzeć do każdego Kościoła lokalnego, by złożyć tam swoje świadectwo wiary i miłości. Tam, gdzie z różnych powodów nie może dotrzeć osobiście, stara się dotrzeć przynajmniej ze swoim słowem, a tam, gdzie nawet to jest niemożliwe, dociera ze swoją modlitwą, dla której nic nie może stać się przeszkodą, gdyż ma ona nadprzyrodzoną moc przenikania. Dla wielu prześladowanych za wiarę, więzionych, skazanych na wygnanie, zmuszonych do ukrywania swojej przynależności chrześcijańskiej jest pociechą i umocnieniem, że w Rzymie jest ktoś, kto o nich pamięta zarówno przed Bogiem w modlitwie, jak i przed światem, wstawiając się za nich i upominając o ich prawa. Bez specjalnych racji teologicznych odkrywają oni, że Papież jest podstawą jedności Kościoła i sercem komunii eklezjalnej.

Dwudziestoletni pontyfikat papieża Jana Pawła II zdumiewa swoim rozmachem, wydarzeniami, które z nim się wiążą, wielością inicjatyw zakorzeniających Kościół w świecie, ale przede wszystkim zachwyca swoją głębią duchową i teologiczną. Dzięki temu także my wszyscy odkrywamy naszą tożsamość i nasze powołania, coraz bardziej czując się Kościołem – „komunią życia, miłości i prawdy”, komunią trynitarną i teologalną, która otwiera rozległe perspektywy zaangażowania w świecie i nieskończone perspektywy życia z Bogiem.

---

[15] Św. Tomasz z Akwinu, *Summa Theologiae* II-II, q. 39, a. 1 c.

Cezary RITTER

„NON SUNT FACIENDA MALA UT EVENIANT BONA"

Niemiecki socjolog i historyk Max Weber sprowokował kilka ważnych dyskusji w naukach społecznych. Najbardziej znana dotyczy tezy o wpływie etyki protestanckiej na rozwój kapitalizmu. Od czasu jej ogłoszenia uczeni różnie ją modyfikują. Z jednej strony, rzeczywiście, w ewangelickich domach można spotkać reprodukcję grafiki Dürera przedstawiającą ludzkie spracowane ręce złożone w geście modlitwy. Pracowitość, skromne życie i pobożność są tu synonimem ethosu protestanckiego. Jednak tę samą treść można odnieść do wczesnośredniowiecznego hasła św. Benedykta: „Ora et labora". Styl życia harmonizujący pracę i troskę o dobra doczesne z modlitwą i kontemplacją Boga położył fundamenty pod rozwój Europy. W oparciu o tę regułę zakon cystersów stworzył obok pięknych świątyń, podziwu godne gospodarstwa rolne w miejscach dotychczas nie zagospodarowanych. Ślady tej działalności możemy odnaleźć w Polsce północnej – z katedrami w Oliwie i w Pelplinie na czele. Weber dotknął istotnego wątku życia społecznego: związku między kulturą a życiem gospodarczym, dając jego odmienną od Marksa wykładnię. W nawiązaniu do niej Peter L. Berger stworzył w Chicago znany instytut badający wpływ kultury na gospodarkę, Michel Novak zaś napisał głośną książkę *The Catholic Ethics and the Spirit of Capitalism* (Etyka katolicka i duch kapitalizmu), w której pokazał, że także etyka katolicka daje silne podstawy do ludzkiej przedsiębiorczości w dziedzinie gospodarczej.

Inna dyskusja wywołana przez Webera wiąże się ze słynnym odczytem pt. *Politik als Beruf*, jaki wygłosił on w 1919 roku w Monachium. (Politycy, chcąc dowieść swego profesjonalizmu, często powołują się na tę rozprawę.) Jak wiadomo, słowo „Beruf" tłumaczone jest jako „zawód i powołanie". Polityka jest czymś „z" czego i „dla" czego polityk żyje. Obserwacje Webera, zaproponowane typologie są nadal aktualne i przydatne. Na przykład uwaga, że nadmierne upartyjnienie życia publicznego sprowadza parlament do mechanizmu odzwierciedlającego w głosowaniu siłę partii, a politycy bardziej od zmian w programie swej partii obawiają się utraty wpływów personalnych, brzmi całkiem współcześnie. Znamy to dobrze z polskiego podwórka. W kontekście lektury Webera chętne odwoływanie się przez niektórych polityków do pojęcia „partii władzy" budzi wątpliwości.

Najczęściej nazwisko Webera przywołuje się w dyskusji o relacjach między polityką a etyką. Zwłaszcza podział na etykę przekonań i etykę odpowiedzialności zrobił ogromną karierę. Politycy posługują się nim, chcąc uzasadnić posunięcia, które budzą moralny opór, a także mówiąc o konieczności posługiwania się w życiu publicznym etyką odpowiedzialności, nie zaś osobistymi przekonaniami moralnymi. Sądzę, że właśnie ten fragment rozprawy Webera zawiera pewne mankamenty. Przede wszystkim błędnie zostało scharakteryzowane pojęcie etyki absolutnej, które autor utożsamił z ewangeliczną „etyką Kazania na górze", a więc raczej radami ewangelicznymi niż przykazaniami. Jeśli pozostać przy odniesieniach biblijnych, to wyrazem etyki absolutnej jest

przede wszystkim Dekalog z jego normami: „Nie będziesz kradł!", „Nie będziesz zabijał!", „Nie będziesz cudzołożył!" Kategoryczny sposób ich sformułowania, odróżniający Dekalog od wielu innych kodeksów, jest wyrazem absolutnego charakteru wyrażonych w nim norm moralnych. Dekalog mówi o tym, co - w aspekcie moralnym - jest niezbędne w życiu człowieka i społeczeństwa. Kazanie na górze mówi o czymś więcej, o czymś, co jest „nabudowane" na przykazaniach Dekalogu. Można zrozumieć Webera, który najwyraźniej nie lubił osób skorych do moralizatorstwa i pochopnego przywoływania przy byle okazji zasad Ewangelii: „absolutna etyka Ewangelii - to poważniejsza sprawa, niż sądzą ci, którzy chętnie dziś cytują owe przykazania". Nie jest to jednak konieczne, a często wręcz niepotrzebne.

Etyka absolutna w odniesieniu do życia politycznego formułuje zespół norm negatywnych, których nie wolno przekraczać. Zakreśla pole gry i wyznacza reguły. Ich przykład znajdziemy w encyklice Jana Pawła II *Veritatis splendor*. „W odniesieniu do dziedziny polityki należy podkreślić, że uczciwość w kontaktach między rządzącymi a rządzonymi, jawność w administracji publicznej, bezstronność w rozstrzyganiu spraw publicznych, poszanowanie praw przeciwników politycznych, ochrona praw ludzi oskarżonych w procesach i sądach doraźnych, sprawiedliwe i uczciwe wykorzystanie pieniędzy publicznych, odrzucenie niegodziwych metod zdobywania, utrzymywania i poszerzania władzy za wszelką cenę - to zasady, które znajdują swe najgłębsze źródło, a jednocześnie uzasadnienie swej szczególnej ważności, w transcendentnej wartości osoby i w obiektywnych nakazach moralnych, dotyczących funkcjonowania państw. Gdy zasady te nie są przestrzegane, zanika sam fundament politycznego współistnienia, a całe życie społeczne wystawiane jest stopniowo na ryzyko, zagrożenie i rozkład" (nr 101).

Drugi błąd niemieckiego uczonego polega na przekonaniu, że etyka absolutna nie interesuje się skutkami działań. Weber przytacza taki przykład: etyka absolutna nakłada na ludzi obowiązek mówienia prawdy i stąd dla przedstawiciela etyki absolutnej wynika obowiązek publikowania wszystkich tajnych dokumentów, nawet obciążających własny kraj. Warto tu przypomnieć, iż trzy elementy: zamierzone skutki działania, intencje podmiotu działającego oraz okoliczności należy według etyki absolutnej brać pod uwagę poddając ocenie etycznej konkretny czyn. Łatwo się domyślić, iż biorąc pod uwagę te wszystkie elementy, nie zawsze trzeba ani należy podawać do publicznej wiadomości tajne dokumenty państwowe. Natomiast etyka, która by brała pod uwagę wyłącznie skutki działań, nie poddając ich żadnym innym kryteriom, byłaby - w swoich skutkach! - bardzo niebezpieczna. Okazuje się, że współcześnie tak właśnie przedstawia się pewna wersja etyki odpowiedzialności (nie wiem, czy pod tą wersją podpisałby się Max Weber). Otóż w encyklice *Evangelium vitae* Jan Paweł II zwraca uwagę, iż dziś często „uważa się, że szacunek dla wolności wyboru innych wymaga, aby w sprawowaniu funkcji publicznych i zawodowych nikt nie kierował się własnymi przekonaniami, ale każdy starał się spełniać wszelkie żądania obywateli, uznawane i gwarantowane przez ustawy prawne, przyjmując jako jedyne kryterium moralne w wypełnianiu swoich funkcji to, co zostało określone w tychże ustawach. W ten sposób odpowiedzialność osoby zostaje powierzona prawu cywilnemu, co oznacza rezygnację z własnego sumienia przynajmniej w sferze działalności publicznej" (nr 69). Tego, jak mi się wydaje, Weber by nie chciał.

Trzeba zatem przyjąć jakieś minimum nieprzekraczalnych zasad w życiu politycznym, aby nie popaść w opisaną wyżej sprzeczność i wynikające z niej konsekwencje praktyczne. Myślę, że tym niezbędnym minimum pozostają normy wyrażone przez Dekalog wraz z pewną „złotą regułą" zawartą w Liście do Rzymian (co nie znaczy, iż jest ona „chrześcijańska" - św. Paweł mówi o niej w kontekście znanego poganom prawa naturalnego), a którą klasyczna myśl filozoficzna wyraziła w łacińskiej formule: „Non sunt facienda mala ut eveniant bona" - nigdy nie wolno dopuścić się czynu moralnie złego w celu osiągnięcia jakiegoś dobra. Normy te spełniają wymóg uniwersalności, na który słusznie wskazał prof. W. Łączkowski: nie zagrażają nikomu z ludzi.

Wiemy, że w polityce pokusa postępowania przeciwnego jest stosunkowo silna. Dzieje się tak, ponieważ działanie polityczne obliczone jest na określone skutki - one wydają się decydujące. Polityka nie jest miejscem „dawania świadectwa", ale „osiągania celów". Ponadto jest ona zwią-

zana ze zdobywaniem i sprawowaniem władzy. Jest w niej zawsze obecny element walki o nią. Dlatego nie należy mylić zaangażowania społecznego z zaangażowaniem politycznym, co często się czyni, mówiąc na przykład o „zaangażowaniu społeczno-politycznym chrześcijan" - to dwie odrębne dziedziny!

Z drugiej wszak strony polityka to „roztropna troska o dobro wspólne". Właśnie ta reguła - nie wolno czynić zła dla osiągnięcia dobra - chroni ów moralny rdzeń działalności politycznej przed jego wypaczeniem. Pomaga w prawidłowym przyporządkowaniu walki o władzę, sprawowania władzy, konfliktów i gry politycznej - dobru wspólnemu. Można to wyrazić jeszcze inaczej, w duchu niniejszego numeru „Ethosu". Niezmienne normy etyki absolutnej stoją na straży dóbr dla człowieka niezbędnych, by mógł on zachować swe życie, wolność oraz dążyć do szczęścia. Dobra te nazywamy niezbywalnymi prawami człowieka. Współczesne państwa demokratyczne chętnie deklarują, iż pragną służyć dobru swych obywateli i społeczności międzynarodowej. Podpisując się pod prawami człowieka, zadeklarowały dodatkowo, że w ich imieniu nie będzie się dokonywało czynów złych, szkodzących komukolwiek z ludzi, w imię osiągania dobra ogółu, państwa czy społeczności międzynarodowej.

Maria FILIPIAK

DWUDZIESTY ROK PONTYFIKATU JANA PAWŁA II
16 X 1997-15 X 1998

PAŹDZIERNIK

17 X – Przemówienie do uczestników Międzynarodowego Kongresu Katechetycznego *Jak przekazywać wiarę dzisiaj?*

19 X – List apostolski [...] *Divini amoris scientia* wydany z okazji ogłoszenia św. Teresy od Dzieciątka Jezus i Najświętszego Oblicza Doktorem Kościoła powszechnego.

– Homilia podczas Mszy świętej z okazji ogłoszenia św. Teresy od Dzieciątka Jezus Doktorem Kościoła *Pojęła, przeżyła i opisała głęboką prawdę o Miłości.*

24 X – Przemówienie do uczestników Zgromadzenia Plenarnego Kongregacji Nauki Wiary *W służbie Bożej Prawdy.*

30 X – Przemówienie do uczestników XVII Zgromadzenia Plenarnego Papieskiej Rady do Spraw Świeckich *Być chrześcijaninem u progu trzeciego tysiąclecia.*

– Orędzie [...] na XIII Światowy Dzień Młodzieży.

31 X – Przemówienie do uczestników sympozjum na temat korzeni antyjudaizmu *Kościół potępia teorie rasistowskie.*

LISTOPAD

8 XI – Przemówienie do uczestników konferencji zorganizowanej przez Papieską Radę do Spraw Duszpasterstwa Służby Zdrowia *Naśladujcie Chrystusa– Lekarza duszy i ciała.*

9 XI – Orędzie [...] na Światowy Dzień Migranta 1998 r.

– Homilia podczas Mszy świętej beatyfikacyjnej. Beatyfikowani: Vilmos Apor (1892-1945), Węgier, kapłan; Jan Chrzciciel Scalabrini (1839-1905), Włoch, biskup, założyciel Zgromadzenia Misjonarzy

św. Karola; Maria Wincencja od św. Doroty Chávez Orozco (1867--1949), Meksykanka, założycielka Zgromadzenia Służebnic Przenajświętszej Trójcy i Ubogich *Budowali świątynię życia na fundamencie Chrystusa.*

16 XI – Homilia podczas Mszy świętej na rozpoczęcie Specjalnego Zgromadzenia Synodu Biskupów poświęconego Ameryce *W duchu kolegialności i pasterskiej troski o Kościół.*

27 XI – List [...] do ruchu odnowy katolickich rodzin „Équipes Notre-Dame".

28 XI – List [...] do Kościoła w Jerozolimie.

30 XI – Homilia podczas Mszy świętej w pierwszą niedzielę adwentu *Duch Święty odnawia nasze serca i oblicze ziemi.*

GRUDZIEŃ

1 XII – Przemówienie do uczestników sympozjum na temat „Kino nośnikiem wartości duchowych i kulturowych" *Rola kina w kształtowaniu osobowości człowieka.*

8 XII – Orędzie [...] na XXXI Światowy Dzień Pokoju 1 stycznia 1998 r. *Sprawiedliwość każdego człowieka źródłem pokoju dla wszystkich.*

11 XII – Przemówienie [...] na zakończenie obrad Synodu poświęconego Ameryce *W nowe tysiąclecie chcemy wejść drogą miłości.*

12 XII – Homilia podczas Mszy świętej na zakończenie Synodu poświęconego Ameryce *Ewangelia łączy wasze kraje.*

16 XII – Homilia podczas Mszy świętej dla wykładowców i studentów uczelni rzymskich *Słowo Chrystusa światłem i wsparciem dla wszystkich.*

20 XII – Spotkanie z Polakami *Przy wigilijnym stole.*

22 XII – Przemówienie do kardynałów i pracowników Kurii Rzymskiej *Kościół głosi ludziom orędzie zbawienia.*

25 XII – Homilia podczas Pasterki w Bazylice św. Piotra *Objawiła się miłość Boża dla nas.*

– Orędzie „Urbi et Orbi" *Boże Narodzenie niesie radość i nadzieję.*

1998

STYCZEŃ

3 I – Wizyta na terenach dotkniętych trzęsieniem ziemi we Włoszech (Umbria i Marche) *Niech nie słabnie w was moc Ducha.*

10 I – Przemówienie do korpusu dyplomatycznego akredytowanego przy Stolicy Apostolskiej *Wierność niepisanemu prawu sumienia.*

11 I – List [...] do biskupów niemieckich w sprawie kościelnych poradni rodzinnych.

15 I – Przemówienie do Rady Miejskiej Wiecznego Miasta *„Rzymie, mój Rzymie".*

16 I – Przemówienie do pierwszej grupy biskupów polskich przybyłych z wizytą „ad limina Apostolorum" *Polska potrzebuje ludzi ukształtowanych w szkole miłości Chrystusa.*

21-25 I – Podróż apostolska na Kubę.

21 I – Hawana: powitanie na lotnisku *Przybywam jako pielgrzym miłości, prawdy i nadziei.*

22 I – Santa Clara: homilia podczas Mszy świętej *Otwórzcie szkoły i rodziny na wartości Ewangelii.*

23 I – Camagüey: homilia podczas Mszy świętej *Szczęście osiąga się przez ofiarę.*

– Przemówienie do przedstawicieli świata kultury *W Chrystusie każda kultura jest otoczona szacunkiem i miłością.*

24 I – Homilia podczas Mszy świętej i koronacji figurki Matki Bożej Miłosierdzia *Kościół broni wolności każdego człowieka.*

– Orędzie [...] na XXXII Światowy Dzień Środków Społecznego Przekazu 1998 r. *Z pomocą Ducha Świętego głosimy nadzieję.*

25 I – Homilia podczas Mszy świętej na placu Rewolucji *Ewangelia jest drogą pokoju, sprawiedliwości i wolności.*

– Przesłanie [...] do biskupów kubańskich *Wolność religijna niezbywalnym prawem Kościoła.*

– Hawana: pożegnanie na lotnisku *Niech narody otworzą się na naród kubański.*

LUTY

2 II – Przemówienie do drugiej grupy biskupów polskich przybyłych z wizytą „ad limina Apostolorum" *W trosce o wielki i ofiarny czyn nowej ewangelizacji.*

12 II – Przemówienie do uczestników spotkania z Głównym Komitetem Jubileuszu Roku 2000 *Nawrócenie serca odpowiedzią na dar zbawienia.*

14 II – Przemówienie do trzeciej grupy biskupów polskich przybyłych z wizytą „ad limina Apostolorum" *Odnowa człowieka i społeczeństwa dokonuje się za sprawą odnowy sumień.*

19 II – Przemówienie do uczestników Zgromadzenia Plenarnego Papieskiej Rady do Spraw Popierania Jedności Chrześcijan *Ku pełnej jedności w prawdzie.*

20 II – Przemówienie do Wspólnego Komitetu Rady Konferencji Episkopatów Europy i Konferencji Kościołów Europy *W poszukiwaniu jedności chrześcijan w Europie.*

– Przemówienie do uczestników międzynarodowej konferencji na temat zdrowia kobiet *Kobieta ma prawo do ochrony zdrowia.*

22 II – Homilia podczas Mszy świętej, w czasie której Papież nałożył pierścienie kardynalskie nowym kardynałom *Słowem i życiem głoście nadzieję, która nie zawodzi.*

24 II – Przemówienie do uczestników IV Zgromadzenia Plenarnego Papieskiej Akademii „Pro Vita" *Badania nad genomem ludzkim.*

MARZEC

15 III – Homilia podczas Mszy świętej beatyfikacyjnej. Beatyfikowani: Wincenty Eugeniusz Bosiłkow (1900-1952), Bułgar, kapłan, męczennik; Brygida od Jezusa Morello (1610-1679), Włoszka; Maria Carmen Sallés y Barangueras (1848-1911), Hiszpanka, siostra ze Zgromadzenia Sióstr Dominikanek od Zwiastowania *Pociągnęli wielu ludzi do Chrystusa i Jego Ewangelii.*

19 III – Homilia podczas Mszy świętej, w czasie której odbyła się konsekracja nowych biskupów *Służcie wiernie wszystkim, których Pan wam powierzy.*

20 III – Przesłanie [...] do Penitencjarii Apostolskiej *Sakrament pokuty w życiu Kościoła.*

21-23 III – Podróż apostolska do Nigerii.

21 III – Abudża: powitanie na lotnisku *Poszanowanie praw człowieka drogą do rozwoju i postępu.*

22 III – Onitsha: homilia podczas Mszy świętej beatyfikacyjnej. Beatyfikowany: Cyprian Michał Iwene Tansi (1903-1964), Nigeryjczyk, trapista *Katolicy muszą być świadkami wiary w życiu prywatnym i publicznym.*

– Abudża: spotkanie z muzułmańskimi zwierzchnikami religijnymi *Religia nie może być wykorzystywana do złych celów.*

23 III – Abudża: homilia podczas Mszy świętej *Godność i znaczenie rodziny.*

– Przemówienie do Konferencji Episkopatu Nigerii *Z odwagą i wytrwałością podejmujcie dzieło nowej ewangelizacji.*

– Przemówienie pożegnalne *Nie wolno zapomnieć o potrzebach Afryki.*

25 III – List [...] do kapłanów na Wielki Czwartek 1998 r.

– Przemówienie z okazji wymiany dokumentów ratyfikacyjnych Konkordatu między Stolicą Apostolską i Polską *Konkordat wielkim zadaniem dla obecnych i przyszłych pokoleń.*

KWIECIEŃ

2 IV – Przemówienie do młodzieży na placu św. Jana na Lateranie *Weź swój Krzyż!*

5 IV – Homilia podczas Mszy świętej w Niedzielę Palmową w czasie obchodów Światowego Dnia Młodzieży *Krzyż idzie z młodymi, a młodzi idą z krzyżem.*

8 IV – Audiencja generalna w Wielką Środę *Paschalne Triduum męki i zmartwychwstania Chrystusa.*

9 IV – Homilia podczas Mszy świętej w Wielki Czwartek *Wdzięczność za nieoceniony dar kapłaństwa.*

10 IV – Rozważanie na zakończenie Drogi Krzyżowej w Wielki Piątek *Chrystus nadal cierpi w ludziach.*

11 IV – Homilia wygłoszona podczas Wigilii Paschalnej *Przypatrz się, człowieku, jaka jest twa godność.*

12 IV – Orędzie wielkanocne „Urbi et Orbi" *Trzeba wierzyć świadkom, którzy ponieśli śmierć za prawdę.*

17 IV – List [...] z okazji 200-lecia istnienia diecezji warszawskiej.

19 IV – Homilia podczas Mszy świętej na rozpoczęcie obrad Specjalnego Zgromadzenia Synodu Biskupów poświęconego Azji *Kościół chce odpowiedzieć na oczekiwania mieszkańców Azji.*

MAJ

1 V – Przemówienie podczas spotkania z uczestnikami Kongresu Duszpasterzy Akademickich Europy *Wiara jest odpowiedzią na potrzeby ludzkiego ducha.*

3 V – Homilia podczas Mszy świętej, w czasie której Papież udzielił święceń kapłańskich 30 diakonom *Słudzy Dobrego Pasterza.*

10 V – Homilia podczas Mszy świętej beatyfikacyjnej. Beatyfikowani: Ryta Dolores Pujalte Sánchez (1853-1936), Hiszpanka, męczennica; Franciszka Aldea Araujo (1881-1936), Hiszpanka, męczennica; Maria Gabriela de Hinojosa (1872-1936), Hiszpanka, męczennica, oraz sześć hiszpańskich sióstr: Carmen Barrera Izaguirre (1881-1936), Laura Cavestany y Anduaga (1888-1936), Martina Olaizola Garagaria (1893-1936), Józefa Joaquina Lecuona Aramburu (1897-1936), Inéz Zudaire Galdeano (1900-1936), Maria Felicitas Cendoya Araquitain (1910-1936), męczennice, oraz Maria Sagrario od św. Alojzego Gonzagi (1881-1936), Hiszpanka, męczennica; Elwira Moragas Cantarero (1881-1936), Hiszpanka, męczennica; Nimatullah Al-Hardini Youssef Kassab (1808-1859), Libańczyk, mnich maronicki; Pidal y Chico De Guzmán (1891-1974), Hiszpan *Są znakami nadziei dla wszystkich.*

14 V – Homilia podczas Mszy świętej na zakończenie Synodu poświęconego Azji *Pozostańcie wierni miłości Chrystusa.*

18 V – List apostolski motu proprio *Ad tuendam fidem* [...] wprowadzający pewne przepisy do *Kodeksu prawa kanonicznego* i *Kodeksu kanonów Kościołów wschodnich.*

21 V – List apostolski motu proprio o naturze teologicznej i prawnej Konferencji Episkopatów.

23-24 V – Wizyta duszpasterska w Vercelli i w Turynie.

23 V – Vercelli: homilia podczas Mszy świętej beatyfikacyjnej. Beatyfikowany: ks. Secondo Pollo (1908-1941), Włoch *Naszym mieszkaniem jest niebo.*

24 V – Homilia podczas Mszy świętej beatyfikacyjnej. Beatyfikowani: Jan Maria Boccardo (1848-1913), Włoch, kapłan; Teresa Grillo Michel (1855-1928), Włoszka, założycielka Zgromadzenia Małych Sióstr Bożej Opatrzności; Teresa Bracco (1924-1944), Włoszka, męczennica *Ich imiona są wpisane w pamięć Kościoła.*

– Turyn: Liturgia Słowa w katedrze przed wystawionym całunem *Całun znakiem męki, która objawia miłość Zbawiciela.*

27 V – Przesłanie [...] do uczestników Światowego Kongresu Ruchów Kościelnych *Jesteście bogactwem Kościoła.*

30 V – Przemówienie [...] do przedstawicieli ruchów kościelnych *Wiele charyzmatów i ruchów, ale jedna misja.*

31 V – List apostolski *Dies Domini* [...] do Biskupów, Kapłanów i Wiernych o świętowaniu niedzieli.

– Orędzie [...] na Światowy Dzień Misyjny 1998 r. *Wielkie znaki obecności Ducha Świętego w działalności misyjnej Kościoła.*

– Homilia podczas Mszy świętej dla przedstawicieli ruchów kościelnych *Przyjdź, Duchu Święty!*

CZERWIEC

4 VI – Przemówienie do pielgrzymów z archidiecezji krakowskiej *Wzorem św. Jadwigi Królowej wpatrujmy się w krzyż.*

11 VI – Homilia podczas Mszy świętej w uroczystość Bożego Ciała *Chleb pielgrzymów.*

18 VI – Przemówienie do pielgrzymów z diecezji przemyskiej *Polska potrzebuje ludzi żywej wiary.*

19-21 VI – Podróż apostolska do Austrii

19 VI – Salzburg: homilia podczas Mszy świętej *Nowa ewangelizacja szkołą autentycznej wiary.*

20 VI – Sankt Pölten: homilia podczas Mszy świętej *Każdy otrzymuje od Boga powołanie i misję.*

21 VI – Wiedeń: homilia podczas Mszy świętej beatyfikacyjnej. Beatyfikowani: s. Maria Restytuta Kafka (1894-1943), Czeszka, pielęgniarka, męczennica; o. Jakub Kern (1897-1924), Austriak, kapłan; Antoni Maria Schwartz (1852-1929), Austriak, kapłan, apostoł robotników *Wyznawanie wiary w Chrystusa domaga się Jego naśladowania.*

– Przemówienie do członków Konferencji Episkopatu Austrii *Dialog w Kościele dialogiem zbawienia.*

29 VI – Homilia podczas Mszy świętej w uroczystość Świętych Apostołów Piotra i Pawła *Przelali krew za Kościół.*

30 VI – List apostolski motu proprio *Ad tuendam fidem* w obronie wiary.

LIPIEC

4 VII – Przemówienie do uczestników I Światowego Kongresu Duszpasterstwa Praw Człowieka *Poszanowanie praw człowieka częścią integralną każdej kultury.*

SIERPIEŃ

17 VIII – Przemówienie podczas spotkania z przedstawicielami nauki zorganizowanego przez Instytut Nauk o Człowieku.

WRZESIEŃ

14 IX – Encyklika *Fides et ratio* [...] do Biskupów Kościoła katolickiego o relacjach między wiarą a rozumem.

19 IX – Chiavari (Włochy): homilia podczas Mszy świętej *Słuchajcie słowa Bożego i wprowadzajcie je w życie.*

– Brescia: przemówienie do mieszkańców miasta *Ewangelia korzeniem waszego życia i działalności.*

20 IX – Brescia: homilia podczas Mszy świętej beatyfikacyjnej. Beatyfikowany: Józef Tovini (1841-1897), Włoch *Działalność społeczna drogą do świętości.*

28 IX – List Ojca Świętego z okazji peregrynacji jasnogórskiego wizerunku.

PAŹDZIERNIK

1 X – Orędzie Ojca Świętego na VII Światowy Dzień Chorego 1999 r.

– Przemówienie do uczestników sesji plenarnej Kongregacji dla Kościołów Wschodnich *W trosce o wszystkie Kościoły.*

– Przemówienie do sióstr zakonnych pracujących w lecznictwie *Przedłużacie w czasie posługę miłosierdzia Chrystusa.*

3-4 X – Pielgrzymka apostolska do Chorwacji.

3 X – Zagrzeb: przemówienie do świata kultury i nauki *Dialog między kulturą, nauką i wiarą.*

4 X – Marija Bistrica: homilia podczas Mszy świętej beatyfikacyjnej. Beatyfikowany: Alojzy Wiktor Stepinac (1898-1960), Chorwat, obrońca wiary *Wolał przyjąć cierpienie niż zdradzić Chrystusa.*

– Split: homilia podczas Mszy świętej *Wiara przynagla nas do służby dobru wspólnemu.*

– Przemówienie do Konferencji Episkopatu Chorwacji *Głoście Ewangelię we wszystkich środowiskach społecznych.*

6 X – Przemówienie do uczestników XVIII Zebrania Generalnego Stowarzyszenia Apostolstwa Katolickiego *Powołani do ożywiania wiary i rozbudzania miłości.*

9 X – Przemówienie do przedstawicieli IV Światowego Kongresu Duszpasterstwa Migrantów i Uchodźców *Chrześcijanie wobec zjawiska migracji.*

11 X – Homilia podczas Mszy świętej kanonizacyjnej. Kanonizowana: Edyta Stein (1891-1942), Żydówka, karmelitanka, zginęła w komorze gazowej w Oświęcimiu-Brzezince *Wiara i krzyż są nierozdzielne*

15 X – Orędzie na Wielki Post 1999 r.

Maria FILIPIAK

PRAWA CZŁOWIEKA
Bibliografia wypowiedzi Jana Pawła II z lat 1978-1999

Wykaz skrótów

IGP – *Insegnamenti di Giovanni Paolo II* [Città del Vaticano]

I (1978), ss. 477
II (1979) [t. 1], ss. 1729
II (1979) t. 2, ss. 1574
III (1980) t. 1, ss. 1983
III (1980) t. 2, ss. 1869
IV (1981) t. 1, ss. 1292
IV (1981) t. 2, ss. 1313
V (1982) t. 1, ss. 1376
V (1982) t. 2, ss. 2497
V (1982) t. 3, ss. 1751
VI (1983) t. 1, ss. 1730
VI (1983) t. 2, ss. 1496
VII (1984) t. 1, ss. 2016
VII (1984) t. 2, ss. 1708
VIII (1985) t. 1, ss. 2081
VIII (1985) t. 2, ss. 1683
IX (1986) t. 1, ss. 2204
IX (1986) t. 2, ss. 2242
X (1987) t. 1, ss. 1482
X (1987) t. 2, ss. 2582
X (1987) t. 3, ss. 1812
XI (1988) t. 1, ss. 1073
XI (1988) t. 2, ss. 2625
XI (1988) t. 3, ss. 1405
XI (1988) t. 4, ss. 2317
XII (1989) t. 1, ss. 1945
XII (1989) t. 2, ss. 1783
XIII (1990) t. 1, ss. 1885
XIII (1990) t. 2, ss. 1888
XIV (1991) t. 1, ss. 1983
XIV (1991) t. 2, ss. 1619
XV (1992) t. 1, ss. 2147
XV (1992) t. 2, ss. 1119
XVI (1993) t. 1, ss. 1855
XVI (1993) t. 2, ss. 1725
XVII (1994) t. 1, ss. 1367
XVII (1994) t. 2, ss. 1281
XVIII (1995) t. 1, ss. 2054
XVIII (1995) t. 1, ss. 2054
XVIII (1995) t. 1, ss. 2054
XIX (1996) t. 1, ss. 1798

NP I – J a n P a w e ł II, *Nauczanie papieskie*, I (1978), Poznań – Warszawa 1987, ss. 220.

NP II, 1 – J a n P a w e ł II, *Nauczanie papieskie*, II (1979) t. 1, Poznań 1990, ss. 793.

NP II, 2 – J a n P a w e ł II, *Nauczanie papieskie*, II (1979) t. 2, Poznań 1992, ss. 753.

NP III, 1 – J a n P a w e ł II, *Nauczanie papieskie*, III (1980) t. 1, Poznań-Warszawa 1985, ss. 875.

NP III, 2 – J a n P a w e ł II, *Nauczanie papieskie*, III (1980) t. 2, Poznań-Warszawa 1986, ss. 924.

NP IV, 1 – J a n P a w e ł II, *Nauczanie papieskie*, IV (1981) t. 1, Poznań 1989, ss. 611.

NP IV, 2 – J a n P a w e ł II, *Nauczanie papieskie*, IV (1981) t. 2, Poznań 1989, ss. 572.

NP V, 1 – J a n P a w e ł II, *Nauczanie papieskie*, V (1982) t. 1, Poznań 1993, ss. 877.

NP V, 2 – J a n P a w e ł II, *Nauczanie papieskie*, V (1982) t. 2, Poznań 1996, ss. 1004.

ORpol. – „L'Osservatore Romano" wyd. polskie 1(1980) –

1978

1. *Bez sprawiedliwości nie ma miłości* (Audiencja generalna, 8 XI), NP I, s. 48-50; toż: *Senza giustizia non c'e amore*, IGP I, s. 108-111.

2. *Rozwój w wolności* (Przemówienie do Papieskiej Komisji „Sprawiedliwość i Pokój", 11 XI), NP I, s. 59-62; toż: *Sviluppo nella libertà*, IGP I, s. 132-135.

3. *Wolność religijna podstawą praw ludzkich* (Orędzie do Sekretarza Generalnego Organizacji Narodów Zjednoczonych, 2 XII), NP I, s. 116-119; toż: *Nella libertà religiosa il fondamento dei diritti umani*, IGP I, s. 252-257.

4. *Prawo do pracy i do sprawiedliwości społecznej* (Przemówienie do grupy robotników chrześcijańskich, 9 XII), NP I, s. 145-147; toż: *Il diritto al lavoro e alla giustizia sociale*, IGP I, s. 319-321.

5. *Solidarność z cierpiącymi z powodu odmowy praw ludzkich* (Homilia wygłoszona podczas Pasterki, 24 XII), NP I, s. 192-194; toż: *Solidarietà a chi soffre per la neggazione dei diritti umani*, IGP I, s. 415-418.

6. *Wolność sumienia i obrona życia* (Przemówienie do włoskich lekarzy katolickich, 28 XII), NP I, s. 202-206; toż: *Libertà di coscienza e difesa della vita*, IGP I, s. 435-440.

1979

7. *Miłość i szacunek dla rodzącego się życia* (Audiencja generalna, 3 I), NP II, 1, s. 4-6; toż: *Amore e rispetto per la vita nascente*, IGP II, 1, s. 9-12.

8. *Chronić dzieciństwo dla dobra społeczeństwa* (Przemówienie do dziennikarzy europejskich, 13 I), NP II, 1, s. 26-28; toż: *Proteggere l'infanzia per il bene della Società*, IGP II, 1, s. 59-64.

9. *Szanować prawa człowieka* (Przemówienie do korpusu dyplomatycznego akredytowanego w Meksyku, 26 I), NP II, 1, s. 67-69; toż: *Rispettare i diritti dell'uomo*, IGP II, 1, s. 154-158.

10. *Mieć odwagę proroków i ewangeliczną roztropność pasterzy* (Przemówienie inaugurujące III Konferencję Generalną Episkopatu Ameryki Łacińskiej, Puebla de Los Angeles, 28 I), NP II, 1, s. 83-95; toż: *Audacia di Profeti e prudenza evangelica di Pastori*, IGP II, 1, s. 188-211.

11. *W imię sprawiedliwości i prawdziwej wolności* (Przemówienie do robotników, Guadalajara (Meksyk), 30 I), NP II, 1, s. 110-112; toż: *Essere testimoni ed artefici di giustizia e di vera libertà*, IGP II, 1, s. 274-278.

12. *Funkcja sądownicza Kościoła w służbie sprawiedliwości i miłości* (Przemówienie do członków Świętej Roty Rzymskiej, 17 II), NP II, 1, s. 163-166; toż: *La funzione giudiziaria della Chiesa al servizio dell'equità e della carità*, IGP II, 1, s. 408--414.

13. Encyklika [...] *Redemptor hominis* (15 III), NP II, 1, s. 231-267; toż: Letterae encyclica *Redemptor hominis*, IGP II, 1, s. 550-660.

14. *Z Ewangelii wypływa obowiązek obrony praw ludzkich* (Przemówienie do kierowników Międzynarodowego Instytutu Praw Człowieka, 22 III), NP II, 1, s. 284--285; toż: *Nasce dal Vangelo l'impegno per la difesa dei diritti umani*, IGP II, 1, s. 692--694.

15. *Europejska odpowiedzialność i solidarność* (Przemówienie do Prezydium Parlamentu Europejskiego, 5 IV), NP II, 1, s. 334-336; toż: *Responsabilità e solidarietà nel cammino dell'Europa*, IGP II, 1, s. 796-799.

16. *Godność kobiety i jej misji* (Przemówienie do członków Stowarzyszenia API--COLF, 29 IV), NP II, 1, s. 435-438; toż: *La dignità della donna e della sua missione*, IGP II, 1, s. 1018-1023.

17. *Prawo człowieka do pracy i do ziemi* (Przemówienie podczas pielgrzymki do Polski, Nowy Targ, 8 VI), NP II, 1, s. 686-688; toż: *Il diritto dell'uomo al lavoro e alla terra*, IGP II, 1, s. 1488-1491.

18. *Praca jest dla człowieka, a nie człowiek dla pracy* (Przemówienie do robotników, Pomezia (Włochy), 14 IX), NP II, 2, s. 147-149; toż: *Il lavoro è per l'uomo e non l'uomo per il lavoro*, IGP II, 2, s. 296-300.

19. *Poszanowanie prawa fundamentem pokoju* (Przemówienie do uczestników IX Światowej Konferencji Prawników, 24 IX), NP II, 2, s. 179-182; toż: *Il rispetto della legge, fondamento della pace*, IGP II, 2, s. 364-367.

20. *Godność osoby ludzkiej fundamentem sprawiedliwości i pokoju* (Przemówienie na XXXIV Sesji Zgromadzenia Ogólnego ONZ, 2 X), NP II, 2, s. 258-269; toż: *La dignità della persona umana, fondamento di giustizia e di pace*, IGP II, 2, s. 522-540.

21. *Wspominając Deklarację niepodległości* (Homilia podczas Mszy świętej w Logan Circle, Filadelfia, 3 X), NP II, 2, s. 287-290; toż: *Nel ricordo della dichiarazione d'indipendenza*, IGP II, 2, s. 579-584.

22. *Wolność musi opierać się na prawdzie* (Przemówienie, Nowy Jork, 3 X), NP II, 2, s. 282-284; toż: *La libertà deve essere fondata sulla verità*, IGP II, 2, s. 569-572.

23. *Walka z głodem – to problem najważniejszy i najpilniejszy* (Przemówienie podczas XX sesji plenarnej FAO, 12 XI), NP II, 2, s. 539-544; toż: *Il problema più grave e più urgente è la lotta contro la fame*, IGP II, 2, s. 1133-1143.

24. *Potrzeba sprawiedliwości w środowiskach pracy* (Przemówienie do przedsiębiorców i kierowników chrześcijańskich, 24 XI), NP II, 2, s. 587-590; toż: *Esigenza di giustizia negli ambienti di lavoro*, IGP II, 2, s. 1228-1232.

25. *Poszanowanie osoby w relacjach między sferą publiczną i prywatną* (Przemówienie do prawników katolickich, 7 XII), NP II, 2, s. 641-643; toż: *Il rispetto della persona nei rapporti tra publico e privato*, IGP II, 2, s. 1335-1338.

26. *Chrystus jest źródłem i podstawą godności wszystkich ludzi* (Orędzie z okazji rocznicy Europejskiego Trybunału oraz Komisji Praw Człowieka, 27 XII), NP II, 2, s. 740-742; toż: *Cristo è sorgente e fondamento della dignità di tutti gli uomini*, IGP II, 2, s. 1531-1533.

1980

27. *Pokój, zgoda i solidarność dla Nikaragui* (Przemówienie do członków Rady Rządzącej Nikaragui, 3 III), NP III, 1, s. 212-213; toż: *Pace, concordia e solidarietà nel futuro del Nicaragua*, IGP III, 1, s. 508-510.

28. *Módlmy się o pokój, o wolność i sprawiedliwość* (Rozważanie przed modlitwą „Anioł Pański", 23 III), NP III, 1, s. 285-286; toż: *Preghiamo per la pace la libertà e la giustizia*, IGP III, 1, s. 688-691.

29. *Krzyż jest znakiem godności człowieka* (Przemówienie na zakończenie Drogi Krzyżowej, 4 IV), NP III, 1, s. 333-334; toż: *La croce segno della dignità dell'uomo*, IGP III, 1, s. 809-812.

30. *Ludzkość ma prawo do pokoju i bezpieczeństwa* (Przemówienie do korpusu dyplomatycznego w Zairze, 3 V), NP III, 1, s. 466-468; toż: *Gli uomini hanno diritto alla pace e alla sicurezza*, IGP III, 1, s. 1104-1108.

31. *Podstawowe prawa młodych krajów afrykańskich* (Przemówienie do korpusu dyplomatycznego w Nairobi, 6 V), NP III, 1, s. 509-514; toż: *La scelta fondamentale è pro o contro l'umanità*, IGP III, 1, s. 1188-1196.

32. *Głód sprawiedliwości nie może być źródłem nienawiści* (Homilia do robotników, Saint-Denis (Francja), 31 V), NP III, 1, s. 688-693; toż: *L'uomo esprime nel lavoro la sua vocazione all'amore e alla giustizia*, IGP III, 1, s. 1562-1572.

33. *Współpraca międzynarodowa powinna się opierać na poszanowaniu człowieka* (Przemówienie do uczestników konferencji w sprawie współpracy między Europą i Ameryką Łacińską, 20 VI), NP III, 1, s. 793-794; toż: *Le comuni qualità umane e sportive affratellano gli uomini*, IGP III, 1, s. 1785-1788.

34. *Międzynarodowa solidarność oraz reformy w działaniach na rzecz pokoju i sprawiedliwości* (Przemówienie do korpusu dyplomatycznego w Brazylii, 30 VI), NP III, 1, s. 869-870; toż: *Solidarietà internazionale e riforme per promuovere la pace e la giustizia*, IGP III, 1, s. 1953-1955.

35. *Nadzieja – kryterium zmian i rozwoju* (Orędzie [...] do uczestników Zgromadzenia Ogólnego ONZ, 26 VIII), NP III, 2, s. 239-243; toż: *Una speranza costruttiva criterio della strategia dello sviluppo*, IGP III, 2, s. 438-445.

36. *Osoba, nie wiedza, jest miarą i kryterium wszelkiego działania ludzkiego* (Przemówienie do uczestników dwóch kongresów medycyny i chirurgii, 27 X), NP III, 2, s. 534-537; toż: *La persona, non la scienza, misura e criterio di ogni manifestazione umana*, IGP III, 2, s. 1005-1010.

37. *Głównym obowiązkiem jest uznać godność i prawa kobiety* (Przemówienie do uczestników V Międzynarodowego Kongresu do Spraw Rodziny, 8 XI), NP III, 2, s. 568-570; toż: *È un dovere capitale riconoscere la dignità e i diritti della donna*, IGP III, 2, s. 1083-1087.

38. *Europejska obrona praw człowieka* (Przemówienie do prawników i sędziów Europejskiego Trybunału, 10 XI), NP III, 2, s. 581-584; toż: *Attraverso la Commissione e la Corte la difesa europea dei diritti umani*, IGP III, 2, s. 1113-1119.

39. *Prawo narodów do własnego rozwoju i zachowania swej tożsamości* (Przemówienie do uczestników plenarnego zebrania Papieskiej Komisji „Iustitia et Pax", 14 XI), NP III, 2, s. 603-605; toż: *Salvaguardare il diritto dei popoli al proprio sviluppo e alla propria identità*, IGP III, 2, s. 1168-1173.

40. *Aby dziedzictwo wierzących bojowników sprawy społecznej nie zostało zmarnowane* (Przemówienie do robotników, Moguncja, 16 XI), NP III, 2, s. 636-641; toż: *Il significato del lavoro nella Redenzione*, IGP III, 2, s. 1238-1246.

41. *Chcesz służyć sprawie pokoju – szanuj wolność* (Orędzie na XIV Światowy Dzień Pokoju 1 stycznia 1981 r., 8 XII), NP III, 2, s. 811-817; toż: *Per servire la pace rispetta la libertà*, IGP III, 2, s. 1628-1639.

1981

42. *Stolica Apostolska wobec problemów ludzkości* (Przemówienie noworoczne do korpusu dyplomatycznego, 12 I), NP IV, 1, s. 26-35; toż: *Solidarietà verso tutte le grandi iniziative che tendono a risolvere i problemi dell'umanità*, IGP IV, 1, s. 54-71.

43. *Nienaruszalność życia ludzkiego* (Przemówienie do uczestników I Kongresu do Spraw Rodziny z Krajów Afryki i Europy, 15 I), NP IV, 1, s. 39-42; toż: *Inviolabilità della vita umana nella santità della famiglia*, IGP IV, 1, s. 80-85.

44. *Godność istoty ludzkiej powołanej przez Chrystusa do świętości* (Homilia podczas Mszy świętej u św. Józefa al Trionfale, 18 I), NP IV, 1, s. 55-57; toż: *Dignità dell'essere umano chiamato da Cristo alla santità*, IGP IV, 1, s. 111-116.

45. *Budując pokój zapewnia się wolność* (Przemówienie do Kolegium Paktu Obronnego NATO, 2 II), NP IV, 1, s. 109-110; toż: *Per costruire la pace garantire la libertà*, IGP IV, 1, s. 218-219.

46. *Ziemia jest darem Boga ku pożytkowi wszystkich* (Przemówienie do właścicieli i pracowników plantacji trzciny cukrowej, 20 II), NP IV, 1, s. 207-211; toż: *Il bene comune esige una società giusta*, IGP IV, 1, s. 426-433.

47. *Służyć człowiekowi w całej jego ludzkiej i religijnej rzeczywistości* (Przemówienie do grupy francuskich parlamentarzystów, 3 III), NP IV, 1, s. 290-294; toż: *Servire l'uomo nell'integralità umana e religiosa*, IGP IV, 1, s. 598-605.

48. *Godność człowieka, godność pracy, godność rodziny* (Homilia podczas Mszy świętej na stadionie Liberati, 19 III), NP IV, 1, s. 345-348; toż: *Compattezza della famiglia e rispetto della vita*, IGP IV, 1, s. 714-721.

49. *Jeżeli prawo do życia zastąpimy prawem do odebrania życia* (Rozważanie przed modlitwą „Anioł Pański", 5 IV), NP IV, 1, s. 424-426; toż: *Fermiamo il processo di distruzione delle coscienze umane*, IGP IV, 1, s. 888-891.

50. *W najsłabszym i najbardziej bezbronnym człowieku najwyższa godność osoby* (Przemówienie w szpitalu na Wyspie Tybrzańskiej, 5 IV), NP IV, 1, s. 429-431; toż: *Nel più debole ed indifeso degli uomini la superiore dignità della persona*, IGP IV, 1, s. 899-901.

51. *90. rocznica encykliki „Rerum novarum"* (Przemówienie Jana Pawła II odczytane przez kardynała Sekretarza Stanu, 15 V), NP IV, 1, s. 573-579; toż: *La celebrazione dell'anniversario dell'Enciclica „Rerum novarum"*, IGP IV, 1, s. 1190-1202.

52. Encyklika [...] *Laborem exercens* o pracy ludzkiej (14 IX), NP IV, 2, s. 69-104; toż: Lettera enciclica *Laborem Exercens*, IGP IV, 2, s. 216-266.

53. *Rozwój rolnictwa – wymogi sprawiedliwości światowej* (Przemówienie do uczestników XXI Sesji Konferencji FAO, 13 XI), NP IV, 2, s. 270-272; toż: *Rispondiamo alla domanda di giustizia postaci dalle nazioni povere della terra*, IGP IV, 2, s. 622-627.

54. Adhortacja apostolska *Familiaris consortio* (22 XI), NP IV, 2, s. 432-493; toż: L'Esortazione Apostolica circa i compiti della famiglia cristiana *Familiaris consortio*, IGP IV, 2, s. 948-1045.

55. *Bronić słusznych interesów robotników* (Przemówienie do uczestników kongresu włosko-niemieckiego zorganizowanego przez Radę Związkową Fundacji „Konrad-Adenauer", 21 XI), NP IV, 2, s. 305-307; toż: *Tutelare i legittimi interessi dei lavoratori per il pieno conseguimento del bene comune*, IGP IV, 2, s. 692-695.

56. *Zasada wolności nauczania opiera się na godności osoby* (Przemówienie do uczestników Zjazdu Związku Włoskich Prawników Katolickich, 7 XII), NP IV, 2, s. 389-391; toż: *Il principio della libertà d'insegnamento si fonda sulla dignità della persona*, IGP IV, 2, s. 861-864.

57. *Pokój – dar Boga powierzony ludziom* (Orędzie na XV Światowy Dzień Pokoju 1 stycznia 1982 r., 21 XII), NP IV, 2, s. 519-527; toż: *„La pace, dono di Dio affidato agli uomini"*, IGP IV, 2, s. 1182-1197.

1982

58. *Dajcie świadectwo ewangelicznemu przesłaniu i głoście godność człowieka* (Homilia podczas Mszy świętej w Papieskim Kolegium Pio Latino Americano, 10 I), NP V, 1, s. 35-38; toż: *Testimoniate il messaggio evangelico e predicate la dignità dell'uomo*, IGP V, 1, s. 74-78.

59. *Kościół wobec największych problemów współczesnego świata* (Przemówienie noworoczne do korpusu dyplomatycznego, 16 I), NP V, 1, s. 51-61; toż: *La pace, i diritti dell'uomo e dei popoli, la vita umana, il lavoro, la famiglia, al centro della sollecitudine della Santa Sede*, IGP V, 1, s. 108-128.

60. *Bez poszanowania praw człowieka nie jest możliwa normalizacja życia w społeczeństwie* (Przemówienie do przywódców Federacji Związków Zawodowych, 9 II), NP V, 1, s. 162-165; toż: *Senza il rispetto dei diritti dell'uomo è impossibile la normalizzazione del vivere in società*, IGP V, 1, s. 331-335.

61. *Sprawiedliwość i pokój dla wszystkich narodów* (Przemówienie do prezydenta Beninu, 17 II), NP V, 1, s. 228-229; toż: *Giustizia e pace per tutti i popoli*, IGP V, 1, s. 535-539.

62. *Społeczeństwo zbudowane na prawdziwej sprawiedliwości* (Przemówienie do uczestników Międzynarodowego Kongresu Światowej Unii Demokracji Chrześcijańskiej, 19 II), NP V, 1, s. 266-269; toż: *Una società fondata sulla vera giustizia la migliore risposta al terrorismo*, IGP V, 1, s. 653-659.

63. *Człowiek – miarą sprawiedliwości społecznej* (Przemówienie do robotników „Solvayu" w Rosignano (Włochy), 19 III), NP V, 1, s. 401-408; toż: *La dignità del lavoro fa parte della dignità dell'uomo*, IGP V, 1, s. 911-922.

64. *Niech robotnicy uświadomią sobie na nowo swoją osobistą godność* (Rozważanie przed modlitwą „Anioł Pański", 1 V), NP V, 1, s. 620-621; toż: *I lavoratori prendano nuova coscienza della loro personale dignità*, IGP V, 2, s. 1377-1380.

65. *Kościół popiera troskę robotników o sprawiedliwość społeczną* (Przemówienie do grupy belgijskich związkowców, 6 V), NP V, 1, s. 641-642; toż: *La Chiesa non può che incoraggiare l'impegno dei lavoratori per la giustizia sociale*, IGP V, 2, s. 1423-1424.

66. *Swoje siły skierujcie do tworzenia sprawiedliwszego ładu międzynarodowego* (Przemówienie do grupy młodych dyplomatów, 10 V), NP V, 1, s. 666-667; toż: *Offrite le vostre forze per la creazione di un ordine internazionale più equo*, IGP V, 2, s. 1470-1472.

67. *Pokój jest obowiązkiem, pokój jest możliwy* (Homilia podczas Mszy świętej w intencji sprawiedliwego i pokojowego zakończenia konfliktu argentyńsko-brytyjskiego, 22 V), NP V, 1, 776-778; toż: *La pace: dono di Cristo impegno per i cristiani*, IGP V, 2, s. 1796-1800.

68. *Cierpliwie budować pokój w szacunku i w zaufaniu* (Homilia podczas Mszy świętej, Coventry (Wielka Brytania), 30 V), NP V, 1, s. 847-849; toż: *Costruire pazientemente la pace nel rispetto e nella fiducia*, IGP V, 2, s. 1975-1983.

69. *Wkład Ameryki do sprawy światowego pokoju* (Przemówienie do prezydenta Ronalda Reagana, 7 VI), NP V, 2, s. 28-30; toż: *Il contributo dell'America alla causa della pace mondiale*, IGP V, 2, s. 2121-2129.

70. *Rozbrojenie* (Orędzie do uczestników II Sesji Specjalnej Zgromadzenia Ogólnego ONZ, 7 VI), NP V, 2, s. 31-38; toż: *Il negoziato rimane l'unica soluzione realistica di fronte alla continua minaccia della guerra*, IGP V, 2, s. 2131-2143.

71. *Godność narodu niechaj zawsze opiera się na godności każdego człowieka – przybranego Syna Boga* (Homilia podczas Mszy świętej za naród argentyński w Buenos Aires, 12 VI), NP V, 2, s. 67-71; toż: *La dignità della nazione si basi sempre sulla dignità di ogni uomo, figlio dell'adozione divina*, IGP V, 2, s. 2222-2232.

72. *Przemówienie na 68. sesji Międzynarodowej Organizacji Pracy* (15 VI), NP V, 2, s. 76-86; toż: *Solo una nuova solidarietà fondata sul vero significato del lavoro umano può costruire una societ più giusta e aperta all'autentico progresso*, IGP V, 2, s. 2250-2282.

73. *Oby słowa „sprawiedliwość" i „miłosierdzie" nie były rzucane na wiatr* (Homilia podczas Mszy świętej w Pałacu Wystaw, Genewa, 15 VI), NP V, 2, s. 99-102; toż: *Non c'è religione autentica senza ricerca di giustizia*, IGP V, 2, s. 2323-2333.

74. *Rozwój kulturalny na rzecz bardziej sprawiedliwego i braterskiego świata* (Orędzie do generalnego dyrektora UNESCO, 24 VII), NP V, 2, s. 215-216; toż: *Il progresso della cultura per un mondo più giusto e fraterno*, IGP V, 3, s. 109-112.

75. *Ziemia tutejsza nigdy nie zrezygnowała z wolności* (Homilia podczas Mszy świętej w San Marino, 29 VIII), NP V, 2, s. 310-313; toż: *Da San Marino un forte messaggio sul perenne valore della „libertà cristiana"*, IGP V, 3, s. 319-324.

76. *W służbie prawdy i wolności* (Przemówienie w uniwersytecie w Padwie, 12 IX), NP V, 2, s. 354-357; toż: *Ricerca della verità e formazione dei giovani per la vera libertà dell'uomo*, IGP V, 3, s. 412-417.

77. *Jedynie miłość i sprawiedliwość mogą budować pokój* (Przemówienie do młodych, Appiani, 12 IX), NP V, 2, s. 366-368; toż: *Solo l'amore e la giustizia possono costruire la pace*, IGP V, 3, s. 434-438.

78. *Wielkie problemy współczesnego świata* (Przemówienie do uczestników 69. Konferencji Unii Międzyparlamentarnej, 18 IX), NP V, 2, s. 389-393; toż: *L'arresto della corsa agli armamenti esigenza primaria dell'umanità*, IGP V, 3, s. 481-488.

79. *Wiara chrześcijańska i sprawiedliwość społeczna jako światła na drodze człowieka* (Przemówienie do władz cywilnych, Brescia, 26 IX), NP V, 2, s. 441-442; toż: *Fede cristiana e giustizia sociale: luci sul cammino dell'uomo*, IGP V, 3, s. 576-578.

80. *Ukształtujcie porządek ekonomiczny tak, aby służył człowiekowi* (Przemówienie podczas spotkania z robotnikami i przedsiębiorcami Barcelony, 7 XI), NP V, 2, s. 740-745; toż: *Rivedere l'ordine economico per porlo al servizio dell'uomo*, IGP V, 3, s. 1197-1205.

81. *Dialog na rzecz pokoju – wezwaniem dla naszych czasów* (Orędzie na XVI Światowy Dzień Pokoju 1 stycznia 1983 r., 8 XII), NP V, 2, s. 904-912; toż: *Il dialogo per la pace una sfida per il nostro tempo*, IGP V, 3, s. 1542-1554.

1983

82. *Świat pracy potrzebuje dziś świadectwa chrześcijańskiego* (Przemówienie podczas audiencji dla młodzieży, 4 I), ORpol. 4(1983) nr 3, s. 18; toż: *Il mondo del lavoro oggi ha bisogno di testimonianze cristiane*, IGP VI, 1, s. 37-40.

83. *Ponadnarodowa ochrona praw człowieka* (Przemówienie do członków Ogólnoamerykańskiego Trybunału Praw Człowieka, San José, 3 III), ORpol. 4(1983) nr 3, s. 25; toż: *Collaborare al rispetto della dignità e dei diritti dell'uomo*, IGP VI, 1, s. 556-557.

84. *Pokój w prawdzie i sprawiedliwości* (Homilia podczas Mszy świętej, San Salvador, 6 III), ORpol. 4(1983) nr 4, s. 14-15; toż: *Pace a questa terra martoriata, riconciliazione tra i fratelli*, IGP VI, 1, s. 600-605.

85. *Karta Praw Rodziny* przedłożona przez Stolicę Apostolską wszystkim ludziom, instytucjom i władzom zainteresowanym misją rodziny w świecie współczesnym (22 X), ORpol. 4(1983) nr 10, s. 6-7.

86. *Odpowiedzialność Europy za pokój i sprawiedliwość w świecie* (Przemówienie do katolickich parlamentarzystów europejskich, 10 XI), ORpol. 4(1983) nr 12, s. 8-9; toż: *Responsabilità dell'Europa nella ricerca della pace e della giustizia nel mondo*, IGP VI, 2, s. 1026-1032.

1984

87. *Nie ma dnia do stracenia. Narody i bloki muszą podjąć prawdziwy dialog* (Przemówienie noworoczne do korpusu dyplomatycznego, 14 I), ORpol. 5(1984) nr 1-2, s. 16-17; toż: *Riproposti il dialogo e il negoziato come uniche strade per giungere a una pace vera*, IGP VII, 1, s. 69-86.

88. *Uroczysty apel do społeczności międzynarodowej* (Przemówienie do korpusu dyplomatycznego, Bangkok, 11 V), ORpol. 5(1984) nr 6, s. 24-25; toż: *Solo una genuina riconciliazione può risolvere alla radice il dramma dei rifugiati*, IGP VII, 1, s. 1375-1381.

89. *Każda polityka demograficzna musi szanować osobę ludzką* (Przemówienie do Sekretarza Generalnego Międzynarodowej Konferencji na Temat Zaludnienia, 7 VI), ORpol. 5(1984) nr 8, s. 7; toż: *Ogni politica demografica deve rispettare l'uomo*, IGP VII, 1, s. 1625-1636.

90. *Zadania dyplomatów we współczesnym świecie* (Przemówienie do korpusu dyplomatycznego, Fryburg, 13 VI), ORpol. 5(1984) nr 7, s. 20; toż: *La Svizzera, per contrasto, fa comprendere i maggiori problemi mondiali ai diplomatici*, IGP VII, 1, s. 1731-1735.

91. *Błogosławieni, którzy wprowadzają pokój* (Homilia podczas Mszy świętej o sprawiedliwość i pokój, 20 IX), ORpol. 5(1984) nr 9, s. 28-29; toż: *Non bisogna permettere che la coscienza morale dell'umanità si arrenda alla violenza*, IGP VII, 2, s. 644-651.

92. *Kościół chce być nadal obecny we wszystkim, co dotyczy człowieka ubogiego* (Homilia podczas Mszy świętej, Santo Domingo, 11 X), ORpol. 5(1984) nr 11-12, s. 19-20; toż: *Verso il prossimo mezzo millennio, vivendo l'opzione preferenziale per i poveri nella fedeltà al Vangelo*, IGP VII, 2, s. 876-884.

93. *Solidarność z tymi, którzy cierpią z powodu niesprawiedliwości* (Przemówienie podczas audiencji na sesji plenarnej Papieskiej Komisji „Iustitia et Pax", 30 XI), ORpol. 5(1984) nr 11-12, s. 25; toż: *La Chiesa non deve essere nè apparire complice di situazioni di ingiustizia*, IGP VII, 2, s. 1333-1339.

1985

94. *Praca jest dla człowieka, nie człowiek dla pracy* (Homilia podczas Mszy świętej dla świata pracy, Ciudad Guayana (Wenezuela), 29 I), ORpol. 6(1985) nr 1, s. 25-26; toż: *„Dio ha dato il mondo all'uomo come compito del suo lavoro"*, IGP VIII, 1, s. 235-242.

95. *Drogi sprawiedliwości, wolności i braterstwa świata pracy* (Przemówienie do świata pracy, Quito (Ekwador), 30 I), ORpol. 6(1985) nr 2, s. 15; toż: *„Non accettate mai sistemi di violenza che contraddicono la vostra fede cattolica"*, IGP VIII, 1, s. 287--293.

96. *Pokój rodzi się ze sprawiedliwości* (Przemówienie do wiernych, Ayacucho (Peru), 3 II), ORpol. 6(1985) nr 3, s. 21-22; toż: *„Vi supplico in nome di Dio: convertitevi alla causa della pace"*, IGP VIII, 1, s. 381-389.

97. *Liczy się człowiek* (Przemówienie do przedstawicieli organizacji katolickich, Utrecht, 12 V), ORpol. 6(1985) nr nadzwycz. I, s. 6; toż: *Le strade della cooperazione missionaria sono anche quelle che portano alla pace*, IGP VIII, 1, s. 1279-1284.

98. *O wspólne dobro społeczności międzynarodowej* (Przemówienie w siedzibie Międzynarodowego Trybunału Sprawiedliwości, Haga, 13 V), ORpol. 6(1985) nr nadzwycz. I, s. 11-12; toż: *Perseguire il bene comune sulla base della giustizia secondo le norme di un sistema giuridico mondiale*, IGP VIII, 1, s. 1313-1321.

99. *Współodpowiedzialność, solidarność, pokój* (Przemówienie w ośrodku ONZ, Nairobi, 18 VIII), ORpol. 6(1985) nr nadzwycz. II, s. 12-13; toż: *I programmi ambientali per assicurare cibo e alloggio modi concreti di promuovere la pace*, IGP VIII, 2, s. 477-487.

1986

100. *Pokój nie jest możliwy bez międzynarodowej solidarności i sprawiedliwości* (Przemówienie noworoczne do korpusu dyplomatycznego, 11 I), ORpol. 7(1986) nr 1, s. 5-7; toż: *All'internazionalismo dell'odio e della violenza opporre l'internazionalismo della volontà di pace*, IGP IX, 1, s. 60-90.

101. *Godność i wartość pracy ludzkiej* (Homilia podczas Mszy świętej, Ranczi (Indie), 3 II), ORpol. 7(1986) nr 1, s. 22; toż: *La disoccupazione minanccia la dignità di ogni uomo*, IGP IX, 1, s. 285-291.

102. Kongregacja Nauki Wiary, *Instrukcja o chrześcijańskiej wolności i wyzwoleniu*, 22 III), ORpol. 7(1986) nr 2, s. 13-20.

103. *Pokój rodzi się z przebaczenia i pojednania* (Homilia podczas Mszy świętej, Bogota, 2 VII), ORpol. 7(1986) nr 7, s. 6-7; toż: *Senza tregua per cammini di pace*, IGP IX, 2, s. 37-45.

104. *To, co uczyniliśmy dzisiaj, ma dla świata znaczenie życiowe* (Przemówienie na zakończenie Światowego Dnia Modlitwy o Pokój, 27 X), ORpol. 7(1986) nr 10, s. 16-18; toż: *Operatori di pace nel pensiero e nell'azione, con la mente e con il cuore rivolti all'unità dell'intera famiglia umana*, IGP IX, 2, s. 1259-1271.

105. *Tam, gdzie nie ma sprawiedliwości, nie może być pokoju* (Homilia podczas Mszy świętej, Singapur, 20 XI), ORpol. 8(1987) nr 1, s. 20-21; toż: *La pace mondiale è possibile soltanto con un ordine internazionale giusto*, IGP IX, 2, s. 1501-1508.

106. *Praca dla człowieka, nie człowiek dla pracy* (Przemówienie do robotników, Sydney, 26 XI), ORpol. 8(1987) nr 2, s. 20-21; toż: *Il lavoratore è sempre più importante del profitto e delle macchine*, IGP IX, 2, s. 1642-1647.

107. *Praca jest dobrem człowieka* (Przemówienie w ośrodku „Willson Training Centre", Hobart (Australia), 27 XI), ORpol. 8(1987) nr 2, s. 26; toż: *L'essere disoccupato indice sulla dignità della persona*, IGP IX, 2, s. 1685-1691.

108. *Odpowiedzialność nosi imię solidarności* (Przemówienie do Polaków i przedstawicieli innych narodów, Melbourne, 28 XI), ORpol. 8(1987) nr 3, s. 26--27; toż: *Nella memoria di quanti soffrirono per la libertà e per il volto cristiano della propria Nazione progettate il futuro nello Spirito di Cristo*, IGP IX, 2, s. 1737-1744.

109. *Rozwój i solidarność: dwie drogi wiodące do pokoju* (Orędzie na XX Światowy Dzień Pokoju 1 stycznia 1987 r., 8 XII), ORpol. 7(1986) nr 11-12, s. 3-5; toż: *Sviluppo e solidarietà: due chiavi per la pace*, IGP IX, 2, s. 1885-1899.

1987

110. *Pokój przekracza ludzkie siły* (Przemówienie noworoczne do korpusu dyplomatycznego, 10 I), ORpol. 8(1987) nr 1, s. 7-8; toż: *L'incontro di Assisi testimonia che la pace è di ordine etico e richiede obbedienza alla conscienza e rispetto dei diritti dell'uomo*, IGP X, 1, s. 69-81.

111. *Kultura solidarności* (Przemówienie do intelektualistów, Santiago, 3 IV), ORpol. 8(1987) nr 4, s. 22; toż: *È compito dell'intellettuale oggi promuovere la cultura della solidarietà*, IGP X, 1, s. 998-1006.

112. *Kultura pracy musi być kulturą sprawiedliwości* (Homilia podczas Mszy świętej dla świata pracy, Concepción (Chile), 5 IV), ORpol. 8(1987) nr 6, s. 15-16;

toż: *„Amici miei lavoratori, il Papa fa sue le aspirazioni di giustizia che portate nel cuore”*, IGP X, 1, s. 1055-1065.

113. *Wielka sprawa solidarności* (Przemówienie do świata pracy, Buenos Aires, 10 IV), ORpol. 8(1987) nr 6, s. 24; toż: *Impiegate la forza associativa per dire „basta!” a tutto ciò che viola la dignità dei lavoratori*, IGP X, 1, s. 1216-1223.

114. *Życie społeczeństwa nie może się rozwijać kosztem osoby ludzkiej* (Przemówienie do wspólnoty polskiej, Buenos Aires, 10 IV), ORpol. 8(1987) nr 6, s. 25; toż: *Dieci secoli di cultura umanistica e cristiana costituiscono la ricchezza alla quale attingere*, IGP X, 1, s. 1224-1230.

115. *Ludzkie życie nadal jest zagrożone: eutanazja, zabijanie nie narodzonych* (Przemówienie do mieszkańców miasta, Münster, 1 V), ORpol. 8(1987) nr 7, s. 24; toż: *Il diritto alla vita è il più fondamentale e il più sacro di tutti i diritti umane*, IGP X, 2, s. 1499-1506.

116. *Struktury, odpowiedzialność osobista, solidarność* (Przemówienie do świata pracy, Bottrop (RFN), 2 V), ORpol. 8(1987) nr 7, s. 27-28; toż: *La domenica va salvaguardata per il bene dei lavoratori, delle famiglie e del livello culturale di tutto il popolo*, IGP X, 2, s. 1528-1536.

117. *Jeżeli służysz Prawdzie, służysz Wolności, wyzwalaniu człowieka i Narodu* (Przemówienie do środowiska KUL, Lublin, 9 VI), ORpol. 8(1987) nr 5, s. 13-14; toż: *Università! Alma Mater! Se servi la verità, servi la libertà, la liberazione dell'uomo e della nazione. Servi la vita!*, IGP X, 2, s. 2064-2072.

118. *Ku wolności wyswobodził nas Chrystus* (Przemówienie do mieszkańców Krakowa, 10 VI), ORpol. 8(1987) nr 5, s. 21-22; toż: *„Guardo Cracovia, la mia Cracovia, la città della mia vita, la città della nostra storia”*, IGP X, 2, s. 2098-2104.

119. *Świat nie zapomni, że słowo „solidarność” zostało wypowiedziane tu w nowy sposób* (Przemówienie do ludzi morza, Gdynia, 11 VI), ORpol. 8(1987) nr 5, s. 29-31; toż: *La parola „solidarietà” stata pronunciata qui sul Baltico in un modo nuovo: il mondo non potrà dimenticarlo*, IGP X, 2, s. 2140-2149.

120. *Nie może być program walki ponad programem solidarności* (Homilia podczas Mszy świętej dla świata pracy, Gdańsk, 12 VI), ORpol. 8(1987) nr 5 bis, s. 5-7; toż: *In questa città è stato intrapreso uno sforzo enorme per restituire al lavoro piena dimensione personale e sociale*, IGP X, 2, s. 2166-2174.

121. *Wolność, prawda, służba ludzkości* (Przemówienie do prezydenta Ronalda Reagana, Miami, 10 IX), ORpol. 8(1987) nr 9-10, s. 24; toż: *Contribuire alla promo-*

zione della verità nella carità per consolidare la libertà ed edificare la pace, IGP X, 3, s. 374-378.

122. *Wolność religijna warunkiem pokojowego współżycia* (Orędzie na XXI Światowy Dzień Pokoju 1 stycznia 1988, 8 XII), ORpol. 9(1988) nr 1, s. 1, 3-4; toż: *La libertà religiosa condizione per la pacifica convivenza*, IGP X, 3, s. 1331-1341.

123. Encyklika *Sollicitudo rei socialis* (30 XII), ORpol. 9(1988) nr 1, s. 7-15; toż: Lettera enciclica nel XX anniversario della „Populorum progressio" *„Sollicitudo rei socialis"*, IGP X, 3, s. 1547-1612.

1988

124. *Od czego zależy prawdziwy i trwały pokój?* (Przemówienie noworoczne do korpusu dyplomatycznego, 9 I), ORpol. 9(1988) nr 2, s. 16-17; toż: *Disarmo, giustizia, sviluppo e diritti dei popoli: condizioni per la pace*, IGP XI, 1, s. 55-67.

125. *Moralne kryterium solidarności* (Przemówienie do świata pracy, Werona, 17 IV), ORpol. 9(1988) nr 5, s. 12-13; toż: *La solidarietà accolta come norma morale nella produzione trasforma le opere umane in strumenti di servizio ai fratelli*, IGP XI, 1, s. 936-942.

126. *Nadzieja i solidarność* (Przemówienie do rolników i górników, Oruro (Boliwia), 11 V), ORpol. 9(1988) nr 5, s. 24-25; toż: *„Vi porto un messaggio di speranza, che non è passività"*, IGP XI, 2, s. 1285-1292.

127. *Droga solidarności* (Przemówienie do intelektualistów i przedstawicieli klasy rządzącej, Santa Cruz (Boliwia), 12 V), ORpol. 9(1988) nr 6, s. 9-10; toż: *„Vostro obiettivo sia il servire l'uomo boliviano nelle sue attuali pressanti necessità concrete"*, IGP XI, 2, s. 1339-1348.

128. *O solidarność całego rodzaju ludzkiego* (Przemówienie do korpusu dyplomatycznego, Harare (Zimbabwe), 11 IX), ORpol. 9(1988) nr 9, s. 10-11; toż: *Per un giusto equilibrio nell'ordine internazionale occorre risolvere i drammi della fame e dei rifugiati*, IGP XI, 3, s. 698-702.

129. *Apeluję o międzynarodową solidarność z Mozambikiem* (Homilia podczas Mszy świętej, Maputo (Mozambik), 18 IX), ORpol. 9(1988) nr 10-11, s. 25-26; toż: *Il Mozambico ha bisogno della solidarietà del mondo. Essa comincia dalla pace ideologica, militare ed economica*, IGP XI, 3, s. 848-858.

130. *Przyszłość człowieka w Afryce w dużej mierze zależy od woli człowieka* (Przemówienie pożegnalne, Maputo, 19 IX), ORpol. 9(1988) nr 10-11, s. 30; toż: *Qui,*

nell'Africa Meridionale, il futuro dell'uomo dipende in gran parte dalla volontà degli uomini, IGP XI, 3, s. 904-909.

131. *Jeżeli Europa chce pozostać sobie wierna* (Przemówienie do Zgromadzenia Parlamentarnego Rady Europy, Strasburg, 8 X), ORpol. 9(1988) nr 10-11, s. 5-6; toż: *Se l'Europa vuole essere fedele a se stessa deve trovare nelle sue radici uno spirito comune*, IGP XI, 3, s. 1070-1079.

132. Papieska Komisja „Iustitia et Pax", *Kościół wobec rasizmu. W trosce o pogłębienie braterstwa między ludźmi* (3 XI), ORpol. 10(1989) nr 1-2, s. 5-9.

133. *Poszanowanie mniejszości warunkiem pokoju* (Orędzie na XXII Światowy Dzień Pokoju, 1 stycznia 1989 r., 8 XII), ORpol. 9(1988) nr 12, s. 1, 32; toż: *Per costruire la pace rispettare le minoranze*, IGP XI, 4, s. 1788-1797.

1989

134. *Życzymy, aby był to rok pokoju, sprawiedliwości, solidarności* (Homilia podczas Mszy świętej, 1 I), ORpol. 10(1989) nr 1-2, s. 3; toż: *Auguriamo che si l'anno della pace, della giustizia, della solidarietà, della sollecitudine sociale per tutti*, IGP XII, 1, s. 6-11.

135. *Transcendentne podstawy godności i praw człowieka* (Przemówienie noworoczne do korpusu dyplomatycznego, 9 I), ORpol. 10(1989) nr 1-2, s. 11-12; toż: *La dimensione trascendente è la fonte autentica della dignità e dei diritti inviolabili di ogni persona*, IGP XII, 1, s. 60-71.

136. *Komunia Kościoła w służbie solidarności całego narodu* (Przemówienie powitalne, Antananarivo (Madagaskar), 28 IV), ORpol. 10(1989) nr 4, s. 9-10; toż: *„La mia visita pastorale è un servizio reso alla Chiesa nel Madagascar"*, IGP XII, 1, s. 968-971.

137. *Zasada międzynarodowej solidarności* (Przemówienie do korpusu dyplomatycznego, Lusaca (Zambia), 3 V), ORpol. 10(1989) nr 4, s. 25; toż: *Il problema del debito internazionale e il flagello di milioni di rifugiati esigono una coraggiosa solidarietà*, IGP XII, 1, s. 1108-1113.

138. *Misja uniwersytetu wobec osoby ludzkiej* (Przemówienie do środowiska uniwersyteckiego, 9 VI), ORpol. 10(1989) nr 9, s. 26-27; toż: *La dignità umana può essere salvaguardata soltanto se la persona è considerata inviolabile dal concepimento fino alla morte naturale*, IGP XII, 1, s. 1608-1615.

139. *List apostolski [...] z okazji pięćdziesiątej rocznicy wybuchu II wojny światowej* (27 VIII), ORpol. 10(1989) nr 8, s. 3-5; toż: *„Tu m'as mis au trefonds"*, IGP XII, 2, s. 369-390.

1990

140. *Europa i świat na progu ostatniej dekady XX wieku* (Przemówienie noworoczne do korpusu dyplomatycznego, 13 I), ORpol. 11(1990) nr 1, s. 5-6; toż: *Interi popoli hanno preso la parola: donne, giovani, uomini hanno vinto la paura*, IGP XIII, 1, s. 69-83.

141. *Solidarni w budowaniu wspólnej ojczyzny* (Przemówienie powitalne, Bissau (Gwinea Bissau), 27 I), ORpol. 11(1990) nr 1, s. 26-27; toż: *Verità, libertà, giustizia, amore, solidarietà e pace sono i pilastri di una società veramente degna dell'uomo*, IGP XIII, 1, s. 220-225.

142. *W imię sprawiedliwości wzywam: nie zapominajcie o ludziach głodujących* (Apel w sprawie Sahelu, Wagadugu, 29 I), ORpol. 11(1990) nr 2-3, s. 24-25; toż: *Il mondo deve sapere che l'Africa conosce una profonda povertà*, IGP XIII, 1, s. 302-308.

143. *Rozwój społeczeństwa zależy od poszanowania praw każdego człowieka* (Przemówienie podczas spotkania z mieszkańcami miasta, N'Djamena (Czad), 1 II), ORpol. 11(1990) nr 4, s. 27; toż: *Il progresso può essere raggiunto solo da una società in cui sono rispettati i diritti di tutte le persone*, IGP XIII, 1, s. 367-370.

144. *Trudna droga do międzynarodowej solidarności* (Przemówienie do korpusu dyplomatycznego, N'Djamena (Czad), 1 II), ORpol. 11(1990) nr 4, s. 26-27; toż: *Il coraggio della lucidità di fronte agli attentati alla pace*, IGP XIII, 1, s. 361-366.

145. *Kiedy bieg historii przybliżył godzinę prawdy* (Homilia podczas Mszy świętej, Xico de Chalco (Meksyk), 7 V), ORpol. 11(1990) nr 6, s. 5-6; toż: *Di fronte alla povertà di migliaia di fratelli non si può vivere e dormire tranquilli*, IGP XIII, 1, s. 1134-1142.

146. *Etyczny wymiar aktualnych kryzysów: potrzeba solidarności między narodami* (Przemówienie do korpusu dyplomatycznego, Meksyk, 8 V), ORpol. 11(1990) nr 6, s. 10; toż: *La solidarietà tra i popoli si rivela come il punto di partenza imprescindibile per affrontare i grandi crocevia della storia*, IGP XIII, 1, s. 1167-1171.

147. *Wolność religijna jest owocem i gwarancją innych swobód obywatelskich* (Przemówienie do Konferencji Episkopatu Meksyku, 12 V), ORpol. 11(1990) nr 6, s. 18-19; toż: *La Chiesa è chiamata ad illuminare secondo il Vangelo tutti i campi della vita dell'uomo e della società*, IGP XIII, 1, s. 1248-1257.

148. *Co się stanie z człowiekiem?* (Przemówienie do świata kultury, St. Julian's (Malta), 27 V), ORpol. 11(1990) nr 7-8, s. 20; toż: *La cultura europea è chiamata a rendere conto della fede cristiana che ha dato forma ai suoi popoli*, IGP XIII, 1, s. 1436-1441.

149. *Poszanowanie sumienia każdego człowieka warunkiem pokoju* (Orędzie na XXIV Światowy Dzień Pokoju 1 stycznia 1991 r., 8 XII), ORpol. 11(1990) nr 12, s. 16--18; toż: *„Se vuoi la pace rispetta la coscienza di ogni uomo"*, IGP XIII, 2, s. 1558-1570.

1991

150. *Bramy nadziei* (Przemówienie noworoczne do korpusu dyplomatycznego, 12 I), ORpol. 12(1991) nr 2-3, s. 11-15; toż: *La pace è ancora possibile, la guerra segnerebbe il declino di tutta l'umanità*, IGP XIV, 1, s. 78-93.

151. *Rodzina, praca, człowiek* (Homilia podczas Mszy świętej, Fabriano, 19 III), ORpol. 12(1991) nr 2-3, s. 42-43; toż: *Non siate schiavi del possesso egoista ma servitori della condivisione solidale*, IGP XIV, 1, s. 590-594.

152. Encyklika *Centesimus annus* [...] (1 V), ORpol. 12(1991) nr 4, s. 4-30; toż: Lettera enciclica a 100 anni dalla „Rerum Novarum" *Centesimus Annus*, IGP XIV, 1, s. 953-1083.

153. *Wolny rynek a potrzeba solidarności* (Przemówienie w stulecie „Rerum novarum", 1 V), ORpol. 12(1991) nr 6, s. 57-58; toż: *„Esiste qualcosa che è dovuto all'uomo perché è uomo"*, IGP XIV, 1, s. 1084-1095.

154. *Wspólnym dorobkiem tej ziemi był duch tolerancji i wolności religijnej* (Przemówienie w prokatedrze lubaczowskiej, Lubaczów, 2 VI), ORpol., 12(1991) nr spec., s. 25-26; toż: *In questa terra le diverse tradizioni religiose e culturali hanno prodotto spirito di tolleranza e libertà interiore*, IGP XIV, 1, s. 1431-1434.

155. *„Nie zabijaj": przeciwko uzurpacji Bożej władzy nad życiem i śmiercią* (Homilia podczas Mszy świętej, Radom, 4 VI), ORpol. 12(1991) nr 5, s. 34-36; toż: *Alle vittime della crudeltà umana nel nostro secolo si aggiunge il grande cimitero dei non-nati e degli indifesi*, IGP XIV, 1, s. 1467-1472.

156. *Jaka wolność? Jaka Europa?* (Homilia podczas Mszy świętej, Włocławek, 7 VI), ORpol. 12(1991) nr 6, s. 6-8; toż: *Il cuore trafitto sulla croce è il frutto dell'eterno amore di Dio per l'uomo*, IGP XIV, 1, s. 1549-1555.

157. *Teraz naucz nas być wolnymi* (Uroczyste „Te Deum" z okazji 200-lecia Konstytucji 3 maja, Warszawa, 8 VI), ORpol. 12(1991) nr 6, s. 20-21; toż: *Ti ring-*

raziamo Dio, di essere polacchi. Ora insegnaci ad essere veramente liberi, IGP XIV, 1, s. 1586-1588.

158. *Pierwszym prawem człowieka jest prawo do życia* (Przemówienie do parlamentarzystów, Warszawa, 8 VI), ORpol. 12(1991) nr 6, s. 22; toż: *Incontro con un gruppo di parlamentari*, IGP XIV, 1, s. 1589-1591.

159. *Na samym wstępie powstawania sprawiedliwszego świata i nowej Europy* (Przemówienie do korpusu dyplomatycznego, Warszawa, 8 VI), ORpol. 12(1991) nr 6, s. 25-27; toż: *Dai profondi cambiamenti sociali rinasce la speranza di un'„Europa dello Spirito"*, IGP XIV, 1, s. 1600-1606.

160. *Narody Europy muszą odnaleźć wspólne wartości, które są podstawą pokoju* (Przemówienie do korpusu dyplomatycznego, Budapeszt, 17 VIII), ORpol. 12(1991) nr 9-10, s. 12-13; toż: *Tramontata l'epoca delle Potenze contrapposte si tratta ora di giungere ad una libertà internazionale fondata su un ordine etico*, IGP XIV, 2, s. 322--327.

161. *Rasizm we wszelkich postaciach jest grzechem przeciw Bogu i ludzkości* (Przemówienie do wspólnoty żydowskiej, Budapeszt, 18 VIII), ORpol. 12(1991) nr 9-10, s. 19-20; toż: *Occorre educare le coscienze a considerare antisemitismo e razzismo come peccati contro Dio e contro l'umanità*, IGP XIV, 2, s. 347-351.

162. *Społeczna nauka Kościoła odpowiedzią na głód chleba i sprawiedliwości* (Przemówienie podczas spotkania z Episkopatem Bryzylii, 13 X), ORpol. 12(1991) nr 11, s. 7-10; toż: *Nella dottrina sociale l'autentica risposta evangelica alla fame di pane e di giustizia*, IGP XIV, 2, s. 826-833.

163. *Świętości sprzeciwia się wszelka niesprawiedliwość* (Homilia podczas Mszy świętej, So Luís (Brazylia), 14 X), ORpol. 12(1991) nr 11, s. 10-12; toż: *Riforma agraria e proprietà della terra: l'ingiustizia ceda il posto alla giustizia*, IGP XIV, 2, s. 841-847.

164. *Trzeba mądrze i skutecznie rozwiązać problemy pracy i mieszkania* (Liturgia Słowa, Maceió (Brazylia), 19 X), ORpol. 12(1991) nr 11, s. 30-32; toż: *Procurare lavoro e un tetto per tutti è espressione del nostro amore a Cristo attraverso i nostri fratelli*, IGP XIV, 2, s. 945-950.

165. *Nie wolno dzieci porzucać, wykorzystywać i skazywać na śmierć* (Przemówienie podczas spotkania z dziećmi, São Salvador (Brazylia), 20 X), ORpol. 12(1991) nr 11, s. 32-34; toż: *„Nel mondo non possono e non devono esserci bambini abbandonati, sfruttai, usati, assassinati!"*, IGP XIV, 2, s. 951-955.

166. *Walka z głodem i niedożywieniem jest wyzwaniem dla wszystkich* (Przemówienie do uczestników XXVI Zgromadzenia Generalnego FAO, 14 XI), ORpol. 13(1992) nr 2, s. 9-11; toż: *Siano destinate allo sviluppo e alla produzione di cibo le risorse risparmiate sulla costruzioni delle armi*, IGP XIV, 2, s. 1150-1154.

167. *Przyrost ludności i bogactwa naturalne ziemi* (Przemówienie do uczestników sympozjum Papieskiej Akademii Nauk, 22 XI), ORpol. 13(1992) nr 2, s. 13-15; toż: *Solo nel rispetto della dignità della persona l'umanità sarà in grado di affrontare la sfida demografica*, IGP XIV, 2, s. 1214-1219.

1992

168. *Narody mają prawo do wyboru własnego sposobu myślenia i życia* (Przemówienie podczas spotkania noworocznego z korpusem dyplomatycznym, 11 I), ORpol. 13(1992) nr 2, s. 21-25; toż: *Sicurezza, cooperazione e salvaguardia della dimensione dell'uomo*, IGP XV, 1, s. 61-75.

169. *Wspólnota międzynarodowa musi stawić czoło problemom ludzkości* (Przemówienie podczas spotkania z korpusem dyplomatycznym akredytowanym w Senegalu, 21 II), ORpol. 13(1992) nr 5, s. 13-14; toż: *L'Africa ha ancora urgente bisogno di una solidarietà non fermata dalle frontiere*, IGP XV, 1, s. 371-376.

170. *Wszystkie programy opierajcie na najwyższym prawie miłości* (Przemówienie do świata pracy, Pordenone (Włochy), 1 V), ORpol. 13(1992) nr 6, s. 12-14; toż: *L'Europa senza frontiere reclama una nuova etica profesionale fondata sulla collaborazione*, IGP XV, 1, s. 1256-1260.

171. *Podstawą prawa jest prawda o człowieku* (Przemówienie wygłoszone podczas audiencji dla Światowego Zrzeszenia Prawników z „Centrum Pokoju dla Świata przez Prawo", 9 V), ORpol. 13(1992) nr 10, s. 16-17; toż: *La salvaguardia della verità morale e spirituale è necessaria per la difesa della dignità e della libertà di persone e di popoli*, IGP XV, 1, s. 1374-1376.

172. *Kościół broni praw człowieka – jednostek i narodów* (Przemówienie z okazji złożenia listów uwierzytelniających przez ambasadora Chorwacji przy Stolicy Apostolskiej, 3 VII), ORpol. 13(1992) nr 11, s. 16-17; toż: *L'organizzazione della nuova Europa esige la promozione della dimensione morale delle relazioni tra gli uomini*, IGP XV, 2, s. 19-25.

173. *Kościół otacza życie wielkim szacunkiem i wzywa do jego obrony* (Audiencja dla uczestników Kongresu Włoskiego Towarzystwa Ginekologii i Położnictwa, 5 XII), ORpol. 14(1993) nr 2, s. 43-44; toż: *Le pratiche della sterilizzazione diretta sono una grave offesa alla dignità umana*, IGP XV, 2, s. 823-826.

174. *Należy stworzyć warunki sprzyjające pełnemu rozwojowi każdego człowieka* (Przemówienie do uczestników Międzynarodowej Konferencji Organizacji do Spraw Wyżywienia i Rolnictwa (FAO), 5 XII), ORpol. 14(1993) nr 3, s. 38-40; toż: *Lo scandalo provocato dal „paradosso dell'abbondanza" è l'ostacolo principale alla soluzione del dramma della fame dei popoli*, IGP XV, 2, s. 816-822.

175. *Jeśli pragniesz pokoju, wyjdź naprzeciw ubogim* (Orędzie na XXVI Światowy Dzień Pokoju 1 stycznia 1993 r., 8 XII), ORpol. 14(1993) nr 1, s. 4-7; toż: Messaggio per la „Giornata Mondiale della Pace" 1993 „*Se cerchi la pace, va' incontro ai poveri*", IGP XV, 2, s. 842-850.

1993

176. *Niech runą mury nienawiści, które dzielą narody* (Homilia podczas Mszy świętej dla uczestników Dnia Modlitw o Pokój, 10 I), ORpol. 14(1993) nr 3, s. 12-13; toż: *„Siamo venuti in pellegrinaggio ad invocare Dio: abbatti le barriere dell'odio... apri la strada alla pace"*, IGP XVI, 1, s. 47-51.

177. *Wojna i ubóstwo: dwie plagi nękające ludzkość* (Przemówienie noworoczne do korpusu dyplomatycznego, 16 I), ORpol. 14(1993) nr 3, s. 40-44; toż: *La guerra d'aggressione è indegna dell'uomo*, IGP XVI, 1, s. 115-128.

178. *Poszanowanie praw wszystkich drogą do pokoju i bezpieczeństwa* (Przemówienie podczas spotkania z prezydentem Sudanu, Chartum, 10 II), ORpol. 14(1993) nr 4, s. 37-38; toż: *Le minoranze hanno il diritto di esistere: lo Stato è moralmente obbligato a garantirne il rispetto senza discriminazioni*, IGP XVI, 1, s. 403-407.

179. *Wolność religijna prawem każdego człowieka* (Homilia podczas Mszy świętej, Chartum, 10 II), ORpol. 14(1993) nr 4, s. 39-41; toż: *La mia voce vi raggiunga, fratelli del Sud: Cristo e la sua Chiesa non vi lasceranno mai soli*, IGP XVI, 1, s. 410-416.

180. *Wolność darem i zadaniem dla wszystkich* (Orędzie do narodu albańskiego, 25 IV), ORpol. 14(1993) nr 7, s. 8-10; toż: *Popolo di Albania, avanza con coraggio sul sentiero della libertà e della solidarietà*, IGP XVI, 1, s. 1016-1021.

181. *Człowiek w centrum społecznej nauki Kościoła* (Przemówienie podczas spotkania ze światem nauki i kultury, 9 IX), ORpol. 14(1993) nr 12, s. 36-38; toż: *Dall'incotro tra cultura e Vangelo un valido aiuto per realizzare una comunità nazionale aperta ai valori dello spirito*, IGP XVI, 2, s. 709-711.

1994

182. *Budujmy mosty między ludźmi i narodami* (Przemówienie noworoczne do korpusu dyplomatycznego, 15 I), ORpol. 15(1994) nr 4, s. 15-20; toż: *È tempo dell'audacia della fraternità*, IGP XVII, 1, s. 112-125.

183. *Prawo do życia* (Przemówienie na zakończenie IX Międzynarodowej Konferencji zorganizowanej przez Papieską Radę do Spraw Duszpasterstwa Służby Zdrowia, 26 XI), ORpol. 16(1995) nr 3, s. 44-45; toż: *L'alternativa alla cultura della vita è la negazione della vita stessa e di ogni altro diritto dell'uomo*, IGP XVII, 2, s. 887-891.

184. *Kościół broni godności małżeństwa i rodziny* (Przemówienie do kardynałów i pracowników Kurii Rzymskiej, 22 XII), ORpol. 16(1995) nr 2, s. 9-12; toż: *1994: un anno per la famiglia, per i bambini, per la vita*, IGP XVII, 2, s. 1121-1129.

1995

185. *Praca ma służyć człowiekowi* (Homilia podczas Mszy świętej, Castelpetroso (Włochy), 19 III), 16(1995) nr 5, s. 11-13; toż: *Il lavoro deve contribuire allo sviluppo dell'uomo e non al soffocamento servile della sua dignità*, IGP XVIII, 1, s. 540-545.

186. *Niezbywalna godność kobiet i ich uczestnictwo w życiu społecznym* (Przesłanie do sekretarza generalnego IV Światowej Konferencji ONZ poświęconej kobiecie, 26 V), ORpol. 16(1995) nr 8-9, s. 16-18; toż: *Il riconoscimento dell'inalienabile dignità della donna è condizione per risolvere i problemi delle donne*, IGP XVIII, 1, s. 1571-1577.

187. *Nie wolno łamać ani ignorować praw migranta* (Orędzie na Światowy Dzień Migranta 1996 r., (25 VII), ORpol. 17(1996) nr 6, s. 8-10; toż: *„Nella Chiesa nessuno è straniero e la Chiesa non è straniera a nessun uomo e in nessun luogo"*, IGP XVIII, 2, s. 130-134.

188. *Zbawienie, sprawiedliwość, pokój* (Homilia podczas Mszy świętej, Johannesburg (RPA), 17 IX), ORpol. 16(1995) nr 11-12, s. 22-24; toż: *Solidarietà: unico cammino possibile per superare il completo fallimento morale dei preconcetti razziali e delle rivalità etniche*, IGP XVIII, 2, s. 577-583.

189. *Od praw człowieka do praw narodów* (Przemówienie do Zgromadzenia Ogólnego ONZ, 5 X), ORpol. 16(1995) nr 11-12, s. 4-9; toż: *„Sono di fronte a voi come testimone della dignità dell'uomo"*, IGP XVIII, 2, s. 730-744.

190. *Osoba ludzka w centrum wszelkiego działania* (Przemówienie do pracowników ONZ, 5 X), ORpol. 16(1995) nr 11-12, s. 11; toż: *La vostra opera è un segno che il nuovo millennio vedrà una nuova fioritura di autentica umanità*, IGP XVIII, 2, s. 745-747.

191. *Brońcie życia zawsze i wszędzie* (Homilia podczas Mszy świętej, Nowy Jork, 7 X), ORpol. 17(1996) nr 1, s. 18-19; toż: *Giovani d'America: battetevi per la vita!*, IGP XVIII, 2, s. 767-774.

192. *Zapewnijmy dzieciom przyszłość w pokoju!* (Orędzie na XXIX Światowy Dzień Pokoju 1 stycznia 1996 r., 8 XII), ORpol. 17(1996) nr 1, s. 4-7; toż: *„Diamo ai bambini un futuro di pace!"*, IGP XVIII, 2, s. 1331-1339.

1996

193. *Na straży życia ludzkiego* (Przemówienie do uczestników międzynarodowego kongresu poświęconego bioetyce, 17 II), ORpol. 17(1996) nr 6, s. 27-28; toż: *La bioetica costituisce il terreno privilegiato di un sincero e proficuo dialogo tra Chiesa e scienza*, IGP XIX, 1, s. 344-348.

194. *Człowiek ma prawo do pracy* (Przemówienie do uczestników drugiej sesji plenarnej Papieskiej Akademii Nauk Społecznych, 22 III), ORpol. 17(1996) nr 6, s. 30-32; toż: *Sino a quando un essere umano sarà sfigurato dalla povertà, sarà l'intera società, in una certa maniera, a restarne ferita*, IGP XIX, 1, s. 591-595.

195. *Ochraniać ład publiczny i prawa człowieka* (Przemówienie do komendantów policji krajów należących do Unii Europejskiej, 2 IV), ORpol. 17(1996) nr 6, s. 33-34; toż: *Difendendo l'ordine publico e i diritti dell'uomo si salvaguardano i fondamenti dell'armonia sociale*, IGP XIX, 1, s. 904-905.

196. *Obrona życia zadaniem każdego człowieka* (Przemówienie podczas audiencji dla Radia Maryja, 18 IV), ORpol. 17(1996) nr 6, s. 44-45; toż: *Un fermo sì alla vita: Ad ogni vita e in modo particolare al nascituro nel grembo materno*, IGP XIX, 1, s. 1029-1032.

197. *Praca integralną częścią powołania i misji człowieka* (Przemówienie do przedstawicieli świata pracy, 5 V), ORpol. 17(1996) nr 7-8, s. 20-22; toż: *Favorire il perseguimento di concrete prospettive di solidarietà nei confronti di quanti giungono da voi alla ricerca di un lavoro*, IGP XIX, 1, s. 1149-1155.

198. *Nienaruszalne prawa istoty ludzkiej* (Przemówienie do uczestników międzynarodowego sympozjum nt. „«Evangelium vitae» a prawo", 24 V), ORpol.

17(1996) nr 9, s. 42-44; toż: *Sia fermata la produzione di embrioni umani*, IGP XIX, 1, s. 1345-1352.

199. *Wielką wartością jest życie i godność osoby ludzkiej* (Przemówienie podczas uroczystości wręczenia Ojcu Świętemu „Księgi Zgonów z Auschwitz", 10 VI), ORpol. 17(1996) nr 7-8, s. 56; toż: *„Ricevo questi libri come Papa, a nome della Chiesa"*, IGP XIX, 1, s. 1493-1495.

200. *Prawo wszystkich ludzi do godziwego mieszkania* (Rozważania przed modlitwą „Anioł Pański", 16 VI), ORpol. 17(1996) nr 10, s. 14-15; toż: *Per tutti casa, famiglia, lavoro: tre punti fermi di una grande strategia*, IGP XIX, 1, s. 1524-1527.

201. *Żydzi i chrześcijanie muszą bronić godności wszystkich ludzi* (Przemówienie podczas spotkania z Centralną Radą Żydów, 23 VI), ORpol. 17(1996) nr 9, s. 27--28; toż: *L'esperienza del terrore nazionalsocialista ha dimostrato che senza il rispetto di Dio si perde anche il rispetto dell'uomo*, IGP XIX, 1, s. 1603-1607.

202. *Człowiek jest powołany do wolności* (Przemówienie podczas pożegnania przed Bramą Brandenburską, 23 VI), ORpol. 17(1996) nr 9, s. 29-31; toż: *L'uomo è chiamato alla libertà. Annuncio a tutti voi che mi ascoltate: la pienezza e la compiutezza di questa libertà ha un nome: Gesù Cristo*, IGP XIX, 1, s. 1610-1616.

203. *O sprawiedliwy podział dóbr ziemi* (Przemówienie do uczestników światowego spotkania na szczycie Organizacji do Spraw Wyżywienia i Rolnictwa (FAO), 13 XI), ORpol. 18(1997) nr 1, s. 37-38.

1997

204. *W służbie pokoju, sprawiedliwości i solidarności* (Przemówienie noworoczne do korpusu dyplomatycznego, 13 I), ORpol. 18(1997) nr 3, s. 20-22.

205. *Nienaruszalne prawo do życia nie narodzonych* (Przemówienie do uczestników zgromadzenia plenarnego Papieskiej Akademii „Pro Vita", 11 II), ORpol. 18(1997) nr 4-5, s. 35-36.

206. *O godności pracy człowieka* (Audiencja generalna, 19 III), ORpol. 18(1997) nr 6, s. 42-43.

207. *Eucharystia szkołą wolności i solidarności międzyludzkiej* (Homilia podczas Mszy świętej na zakończenie 46. Międzynarodowego Kongresu Eucharystycznego, Wrocław, 1 VI), ORpol. 18(1997) nr 7, s. 13-16.

208. *Życie społeczne i praca w świetle wiary* (Homilia podczas Mszy świętej, Legnica, 2 VI), ORpol. 18(1997) nr 7, s. 20-22.

209. *Sprawiedliwość każdego człowieka źródłem pokoju dla wszystkich* (Orędzie na XXXI Światowy Dzień Pokoju 1 stycznia 1998 r., 8 XII), ORpol. 19(1998) nr 1, s. 4-8.

1998

210. *Kościół broni wolności każdego człowieka* (Homilia podczas Mszy świętej, Santiago de Cuba (Kuba), 24 I), ORpol. 19(1998) nr 3, s. 20-22.

211. *Ewangelia jest drogą pokoju, sprawiedliwości i wolności* (Homilia podczas Mszy świętej, Hawana, 25 I), ORpol. 19(1998) nr 3, s. 22-24.

212. *Wolność religijna niezbywalnym prawem Kościoła* (Przesłanie do biskupów kubańskich, 25 I), ORpol. 19(1998) nr 3, s. 25-27.

213. *Kobieta ma prawo do ochrony zdrowia* (Przemówienie do uczestników międzynarodowej konferencji na temat zdrowia kobiet, 20 II), ORpol. 19(1998) nr 5-6, s. 45-46.

214. *Poszanowanie praw człowieka drogą do rozwoju i postępu* (Przemówienie powitalne, Abudża (Nigeria), 21 III), ORpol. 19(1998) nr 5-6, s. 10-11.

215. *Godność i znaczenie rodziny* (Homilia podczas Mszy świętej, Abudża, 23 III), ORpol. 19(1998) nr 5-6, s. 15-17.

216. *Przypatrz się, człowieku, jaka jest twa godność* (Rozważanie podczas Liturgii Słowa, 11 IV), ORpol. 19(1998) nr 5-6, s. 31.

217. *Poszanowanie praw człowieka częścią integralną każdej kultury* (Przemówienie do uczestników I Światowego Kongresu Duszpasterstwa Praw Człowieka, 4 VII), ORpol. 19(1998) nr 12, s. 28-29.

218. *Przesłanie [...] z okazji 50. rocznicy Powszechnej Deklaracji Praw Człowieka* (30 XI), ORpol. 20(1999) nr 3, s. 11-12.

219. *Poszanowanie praw człowieka warunkiem prawdziwego pokoju* (Orędzie na XXXII Światowy Dzień Pokoju 1 stycznia 1999 r., 8 XII), ORpol. 20(1999) nr 1, s. 4-8.

1999

220. *Uszanować prawa człowieka* (Rozważanie przed modlitwą „Anioł Pański", 3 I), ORpol. 20(1999) nr 2, s. 40.

NOTY O AUTORACH

Janusz B a r t a, profesor, prawnik. Urodzony w 1947 r. w Krakowie. Studia prawnicze na Uniwersytecie Jagiellońskim w Krakowie.

Od 1972 r. pracownik naukowo-dydaktyczny UJ. W latach 1993-1996 dyrektor Instytutu Wynalazczości i Ochrony Własności Intelektualnej, obecnie wicedyrektor.

Członek International Association for the Advancement of Teaching and Research in Intellectual Property. Wiceprzewodniczący Komisji Prawniczej PAU. Redaktor serii „Zeszyty Naukowe UJ. Prace z Wynalazczości i Ochrony Własności Intelektualnej". Członek kolegiów redakcyjnych „Kwartalnika Prawa Prywatnego" i „Państwa i Prawa".

Główne obszary badań: prawo cywilne, prawo autorskie, prawo prasowe i informatyczne, prawo komputerowe.

Najważniejsze publikacje książkowe: *Dzieło muzyczne i jego twórca w świetle przepisów prawa* (1980); *Prawo prasowe* (współautor, 1986); *Artystyczna twórczość pracownicza a prawo autorskie* (1988); *Główne problemy prawa komputerowego* (współautor, 1993); *Telewizja kablowa i prawo* (współautor, 1997); *Internet a prawo* (współautor, 1998).

Zbigniew G o s t y ń s k i, profesor, prawnik. Urodzony w 1944 r. w Makowie Podhalańskim. Studia z zakresu prawa na Uniwersytecie Jagiellońskim.

W latach 1968-1998 pracownik naukowo-dydaktyczny Uniwersytetu Śląskiego, obecnie (od 1998 r.) Uniwersytetu Jagiellońskiego.

Członek Association Internationale de Droit Pénal, Towarzystwa Naukowego Prawa Karnego, Polskiego Towarzystwa Kryminologicznego im. S. Batawii, Komitetu Redakcyjnego „Przeglądu Prawa Karnego".

Dwukrotnie nagrodzony w konkursie „Państwa i Prawa" za pracę doktorską i za pracę habilitacyjną, również dwukrotnie – przez ministra szkolnictwa wyższego.

Główne obszary badań: prawo karne i prawo karne procesowe.

Najważniejsze publikacje książkowe: *Postępowanie sądowe co do orzeczeń w sprawach o wykroczenia* (1976); *Karnoprawny obowiązek naprawienia szkody* (1984); *Zawieszenie postępowania karnego* (1994); *Tajemnica dziennikarska a obowiązek składania zeznań w procesie karnym* (1997); *Komentarz do przepisów wstępnych kodeksu postępowania karnego* (1998); *Zawieszenie postępowania w nowym ustawodawstwie karnoprocesowym* (1998); *Komentarz do kodeksu postępowania karnego* (red., współautor, t. 1-2, 1998).

Alicja G r z e ś k o w i a k, profesor, prawnik. Urodzona w 1941 r. w Świrzu koło Lwowa. Studia na Wydziale Prawa Uniwersytetu im. Mikołaja Kopernika w Toruniu.

W latach 1963-1966 inspektor kredytowy w oddziale Narodowego Banku Polskiego w Toruniu. Od 1966 r. pracownik naukowo-dydaktyczny UMK, od 1990 r. również Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego.

Od roku 1989 senator Rzeczpospolitej Polskiej, przewodnicząca Komisji Konstytucyjnej Senatu RP I kadencji (1989-1991), od 1991 do 1993 r. wicemarszałek Senatu RP II kadencji, obecnie marszałek Senatu.

Wiceprzewodnicząca Frakcji Parlamentarnej Grupy Politycznej Partie Populaire (Chrześcijańskich Demokratów) Zgromadzenia Parlamentarnego Rady Europy. Konsultor Papieskiej Rady do Spraw Rodziny, członek Rady Administracyjnej Fundacji Jana Pawła II i Rady Naukowej Instytutu Jana Pawła II KUL, Société Internationale de Défense Sociale, Association Internationale de Droit Pénal, Toruńskiego Towarzystwa Naukowego oraz Towarzystwa Naukowego Prawa Karnego.

Wyróżniona odznaczeniem „Pro Ecclesia et Pontifice". Dama Zakonu Rycerzy Grobu Bożego. Doktor honoris causa ATK w Warszawie.

Główne obszary badań: penologia, problematyka kary śmierci, prawnokarna ochrona praw człowieka ze szczególnym uwzględnieniem prawa do życia i prawa do religii, chrześcijańska koncepcja kary kryminalnej, prawo nieletnich.

Najważniejsze publikacje książkowe: *Kara pozbawienia wolności względem nieletnich w prawie karnym europejskich państw socjalistycznych* (1976); *Zarys prawa karnego* (współautor, 1976); *Kara śmierci w polskim prawie karnym* (1978); *Proces karny. Podręcznik do ćwiczeń* (współautor, 1979); *Prawo karne. Zagadnienia teorii i praktyki* (współautor, 1986); *Postępowanie w sprawach nieletnich* (1986); *Zagadnienia prawnokarnej ochrony dziecka poczętego w pracach Sejmu i Senatu Rzeczypospolitej Polskiej w latach 1990-1991* (1994).

Janusz G u l a, magister, filozof, etyk. Urodzony w 1953 r. w Pionkach. Studia filozoficzne na Katolickim Uniwersytecie Lubelskim.

W latach 1984-1992 asystent, obecnie współpracownik Katedry Etyki KUL.

Główny obszar badań: bioetyka, szczególnie problematyka początku i końca życia ludzkiego.

Współautor książek: *W obronie człowieka nie narodzonego* (1986); *W imieniu dziecka poczętego* (1990).

Abp Julián H e r r a n z, profesor, prawnik kanonista. Urodzony w 1930 r. w Baena (Hiszpania). Studia z zakresu medycyny (specjalizacja – psychiatria) na uniwersytecie w Barcelonie, z zakresu prawa kanonicznego na Uniwersytecie św. Tomasza z Akwinu w Rzymie i na Uniwersytecie Nawarry w Pamplonie.

W latach 1961-1990 profesor prawa kanonicznego na Uniwersytecie Nawarry w Pamplonie.

Od 1955 r. kapłan w Rzymie. Od 1960 r. współpracownik Świętej Kongregacji Soboru. Podczas Soboru Watykańskiego II (1962-1965) podsekretarz Komisji do Spraw Dyscypliny Kleru i uczestnik prac nad dekretem *Presbyterorum ordinis*. Uczestnik prac nad nowym kodeksem prawa kanonicznego (1983). Od 1983 r. konsultor Kongregacji Biskupów. W 1984 r. nominowany na sekretarza Papieskiej Rady do Spraw Interpretacji Tekstów Prawodawczych, obecnie przewodniczący tej rady. W 1990 r. konsekrowany na biskupa, od 1994 – arcybiskup. W 1992 r. mianowany Sędzią Najwyższym Trybunału Sygnatury Apostolskiej.

Członek rad redakcyjnych: „Ius Canonicum" (Pamplona) i „Studi Cattolici" (Mediolan), redaktor naczelny „Communicationes" (Rzym). Członek instytutu badań prawniczych „Martin de Azpilcueta" (Pamplona). Od 1945 r. zaangażowany w działalność ruchu Opus Dei.

Główne obszary badań: prawo kanoniczne, funkcja pastoralna biskupów, status teologiczno-prawny konferencji episkopatu, prawa i obowiązki kapłanów, relacja prawo – moralność, bioetyka.

Najważniejsze publikacje książkowe: *Passione e imputabilità* (1956); *Secularidad, laicado y teologia de la Cruz* (1987); *Studi sulla nuova legislazione della Chiesa* (1990); *A tajos del Silencio* (1995).

Tadeusz K. J a s u d o w i c z, profesor, prawnik. Urodzony w 1944 r. w miejscowości Urniaże na Litwie. Studia z zakresu prawa na Uniwersytecie im. Mikołaja Kopernika w Toruniu.

Od 1966 r. pracownik naukowo-dydaktyczny UMK. Kierownik Katedry Praw Człowieka. Ponadto w latach 1985-1986 wykładowca na Katolickim Uniwersytecie Lubelskim, od 1994 r. profesor w Wyższym Seminarium Duchownym Diecezji Toruńskiej, od 1996 r. w Wyższej Szkole Pedagogicznej w Olsztynie.

Członek International Standing Committee for the Decade of Human Rights Education oraz Holder of the UNESCO Chair for Human Rights and Peace przy UMK. Twórca Olimpiady Wiedzy o Prawach Człowieka i przewodniczący jej Komitetu Głównego.

Wyróżniony medalem Komisji Edukacji Narodowej.

Główne obszary badań: prawo międzynarodowe publiczne, prawa człowieka, międzynarodowe prawo humanitarne.

Najważniejsze publikacje książkowe: *Wpływ zmiany okoliczności na obowiązywanie umów międzynarodowych* (1977); *Normy regionalne w prawie międzynarodowym* (1983); *Odmowa służby wojskowej – prawem człowieka* (1988); *Widmo krąży po Europie. Bezprawie paktu Ribbentrop – Mołotow* (1993); *Śladami Ehrlicha. Do Pawła Włodkowica po naukę o prawach człowieka* (1995); *Administracja wobec praw człowieka* (1996); *Orzecznictwo strasburskie. Zbiór orzeczeń Europejskiego Trybunału Praw Człowieka 1990-1997*, t.1-2 (oprac., 1998).

Bp Marek J ę d r a s z e w s k i, profesor, filozof. Urodzony w 1949 r. w Poznaniu. Studia w Arcybiskupim Seminarium Duchownym w Poznaniu, a także na Papieskim Wydziale Teologicznym w Poznaniu i na Papieskim Uniwersytecie Gregoriańskim w Rzymie.

Po święceniach kapłańskich w 1973 r. wikariusz w Odolanowie (do 1975 r.). Od 1980 do 1987 r. prefekt w Arcybiskupim Seminarium Duchownym w Poznaniu. W latach 1987-1996 pracownik redakcji „Przewodnika Katolickiego" (od 1990 r. – redaktor naczelny). Od 1980 r. pracownik naukowo-dydaktyczny na Papieskim Wydziale Teologicznym w Poznaniu (obecnie kierownik Katedry Antropologii i Etyki). Równocześnie w latach 1980-1984 wykładowca poznańskiej Akademii Ekonomicznej, a od 1992 r. na Uniwersytecie im. Adama Mickiewicza w Poznaniu.

Kapelan honorowy Jego Świątobliwości.

W 1996 r. powołany na konsultora Komisji Nauki i Wiary Episkopatu Polski. W 1997 r. konsekrowany, biskup pomocniczy i wikariusz generalny diecezji poznańskiej.

Członek Poznańskiego Towarzystwa Przyjaciół Nauk.

Wyróżniony za doktorat Złotym Medalem Uniwersytetu Gregoriańskiego.

Główne obszary badań: antropologia filozoficzna, filozofia spotkania.

Najważniejsze publikacje książkowe: *Le relazioni intersoggettive nella filosofia di Emmanuel Lévinas* (1980; wyd. pol. *Wobec Innego. Relacje międzypodmiotowe w filozofii Emmanuela Lévinasa*, 1990); *Jan Paweł II w Poznaniu* (1985); *Filozofia i modlitwa* (1985); *Antropologia filozoficzna. Prolegomena i wybór tekstów* (1991); *W poszukiwaniu nowego humanizmu. J. P. Sartre – E. Lévinas* (1994); *Znak niezawodnej nadziei* (1994). Autor wstępu do książki: M. Nédoncelle, *Prośba o modlitwę* (1995).

Kazimierz K r a j e w s k i, magister, filozof, etyk. Urodzony w 1949 r. w Warszawie. Studia z zakresu filozofii na Katolickim Uniwersytecie Lubelskim.

Od 1979 r. pracownik naukowo-dydaktyczny KUL.

Członek-współzałożyciel Wszechnicy Chrześcijańsko-Demokratycznej.

Główne obszary badań: epistemologiczne podstawy etyki, etyka szczegółowa, teoria poznania.

Autor artykułów z powyższych dziedzin.

Ks. Józef K r u k o w s k i, profesor, prawnik. Urodzony w 1936 r. w Sułowcu k. Zamościa. Studia z zakresu teologii i prawa na Katolickim Uniwersytecie Lubelskim.

Od 1965 r. pracownik naukowo-dydaktyczny KUL, kierownik Katedry Kościelnego Prawa Publicznego i Konstytucyjnego (od 1984 r.). Od 1992 r. również pracownik naukowy Akademii Teologii Katolickiej w Warszawie, obecnie także wykładowca na Uniwersytecie im. Marii Curie-Skłodowskiej w Lublinie.

Konsultor Papieskiej Rady do Spraw Interpretacji Tekstów Prawnych. Przedstawiciel Episkopatu Polski w Komisji Konstytucyjnej Zgromadzenia Narodowego. Ekspert sejmowej Komisji Nadzwyczajnej do Rozpatrzenia Projektu Ustawy o Ratyfikacji Konkordatu między Stolicą Apostolską i Rzecząpospolitą Polską. Założyciel i prezes Stowarzyszenia Kanonistów Polskich (od 1990 r.). Założyciel i przewodniczący Wydziału Nauk Prawnych TN KUL. Członek Stowarzyszenia Polskiego Prawa Konstytucyjnego, Consotiatio Internationalis Studio Iuris Canonici Promovendo (Rzym), Canon Law Society of America (Waszyngton).

Główne obszary badań: teoria prawa, prawo kanoniczne, prawo konstytucyjne, prawo międzynarodowe, szczególnie problematyka relacji państwo – Kościół.

Najważniejsze publikacje książkowe: *Wpływ bojaźni z szacunku na wartość umowy małżeńskiej w prawie kanonicznym* (1970); *Wpływ intencji sprawcy bojaźni na wartość umowy małżeńskiej w prawie kanonicznym* (1976); *Sprawiedliwość administracyjna w Kościele* (1979); *Administracja w Kościele* (1985); *Kościół i państwo. Podstawy relacji prawnych* (1993); *Konkordaty współczesne. Doktryna – teksty* (1995); *Kościół w życiu publicznym* (1996).

Wojciech Ł ą c z k o w s k i, profesor, prawnik. Urodzony w 1933 r. w Poznaniu. Studia z zakresu prawa na Uniwersytecie im. Adama Mickiewicza w Poznaniu.

Od 1960 r. pracownik naukowo-dydaktyczny na tym Uniwersytecie. W latach 1981-1982 prorektor UAM. Od 1984 r. wykładowca również na Katolickim Uniwersytecie Lubelskim. W latach 1990-1997 sędzia Trybunału Konstytucyjnego RP, a w latach 1994-1997 przewodniczący Państwowej Komisji Wyborczej.

Członek Rady Polityki Pieniężnej NBP.

Główne obszary badań: prawo publiczne, a zwłaszcza prawo finansowe, przekształcenia prawa publicznego i aspekty moralne prawa.

Najważniejsze publikacje książkowe: *Budżety gromadzkich rad narodowych w województwie poznańskim* (1965); *Kompetencje organów państwa w zakresie autoryzacji budżetu* (1978); *Budżetowe i kredytowe metody kształtowania decyzji* (1978); *Finanse i prawo finansowe* (1979); *Gospodarka. Administracja. Samorząd* (współautor, 1997); *Koncepcje współczesnych reform podatkowych. Europa na drodze do wspólnej waluty* (współautor, 1998).

Ryszard M a r k i e w i c z, profesor, prawnik. Urodzony w 1948 r. w Krakowie. Studia z zakresu prawa na Uniwersytecie Jagiellońskim w Krakowie.

Od 1972 r. pracownik naukowo-dydaktyczny UJ. W latach 1991-1993 i ponownie od 1996 r. dyrektor Instytutu Wynalazczości i Ochrony Własności Intelektualnej.

Członek International Association for the Advancement of Teaching and Research in Intellectual Property, Rady Naukowej Instytutu Nauk Prawnych PAN, Komisji Prawniczej PAU.

Główne obszary badań: prawo cywilne, prawo komputerowe, transfer technologii, bazy danych, prawo prywatne.

Najważniejsze publikacje książkowe: *Dzieło literackie i jego twórca w polskim prawie autorskim* (1984); *Umowy licencyjne* (1987); *Ochrona prac naukowych* (1990); *Główne problemy prawa komputerowego* (współautor, 1993); *Komentarz do ustawy o prawie autorskim i prawach pokrewnych* (współautor, 1995); *Prawo autorskie w Światowej Organizacji Handlu* (współautor,

1996); Internet a prawo (współautor, 1998); *Własność intelektualna w Światowej Organizacji Handlu* (współred., 1998).

Ks. Franciszek Janusz M a z u r e k, profesor, socjolog. Studia socjologiczne na Katolickim Uniwersytecie Lubelskim.

Od 1964 r. pracownik naukowo-dydaktyczny KUL, obecnie kierownik Katedry Historii Katolickiej Nauki Społecznej i Etyki Gospodarczej. Wykładowca w Wyższym Seminarium Duchownym w Lublinie.

Przewodniczący Polskiego Instytutu Jacques'a Maritaina, członek Międzynarodowego Instytutu Jacques'a Maritaina, Towarzystwa Naukowego KUL.

Główne obszary badań: historia katolickiej nauki społecznej, katolicka nauka społeczna, filozofia społeczna, filozofia kultury, filozofia praw człowieka, public relationes.

Najważniejsze publikacje książkowe: *Popieranie praw człowieka przez Kościół* (1989); *Prawa człowieka w nauczaniu społecznym Kościoła (od papieża Leona XIII do papieża Jana Pawła II)* (1991); *Fonction cognitivo-critique des universites catholiques face aux droits de l'homme* (1991); *Wolność pracy, przedsiębiorczość, uczestnictwo* (1993). Współredaktor serii wydawniczej „Kościół i prawo".

Ks. Janusz N a g ó r n y, profesor, teolog, duszpasterz. Urodzony w 1950 r. w Korczowie k. Lwowa. Studia w Wyższym Seminarium Duchownym w Lublinie oraz na Katolickim Uniwersytecie Lubelskim.

W latach 1973-1976 wikariusz w kolegiacie zamojskiej. Od 1979 r. pracownik naukowo-dydaktyczny KUL, obecnie kierownik Katedry Teologii Moralnej Szczegółowej i Instytutu Teologii Moralnej. Ponadto w latach 1984-1992 duszpasterz nauczycieli diecezji lubelskiej, a od 1991 r. wykładowca dla środowisk nauczycielskich.

Członek Towarzystwa Naukowego KUL. Przewodniczący Sekcji Polskich Teologów Moralistów.

Główne obszary badań: biblijny fundament moralności chrześcijańskiej, moralność zawodowa, moralność społeczna.

Najważniejsze publikacje książkowe: *„Veritatis splendor". Przesłanie moralne Kościoła* (współred., 1994); *Katechizm Kościoła katolickiego. Przesłanie moralne Kościoła* (współred., 1995); *Vivere in Christo. Chrześcijański horyzont moralności* (współred., 1996); *Człowiek – sumienie – wartości* (współred., 1997); *„Evangelium vitae". Tekst i komentarze* (współred., 1997); *Posłannictwo chrześcijan w świecie,* t. 1, *Świat i wspólnota* (1997); *Tożsamość i metodyka nauczania teologii moralnej* (współred., 1997); *Veritatem facientes* (współred., 1997); *Teologia moralna u kresu II tysiąclecia* (1998).

Ks. Richard John N e u h a u s, duszpasterz, filozof polityki.

W 1960 r. wyświęcony na pastora luterańskiego. Przez 17 lat duszpasterz ubogiej ludności murzyńskiej na Brooklynie w Nowym Jorku. Od 1963 r. redaktor pisma teologicznego „Una Sancta". W latach 1965-1968 współpracownik Martina Luthera Kinga i przewodniczący komitetu Clergy and Laymen Concerned about Vietnam. W 1975 r. współautor (wraz z P. L. Bergerem) programu „Mediating Structures Project" wdrażającego zasadę pomocniczości w politykę społeczną.

Od 1991 r. ksiądz katolicki diecezji nowojorskiej. Obecnie prezydent Institute on Religion and Public Life, wydawca i redaktor naczelny miesięcznika „First Things".

Wieloletni działacz Pro-life Movement (Ruchu Obrony Życia Nie Narodzonych).

Wyróżniony przez Jana Pawła II nagrodą za dokonania na rzecz wolności religijnej.

Główne obszary badań: relacja między Kościołem a państwem demokratycznym, etyka działalności gospodarczej, ekumenizm.

Najważniejsze publikacje książkowe: *In Defense of People* (1971); *To Empower People: The Role of Mediating Structures in Public Policy* (współautor, 1977); *The Naked Public Square* (1984); *Doing Well and Doing Good. The Challenge to the Christian Capitalist* (1992; wyd. pol. *Biznes i Ewangelia. Wyzwanie dla chrześcijanina-kapitalisty*, 1993).

Juan Miguel P a l a c i o s, profesor, filozof. Urodzony w 1942 r. w Madrycie. Studia filozoficzne na Universidad Complutense w Madrycie.

Wykładowca na uniwersytecie w Maladze, w Colegio Universitario „San Pablo" w Madrycie, w Colegio Universitario „Domingo de Soto" w Segowii, w Internationale Akademie für Philosophie (Liechtenstein) i na uniwersytecie w Perugii. Obecnie profesor na Universidad Complutense w Madrycie.

Główne obszary badań: etyka ogólna, filozofia Kanta.

Autor książki: *El Idealismo Transcendental: Teoría de la Verdad* (1979). Tłumacz m. in. prac J. Maritaina, R. Ingardena, D. von Hildebranda.

Marek P i e c h o w i a k, doktor, filozof. Urodzony w 1962 r. w Poznaniu. Studia filozoficzne na Katolickim Uniwersytecie Lubelskim oraz w Internationale Akademie für Philosophie (Liechtenstein).

W latach 1991-1996 adiunkt w Poznańskim Centrum Praw Człowieka Instytutu Nauk Prawnych PAN, od 1996 r. adiunkt i wicedyrektor Instytutu Filozofii Wyższej Szkoły Pedagogicznej w Zielonej Górze.

Główne obszary badań: filozofia prawa, zwłaszcza filozofia praw człowieka, etyka.

Autor artykułów z powyższych dziedzin oraz książki: *W poszukiwaniu ontologicznych podstaw prawa* (1992).

Kard. Joseph R a t z i n g e r, profesor, teolog. Urodzony w 1927 r. w Marktl (Bawaria, Niemcy). Studia teologiczne i filozoficzne w Wyższym Instytucie Teologicznym w Freising oraz na uniwersytecie w Monachium.

Wykładowca teologii fundamentalnej i dogmatyki w Freising, później w Bonn. Od 1963 r. profesor w Münster, od 1966 r. – w Tybindze, od 1969 – w Regensburgu. W 1977 r. mianowany biskupem, a następnie (w tym samym roku) kardynałem. Od 1981 r. prefekt Kongregacji Nauki Wiary.

Ekspert na Soborze Watykańskim II, współzałożyciel czasopisma „Concilium". Od 1981 r. przewodniczący Międzynarodowej Komisji Teologicznej.

Główne obszary badań: dogmatyka, teologia fundamentalna.

Ważniejsze publikacje książkowe: *Volk und Haus Gottes in Augustinus Lehre von der Kirche* (1954); *Die Geschichtstheologie des heiligen Bonaventura* (1959); *Die christliche Brüderlichkeit* (1960); *Offenbarung und Überlieferung* (współautor, 1965); *Einführung in das Christentum* (1968; wyd. pol. *Wprowadzenie w chrześcijaństwo*, 1970); *Eschatologie – Tod und ewiges Leben* (1978; wyd. pol. *Eschatologia – śmierć i życie wieczne*, 1984); *Theologische Prinzipienlehre* (1982); *Kirche, Ökumene und Politik* (1987; wyd. pol. *Kościół, ekumenizm, polityka*, 1990); *Wahrheit, Verte, Macht* (1993; wyd. pol. *Prawda, wartości, władza*, 1999); *Ein neues Lied für den Herrn* (1995; wyd. pol. *Nowa pieśń dla Pana*, 1999); *Salz der Erde* (1996; wyd. pol. *Sól ziemi. Chrześcijaństwo i Kościół katolicki na przełomie tysiącleci*, 1997).

Giovanni R e a l e, profesor, historyk filozofii. Urodzony w 1931 r.

Profesor historii filozofii antycznej na Katolickim Uniwersytecie Sacro Cuore w Mediolanie.

Główne obszary badań: myśl filozoficzna Platona, Arystotelesa, Teofrasta i presokratyków.

Najważniejsze publikacje książkowe: *Il concetto di filosofia prima e l'unità della Metafisica di Aristotele* (1961); *Teofrasto e la sua aporetica metafisica. Saggio di ricostruzione e di interpretazione*

storico-filosofica con traduzione e commento della Metafisica (1964); *Aristotele, La Metafisica* (tłum. i oprac., t. 1-2, 1968); *Melisso, Testimonianze e frammenti* (1970); *Storia della filosofia antica* (t. 1-5, 1975-1980, wyd. pol. *Historia filozofii starożytnej*, dotychczas ukazały się: t. 1, 1993; t. 2, 1996; t. 3, 1999); *Per una nuova interpretazione di Platone* (1989); *Saggezza antica* (1996). Wydawca i współtłumacz wszystkich dialogów Platona.

Josef S e i f e r t, profesor, filozof. Urodzony w 1945 r. w Salzburgu (Austria). Studia filozoficzne w Salzburgu i Monachium.

W latach 1969-1973 pracownik naukowo-dydaktyczny na Uniwersytecie w Dallas (USA). Obecnie rektor i profesor Internationale Akademie für Philosophie (Liechtenstein). Redaktor naczelny czasopisma filozoficznego „Aletheia" i serii „Studies in Phenomenological and Classical Realism", „Akademie-Reden" i „Philosophie und realistische Phänomenologie".

Wyróżniony orderem „Ordre de Merite" jako założyciel IAP i za osiągnięcia w dziedzinie filozofii.

Główne obszary badań: teoria poznania, metafizyka, antropologia filozoficzna, etyka.

Najważniejsze publikacje książkowe: *Erkenntnis objektiver Wahrheit. Die Transzendenz des Menschen in der Erkenntnis* (1972); *Leib und Seele. Ein Beitrag zur philosophischen Anthropologie* (1973); *Was ist und was motiviert eine sittliche Handlung?* (1976; wyd. pol. *Istota i motywacja moralnego działania*, 1984); *Das Leib-Seele-Problem und die gegenwärtige philosophische Diskussion* (1979); *Back to „Things in Themselves". A Phenomenological Foundation for Classical Realism* (1987); *Essere e Persona. Verso una fondazione fenomenologica di una metafisica classica e personalistica* (1989); *Schachphilosophie* (1989); *Wesen und Existenz* (1994); *Gott als Gottesbeweis. Eine phänomenologische Neubegründung des ontologischen Arguments* (1994); *What is Life? On the Irreducibility of Life to Matter* (1994).

Robert S p a e m a n n, profesor, filozof, teolog. Urodzony w 1927 r. w Berlinie. Studia z zakresu filozofii, historii, teologii i romanistyki na uniwersytetach w Münster, Monachium, Fryburgu szwajcarskim i w Paryżu.

Pracownik naukowy na uniwersytetach: w Münster (1956-1962), w Stuttgarcie (1962-1969), w Heidelbergu (1969-1973) i w Monachium (1973-1992). Obecnie emerytowany. Profesor wielu uczelni zagranicznych, m. in. Internationale Akademie für Philosophie (Liechtenstein), Uniwersytetu w Rio de Janeiro, Sorbony. Profesor honorowy Uniwersytetu w Salzburgu.

Członek Papieskiej Akademii Życia oraz Institut Internationale de Philosophie Politique (Paryż).

Doktor honoris causa Uniwersytetu Nawarry w Pamplonie.

Główne obszary badań: filozofia polityki, etyka, historia myśli społecznej w okresach przełomu, podstawy moralne formacji społecznych, refleksja nad teologią moralną.

Najważniejsze publikacje książkowe: *Der Ursprung der Soziologie aus dem Geist der Restauration – Studien zu L.G.A. de Bonald* (1959); *Reflexion und Spontaneität – Studien über Fénelon* (1963); *Einsprüche* (1977); *Zur Kritik der politischen Utopie* (1977); *Rousseau – Bürger ohne Vaterland* (1980); *Die Frage Wozu. Geschichte und Wiederentdeckung des teleologischen Denkens* (współautor, 1981); *Moralische Grundbegriffe* (1981; wyd. pol. *Podstawowe pojęcia moralne*, w druku); *Philosophische Essays* (1983); *Das Natürliche und das Vernünftige* (1987); *Glück und Wohlwollen. Versuch über Ethik* (1989; wyd. pol. *Szczęście a życzliwość*, 1997); *Personen. Versuche über den Unterschied zwischen „etwas" und „jemand"* (1996).

Hanna S u c h o c k a, specjalista prawa konstytucyjnego. Urodzona w 1946 r. w Pleszewie. Studia prawnicze na Uniwersytecie im. Adama Mickiewicza w Poznaniu.

W latach 1972-1990 pracownik naukowo-dydaktyczny UAM, również wykładowca na Katolickim Uniwersytecie Lubelskim (1988-1992). Od 1990 r. pracownik Poznańskiego Centrum Praw Człowieka Instytutu Nauk Prawnych PAN.

Posłanka na Sejm. W latach 1992-1993 prezes rady ministrów. Od 1997 r. minister sprawiedliwości – prokurator generalny w rządzie J. Buzka.

Członek Papieskiej Akademii Nauk Społecznych, członek Komisji Rady Europy „Demokracja przez prawo" (w 1998 r. członek Komitetu Mędrców Rady Europy) i Rady Gubernatorów Europejskiej Fundacji Kulturalnej (Amsterdam).

Główne obszary badań: prawo konstytucyjne, ustrój państw współczesnych, problematyka praworządności, praw człowieka oraz systemu organów państwowych.

Autorka licznych publikacji z powyższych dziedzin, m. in. książki: *Wizja parlamentu w nowej konstytucji Polski* (1995).

Stefan S w i e ż a w s k i, profesor, historyk filozofii, filozof. Urodzony w 1907 r. w Hołubiu k. Hrubieszowa. Studia filozoficzne i historyczne na Uniwersytecie im. Jana Kazimierza we Lwowie (doktorat w 1932 r.), a następnie w Paryżu; habilitacja na Uniwersytecie Poznańskim (1946).

W latach 1934-1938 asystent na UJK we Lwowie. W latach 1945-1946 wykładowca na Uniwersytecie Jagiellońskim. Od 1946 r. do emerytury w roku 1976 pracownik naukowo-dydaktyczny Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego, jeden z pierwszych profesorów Wydziału Filozoficznego; od 1948 r. kierownik Katedry Historii Filozofii Średniowiecznej i Nowożytnej. Równolegle w latach 1957-1963 pracownik naukowy Zakładu Historii Filozofii Starożytnej i Średniowiecznej Instytutu Filozofii i Socjologii PAN.

W roku 1963 mianowany świeckim audytorem II Soboru Watykańskiego, po soborze członek Papieskiej Komisji „Iustitia et Pax".

Członek rzeczywisty Polskiej Akademii Umiejętności. Członek zespołu redakcyjnego „Studiów Mediewistycznych" i „Mediaevalia Philosophica Polonorum", członek honorowy Polskiego Towarzystwa Filozoficznego i Warszawskiego Towarzystwa Naukowego, członek Towarzystwa Naukowego KUL, Institut Internationale de Philosophie (Paryż), The Medieval Academy of America, członek-współzałożyciel Societé International pour l'Etude de la Philosophie Médiévale (Louvain).

Doktor honoris causa Uniwersytetu Jagiellońskiego.

Wyróżniony m. in. orderem Orła Białego, francuskimi „Palmami Uniwersyteckimi", Nagrodą im. Idziego Radziszewskiego i medalem za zasługi dla KUL.

Główne obszary badań: filozofia średniowieczna, szczególnie myśl św. Tomasza z Akwinu, filozofia XV w.

Najważniejsze publikacje książkowe: *Byt. Zagadnienia metafizyki tomistycznej* (1948); Św. Tomasz z Akwinu *Traktat o człowieku* (tłum. i oprac., 1956); *Rozum i tajemnica* (1960); *Zagadnienie historii filozofii* (1966); *Dzieje filozofii europejskiej XV wieku* (t. 1-8, 1974-1990); *Człowiek i tajemnica* (1978); *Święty Tomasz na nowo odczytany* (1983); *Między średniowieczem a czasami nowymi* (1983); *Istnienie i tajemnica* (1993); *Dobro i tajemnica* (1995).

Andrzej S z o s t e k MIC, profesor, etyk. Urodzony w 1945 r. w Grudziądzu. Studia filozoficzne i teologiczne na Katolickim Uniwersytecie Lubelskim.

Od 1971 r. pracownik naukowo-dydaktyczny KUL, od 1993 kierownik Katedry Etyki Szczegółowej. W latach 1992-1998 prorektor, obecnie rektor KUL.

W latach 1992-1997 członek Międzynarodowej Komisji Teologicznej przy Kongregacji Nauki Wiary. Zastępca kierownika i członek Rady Naukowej Instytutu Jana Pawła II KUL, członek Internationale Akademie für Philosophie (Liechtenstein), Lubelskiego Towarzystwa Naukowego oraz Towarzystwa Naukowego KUL. Członek zespołu redakcyjnego kwartalnika „Ethos", współpracownik czasopisma „Anthropotes".

Główne obszary badań: argumentacja w etyce, istota poznania moralnego (sumienia), zagadnienia etyki miłości i życia, myśl Karola Wojtyły.

Najważniejsze publikacje książkowe: *Der Streit um den Menschen* (współautor, 1979); *Normy i wyjątki* (1980); *Die Würde des Menschen* (współautor, 1986); *Miłości, gdzie jesteś? Medytacje rekolekcyjne* (współautor, 1986); *Sein und Handeln in Christus* (współautor, 1988); *Natura, rozum, wolność* (1989; wydanie niemieckie *Natur-Vernunft-Freiheit*, 1992); *Pogadanki z etyki* (1993); *Wokół godności, prawdy, miłości. Rozważania etyczne* (1995).

Piotr T u l e j a, doktor, prawnik. Urodzony w 1963 r. w Krakowie. Studia z zakresu prawa na Uniwersytecie Jagiellońskim.

Od 1987 r. pracownik naukowo-dydaktyczny UJ. W latach 1992-1998 asystent sędziów Trybunału Konstytucyjnego RP, obecnie na samodzielnym stanowisku do spraw orzecznictwa w Trybunale Konstytucyjnym.

Główny obszar badań: prawo konstytucyjne.

Najważniejsze publikacje książkowe: *Prawo konstytucyjne* (współred., 1995); *Normatywna treść praw jednostki w ustawach konstytucyjnych RP* (1997).

George W e i g e l, doktor, teolog. Urodzony w 1951 r. w Baltimore (USA). Studia teologiczne na University of St. Michael's College w Toronto (Kanada).

Adiunkt w St. Thomas Seminary School of Theology w Kenmor (USA). Prezydent Ethics and Public Policy Center w Waszyngtonie.

Członek Catholic Theological Society of America, Council on Foreign Relations.

Główne obszary badań: katolicka etyka społeczna, relacja państwo-Kościół, problem wojny sprawiedliwej, życie i myśl papieża Jana Pawła II.

Najważniejsze publikacje książkowe: *Tranquillitas ordinis: The Present Failure and Future Promise of American Catholic Thought on War and Peace* (1987); *The Final Revolution: The Resistance Church and the Collapse of Communism* (1992; wyd. pol. *Ostateczna rewolucja. Kościół sprzeciwu a upadek komunizmu*, 1995); *Soul of the World: Notes on the Future of Public Catholicism* (1996). W przygotowaniu: biografia Jana Pawła II.

Krzysztof W i a k, magister, prawnik. Urodzony w 1969 r. w Puławach. Studia prawnicze na Katolickim Uniwersytecie Lubelskim.

Od 1996 r. asystent KUL. Uczestnik prac nad zmianami w kodeksie karnym, nad ustawą o rzeczniku praw dziecka i in.

Główny obszar badań: polskie prawo karne wobec ochrony dziecka poczętego.

Autor artykułów i opinii z tej dziedziny.

Ks. Stanisław W i e l g u s, profesor, historyk filozofii. Urodzony w 1939 r. w Wierzchowiskach k. Janowa Lubelskiego. Studia teologiczne i filozoficzne na Katolickim Uniwersytecie Lubelskim, filozoficzne również na uniwersytecie monachijskim.

Od roku 1969 pracownik naukowo-dydaktyczny KUL. W latach 1989-1998 kierownik Międzywydziałowego Zakładu Leksykograficznego. Od roku 1988 do 1989 – prorektor, od 1989 do 1998 – rektor KUL. Obecnie kierownik Katedry Historii Filozofii w Polsce i Międzywydziałowego Zakładu Historii Kultury w Średniowieczu.

W latach 1990-1993 wiceprezydent Konferencji Rektorów Uniwersytetów Polskich, w 1992-1993 oraz 1997-1998 przewodniczący Kolegium Rektorów Regionu Lubelskiego.

W 1991 r. uczestnik Synodu Biskupów Europejskich.

Członek Société Internationale pour L'Ètude de la Philosophie Médiévale, Associazione degli Storici Europei, Polskiego Towarzystwa Filozoficznego, Towarzystwa Naukowego KUL (w latach 1985-1988 sekretarz generalny), Academia Scientiarum et Artium Europea, Societas Humboldtia-

na Polonorum oraz Lubelskiego Towarzystwa Naukowego. Członek Zespołu do Spraw Etyki Badań Naukowych.

Nagrodzony przez ministra edukacji narodowej za osiągnięcia w kierowaniu uczelnią; wyróżnienie LTN „Resolutio Pro Laude" za wieloletnią działalność jako rektor KUL i przewodniczący Kolegium Rektorów Regionu Lubelskiego; nagroda Włodzimierza Pietrzaka przyznana przez „Civitas Christiana" za dorobek naukowy i wkład w rozwój szkolnictwa wyższego oraz Krzyż Oficerski Orderu Odrodzenia Polski.

Główne obszary badań: historia filozofii średniowiecznej (zwłaszcza polskiej), a także nauk przyrodniczych, teologii i prawa tego okresu.

Najważniejsze publikacje książkowe: *Quaestiones Nicolai Peripatetici* (autor opracowania, edycji krytycznej i wstępu, 1973); *Wstęp do krytycznej edycji Benedykta Hessego „Quaestiones super octo libros Physicorum Aristotelis"* (1983); Benedictus Hesse *Quaestiones super octo libros Physicorum Aristotelis* (autor edycji krytycznej i opracowania, 1984); *Badania nad Biblią w starożytności i średniowieczu* (1990); *Obca literatura biblijna w średniowiecznej Polsce* (1990); *Średniowieczna literatura biblijna w języku polskim* (1991); *Średniowieczna łacińskojęzyczna biblistyka polska* (1992); *Z badań nad średniowieczem* (1995); *Bogu i ojczyźnie. Uniwersyteckie przemówienia i listy* (1996); *Polska średniowieczna doktryna „ius gentium"* (1996); *Uniwersytety katolickie i kościelne instytuty wyższego nauczania* (1996); *The Medieval Polish Doctrine of the Law of Nations: Ius Gentium* (1998). Redaktor kilku wydawnictw ciągłych.

Ks. Alfred W i e r z b i c k i, doktor, filozof, poeta. Urodzony w 1957 r. w Maryninie na Lubelszczyźnie. Studia teologiczne i filozoficzne na Katolickim Uniwersytecie Lubelskim oraz w Internationale Akademie für Philosophie w Liechtensteinie.

W latach 1982-1983 wikariusz w Nałęczowie, od roku 1983 do 1986 duszpasterz akademicki w Lublinie. W 1991 r. duszpasterz przy parafii Najświętszego Serca Jezusa w Lublinie. W latach 1992-1997 redaktor programów katolickich w Telewizji Lublin. Od 1992 r. pracownik naukowo-dydaktyczny KUL.

Członek Zarządu Instytutu Jana Pawła II KUL i Stowarzyszenia Pisarzy Polskich.

Główne obszary badań: etyka, filozofia polityki.

Autor książki *The Ethics of the Struggle for Liberation. Towards a Personalistic Interpretation of the Principle of Non-Violence* (1991); oraz tomików poetyckich: *Jak ciemność w ciemności* (1991); *Inaczej każdej wiosny* (1993); *Zgubionymi kredkami* (w druku).

SUMMARY

The present issue of the „Ethos" is devoted to the relation between natural law and statute law. It is on the point of the junction between the two that the question of human rights appears. The text F r o m t h e E d i t o r s points to the fact that the modern idea of human rights constitutes – in its historical dimension – a reaction to the 20th century totalitarian systems, whereas in its philosophical dimension it refers to the concept of man as a person. In his study entitled *The Acting Person*, Karol Wojtyła made an interesting insight into the structure of the human person, which has had a considerable impact on John Paul II's teaching on human rights.

An illustration of this teaching can be seen in an excerpt from the address delivered by John Paul II to the United Nations on 5 October 1995, on the occassion of the 50th anniversary of this Organization. The Holy Father repeated there once again that natural law is indispensable for „building a culture of freedom" in the contemporary world. Genuine culture of freedom is manifested by the respect for every human person and for the rights of every nation.

The essential set of articles in the present volume has been preceded by two articles concerning the relation between faith and theology (reflection based on the Revelation) on the one hand, and the reason and philosophy on the other. Their authors are respectively Card. Joseph Ratzinger and Robert Spaemann.

The first set of articles, entitled C l a s s i c a l W i s d o m, is devoted to the legacy of the classical wisdom concerning the law and justice. Giovanni Reale writes about the idea of justice in ancient Greek philosophers, especially in Plato. The two articles by Fr. Stanisław Wielgus are devoted to the formation of legal culture in medieaval Europe, and to the person of Paweł Włodkowic and the Cracow school of law, which laid the foundations of the rights of nations at the close of the Middle Ages. The article by Stefan Swieżawski also refers to this topic by discussing the political ethos of the Poland of the Jagiellons, which was shaped by the Cracow school among others, and which was characterized by tolerance as well as by a democratic ecumenic attitude.

The subsequent set of articles, entitled M o d e r n W i s d o m, presents modern concepts of human rights. Fr. Alfred Wierzbicki discusses the views of A. Rosmini, a 19th century Italian philosopher, together with his idea that it is the personal structure of man that constitutes the foundation of the law. Bp. Marek Jędraszewski presents the normative dimension of interhuman relationships on the example of the views of E. Lévinas, a representative of the philosophy of dialogue. The articles by Juan Miguel Palacios and Josef Seifert are devoted to the metaphysical and anthropological justification for human rights, with reference to the output of J. Maritain. This set of articles concludes with the text by Abp. Julián Herranz in which the author presents John Paul II's moral vision of human freedom.

The authors of the next section attempt to address the question: What Is the Norm of Statute Law? Two of them, Fr. Andrzej Szostek and Wojciech Łączkowski, write about the relation between natural law and statute law in the respect of the right to life. The former approaches the question from the position of a philosopher, while the latter does so from the legal perspective. Kazimierz Krajewski draws an outline of the moral principles of democracy, with reference to the personalism of Karol Wojtyła and his disciples. Piotr Tuleja discusses the relation between natural law and statute law on the example of the problems concerning constitutionalization of human rights. State constitutions, as well as international regulations concerning human dignity and rights, are in turn discussed by Fr. Józef Krukowski. This topic is continued in the article by Tadeusz K. Jasudowicz which is devoted to the evolution of internationally protected human rights. Fr. Franciszek J. Mazurek presents a discussion of the ideas of the Catholic Church on human rights and, in particular, her attitude to the UN Universal Declaration of Human Rights.

The succeeding set of articles, entitled The Right to Life – the Fundamental Human Right, opens with an article by Alicja Grześkowiak concerning the solutions applied in the new Polish Penal Code in the field of the protection of human life. Moral aspects of medical treatment in the prenatal period of human life, as well as the resulting rights of the unborn patient, are analysed in an article by Janusz Gula, while the legal status of the conceived child in the Convention on the Rights of the Child, ratified by the Republic of Poland, is discussed by Marek Piechowiak. To conclude this section Krzysztof Wiak approaches the controversies over legal protection of the conceived child which find their reflection in the verdicts of the US Supreme Court.

While life constitutes the basic value for man, freedom remains a particularly significant value to him. Therefore the next section is entitled The Right to Religious Freedom as the Synthesis of Human Rights. Fr. Richard J. Neuhaus presents the conception of freedom of religion which laid the foundations of American democracy. This conception unites freedom and truth, and the essence of this union, as well as its implications for democracy, as seen against the background of John Paul II's encyclicals, are revealed in an article by George Weigel. Freedom of religious instruction in school is a practical manifestation of the freedom of religion. Hanna Suchocka discusses the European legal regulations concerning this problem. The two texts concluding this section concern problems resulting from the right to information in a modern society. Zbigniew Gostyński discusses legal aspects of the protection of the journalist's right to professional secrecy, while Janusz Barta and Ryszard Markiewicz comment on the difficulties concerning the right to the protection of privacy in a cyber-society.

The standing column Thinking about Fatherland... includes an article by Fr. Janusz Nagórny in which the author penetrates the richness of the ideas present in John Paul II's teaching on the homeland. The Christian legacy of our nation is the foundation on which rest both the specifically Polish national values and the universal ones. Their synthesis constitutes the contribution of Poland to European culture.

Opening the section Notes and Reviews Fr. Tadeusz Styczeń discusses the book *Zamiar i skutki. Filozoficzna analiza zasady podwójnego skutku* [The Intention and the Consequences. A Philosophical Analysis of the Principle of Double Effect] by Sr. Barbara Chyrowicz, who analyses the so-called principle of double effect, well-known in moral philosophy. Dorota Chabrajska and Maciej Rajewski show – on the basis of Stanisław Wielgus' book *Polska średniowieczna doktryna ius gentium* [Medieaval Polish Doctrine of *ius gentium*] – today's aptness of the doctrine of the rights of nations. Małgorzata Kowalewska reviews a book by a Cracow philosopher, Ryszard Legutko entitled *Tolerancja. Rzecz o surowym państwie, prawie natury, miłości i sumieniu* [Tolerance. On the Severe State, Natural Law, Love and Conscience]. Artur Szutta presents two essays by Hannah Arendt, a classic of political philosophy, entitled *On Violence* and *Civil Disobedience*. Finally, Wioletta Szymczak discusses a collection of articles *O etyce służb specjalnych* [On

the Ethics of Special Services] (ed. Wanda Kaczyńska). This part of the volume concludes with the subsection „Proposals of the «Ethos»".

The section R e p o r t s includes a report by Fr. Andrzej Derdziuk on a symposium held by the Department of Moral Theology at the Catholic University of Lublin on the 30th anniversary of the encyclical *Humanae vitae*, as well as a report by Krzysztof Hudzik on a nation-wide contest in the knowledge about John Paul II organized by the Association of Catholic Families.

In the section T h e P o n t i f i c a t e i n t h e E y e s o f t h e W o r l d Fr. Janusz Królikowski shows – against the background of the teaching and pastoral activity of John Paul II – the vision of the Church as a communion.

In the section T h r o u g h t h e P r i s m o f t h e E t h o s Cezary Ritter discusses the principle which holds that evil must never be a means to attain good, as well as its implications for political life.

The issue concludes with the C a l e n d a r of the twentieth year of the present pontificate, a B i b l i o g r a p h y of John Paul II's addresses on human rights (by Maria Filipiak), and with N o t e s a b o u t t h e A u t h o r s.

CONTENTS
„Ethos" 12:1999 No. 1-2 (45-46)

NATURAL MORAL LAW AND STATUTE LAW

From the Editors – The Rights of the Person Before the State and Its Laws (C. R.). 5
J o h n P a u l I I – Moral Structure of Freedom is the Foundation of Building a New Culture of Freedom 13
Card. Joseph R a t z i n g e r – What is Theology? (transl. by J. Merecki, SDS). 19
Robert S p a e m a n n – Christianity and Philosophy in Modern Times (transl. by J. Merecki, SDS) 25

CLASSICAL WISDOM

Giovanni R e a l e – Three Revolutions (transl. by P. Mikulska). 39
Fr. Stanisław W i e l g u s – The Law in Medieaval European Culture 47
Stefan S w i e ż a w s k i – The Political Ethos of the Poland of the Jagiellons. 68
Fr. Stanisław W i e l g u s – Paweł Włodkowic of Brudzewo: a Medieaval Scholar and Statesman, the Main Representative of the Polish School of Human Rights 83

MODERN WISDOM

Fr. Alfred W i e r z b i c k i – „The Person is the Law" A Commentary on Antonio Rosmini's Personalistic Conception of Law 95
Bp. Marek J ę d r a s z e w s k i – *Homo: capax Alterius – capax Dei*. 109
Juan Miguel P a l a c i o s – The Problem of Metaphysical Justification for Human Rights (transl. by J. Merecki, SDS) 119
Joseph S e i f e r t – Anthropology of Human Rights (transl. by J. Merecki, SDS). 132
Abp. Julián H e r r a n z – Moral Structure of Freedom (transl. by J. Merecki, SDS). 146

WHAT IS THE NORM OF STATUTE LAW?

Fr. Andrzej S z o s t e k – Natural Law (Human Rights) and Statute Law. The Statement of an Ethicist 159

Wojciech Ł ą c z k o w s k i – Natural Law and Statute Law. The Statement of a Lawyer.. 173
Kazimierz K r a j e w s k i – Moral Foundations of Democracy 183
Fr. Józef K r u k o w s k i – The Inborn Dignity of the Human Person as the Foundation of Human Rights in the International and Constitutional Order..... 191
Piotr T u l e j a – Natural Law and Statute Law as the Foundation of the Constitutional Human Rights 200
Tadeusz K. J a s u d o w i c z – The Evolution of the Interpretation of Internationally Protected Human Rights. On the 50th Anniversary of the Universal Declaration of Human Rights 213
Fr. Franciszek J. M a z u r e k – The Position of the Church on the Universal Declaration of Human Rights 240

THE RIGHT TO LIFE – THE FUNDAMENTAL HUMAN RIGHT

Alicja G r z e ś k o w i a k – Protection of Human Life as Seen Against the Solutions Applied by the New Penal Code 261
Janusz G u l a – On the Rights of ... the Unborn Patient..... 276
Marek P i e c h o w i a k – The Status of the Conceived Child. Is the UN Convention on the Rights of the Child Neutral as far as the Issue of the Right to Life of the Unborn Is Concerned?..... 290
Krzysztof W i a k – The Problems of Legal Protection of Life, as Seen in the Verdicts of the US Supreme Court 300

THE RIGHT TO RELIGIOUS FREEDOM AS THE SYNTHESIS OF HUMAN RIGHTS

Fr. Richard J. N e u h a u s – The Impossible Separation of Politics and Moral Reason (transl. by J. Merecki, SDS)..... 315
George W e i g e l – Truth and Freedom: Implications for Democracy (transl. by D. Chabrajska) 323
Hanna S u c h o c k a – The Right to Religious Instruction at School, as Seen Against the European Standards 342
Zbigniew G o s t y ń s k i – Protection of the Journalist's Professional Secrecy in the Legal Proceedings, as Seen in the Light of the International Standards of the Protection of Human Rights 356
Janusz B a r t a, Ryszard M a r k i e w i c z – The Right to Privacy in a Cyber-Society.... 366

THINKING ABOUT FATHERLAND...

Fr. Janusz N a g ó r n y – My Homeland – the Homeland of John Paul II 383

NOTES AND REVIEWS

Tadeusz S t y c z e ń, SDS – Intention and Consequences (review of B. Chyrowicz, *Zamiar i skutki. Filozoficzna analiza zasady podwójnego skutku*, Lublin 1997) 393

Dorota C h a b r a j s k a, Maciej R a j e w s k i – *Ius gentium* Yesterday and Today (review of Fr. S. Wielgus, *Polska średniowieczna doktryna „ius gentium"*, Lublin 1996) 405
Małgorzata K o w a l e w s k a – Old Controversies over Tolerance (review of R. Legutko, *Tolerancja. Rzecz o surowym państwie, prawie natury, miłości i sumieniu*, Kraków 1997) 415
Artur S z u t t a – Towards a Civic Society (review of H. Arendt, *O przemocy. Nieposłuszeństwo obywatelskie*, Warszawa 1998) 422
Wioletta S z y m c z a k – On the Ethics of Help Bringing (review of *O etyce służb specjalnych*, Warszawa 1998) 429
P r o p o s a l s o f t h e „E t h o s" 435

REPORTS

Fr. Andrzej D e r d z i u k – Man – Love – Family. *Humanae vitae* 30 Years Later (report on a symposium organized by the Department of Moral Theology at the KUL, Lublin, 3-4 Dec. 1998) 439
Krzysztof H u d z i k – The Pope! The Pope! – Emotions and Knowledge (report on a Nation Wide Competition in the Knowledge about Pope John Paul II, Lublin, 11 Oct. 1998) 446

THE PONTIFICATE IN THE EYES OF THE WORLD

Fr. Janusz K r ó l i k o w s k i – John Paul II – the Pope of the Church of Communion ... 451

THROUGH THE PRISM OF THE ETHOS

Cezary R i t t e r – *„Non sunt facienda mala ut eveniant bona"* 459

THE CALENDAR

The 20th Year of the Pontificate of John Paul II. 16 October 1997 – 15 October 1998 (by Maria F i l i p i a k) 463

BIBLIOGRAPHY

Human Rights. A Bibliography of John Paul II's Addresses from Years 1978-1999 (by Maria F i l i p i a k) 471

Notes about the Authors 497

Summary 507

Wydawcy: INSTYTUT JANA PAWŁA II KUL, Al. Racławickie 14, 20-950 Lublin, telefon i fax: 0-81 445-32-17; 445-32-18

Instytut Jana Pawła II powołany został do życia uchwałą Senatu Akademickiego KUL 25 VI 1982 r. jako „międzywydziałowy ośrodek naukowy i dydaktyczny Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego", przeznaczony do studiów „myśli i dzieła papieża Jana Pawła II oraz budowania wspólnoty osób w duchu głoszonej przez Niego nauki Chrystusa" (Statut Instytutu). Działalność Instytutu koncentruje się na filozofii i teologii człowieka, moralności oraz misji duszpasterskiej obecnego Papieża. Instytut realizuje swoje zadania głównie poprzez doroczne sympozja naukowe, działalność badawczą i dydaktyczną (konwersatoria) oraz wydawniczą. Instytut Jana Pawła II stanowią: Rada Naukowa (przewodniczący ks. prof. Stanisław Nagy), Zarząd Instytutu (kierownik ks. prof. Tadeusz Styczeń), pracownie oraz kwartalnik „Ethos".

FUNDACJA JANA PAWŁA II
POLSKI INSTYTUT KULTURY CHRZEŚCIJAŃSKIEJ
ISTITUTO POLACCO DI CULTURA CRISTIANA
Via di Porta Angelica 63, 00-193 Roma

Fundacja Jana Pawła II została powołana do istnienia decyzją Stolicy Apostolskiej z dnia 16 X 1981 r. Jej zadania sprowadzają się do służby wartościom najbliższym Ojcu Świętemu Janowi Pawłowi II oraz Jego nauczaniu. Radzie Administracyjnej kierującej Fundacją przewodniczy bp Szczepan Wesoły, a funkcję wiceprzewodniczącego pełni ks. bp dr Stanisław Dziwisz. Realizacji tych celów podjęły się trzy instytucje: Polski Instytut Kultury Chrześcijańskiej, Ośrodek Dokumentacji Pontyfikatu i Dom Polski. Pierwsza z wymienionych instytucji prowadzi własne badania naukowe, organizuje sympozja, wydaje książki, przyznaje stypendia. Radzie Wykonawczej Instytutu przewodniczy dyrektor ks. dr Stefan Wylężek.

Kolportaż: Redakcja kwartalnika „ETHOS"
Al. Racławickie 14, 20-950 Lublin
telefon: 0-81 445-32-13;
e-mail: ethos@kul.lublin.pl
oraz
Redakcja Wydawnictw KUL
ul. Konstantynów 1, 20-708 Lublin
tel. 524-18-09 (centrala), 525-71-66 (kolportaż)

W poprzednich numerach:

Mniejszości narodowe (1)
Podmiotowość człowieka i społeczeństwa (2/3)
X-lecie pontyfikatu Jana Pawła II (4)
Ethos małżeństwa i rodziny (5)
Kościół ubogich (6/7)
O twórczości i twórcach (8)
Ethos Września 1939 (9/10)
Dziesięciolecie „Solidarności" (11/12)
Mickiewicz nasz współczesny (13/14)
Kryzys teologii moralnej (15/16)
Człowiek w strukturach zniewolenia (17)
Drugie „Przedwiośnie" (18/19)
Norwid dziś (20)
Zum Ethos der Freiheit (Sonderausgabe 1)
O ethos demokracji (21/22)
O ethos młodych (23)
Ethos mass mediów (24)
Wokół problemów bioetyki (25/26)
O ethos małżeństwa i rodziny (27)
Jana Pawła II wizja Europy (28)
Kobieta w rodzinie i społeczeństwie (29)
Polacy i Rosjanie – ku pojednaniu (30/31)
Praca i płaca (32)
John Paul II's Vision of Europe (Special Edition 2)
Wobec postmodernizmu (33/34)
Klasyczne korzenie kultury współczesnej (35/36)
Autorytet – akceptacja i kontestacja (37)
Kapłan w końcu wieku (38/39)
Sztuka na rozdrożu (40)
Po pielgrzymce 1997 (41/42)
Ethos miłości: eros i agape (43)
Etyka badań naukowych (44)

W najbliższych numerach:

* Jesień i zima życia
* Stanisław Wyspiański – dramat i ethos
* Chrześcijaństwo na progu trzeciego tysiąclecia
