

Jan Mazur OSPPE

Polityka *pro homine*

Wybrane kwestie
z etyki życia politycznego
w zarysie



Polityka *pro homine*

Jan Mazur OSPPE

Polityka ***pro homine***

**Wybrane kwestie
z etyki życia politycznego
w zarysie**

wydawnictwo UNUM

Kraków 2021

Recenzje wydawnicze

ks. prof. dr hab. Jan Orzeszyna, Uniwersytet Papieski Jana Pawła II w Krakowie
dr hab. Mariusz Zemło, prof. Uniwersytetu w Białymstoku

Cum auctoritatis Ordinis Sancti Pauli Primi Eremitae permissione



Ten utwór jest dostępny na licencji **Creative Commons**

Uznanie autorstwa – Użycie niekomercyjne – Bez utworów zależnych 4.0 Międzynarodowe

Copyright © 2021 by Jan Mazur

ISBN 978-83-7643-210-6 (wersja drukowana)

ISBN 978-83-7643-211-3 (wersja online)

DOI: <https://doi.org/10.21906/9788376432113>

Wydawnictwo UNUM

31-002 Kraków · ul. Kanonicza 3
+48 12 422 56 90 · unum@ptt.net.pl
<http://unum.ptt.net.pl>

Wprowadzenie

Pytanie o politykę *pro homine*, a więc przyjazną człowiekowi, ostatecznie odsyła do kwestii związanych z moralnością, która wszakże nie jest łatwa do analizy w dyskursie socjologicznym lub etycznym czy nawet religijnym. Socjologia ujmuje moralność na płaszczyźnie opisowo-empirycznej, jako pewien stan rzeczy, zaś etyka, zwłaszcza bliska jej katolicka nauka społeczna – na płaszczyźnie postulatyno-aksjologicznej, jako ustawicznie dokonujący się proces¹. Ów proces, który jest praktyczną realizacją moralności, polega na spełnianiu czy wyzwalaniu dobra, w tym również dobra wspólnego będącego przedmiotem polityki.

Współczesne debaty polityczne przyjmują kształt namiętnych sporów chyba dlatego, że kwestie o zasadniczym znaczeniu usiłuje się rozwiązać bardziej pod kątem polityki niż moralności. Pomimo niemal powszechnego przekonania, iż prawdziwa polityka powinna być zawsze „moralna”, istnieje wszakże problem rozumienia moralności. Wartości i normy moralne, które współokreślają ludzkie działania niepodobna, aby nie stanowiły istotnego odniesienia dla poszczególnych sektorów życia publicznego, a zwłaszcza politycznego, społecznego i ekonomicznego. W warunkach globalizacji właściwe funkcjonowanie tych trzech sektorów sprowadza się do wolnego rynku, dojrzałej demokracji i społeczeństwa obywatelskiego, co zdaje się kluczem do uprawiania autentycznej polityki.

Nie ulega wątpliwości, że istnieje potrzeba harmonijnego powiązania polityki ekonomicznej z polityką społeczną. Jednakże połączenie to musi odbywać się w obrębie wartości, zobowiązań i granic, których domagają się wolna ekonomia, społeczeństwo obywatelskie i jego polityczne, demokratyczne instytucje. Nie jest to układ całkowicie zamknięty w tym sen-

1 Por. J. Mariański, *Moralność w kontekście społecznym*, Zakład Wydawniczy Nomos, Kraków 2014, s. 17.

się, że respektowane w nim wartości można definiować dowolnie. Trzeba uwzględnić także ich naturalny charakter. Warunkuje on ich nieodzowność w życiu politycznym i jednocześnie każe spojrzeć na politykę właśnie w kontekście moralnym, etycznym.

Moralność sama w sobie nie potrafi rozwiązać kwestii politycznych. Jednak nie można ich traktować jako obszaru wolnego od zasad i wartości moralnych. W praktyce trudno rozgraniczyć i należyte ocenić, co dokładnie przynależy do sfery moralności, a co do sfery polityki, ale to wcale nie zwalnia od starań na rzecz wprowadzenia pod tym względem pewnej harmonii. Jej przejawem jest zrozumienie dla idei ożywienia etycznego polityki, które stanowi konieczność, o czym ludzkość mogła się nieraz przekonać w swojej historii.

Ożywienie etyczne domaga się przyjęcia jasno określonej aksjologii. W przeciwnym razie stałoby się pustym sloganem. Chodzi głównie o to, aby ostatecznym odniesieniem dla wszelkich działań politycznych były kategorie dobra i zła. Dopiero w tym kluczu może być właściwie odczytana polityka, którą z etycznego punktu widzenia definiuje się jako roztropną troskę o dobro wspólne.

Przywołana idea obecności etyki w polityce czy ożywienia polityki etyką stanowi szansę na rozwiązanie czy zażegnanie najważniejszych sporów politycznych. W każdym bowiem sporze o polityczne cele etyka może dostarczyć orientacji nawet w najbardziej złożonych i trudnych przypadkach, wyjaśniając moralną strukturę problemów i sytuacji. Niezwykle przydatnym punktem wyjścia może być klasyczne opracowanie Maxa Webera, noszące tytuł *Polityka jako zawód i powołanie*, które wprowadza słynny podział na etykę odpowiedzialności i etykę przekonania².

Wspomniany podział wskazuje jakby na dwie moralności tworzące dwa bieguny, pomiędzy którymi podejmowane są decyzje polityczne i następują polityczne działania. U ich podstaw leżą odpowiednie przekonania polityczne. Aktywnemu politykowi zawsze bliżej będzie do bieguna etyki odpowiedzialności, zaś zwykłemu obywatelowi – bliżej do bieguna etyki przekonania³. Okazuje się, że zarówno etykę przekonania, jak i ety-

2 Por. M. Weber, *Polityka jako zawód i powołanie*, tł. P. Engel, M. Wander, Niezależna Oficyna Wydawnicza, Warszawa 1989.

3 Por. P. Kimla, *Etyka przekonania jako etyka polityczna*, [w:] *Etyka i polityka*, red. D. Probuca, Akademia Pedagogiczna im. Komisji Edukacji Narodowej, Oficyna Wydawnicza Impuls, Kraków 2005, s. 121–122; H. Promieńska, *O trzech funkcjach etyki i ewolucji jej zadań*, [w:] *Etyka i polityka*, dz. cyt., s. 49.

kę odpowiedzialności można bez trudu usytuować na fundamencie etyki chrześcijańskiej⁴.

Zawsze jednak pojawia się kwestia stosowania etycznej miary wobec polityki. Zgodnie z generalnie przyjętą opcją niniejszych rozważań cały problem ujmowany jest na sposób normatywny. Nie chodzi wyłącznie o sam opis tego, jak wygląda obecność etyki w polityce, ale nade wszystko o refleksję nad tym, jak ta obecność powinna wyglądać. W tym ujęciu etyka polityki (etyka normatywna) pojmowana jest jako refleksja naukowa nad moralnymi podstawami polityki, jej pozytywnymi celami, dopuszczalnymi środkami oraz pożądanymi sposobami zachowań ludzkich w praktyce politycznej. Ponieważ każda etyka odwołuje się do pewnych wartości, zasad czy norm, więc również etyka polityki musi stanąć na odpowiednim gruncie. W niniejszej monografii jest nim katolicka nauka społeczna.

Elementy takiej etyki znajdują się zarówno w oficjalnych dokumentach Kościoła katolickiego, jak i w całym teoretycznym dorobku katolickiej myśli społecznej. Na ogół pozostają one na poziomie pryncypiów, prezentując i analizując cele polityki. Mniej natomiast zajmują się środkami, sposobami działania i postawami polityków. Wszystko to sprawia, że wciąż domagają się pogłębionej refleksji, co jest szczególnym wyzwaniem dla etyki polityki uprawianej w duchu katolickiej nauki społecznej.

Niniejsza publikacja stara się przyczynić do wypełnienia owej luki w myśleniu etycznym, prezentując etykę polityki z jednej strony jako etykę publicznych instytucji, porządków i ustaw, z drugiej zaś – jako etykę cnót politycznych. Ujęcie to wynika z przekonania, inspirowanego społeczną myślą Kościoła, iż tylko taka moralność polityczna, która opiera się na wspomnianych dwóch filarach (etyce cnót i etyce instytucji), nie pozostaje wyłącznie w obszarze moralizowania i zarazem nie zwalnia polityki od moralnej odpowiedzialności.

Przyjęty fundament etyki życia politycznego jest na wskroś personalistyczny. Punktem wyjścia obecnych rozważań jest człowiek, obdarzony nade wszystko godnością osobową i wolnością. Integralna prawda o człowieku, będącym członkiem realizującej dobro wspólne społeczności politycznej, ani na moment nie może zniknąć z pola refleksji, o ile etyka polityki ma być odczytana we właściwej perspektywie.

4 Por. B. Sutor, *Etyka polityczna. Ujęcie całościowe na gruncie chrześcijańskiej nauki społecznej*, tł. A. Marcol, Wydawnictwo Fundacji ATK Kontrast, Warszawa 1994, s. 166–172.

W dyskursie etycznym nierzadko wskazuje się na powszechnie znaną prawidłowość: „Powiedz mi, kim dla ciebie jest człowiek, a powiem ci, jaki projekt życia społecznego i politycznego przystaje do twoich wyobrażeń”. Jest to spostrzeżenie niezwykle trafne, gdyż w przyjmowanym obrazie człowieka kryje się odpowiednie rozumienie i wytłumaczenie zasad społecznych i wartości, które konstytuują każdą społeczność, w szczególności zaś społeczność polityczną czy państwową. Tak więc niniejsze opracowanie opiera się na personalistycznej wizji człowieka i w tym właśnie kluczu tłumaczy etyczne aspekty życia politycznego. Stanowi próbę włączenia się w dyskusję nad moralnym wymiarem współczesnego państwa. Chodzi o takie jego kształtowanie, aby było państwem przyjaznym człowiekowi.

Dyskusja na temat polityki i jej moralnych uwarunkowań wpisuje się w konfrontację ze współczesnym radykalnym żądaniem wolności, które od czasów oświecenia, zwłaszcza w nurcie zapoczątkowanym przez Jeana-Jacques'a Rousseau, wpływa na świadomość polityczną. Realną postać ludzkiej egzystencji w społeczności myśl oświecenia postrzega jedynie jako zamach na wolność życia i działania pojedynczych osób. Pragnie nowego społeczeństwa, opartego na idei nowego człowieka, w którym panowałaby absolutna wolność, bez zdawania się na drugiego człowieka i bez przymusu oddawania siebie innym.

Kapitałne rozeznanie pod tym względem prezentuje kard. Joseph Ratzinger, z czasem papież Benedykt XVI, który w jednej ze swoich książek pisze: „W zasadzie za radykalnym żądaniem wolności w nowożytności kryje się całkiem jasna obietnica: będziecie jak Bóg. Nawet jeśli Ernst Topitsch uważał, że żaden rozsądny człowiek nie chciałby już dzisiaj być podobnym do Boga lub takim jak Bóg, to po dokładniejszej analizie należy stwierdzić coś zupełnie przeciwnego: zasadniczym celem wszystkich współczesnych ruchów wolnościowych jest chęć bycia wreszcie podobnym do Boga, niezależnym od nikogo, nieograniczonym w swojej wolności przez wolność innych. Kiedy dostrzeżemy nareszcie ten ukryty teologiczny rdzeń radykalnego pragnienia wolności, wtedy staje się widoczna również fundamentalna pomyłka [...]. Pierwotny błąd takiego zradykalizowanego pragnienia wolności leży w czysto egoistycznej idei wolności. Bóg w ten sposób pomyślany nie jest Bogiem, ale bożkiem, owszem, obrazem tego, którego tradycja chrześcijańska nazywa szatanem, złym duchem [...]. Człowiek jest obrazem Boga dzięki temu, że przez swoje bytowanie [na wzór Trójcy Świętej] tworzy zasadniczą antropologiczną postać. Tam, gdzie próbujemy się od niej uwolnić, nie zmierzamy w kierunku boskości, ale odczłowieczenia, zniszczenia bytu przez niszczenie prawdy. Jakobiński wariant idei

wyzwolenia [czyli nowożytny radykalizm] jest rebelią przeciw samemu byciu człowiekiem i dlatego prowadzi człowieka – jak słusznie zauważył Jean-Paul Sartre – do istnienia w wewnętrznej sprzeczności, którą nazywamy piekłem”⁵.

Wedle Ratzingera, podobnie zresztą jak i w myśli Jana Pawła II, wolność, która stanowi dziś najbardziej podstawową kategorię polityczną i etyczną, powinna być związana z prawdą jako miarą rzeczywistości. Dlatego w imię prawdy z natury swej winna być wolnością przeżywaną wspólnie z innymi ludźmi, we wzajemnym obcowaniu wolności, które się ograniczają, ale i podtrzymują. W przekonaniu Ratzingera, „wolność należy mierzyć tym, czym [kim] sam jestem, czym [kim] my jesteśmy – w przeciwnym razie sama siebie będzie unieważniać”⁶. Wolność, która prowadzi do autodestrukcji lub do zniszczenia kogoś innego, nie jest wolnością, ale jedynie „szatańską parodią”⁷.

Z personalistycznego punktu widzenia istotne znaczenie ma nauczanie moralne i społeczne Jana Pawła II, dla którego państwo o ludzkim obliczu, to przede wszystkim takie, „które uznaje za swą podstawową powinność obronę fundamentalnych praw człowieka”⁸. W szczególności bezwarunkowe poszanowanie prawa do życia każdej niewinnej osoby – od momentu poczęcia do naturalnej śmierci – jest jednym z filarów każdego cywilizowanego społeczeństwa. W przekonaniu Jana Pawła II, „tylko szacunek dla życia może stanowić fundament i gwarancję najcenniejszych i najpotrzebniejszych dla społeczeństwa wartości, takich jak demokracja i pokój”⁹.

Książka, opierając się na myśli społecznej Kościoła, w znacznej mierze nawiązuje do myśli Jana Pawła II, jak również do rozważań Benedykta XVI i papieża Franciszka. Uwzględnia też przemyślenia Josepha Ratzingera, kiedy jeszcze pełnił on posługę prefekta Kongregacji Nauki Wiary. Ileż powagi kryje w sobie jego przekonanie, iż prawdziwe, najpoważniejsze niebezpieczeństwo obecnych czasów tkwi w braku równowagi między możliwościami technicznymi a siłą moralną! W sukurs tej opinii przychodzi nauczanie Soboru Watykańskiego II, który w konstytucji pastoralnej wska-

5 J. Ratzinger, *Wiara – prawda – tolerancja. Chrześcijaństwo a religie świata*, tł. R. Zajączkowski, Wydawnictwo Jedność, Kielce 2005, s. 196–197.

6 Tamże, s. 198.

7 Tamże.

8 Jan Paweł II, Encyklika *Evangelium vitae*, 101.

9 Tamże.

zał na istnieniu rozdzwisku między wyznawaną wiarą a życiem codziennym, co „należy zaliczyć do poważniejszych błędów naszych czasów”¹⁰.

Niestety, w tego rodzaju błąd uwikłana jest polityka, w której uprawianie zaangażowani są także chrześcijanie, katolicy. Oznacza on rozdzwisk pomiędzy polityką a moralnością ewangeliczną. Trzeba go zatem etycznie przewyciężyć. Wedle myśli chrześcijańskiej harmonia między wiarą a życiem powoduje, że w człowieku ujawnia się blask jego istnienia na obraz Boży, nadający mu prawdziwą godność¹¹.

Każda etyka, w szczególności zaś etyka polityki, nie może być całkiem autonomiczna, pozbawiona horyzontu religijnego. To teza oczywista dla chrześcijaństwa, ale nie tylko, bo rozważania podejmowane na gruncie pozachrześcijańskim prowadzą do podobnych wniosków. Człowiek jest bowiem z natury swej religijny – *homo religiosus*¹². Wedle Ratzingera etyka nie może zrezygnować z myśli o Bogu i myśli o prawdzie bytu. „Jeśli nie ma prawdy o człowieku, nie może on być wolny. Tylko prawda wyzwala”¹³.

Etyka uprawiana na gruncie katolickiej nauki społecznej posiada horyzont szczególny. Obejmuje on nie tylko religię jako zjawisko powszechne, dające się postrzegać jako rodzaj wspólnego doświadczenia ludzi wierzących w Boga czy uznających istnienie sacrum, lecz także religię, w której osobowy Bóg stanowi źródło etyki. W chrześcijaństwie chodzi wszakże nie o jakąś ideę Boga, ukształtowaną historycznie i kulturowo, ale o Boga, który objawił się w konkretnym człowieku – Jezusie z Nazaretu. On właśnie jest źródłem etyki, w której zasada czy natura dobra utożsamia się z prawdą. Dlatego kryterium dobra i zła pokrywa się z zasadą leżącą u podstaw wszystkich rzeczy, z ostatecznym źródłem, początkiem rzeczywistości, czyli samym Bogiem. Cóż to oznacza? Otóż w rozumieniu chrześcijańskim wyraża to myśl, że dobrze żyć znaczy tyle, co być z Jezusem Chrystusem, naśladować Go, natomiast złem jest być poza Nim. W tym znaczeniu Jezus Chrystus jest nie tyle prawodawcą, twórcą norm

10 Sobór Watykański II, Konstytucja duszpasterska o Kościele w świecie współczesnym *Gaudium et spes*, 43.

11 J. Ratzinger, *Europa Benedykta w kryzysie kultur*, tł. W. Dzieża, Edycja Świętego Pawła, [Częstochowa] 2005, s. 42–43.

12 Por. M. Eliade, *Traktat o historii religii*, tł. J. Wierusz Kowalski, wstęp L. Kołakowski, posłowie S. Tokarski, wyd. 2, Wydawnictwo Opus, Łódź 1993.

13 J. Ratzinger, *Wiara – prawda – tolerancja. Chrześcijaństwo a religie świata*, dz. cyt., s. 205. W przytoczonym tekście kard. Ratzinger nie tylko przywołuje znany fragment Ewangelii (J 8, 32), ale także uwzględnia stanowisko takich myślicieli, jak Joachim Fest, Leszek Kołakowski czy Józef Pieper.

czy wartości etycznych, ile rozróżnieniem pomiędzy dobrem a złem. Sam stanowi kryterium rozpoznawcze dobra i zła moralnego¹⁴.

Dla niechrześcijan stwierdzenie powyższe może wydawać się szokujące i niezrozumiałe, a nawet fundamentalistyczne, niemniej jest to bodaj najbardziej biblijne ujęcie sensu chrześcijańskiej moralności (etyki). Pomimo tej trudności chrześcijaństwo nie obawia się lansowania w życiu społecznym własnego rozumienia etyki. Więcej, katolicka nauka społeczna ukazuje ją jako realną propozycję w dialogu na forum współczesnych pluralistycznych i policentrycznych społeczeństw. Wychodzi bowiem z propozycją polityki jako roztropnej troski o dobro wspólne, do którego prowadzi wolność przeżywana w prawdzie o człowieku i społeczeństwie¹⁵.

Staranie o dobro stanowi wyraz konkretnych czynów ludzkich, które zawsze mają na wskroś personalistyczny charakter. Są to osobowe czyny istot rozumnych, wolnych i odpowiedzialnych – realizujących w prawdzie swoje osobowe dobro, w szczególności zaś dobro wspólne. Ów wysiłek zakłada wszakże pielęgnowanie cnót społecznych i politycznych, zwłaszcza cnoty roztropności.

Powyższa uwaga stanowi podstawową przesłankę dla zrozumienia treści prezentowanych rozważań dotyczących wybranych zagadnień etyki życia politycznego. Nie sposób wyobrazić sobie lektury książki bez generalnego odniesienia jej treści do dwóch podstawowych schematów charakteryzujących myślenie etyczne w polityce: *działanie – roztropność – dobro wspólne*, oraz *wolność – prawda – dobro (wspólne)*. Tłumaczą one istotny sens polityki w wymiarze etycznym. Odwołując się do spuścizny myślowej Jana Pawła II i Benedykta XVI, można przywołać „siatkę” pojęć wyrazić następująco.

Działanie musi odznaczać się racjonalnością polityczną, wymaga praktykowania cnót tej racjonalności (roztropności, która ma znaczenie kluczowe, a także sprawiedliwości, męstwa i umiarkowania) oraz cnót specyficznie chrześcijańskich (wiary, nadziei i przede wszystkim miłości). Dobro wspólne, będące celem polityki, musi być zrealizowane na podstawie zasad: solidarności (niekiedy kojarzonej z miłością społeczną) i pomocni-

14 Por. P. Rousselot, J. Huby, *Le Nouveau Testament*, [w:] *Christus. Manuel d'histoire des religions*, red. J. Huby, G. Beauchesne, Paris 1927, s. 982–1022.

15 Por. L. Roos, *Wolność i prawda. Spór o wartości podstawowe etyki politycznej*, [w:] *Nowy porządek wolności. Etyka społeczna Jana Pawła II – wizja dla zjednoczonej Europy*, red. C. Bohr, S. Raabe, Wydawnictwo Towarzystwa Naukowego Societas Vistulana, Fundacja Konrada Adenauera w Polsce, Kraków–Warszawa 2007, s. 47–50.

czości. Nie może być też pominięta sprawiedliwość, pojmowana jako cnota i jednocześnie zasada, która wraz z wolnością przyczynia się do zagwarantowania pokoju, będącego specyficznym celem każdej polityki. Z kolei sprawiedliwość jako nieodzowny element dobra wspólnego potrzebuje miłości zespolonej z prawdą i wolności przeżywanej w prawdzie i miłości.

Treść książki odpowiada jej strukturze, na którą składa się pięć rozdziałów. Trzy pierwsze mają charakter ogólny, zaś kolejny, czwarty rozdział, dotyczy zagadnień szczegółowych, takich jak moralny problem legalizacji aborcji, sprawa obciążenia podatkowego obywateli, kwestia wojny w aspekcie moralnym i kontrowersje wokół kary śmierci. Piąty rozdział, zatytułowany *Polityka uprawiana „po chrześcijańsku”*, przynależy ściśle do katolickiej nauki społecznej, a konkretnie wpisuje się w trzeci etap sylogizmu praktycznego: „widzieć – ocenić – działać”, stanowiącego podstawową dyrektywę metodologiczną¹⁶. Uwzględniona dyrektywa wyraźnie preferuje etap drugi – „ocenić”, gdyż domaga się tego etycznego charakteru rozważań. Niemniej jednak dzięki wykorzystaniu obszernej literatury, dobieranej w kluczu interdyscyplinarnym (socjologia, katolicka nauka społeczna, teologia moralna, etyka społeczna, politologia), chyba udało się nie zaniedbać pozostałych etapów – „widzieć” i „działać”.

Oby treścią książki zainteresowali się przynajmniej ci, którzy uprawiają politykę „po chrześcijańsku” i tym samym ponoszą moralną odpowiedzialność za podejmowane decyzje polityczne. Przekonania chrześcijan mogą przecież mieć realny wpływ na funkcjonowanie społeczności państwowej i realizację głównych jej celów, jakimi są pokój, bezpieczeństwo zewnętrzne i wewnętrzne, jak również zadania z obszaru polityki społecznej i gospodarczej. Dla ustroju państwa, sposobu sprawowania w nim władzy ogromne znaczenie ma respekt dla wynikających z godności osoby ludzkiej uprawnień i obowiązków obywatelskich, których bodaj najsukuczniejszą gwarancję daje myślenie personalistyczne.

Publikacja adresowana jest szczególnie do środowisk akademickich, głównie do studentów nauk społecznych – socjologii, politologii, polityki społecznej, pracy socjalnej i innych kierunków szczegółowych czy pokrewnych. Wypada mieć nadzieję, że książka przyczyni się do ożywienia etycznego na gruncie debat o dobru wspólnym, o które roztropnie powinna troszczyć się polityka. Rzecz jednak w tym, aby owa troska sprzyjała

16 F. J. Mazurek, *Katolicka nauka społeczna – status metodologiczny i główne obszary problemowe*, [w:] *Katolicka nauka społeczna. Podstawowe zagadnienia z życia społecznego i politycznego*, red. S. Fel, J. Kupny, Księgarnia św. Jacka, Katowice 2007, s. 13.

człowiekowi, była *pro homine*, a więc bez zastrzeżeń respektowała czy afirmowała godność każdej osoby ludzkiej i jej niezbywalne prawa.

Kończąc powyższe uwagi w ramach wstępu, należy jeszcze nadmienić, że autor opublikował w 2011 roku książkę *Ad bonum per politicam. Wybrane zagadnienia z etyki życia politycznego* (Wydawnictwo Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego). Niniejsza monografia jest uzupełnioną, poprawioną i w wielu miejscach zupełnie zmienioną lub zaktualizowaną wersją tamtej publikacji.

1. Społeczeństwo – moralność – polityka

W centrum etyki życia politycznego, której nieco więcej miejsca zostanie poświęcone dopiero w dalszej części niniejszych rozważań, znajduje się człowiek. Jest on uwikłany nie tylko w rzeczywistość ściśle polityczną, ale także moralną. Aby dokonać odpowiedniego wglądu w te rzeczywistości, należy uświadomić sobie fakt, iż nie wszystkie obrazy (konceptje) człowieka są wobec siebie kompatybilne. Niektóre z nich stanowią wręcz zagrożenie dla samego człowieka, gdyż negują na przykład jego naturalną i nadprzyrodzoną godność czy związane z nią prawa i obowiązki.

U podstaw autentycznego myślenia politycznego, a więc takiego, które kryje w sobie roztropną troskę o dobro wspólne, musi znajdować się odpowiednia koncepcja człowieka. Katolicka nauka społeczna odwołuje się w tym miejscu do personalizmu – nurtu myślowego, który cieszy się pełną akceptacją także ze strony wielkich religii monoteistycznych.

1.1. Człowiek a społeczeństwo

Aby wejść w tok myślowy etyki życia politycznego, trzeba najpierw, choćby pokrótce, uświadomić sobie to, czym (kim) jest człowiek pojmowany jako osoba i czym jest społeczność. Chodzi rzecz jasna o ujęcie personalistyczne, gdyż stanowi ono główny punkt odniesienia dla obecnych rozważań.

1.1.1. Osoba ludzka i jej godność

W sensie metafizycznym osoba (gr. *prosopon*: maska w teatrze, rola, twarz, oblicze; łac. *persona*) oznacza substancję, która istnieje sama przez się, naturę rozumną, konkretną i zarazem doskonałą, czyli taką, której w po-

rządu rozumnej bytowości niczego nie brakuje¹. Osobę cechuje zatem odrębność od innych bytów. Posiada ona świadomość własnego istnienia, wolną wolę, własny charakter i system wartości. We współczesnej myśli ludzkiej stanowi pojęcie kluczowe dla chrześcijańskiego i niechrześcijańskiego personalizmu, mającego swoje źródło w chrześcijańskim (zwłaszcza tomistycznym) rozumieniu człowieka. W tym spojrzeniu człowiek uważany jest nie za rodzaj rzeczy, lecz za osobne pojęcie ontologiczne. Nadal jednak nie traci nic na swojej przejrzystości tradycyjne ujęcie osoby jako bytu indywidualnego, samoistnego, rozumnego i substancjalnego, co słynny Boecjusz, rzymski filozof i polityk z końca V i początku VI wieku, streścił w lapidarnym stwierdzeniu: „osoba to jednostkowa substancja natury rozumnej”².

W myśli personalistycznej wskazuje się na takie właściwości (cechy) osoby, jak zdolność do intelektualnego poznania, zdolność do miłości, wolność, podmiotowość wobec praw, godność czy zupełność. Widać wyraźnie, że trzy pierwsze akcentują rozumną naturę osoby, charakteryzując jej odrębność i transcendentność w stosunku do całej natury. Natomiast trzy następne określają stosunek osoby do innych osób, do społeczności. Otóż tak rozumiana osoba ludzka jest uznawana przez personalizm chrześcijański za najwyższą formę istnienia na Ziemi. W tym znaczeniu człowiek jako osoba jest kimś jedynym w swoim rodzaju, niepowtarzalnym, „osobnym”.

Należy raz jeszcze przypomnieć, że na personalizmie opiera się cała katolicka etyka społeczna. Nie bez racji do wspomnianych powyżej cech osoby ludzkiej dodaje się także zdolność rozpoznawania dobra i zła moralnego³. Ów chrześcijański personalizm jest teocentryczny, chrystocentryczny i antropocentryczny. Zatem w centrum jego refleksji nad rzeczywistością znajduje się Bóg, gdyż całe stworzenie (a więc i każda osoba) kieruje się ku Bogu, który jest źródłem i celem wszechrzeczy. Jednocześnie w owym centrum znajduje się Jezus Chrystus jako osoba stanowiąca zjednoczenie dwóch natur: ludzkiej i Boskiej. Z tego też względu jest źródłem nowego rozumienia człowieka jako osoby. Centralne miejsce w personali-

1 Człowiek nie jest osobą doskonałą w znaczeniu moralnym, gdyż o własnych siłach nie może w pełni zrealizować celu, zgodnie z którym istnieje. Z chrześcijańskiego punktu widzenia jest to oczywiste, gdyż do zbawienia, a więc pełnej realizacji osoby ludzkiej, niezbędna jest łaska Boża.

2 Por. J. Galarowicz, *Człowiek jest osobą: podstawy antropologii filozoficznej Karola Wojtyły*, Wydawnictwo Antyk, Kęty 2000.

3 Por. F. J. Mazurek, *Katolicka nauka społeczna – status metodologiczny i główne obszary problemowe*, dz. cyt., s. 15.

zmie zajmuje wreszcie także sam człowiek. Jako osoba powinien stanowić on ośrodek wszystkich działań ludzkich⁴.

Personalistyczne ujęcie osoby prowadzi do sformułowania następujących tez:

1. Osoba ludzka jest bytem indywidualnym, czyli takim, który w swojej zawartości wyodrębniony jest od wszystkich rzeczy na świecie i od wszystkich innych osób.
2. Wszyscy ludzie są równi z natury i posiadają tę samą godność.
3. Człowiek jest celem sam w sobie.
4. Osoba ludzka w swoim postępowaniu może kierować się własną wolą.
5. Prawa osoby są uprzednie wobec wszelkiego ustawodawstwa stanowionego przez organizmy tworzone przez inne osoby.
6. Osoba ludzka jest skierowana ku transcendencji⁵.

4 Por. L. Łysień, *Osoba*, [w:] *Encyklopedia nauczania społecznego Jana Pawła II*, red. A. Zwoliński, Polskie Wydawnictwo Encyklopedyczne Polwen, Radom 2003, s. 331–332.

5 Interesująco na ten temat pisał Emmanuel Mounier (1905–1950), jeden z głównych krzewicieli personalizmu na gruncie chrześcijańskim. W jego dziele *Manifeste au service du personalisme* (Paris 1936) widnieją słowa: „Osoba od swego początku jest ruchem w stronę tego, co nią nie jest. Osoba to nie istnienie w sobie, ale ku czemuś [...]. Osoba odnajduje się tylko wtedy, gdy gubi siebie. Człowiek – osoba nie jest człowiekiem żyjącym w odosobnieniu, jest to człowiek otoczony wokoło, wciągnięty, wezwany [...]. Tylko rzeczy – przedmioty są definiowalne, natomiast osoba ludzka nie poddaje się definicjom, ciągle się staje, jest zwrócona na zewnątrz [...]. [Osoba] jest egzystencją tworzącą egzystencję wśród zjawisk i poprzez nie”. Formułując swój program personalistyczny, starał się wyjść od określenia osoby możliwego do przyjęcia przez wszystkich. Określenie to ma charakter opisowy i zarazem nieprecyzyjny, zwłaszcza że ujęte jest w formuły językowe, z których każda wymagałaby osobnego definiowania. Jest jednak w tej definicji pewien dynamizm; chodzi bowiem o konieczność stawania się osobą, ciągłego przeobrażania się, nawracania, realizacji swojego powołania. Mounier przyjmuje jasne rozróżnienie między indywiduum i osobą: indywiduum wiąże się z materią, rozproszeniem, skąpstwem, egoizmem i kierunkiem „ku-sobnym”, osoba natomiast jest opanowaniem, świadomym wyborem, zobowiązaniem się, przekraczaniem siebie, daniem siebie i ogołoceniem. Warto przy okazji dodać, że jego słynny *Manifest* ukazał się w tym samym czasie, co wielkie dzieło *Humanisme integral* (Paris 1936), którego autorem był Jacques Maritain (1882–1973), inny wybitny personalista. Autor *Humanizmu integralnego*, wychodząc od tomistycznego pojęcia osoby, doszedł do sformułowania podstaw i zasad kierunku filozoficzno-społecznego oraz koncepcji ustrojowej, którą nazwał integralnym humanizmem albo personalizmem. Analizując pojęcie osobowości, Maritain przyjął rozróżnienie między indywiduum i osobą: indywiduum jest tym, co człowiek ma wspólnego ze zwierzętami, gdyż natura ludzka im-

Zważywszy na obecną sytuację kulturową, którą zdaje się charakteryzować spór między personalizmem a indywidualizmem, szczególnego znaczenia nabiera problem poszanowania godności osoby ludzkiej⁶. Jak już była o tym mowa, naczelną tezę personalizmu jest to, iż wszyscy ludzie posiadają tę samą godność, która ma charakter absolutny i niezbywalny. Czym jest owa godność (łac. *dignitas*: zasługa, wartość, zacność, dzielność moralna)?

Arno Anzenbacher, odwołując się do myśli Christopa Andersa, postrzega godność człowieka jako prawo do posiadania praw, zaś w obszarze polityki i prawa definiuje ją, podobnie jak Suzanne Baer, jako zasadę optymalizacji praw podstawowych. Ujęcie to oznacza, że godność człowieka funkcjonuje jako zasada regulacyjna, przy pomocy której należy uznać prawa człowieka za prawa podstawowe, a prawa podstawowe odpowiednio wyważać między sobą. Ostatecznym celem całego porządku prawnego jest bowiem możliwie jak najszersze i najpełniejsze zapewnienie ochrony godności każdego człowieka⁷.

Wedle Anzenbachera godność ta przysługuje „każdemu człowiekowi jako bytowi ludzkemu w sposób istotny, równy i nierozłączny, niezależnie od rasy, religii, wieku, wyznania, narodowości oraz innych szczególnych przymiotów. Nie uzyskuje się jej na podstawie indywidualnych osiągnięć lub kwalifikacji, ani też nie traci się jej na skutek dyskwalifikujących okoliczności, jak na przykład na skutek przestępstwa. [...] Godność człowieka nie jest również uwarunkowana faktem zaakceptowania jej przez społeczeństwo lub dane ośrodki polityczne. Wprost przeciwnie, właśnie tam, gdzie nie jest ona akceptowana, w sposób szczególny daje się odczuć jej zagrożenie”⁸.

plikuje element materialny, zaś osobowość jest doskonałością człowieka jako istoty rozumnej, doskonałością, która go ogarnia i udziela się innym ludziom. Por. J. Maritain, *La personne et le bien commun*, Desclée de Brouwer, Paris 1947, s. 71–76; L. Łysień, *Osoba*, dz. cyt., s. 332.

6 Por. T. Biesaga, *Personalizm wobec kolektywizmu i indywidualizmu*, [w:] *Chrześcijańin wobec zagadnień społecznych*, red. P. Andryszczak, Wydawnictwo św. Stanisława BM Archidiecezji Krakowskiej, Kraków 2002, s. 20–26; F. Meures, *Un progetto interdisciplinare di antropologia cristiana*, „La Civiltà Cattolica” 138 (1987) nr 1, s. 222–236.

7 Por. A. Anzenbacher, *Co oznacza „godność człowieka”?*, tł. M. Miś, [w:] *Horyzonty wychowania w czasie przemian*, red. W. Pasierbek, M. Grodecka, Wyższa Szkoła Filozoficzno-Pedagogiczna Ignatianum, Wydawnictwo WAM, Kraków 2009, s. 139.

8 Tamże.

Katolicka nauka społeczna, prezentując integralny obraz osoby ludzkiej, na pierwszy plan wysuwa wielką, wrodzoną (naturalną) i nadprzyrodzoną wartość człowieka⁹. Zwłaszcza Jan Paweł zawsze podkreślał niezbywalną godność osoby ludzkiej, uznając ją niejako za „pierwszą zasadę”¹⁰. Jak słusznie zauważył ks. Franciszek Mazurek, Kościół uznaje godność osoby ludzkiej „za najwyższą wartość, nawet absolutną wśród innych wartości świata stworzonego – jest wartością wartości”¹¹. Wedle Adama Rodzińskiego godność osoby ludzkiej to nic innego jak sama osoba ludzka jako wartość pierwsza i pierwowzór wszystkich innych wartości oraz ostateczny ich sprawdzian. Godność bycia osobą jest personalistyczną normą moralności. Jest to godność ontyczna, domagająca się bezwzględnej afirmacji¹².

Norma ta często ujmowana jest w zdaniu: *persona est affirmanda propter se ipsam* – osobę należy szanować dla niej samej z tego względu, że jest osobą, a nie z jakiegokolwiek innej racji. Dlatego odpowiednio do tej treści Immanuel Kant (1724–1804) mógł sformułować swój słynny imperatyw rozumu praktycznego: „Osoba jest celem w sobie, to jest nie może być nigdy przez kogokolwiek (nawet przez samego Boga) traktowana jedynie jako środek, nie będąc zarazem sama przy tym celem, a więc człowieczeństwo w naszej osobie musi być dla nas samych święte; jest ono bowiem podmiotem prawa moralnego, a tym samym tego, co jest w sobie święte”¹³.

Godność osoby ludzkiej, którą należy afirmować dla niej samej, stanowi fundament powinności absolutnej i norm prawa naturalnego. W świetle tej prawdy rozum jest w stanie ocenić, jaką wartość moralną mają określone dobra, ku którym człowiek posiada naturalną skłonność. Właśnie ta naturalna skłonność (skłonność natury ludzkiej) pozwala rozumowi odróżniać dobro od zła¹⁴.

9 Por. P. de La Chapelle, *Katolicyzm a prawa człowieka. Koncepcja historyczna i teologiczna humanizmu zachodniego*, Odnova Limited, Londyn 1973, s. 31–54.

10 Por. np. Jan Paweł II, *Orędzie na XXII Światowy Dzień Pokoju Poszanowanie mniejszości warunkiem pokoju* (8 XII 1988); B. Mielec, *Godność osoby ludzkiej*, [w:] *Chrześcijanin wobec zagadnień społecznych*, dz. cyt., s. 14–19.

11 F. J. Mazurek, *Katolicka nauka społeczna – status metodologiczny i główne obszary problemowe*, dz. cyt., s. 15.

12 A. Rodziński, *Osoba, moralność, kultura*, Redakcja Wydawnictw Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego, Lublin 1989, s. 32.

13 Cyt. za: F. J. Mazurek, *Katolicka nauka społeczna – status metodologiczny i główne obszary problemowe*, dz. cyt., s. 19.

14 Por. J. Gorczyca, *Prawda o naturze i rozum etyczny. Nad encykliką „Veritatis splendor”*, [w:] *Katolicka nauka społeczna wobec problemów współczesnego świa-*

Karol Wojtyła, z czasem papież Jan Paweł II, w nawiązaniu między innymi do myśli Kanta, zinterpretował ową personalistyczną normę następująco: „Norma ta jako zasada o treści negatywnej stwierdza, że osoba jest takim dobrem, z którym nie godzi się używanie – które nie może być traktowane jako przedmiot użycia i w tej formie jako środek do celu. W parze z tym idzie treść pozytywna normy personalistycznej: osoba jest takim dobrem, że właściwe i pełnowartościowe odniesienie do niej stanowi miłość. I tę właśnie pozytywną treść normy personalistycznej eksponuje przykazanie miłości”¹⁵.

Reasumując, warto zwrócić uwagę na rozważania Romano Guardiniego, wielkiego intelektualisty chrześcijańskiego, który na łamach „Studi Cattolici” z 1974 roku napisał: „Bycie osobą nie jest faktem natury psychologicznej, ale egzystencjalnej: istotnie nie zależy ani od wieku, ani od stanu psychologicznego, ani od naturalnych talentów, którymi człowiek jest obdarzony [...]. Osobowość może pozostawać w podświadomości – tak jak wtedy, gdy śpimy – tym niemniej to ona pozostaje i do niej należy się odnosić. Osobowość może nie być jeszcze rozwinięta – tak jak wtedy, gdy jesteśmy dziećmi – tym niemniej od początku wymaga ona szacunku moralnego. Jest wręcz możliwe, że osobowość ogólnie nie wyłania się z czynów, gdy brakuje psychofizycznych przejawów, jak to jest w przypadku umysłowo chorych [...]. Wreszcie osobowość może także pozostać ukryta, jak w przypadku ludzkiego płodu; jednak jest mu ona dana od początku i posiada swoje prawa. Ta osobowość właśnie nadaje ludziom ich godność. Ona odróżnia ich od rzeczy i czyni podmiotami [...]. Z rzeczą obchodzimy się jak z czymś, co się posiada, zużywa, a na koniec niszczy”¹⁶.

W tym miejscu wyłania się niezwykle istotna przesłanka, będąca konsekwencją przyjęcia prawdy o człowieku jako osobie. Otóż zabicie człowieka jest potraktowaniem go w taki sposób, jakby stanowił rzecz, którą można zniszczyć, co akurat w tym przypadku oznacza pozbawienie go życia. W tym ujęciu stanowcze przeciwstawienie się aborcji, eutanazji czy karze śmierci jest więc równoznaczne z zakazem traktowania człowieka

ta, red. T. Homa, M. Majczyna, A. Porębski, Wydawnictwo WAM, Kraków 1995, s. 18. Na temat współczesnych ujęć prawa naturalnego, zwłaszcza jego teologicznej interpretacji, zob. I. Mroczkowski, *Współczesne interpretacje prawa naturalnego*, [w:] *Prawo naturalne. W poszukiwaniu fundamentu jedności europejskiej*, red. J. Nagórny, Jerzy Gocko, [Poligrafia Inspektoratu Towarzystwa Salezjańskiego w Krakowie], Lublin 2002, s. 45–61.

15 K. Wojtyła, *Miłość i odpowiedzialność: studium etyczne*, Wydawnictwo Znak, Kraków 1962, s. 32; por. Jan Paweł II, Encyklika *Veritatis splendor*, 48.

16 Cyt. za: J. Ratzinger, *Europa Benedykta w kryzysie kultur*, dz. cyt., s. 88–89.

tak, jakby był rzeczą. Tego rodzaju postrzeganie człowieka kryje w sobie tragiczne niebezpieczeństwo błędu. Otóż w dyskusji nad istotą człowieczeństwa niektórzy myślą osobę z jej cechami, gdy tymczasem cechy osoby nie są osobą¹⁷.

Jak słusznie zauważył Robert Spaemann, samo pojęcie osoby nie jest deskryptywne, nie jest też pojęciem gatunkowym, lecz statusem, który wynika z jej natury. Jego nazwa nie może być zastąpiona przez nazwę jakiejś opisanej cechy, wszak żaden opis nie może osoby przedstawić w sposób adekwatny. Osoby nie można zdefiniować przez jej cechy jakościowe, gdyż nie jest ona stanem jakościowym. Nie jest sumą swoich predykatów. Osoba to „ktoś”, a nie „coś”. Opis jakościowy jest bowiem opisem „czegoś”, a nie „kogoś”. To, co konstytuuje osobę, nie zachodzi w jakimś procesie, lecz istnieje wprost. Dlatego nie ma osób potencjalnych, lecz osoby mają potencje, zdolności. Owszem, mogą się rozwijać, ale „coś” nie może stać się „kimś”. Bycie osobą oznacza sposób istnienia, jest sposobem, w jaki człowiek „jest”. Osoba nie zaczyna istnieć później niż człowiek i nie przestaje istnieć wcześniej. Bycie osobą jest zawsze charakterystyczną strukturą określonego rozwoju, nie zaś jego wynikiem¹⁸.

Osoba ludzka nie jest wszakże bytem zamkniętym na życie społeczne, lecz przeciwnie – człowiek z natury swej jest istotą społeczną. Tkwi w nim naturalna potrzeba i skłonność do komunikowania się z innymi osobami. Człowiek jako osoba nie może się realizować bez relacji do innych ludzi, których rozpoznaje również jako osoby. Społeczna natura człowieka stanowi fundament wszelkich form społeczności oraz wpisanych w nie wymagań etycznych. Wzajemna zależność osoby i społeczeństwa istotowo związana jest z godnością osoby ludzkiej. W szczególności odnosi się ona też do życia politycznego, w które zaangażowany jest człowiek. Rozwój życia politycznego nie dokonuje się bynajmniej pod naciskiem jakichś ślepych sił natury, lecz jest on dziełem osób ludzkich.

Z tej właśnie racji, że człowiek jest bytem społecznym (*ens sociale*), zdolnym do czynienia dobra (dawania innym daru z siebie; dążenia do prawdy, piękna i pokoju; budowania sprawiedliwych systemów prawnych, gospodarczych i politycznych, tworzenia autentycznej kultury), jak również do czynienia zła moralnego (zabijania, zniewalania i wyzyskiwania innych; budowania obozów koncentracyjnych i gułagów; terroryzmu i prowadzenia wojen, budowania dyktatorskich ustrojów gospodar-

17 Por. R. Szymański, *In vitro*, Wydawnictwo Petrus, Kraków 2009, s. 75.

18 Por. R. Spaemann, *Osoby. O różnicy między czymś a kimś*, tł. J. Marecki, Oficyna Naukowa, Warszawa 2001, s. 39–40, 300–302.

czych i politycznych, manipulacji potrzebami i mentalnością całych społeczeństw przez środki masowego przekazu; także do „idiotyzmu naukowego”) – niezwykle ważny jest etyczny aspekt społeczności¹⁹. W myśli personalistycznej jawi się ona jako wspólnota osób, ich wewnętrzna komunia. Człowiek ukierunkowany jest ontologicznie na życie w społeczności.

1.1.2. Człowiek w społeczeństwie

W języku potocznym pojęcie społeczności jest wieloznaczne. Wydaje się, iż najbardziej klarowne ujęcie społeczności znajduje się w filozofii społecznej św. Tomasza z Akwinu. W sumie rozróżnił on trzy rodzaje „społeczności”: *multitudo* – przypadkową zbiorowość ludzką, *communitas* – wspólnotę ludzi zjednoczonych dla określonego celu i *societas* – społeczność we właściwym tego słowa znaczeniu. Wedle Akwinaty społeczność (*societas*) to zjednoczenie ludzi dla wspólnego działania, odznaczające się celowością i pewnym porządkiem (organicznością i hierarchicznością). Celem każdej społeczności jest dobro wspólne (*bonum commune*). Nie jest ono tylko celem, ale także przyczyną formalną powstania każdej społeczności. Jeśli już mowa o celu, to w myśli Tomaszowej dobro wspólne stanowi cel główny, najbardziej podstawowy, zaś obok niego istnieje jeszcze cel specyficzny, którym jest pokój społeczny, czyli uporządkowana zgoda (*concordia ordinata*)²⁰.

Wedle św. Tomasza istotną więc cechą społeczności jest dążenie do wspólnego celu poprzez działanie. Nie chodzi tu o samą intencję, wspólne umiłowanie jakiegoś dobra, lecz także o czynny stosunek do tego dobra, wysiłek mający na celu jego osiągnięcie. Oznacza to, że społeczność tworzy się tylko na skutek działalności przynależących do niej osób. Jednakże owocne skierowanie ich woli ku wspólnemu celowi nie może nastąpić bez zaangażowania osobowego, a więc takiego, które obejmuje całego człowieka, również jego sferę duchową i uczuciową. Dlatego zarówno u św. Tomasza, jak i w myśli św. Augustyna treścią więzi społecznej jest miłość²¹.

19 F. J. Mazurek, *Katolicka nauka społeczna – status metodologiczny i główne obszary problemowe*, dz. cyt., s. 15.

20 W tomistycznej koncepcji społeczeństwa przyjmuje się, że każda społeczność ma cel wewnętrzny (dobro jej członków) i cel zewnętrzny (dobro całej społeczności ludzkiej). Każda społeczność dzięki celowi, którego realizacja zakłada rozsądną wolność i pewien porządek, jest czymś więcej niż zbiorem jednostek, ale też nie jest samodzielnym bytem. Por. C. Strzeszewski, *Katolicka nauka społeczna*, Wydawnictwo Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego, Lublin 2003, s. 23–25.

21 Tamże, s. 193.

Współczesna socjologia interpretuje pojęcie społeczności na dwa sposoby. Jednym z nich jest ujęcie sumaryczne. Społeczność to zbiór wszystkich społecznych (socjalnych) zjawisk jednostkowych, a więc wszystkich relacji społecznych i grup, ich norm i instytucji. Tego rodzaju agregujące pojęcie budzi jednak wiele zastrzeżeń z uwagi na swoją sztuczność. Dlatego socjologia wprowadza drugi sposób interpretacji, traktując pojęcie społeczności nieco szerzej. W tym rozumieniu jest ona koniecznym kręgiem czy „horyzontem” (oznaczającym także realne związki), w którym mieści się wszelka myśl socjologiczna. Jednakże pomimo tej ogromnej staranności terminologicznej, socjologia nie potrafi ogarnąć społeczności przedmiotowo. Innymi słowy, społeczność nie jest całkowicie uchwytnym przedmiotem socjologii. Nic więc dziwnego, że punktem wyjścia rozważań socjologicznych nad społecznością są założenia filozoficzne.

Dla potrzeb niniejszych rozważań warto zatrzymać się nieco przy ujęciu personalistycznym. Nie tyle chodzi tu o problem istoty społeczności, ile o to, by odpowiedzieć na pytanie: czym jest to, co społeczne, w odniesieniu do osób? Katolicka nauka społeczna stojąca na gruncie personalizmu chrześcijańskiego odpowiada na to pytanie, że jest to realna i skuteczna relacja (*relatio realis*) pomiędzy osobami. Odpowiedź tę w pewnym sensie można też rozciągnąć na pojęcie społeczeństwa, które jest już terminem typowo socjologicznym, choć również definiowanym niejednoznacznie.

Dla ścisłości wypadała zaznaczyć, iż w odróżnieniu od społeczności (bliskiej znaczeniowo grupie społecznej) społeczeństwo to podstawowe pojęcie socjologiczne, którym tradycyjnie określa się dużą zbiorowość społeczną, zamieszkującą dane terytorium, mające wspólną kulturę, wspólną tożsamość oraz sieć wzajemnych stosunków społecznych. Społeczeństwo ponadto posiada własne instytucje pozwalające mu na funkcjonowanie oraz formę organizacyjną w postaci państwa, narodu czy plemienia²². Termin ten jednak w mowie potocznej często stosowany jest dość swobodnie. Dlatego spojrzenie filozoficzne na społeczeństwo wydaje się bardzo cenne, gdyż wprowadza niezbędną dyscyplinę terminologiczną, którą z powodzeniem można zastosować nie tylko w refleksji socjologicznej. W filozofii społecznej nie sposób nie zauważyć formuły Mieczysława Krąpca OP, który określił społeczeństwo jako „zespół zorganizowanych międzyludzkich relacji”²³. Wyjaśniając to lapidarne określenie, stwierdził, iż „społeczeństwo jest zbiorem – więzią kategoryalnych relacji wiążących ludzkie osoby

22 Szerzej na ten temat: J. Turowski, *Socjologia. Wielkie struktury społeczne*, Towarzystwo Naukowe Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego, Lublin 1994.

23 M. A. Krąpiec, *O ludzką politykę!*, Wydawnictwo Tolek, Katowice 1995, s. 23.

tak, by mogły one aktualizować swe osobowe potencjalności, celem spełnienia się dobra wspólnego każdej ludzkiej osoby”²⁴.

Jak łatwo zauważyć, powyższa formuła ma charakter wybitnie personalistyczny. Odwołując się do kategorii dobra wspólnego, zgodnie zresztą z tradycyjnym ujęciem tomistycznym, wskazuje zarazem na dobro wspólne każdej odrębnej osoby. Autor tej definicji jakby chciał w ten sposób przypomnieć, że wartość dobra wspólnego w pierwszej kolejności przysługuje człowiekowi jako konkretnej osobie ludzkiej, a dopiero wtórnie przynależy ono do całej społeczności.

W świetle powyższej intuicji interpretuje się także ową lapidarną, etycznie „czystą” formułę polityki, zawartą w nauczaniu społecznym Jana Pawła II. „Dobro wspólne każdej osoby ludzkiej” – jak się wyraził Krąpiec – może być osiągnięte tylko we współdziałaniu, w uczestnictwie społecznym. Istnieją takie czynności w życiu człowieka, które może on podjąć tylko wraz z innymi ludźmi, wszak mają one naturę społeczną. Bez współdziałania z nimi, człowiek pomimo swej niepowtarzalnej odrębności, nie mógłby osiągnąć swojego osobowego dobra. Jednakże to współdziałanie musi być odpowiednio zorganizowane, gdyż z natury swej jest bardzo skomplikowane. Dotyczy przecież wielości osób o różnych charakterach, zdolnościach, poglądach. Temu celowi służy właśnie polityka, jako środek o szczególnym walorze i randze społecznej. Jej sens wyraża właśnie papieska definicja, którą w duchu myśli tomistycznej można by rozwinąć, odsłaniając jej wymiar personalistyczny. Otóż polityka w tym ujęciu to podejmowane wspólnie działania poszczególnych osób ludzkich, dzięki czemu dąży się do realizacji dobra wspólnego (niepodzielnego dobra publicznego), wymagającego zgodnego wysiłku całej społeczności²⁵. Każde zaś działanie realizujące jakieś autentyczne dobro nie podobna, aby nie było oparte na odpowiedniej sprawności moralnej. Zwłaszcza musi dochodzić do głosu cnota roztropności.

Tak więc społeczność, w szczególności społeczność polityczna, o której będzie jeszcze mowa dalej, nie jest substancją, samoistną jednością czy ponadosobowym kolektywem. Jak słusznie zauważył Bernhard Sutor, „składa się ona z wielorakich relacji, w jakie wchodzi i jakie kształtują poszczególne osoby. Relacje te oraz ich kształt są jednakże historycznie i kulturowo zaprogramowane poprzez tradycję przyjmowaną jako zobiektywowana treść. Żywe odniesienia pomiędzy osobami stały się strukturą, różnice

24 Tamże, s. 100.

25 Por. W. Chudy, *Osoba ludzka w społeczeństwie*, [w:] *Katolicka nauka społeczna. Podstawowe zagadnienia z życia społecznego i politycznego*, dz. cyt., s. 31.

w poszczególnych postawach nabrały trwałego kształtu, reguły stały się zwyczajem, normą wiążącą dla kolejnej generacji, wreszcie instytucją, która domaga się uznania i przyjęcia”²⁶.

W tym miejscu należy jednak podkreślić, że to zobiektywizowane kulturowo dziedzictwo nie jest dane z natury, lecz ma charakter historyczny. Zostało przekazane przez ludzi kształtujących swoje życie z myślą o przyszłych pokoleniach. Jest to dziedzictwo podatne na zmiany i narażone na zniszczenie. W ścisłym etycznie sensie odpowiedzialność za nie ponoszą zawsze poszczególne osoby, a nie społeczność jako taka.

Jakże trafnie pod tym względem brzmi uwaga papieża Jana XXIII, wedle której „we wszelkiej społeczności politycznej człowiek powinien przede wszystkim z własnej inicjatywy i wyboru zachowywać prawa, wypełniać obowiązki i współdziałać z innymi w rozmaitych pracach i dziełach [...], a nie – jak to czasem bywa – pod przymusem lub za namową z zewnątrz. Jeśli bowiem jakaś społeczność ludzka opiera się tylko na przemocy, to nie ma ona w sobie żadnych cech ludzkich”²⁷. Chodzi tu wszakże o uznanie personalnego charakteru społeczności.

Określając zatem społeczność jako realny stosunek między osobami, od razu można zauważyć, że definicja ta odnosi się do wszystkich z osobna grup społecznych, wspólnot, zbiorowości małych czy wielkich, rodziny, grupy koleżeńskiej, zakładu pracy, stronnictwa politycznego, gminy czy państwa. O wszystkich tych strukturach, które pod wieloma względami różnią się między sobą, można stwierdzić, że są to jedności relacyjne, które mają swój specyficzny sens lub cel; że istnieją one na skutek porozumienia ich członków w dążeniu do wspólnego celu; i że są to jedności porządkowe, które potrzebują autorytetu²⁸.

Owa relacyjna jedność między osobami nie jest rzeczywistością odebraną od poszczególnych osób. Jej realność i skuteczność mają swoją podstawę w związkach osób i zależy od jakości tych związków. Dotyczy to zarówno instytucji społecznych (dobrowolnych), jak i koniecznych (naturalnych), takich jak rodzina czy państwo. Trzeba w tym miejscu raz jeszcze podkreślić, że wszystkie struktury społeczne, polityczne, będące wyrazem i rezultatem personalnych relacji, mają charakter intencjonalny. Ich sens i cel muszą być pożądanym jako dobro wspólne. W szczególności dla

26 B. Sutor, *Etyka polityczna. Ujęcie całościowe na gruncie chrześcijańskiej nauki społecznej*, dz. cyt., s. 34.

27 Jan XXIII, Encyklika *Pacem in terris*, 34.

28 Por. A. Klose, *Katolicka nauka społeczna w zarysie*, tł. Z. Kowalska, Wydawnictwo Diecezji Tarnowskiej Biblos, Tarnów 1995, s. 15–19.

dobra wspólnego istnieje każda społeczność polityczna. W nim znajduje ona pełne swoje uzasadnienie i sens. Ono też stanowi podstawę właściwego dla niej prawa²⁹.

W rozważaniach nad związkami łączącymi politykę z etyką nie wystarczą same ujęcia socjologiczne. Musi to być namysł interdyscyplinarny. Z pomocą niewątpliwie przychodzi filozofia. Interesująca w tym miejscu byłaby analiza klasycznych teorii uniwersalnej wspólnoty w konfrontacji z ideą wspólnoty kontekstualnej, lansowanej przez myśl postmodernistyczną. Choć pozostaje problemem otwartym, w jakim stopniu są to ujęcia kompatybilne z socjologicznymi, to jednak mogą być użyteczne w dyskursie interdyscyplinarnym o etyce i polityce podejmowanym pod kątem władzy, społeczeństwa, celów i struktur politycznych – na tle teorii działania, życia ludzkiego, sposobu realizowania dobra wspólnoty i dobra jednostki³⁰. Niestety, tego rodzaju analizę trzeba w tym miejscu pominąć, gdyż wydaje się ona zbędna z uwagi na charakter książki.

Wypada więc zakończyć stwierdzeniem, zawartym w konstytucji soborowej *Gaudium et spes*, która utrzymuje, że społeczność polityczna jest społecznością naturalną. Wynika to stąd, że człowiek, przychodząc na świat, staje się członkiem określonej społeczności politycznej niezależnie od swojej woli. Następuje to poprzez społeczność rodzinną, która jest pierwszą i podstawową społecznością. Czesław Strzeszewski, biorąc ten fakt pod uwagę, wyciąga zeń wniosek, iż istnienia społeczności politycznej domaga się prawo naturalne. A skoro tak, to życie w społeczności politycznej, życie polityczne jest nakazem Bożym. Innymi słowy, angażowanie się w politykę jest obowiązkiem naturalnym o charakterze moralnym³¹. W szczególności obowiązkiem chrześcijanina jest brać udział w poszukiwaniu najlepszych form życia politycznego i w jego organizowaniu³².

29 Por. Sobór Watykański II, Konstytucja duszpasterska o Kościele w świecie współczesnym *Gaudium et spes*, 74, S. Kowalczyk, *Zarys filozofii polityki*, Wydawnictwo Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego, Lublin 2008, s. 106–113.

30 Por. E. Podrez, *Etyka i polityka a sens ludzkiej egzystencji (pytania otwarte)*, [w:] *Etyka i polityka*, dz. cyt., s. 69–79.

31 C. Strzeszewski, *Katolicka nauka społeczna*, dz. cyt., s. 493.

32 Por. Paweł VI, List apostolski *Octogesima adveniens*, 24.

1.1.3. Kategoria dobra wspólnego

Do zrozumienia polityki definiowanej jako roztropna troska o dobro wspólne konieczna jest głębsza refleksja nad kategorią dobra wspólnego³³. W katolickiej myśli społecznej punktem wyjścia wszystkich dociekań na temat dobra wspólnego stała się koncepcja św. Tomasza z Akwinu o *bonum commune*. Wraz z pojawieniem się nowożytnej kwestii społecznej znalazło ono swoje miejsce w wypowiedziach papieży od Leona XIII aż do Benedykta XVI. W literaturze przedmiotu najczęściej cytuje się określenie Jana XXIII, iż dobro wspólne „obejmuje sumę takich warunków życia społecznego, w jakich ludzie mogą pełniej i szybciej osiągnąć własną doskonałość”³⁴. Innymi słowy, chodzi o zespół takich warunków, w których ludzie mogą realizować swoje osobowe wartości. W tym ujęciu dobro wspólne jest więc wartością funkcjonalną i służebną. Oznacza dobro każdej osoby ludzkiej i wszystkich ludzi. Nie stanowi bynajmniej celu samego w sobie; jego sens wyczerpuje się właśnie w służbie człowiekowi. Dlatego do wspomnianego określenia Jan XXIII dołączył ważne wyjaśnienie, że „prawdziwe dobro wspólne polega przede wszystkim na poszanowaniu praw i obowiązków osoby ludzkiej”³⁵.

Mimo iż najbardziej istotnych i najgłębszych wymiarów tego dobra nie da się ująć w ścisłe kategorie doktrynalne, bo w gruncie rzeczy swoje wyjaśnienie znajduje ono w dobru osobowym, a więc dobru człowieka, który poniekąd jest tajemnicą także w sensie poznawczym, to jednak można dokonać pewnej syntezy katolickiej myśli społecznej w tym przedmiocie. Otóż na treść dobra wspólnego składają się przede wszystkim dwa elementy: osobowy i instytucjonalny. Element osobowy oznacza rozwój osobowych doskonałości jednostek tworzących społeczeństwo. Polega on na takim stopniu uczestnictwa dobra wspólnego w dobru osobowym każdego członka społeczności, ażeby potrafił on osiągnąć swoje ludzkie cele i jednocześnie wypełnić swoje zadania społeczne. Natomiast element instytu-

33 Por. Franciszek, Encyklika *Laudato si'*, 156–158. Trzeba pamiętać, że dobro wspólne nie jest kategorią specyficznie chrześcijańską. Jego zagadnienie interesuje także np. myśl liberalną, choć jej spojrzenie ma zupełnie inną perspektywę. Por. S. Holmes, *Anatomia antyliberalizmu*, tł. J. Szacki, Społeczny Instytut Wydawniczy Znak, Fundacja im. Stefana Batorego, Kraków–Warszawa 1998, s. 268–271.

34 Jan XXIII, Encyklika *Mater et magistra*, 65; por. Jan XXIII, Encyklika *Pacem in terris*, 58.

35 Jan XXIII, Encyklika *Pacem in terris*, 60.

cyjonalny oznacza instytucje i urzędnienia społeczne determinujące rozwój osobowy³⁶.

Tak czy inaczej dobro wspólne jest koniecznym warunkiem doskonałości doczesnej, warunkującej z kolei doskonałość duchową osoby ludzkiej. Nawet dobra materialne, najbardziej dający się wyodrębnić komponent dobra wspólnego, o tyle mogą być za taki uznane, o ile przyczyniają się do rozwoju poszczególnych osób ludzkich i całych wspólnot czy społeczności³⁷.

Katolicka nauka społeczna wskazuje na konkretne wymogi, jakim powinno odpowiadać autentyczne dobro wspólne. Formułuje określone warunki, które musi ono spełniać. Na pierwszym miejscu podkreśla, iż dobro wspólne implikuje redystrybucję. Oznacza to, że powinno być niejako rozdane pomiędzy członków danej społeczności. Redystrybucja ta nie jest oczywiście równoznaczna z podziałem w sensie dosłownym, ale zawsze chodzi w niej o to, by dobro wspólne stanowiło korzyść dla wszystkich członków społeczności i przyczyniało się do ich osobowego rozwoju. Ponadto zakłada ono stworzenie właściwego ładu społecznego, nad którym z konieczności musi czuwać powołana w tym celu odpowiednia władza społeczna, która we wszystkich swoich decyzjach powinna służyć owemu dobru. Wreszcie dobro wspólne z natury swej odznacza się godziwością, a więc winno być dobre w znaczeniu moralnym. Chodzi tu głównie o to, by spełniało wymogi sprawiedliwości. Tam, gdzie nie jest przestrzegana sprawiedliwość, nie ma też dobra wspólnego, gdyż nie wszyscy otrzymują to, co im się słusznie należy, choćby w ramach redystrybucji, którą implikuje dobro wspólne³⁸.

Nietrudno zauważyć, że do realizacji tak rozumianego dobra wspólnego konieczny jest rzetelny wkład ze strony wszystkich, którzy tworzą daną społeczność. W szczególności realizacja ta jest naczelnym zadaniem władz państwowych. Wiącej, należy ją uznać za istotną rację istnienia tych władz,

36 Por. J. Koral, *Dobro wspólne*, [w:] *Encyklopedia nauczania społecznego Jana Pawła II*, dz. cyt., s. 116.

37 Por. J. Zabiński, *Dobra materialne w rozwoju osoby i wspólnoty ludzkiej*, [w:] *Człowiek – etyka – ekonomia*, red. R. Horodeński, E. Ozorowski, Wydawnictwo WSE w Białymstoku, Białystok 2001, s. 39–57.

38 J. Majka, *Katolicka nauka społeczna. Studium historyczno-doktrynalne*, Fundacja Jana Pawła II, Polski Instytut Kultury Chrześcijańskiej, Rzym 1986, s. 293–297; por. J. Kondziela, *Filozofia społeczna. Zagadnienia wybrane*, Katolicki Uniwersytet Lubelski, Lublin 1972; J. Krucina, *Dobro wspólne. Teoria i jej zastosowanie*, Wrocławska Księgarnia Archidiecezjalna, Wrocław 1972; J. Majka, *Filozofia społeczna*, Wrocławska Księgarnia Archidiecezjalna, Wrocław 1982.

gdyż z natury swej mają one zabiegać o to dobro z korzyścią dla wszystkich obywateli i każdego z osobna. Albowiem dobro wspólne – należy podkreślić to raz jeszcze – jest nierozdzielnie związane z dobrem osoby ludzkiej. Jednostka nie może zrealizować swego własnego dobra osobowego inaczej, jak tylko poprzez dobro społeczne³⁹.

Trzeba podkreślić i to, że w optyce katolickiej nauki społecznej nie istnieje antynomia pomiędzy pojmowanym personalistycznie dobrem wspólnym a dobrem osoby. Zarówno wartości indywidualne, jak i wartości społeczne sięgają korzeniami tego samego fundamentu, którym ostatecznie jest człowiek ze swoją osobową godnością. Dobro wspólne społeczeństwa – jak zauważył Jan Paweł II – „sprowadza się ostatecznie do tego, kim w owym społeczeństwie jest każdy człowiek – jak pracuje i jak żyje”⁴⁰.

Dobro wspólne stanowi bowiem wartość społeczno-moralną. Zobowiązuje ono wszystkich bez wyjątku członków społeczeństwa do stwarzania warunków integralnego rozwoju człowieka. Otóż tego świadczenia na rzecz dobra wspólnego domaga się zasada dobra wspólnego. Rodzi się jednak pytanie o samo rozumienie zasady społecznej⁴¹. W niniejszym opracowaniu najbardziej przydatne wydaje się zaakcentowanie jej normatywnego wymiaru. Według ujęcia ks. Jana Kruciny, zasada społeczna jest nakazem rozumu praktycznego, który ustanawia zbiorową wartość i przynagla ludzi, by ją wspólnie realizowali w społeczeństwie⁴².

W myśl tego rozumienia zasada dobra wspólnego określa uprawnienia i obowiązki, których celem jest dobro wspólne. Warto w tym miejscu zauważyć, iż przy realizacji dobra wspólnego grozi przeakcentowanie praw kosztem obowiązków. Benedykt XVI w swojej encyklice społecznej *Caritas in veritate* wskazuje na konieczność gruntownej refleksji nad tym, „w jaki sposób prawa zakładają obowiązki, bez których przepadają się w samowolę”⁴³. Może bowiem zaistnieć sytuacja, iż „prawa indywidualne oderwane od kontekstu obowiązków, nadającego im pełny sens, wymykają się spod kontroli i wyzwalają praktycznie nieograniczoną i bezładną spiralę roszczeń. Przesadne akcentowanie praw prowadzi do zapomnienia o obowiązkach. Obowiązki określają prawa, ponieważ odsyłają do kon-

39 Por. C. Strzeszewski, *Katolicka nauka społeczna*, dz. cyt., s. 387.

40 Cyt. za: J. Kupny, *Podstawowe zasady społeczne*, [w:] *Katolicka nauka społeczna. Podstawowe zagadnienia z życia społecznego i politycznego*, dz. cyt., s. 84.

41 Por. M. Toso, *Dottrina sociale della Chiesa e nuova evangelizzazione*, „Aggiornamenti sociali” 42 (1991), s. 35–45.

42 J. Krucina, *Dobro wspólne. Teoria i jej zastosowanie*, dz. cyt., s. 112.

43 Benedykt XVI, Encyklika *Caritas in veritate*, 43.

tekstu antropologicznego i etycznego, w którego prawdę wpisują się także te ostatnie, dzięki czemu nie stają się samowolą⁴⁴.

W przekonaniu Benedykta XVI obowiązki niejako umacniają prawa, wskazując na ich obronę i promocję w służbie dobra. Pod tym względem ważny jest fundament, na którym sformułowane są owe prawa i obowiązki. Jeśli prawa człowieka – jak słusznie zauważa Autor encykliki *Caritas in veritate* – znajdują swoje umocowanie jedynie w dysputach na forum politycznym czy obywatelskim, to w powszechnej świadomości osłabia się obowiązek ich poszanowania i starania się o nie⁴⁵. Zawsze jednak w wypadku praw (uprawnień) i obowiązków punktem wyjścia jest dobro, które ludzie powinni czynić wspólnie. Im zaś dobro to powinno być ostatecznie przyporządkowane.

Nie jest to wszakże jedyne ujęcie społecznej zasady dobra wspólnego, ale można na nim poprzestać, gdyż wystarczająco obrazuje jej sens. Niejako w podsumowaniu można stwierdzić za ks. Władysławem Piwowarskim, iż zobowiązujący charakter *bonum commune* do świadczeń na rzecz dobra wspólnego społeczności, społeczności mniejszych na rzecz dobra wspólnego społeczności większych, stanowi istotę tej zasady. Określa ona uprawnień różnego rodzaju społeczności i jednocześnie obowiązki jednostek ludzkich oraz społeczności na rzecz społeczności większych, aż po wspólnotę ogólnoludzką, której celem jest *bonum familiae humanae*⁴⁶.

Nie ulega wątpliwości, że dobro wspólne rozumiane jako wartość (suma, istota tych wartości, które można wspólnie zrealizować) jest szczególnym wyzwaniem i zadaniem dla państwa jako organizmu politycznego. Dobro to stanowi cel życia politycznego. Starania władzy państwowej i poszczególnych obywateli o dobro wspólne powinny się odznaczać roztropnością. Należą one do istoty polityki. Wszelkie wysiłki wpisujące się w jej realizację mają charakter moralny, gdyż pozostają w służbie dobra wspólnego, choć niekiedy „służba” ta może pozostawiać wiele do życzenia.

W encyklikach społecznych papieży położony został ogromny nacisk na obowiązek „ochrony dobra wspólnego”, który dotyczy przede wszystkim władzy państwowej. Jednakże tego rodzaju władza nie jest jedynym podmiotem tworzącym dobro wspólne. Z pewnością nie jest ona tożsama z tym dobrem, wszak przynależy ono głównie do sfery moralnej, a nie

44 Tamże.

45 Por. tamże.

46 W. Piwowarski, *Zasady społeczne w encyklice Jana Pawła II „Laborem exercens”*, [w:] Jan Paweł II, *„Laborem exercens”. Powołany do pracy. Tekst i komentarz*, red. J. Krucina, Wrocław 1983, s. 101.

ściśle politycznej. Jest dobrem kształtowanym przez poszczególne osoby w płaszczyźnie wspólnej odpowiedzialności za ostateczny los ludzkości. Owa współodpowiedzialność urzeczywistnia się przez wielość form współdziałania prowadzącego do realnego uczestnictwa w dobru, które całemu społeczeństwu nadaje rangę autentycznej wspólnoty ludzkiej⁴⁷.

Jan Paweł II w *Liście do rodzin* zaznaczył, iż dobro wspólne jest „dobrem tworzonym wspólnie” przez takie otwarcie się na tajemnicę człowieka, które pozwala wszystkim ubogacać się wzajemnie tym dobrem, które człowieka czyni bardziej człowiekiem. Nic zatem dziwnego, że jedynym w swoim rodzaju, i to chyba najważniejszym, najbardziej podstawowym społecznym kształtem tego dobra jest rodzina. Zdaniem Papieża jest ona z samej swej konstytucji zasadą i modelem dobra wspólnego w skali narodu i państwa⁴⁸. W szczególności „stanowi kolebkę i najskuteczniejsze narzędzie humanizacji i personalizacji społeczeństwa”⁴⁹. W tym układzie państwo powinno swoją aktywność ograniczyć jedynie do roli pomocniczej, niezbędnej ze względu na ludzkie ograniczenia mające swoje źródło w ludzkiej grzeszności. Z tego względu funkcję pomocniczą powinny pełnić odpowiednie ustawy i instytucje wspierające realizację dobra wspólnego.

Dlatego Paweł VI nie zawahał się zaakcentować ścisłego związku, jaki istnieje pomiędzy odpowiedzialnością publiczną za dobro wspólne i odpowiedzialnością za obronę dobrych obyczajów⁵⁰. Wydaje się, iż „dobre obyczaje” czy samą zasadę dobrych obyczajów można w kontekście porządku prawnego traktować jako równoważnik „moralności publicznej”, czyli tej moralności, która przejawia się w faktach, instytucjach, zwyczajach i obyczajach promowanych i tolerowanych, stanowiących składnik ogólnej kultury narodu.

Jednak „moralność publiczna” nie może być pojmowana w oderwaniu od moralności praktykowanej w sercu osoby ludzkiej i w relacjach międzyosobowych. Oba wymiary moralności warunkują się i przenikają wzajemnie. Autentyczność kultury moralnej danego społeczeństwa zależy od zgodności tych dwóch wymiarów moralności, przy zachowaniu prymatu moralności wewnątrzosobowej. Obrona moralności publicznej, w szcze-

47 Por. J. Bajda, „*Humanae vitae*”. *Apel do władz publicznych*, „Nasz Dziennik” 2008 nr 180 (3197), s. 22.

48 Jan Paweł II, List do rodzin *Gratissimam sane*, 6. 10.

49 Jan Paweł II, Adhortacja apostołska *Familiaris consortio*.

50 Por. Paweł VI, Encyklika *Humanae vitae*, 23.

gólności politycznej, jest jednak bezwzględnie konieczna do stworzenia właściwego klimatu dla realizacji dobra wspólnego⁵¹.

Jeśli chodzi o kategorię dobra wspólnego w sferze polityki, to najczęściej oznacza ona dobro wspólne konkretnego państwa. Aby je realizować niezbędna jest odpowiednia wyobraźnia tego dobra ze strony władzy państwowej i obywateli. Kwestie te zostały poruszone szczegółowo w miejscu, gdzie mowa jest o etycznych aspektach demokratycznego państwa konstytucyjnego.

Na razie jednak trzeba pozostać w sferze rozważań ogólnych dotyczących dobra wspólnego. Nie stanowi ono bynajmniej jakiejś abstrakcji pojęciowej. Dobro wspólne musi być zrealizowane. Dlatego w życiu danej społeczności, także w społeczności realizującej cele polityczne, powinny być przestrzegane pomocniczość i solidarność. Temu zagadnieniu należy więc poświęcić nieco więcej miejsca.

51 Rozdźwięk między tymi dwoma rodzajami moralności z punktu widzenia katolickiej nauki społecznej lapidarnie ujął ks. Jerzy Bajda, stwierdzając: „Jest czymś absurdalnym i niegodnym człowieka jako istoty rozumnej, kiedy prywatnie człowiek usiłuje respektować wymagania prawa Bożego, a w sferze publicznej, kulturze, polityce, ekonomii, sztuce popiera rozwiązania sprzeczne z wiarą i świętością życia ludzkiego, opowiada się za aborcją, broni prawa rozwodowego, toleruje ataki na świętość małżeństwa, zgadza się na kohabitację, czyli konkubinat młodych, lub uważa, że publiczna propaganda homoseksualizmu nie jest żadnym przestępstwem i głosuje na jakąś partię liberalną lub ateistyczną (co na jedno wychodzi). Jest także godny potępienia styl faryzejski przyjęty przez pewnych polityków, którzy w duszy za nic mają wszelkie Przykazania Boże, a na pokaz, dla propagandy, aby zyskać poparcie naiwnych katolików, biorą udział ostentacyjnie w ceremoniach religijnych, biorą ślub kościelny w asystencji biskupa, fotografują się z biskupem (jak się to robi na Krupówkach w towarzystwie sztucznego misia) lub wykonują jeszcze inne tego rodzaju gesty. Jest to hipokryzja, która powinna być publicznie napiętnowana, jest to zgorzenie, które wymaga naprawienia. Bo co to za religijność, kiedy ktoś na pokaz udaje katolika, a w polityce popiera tych, którzy agresywnie i bezczelnie atakują szlachetne inicjatywy katolików podejmowane w dziedzinie kultury i życia społecznego lub twierdzą, że zabijanie dzieci poczętych jest tylko pełnieniem obowiązków wymaganych przez prawo. Politycy, którzy publicznie popierają aborcję, powinni wiedzieć, że znajdują się w sytuacji określonej kanonicznie jako ekskomunika. Tego typu zgorzenie powinno być stanowczo usunięte z horyzontu naszej kultury, a tacy ludzie, rozdwojeni w swoim myśleniu, powinni być odsunięci od władzy, aby nie hańbili dobrego imienia Polski” (J. Bajda, „*Humanae vitae*”. *Apel do władz publicznych*, dz. cyt., s. 22).

1.1.4. Pomocniczość i solidarność

Dla realizacji dobra wspólnego niezbędne jest praktykowanie dwóch najbardziej podstawowych zasad społecznych: pomocniczości (subsydiarności) i solidarności. Nie są to wszakże jedyne zasady, ale chodzi w tym momencie o wskazanie na zasady podstawowe, z których można by wyprowadzić wszystkie inne. Należy uświadomić sobie fakt, iż sama klasyfikacja fundamentalnych zasad społecznych wciąż napotyka na trudności. Pod tym względem proponuje się w literaturze przedmiotu wiele różnych systemów⁵². Niniejsze rozważania generalnie opierają się na klasyfikacji, którą zaproponował Gustav Ermecke (1907–1987), przyjmując właśnie pomocniczość i solidarność za fundamentalne zasady życia społecznego⁵³.

Każda zasada społeczna, czyli taka, która organizuje życie społeczne posiada swój metafizyczny punkt oparcia w społecznej naturze człowieka i życiu społecznym jako takim, ale nie tylko, bo swoje umocowanie znajduje także w godności osoby ludzkiej. Jest zarówno dyrektywą ogólną dotyczącą funkcjonowania społeczeństwa, jak i normą naturalno-prawną. Człowiek bowiem nie może realizować się bez odniesienia do innych ludzi. Potrzebuje ich dla swojego rozwoju w człowieczeństwie. Odczuwa potrzebę „dawania” i „brania”, angażowania się i poświęcania na rzecz innych, a także doświadczania pomocy z ich strony. W każdej osobie ludzkiej tkwi naturalna, wrodzona potrzeba i skłonność do komunikacji z innymi osobami.

W sumie zasady społeczne kryją w sobie nakaz rozumu praktycznego wyboru czy tworzenia wspólnych wartości służących dobru społeczeń-

52 Por. J. Gocko, *Nauka społeczna Kościoła w poszukiwaniu własnej tożsamości*, Towarzystwo Naukowe Franciszka Salezego, Warszawa 2013, s. 281–290.

53 W katolickiej nauce społecznej najbardziej rozpowszechniona jest klasyfikacja, którą na gruncie polskim rozpowszechnił ks. Władysław Piwowski. Według niego podstawowe zasady społeczne to dobro wspólne, solidarność i pomocniczość. Natomiast Kongregacja Wychowania Katolickiego do fundamentalnych zasad społecznych („trwałych zasad refleksji, które nadają kierunek życiu społecznemu i rządzą nim”) zalicza personalizm, dobro wspólne, solidarność i uczestnictwo. Jeszcze inną klasyfikację podaje Czesław Strzeszewski: wolność, pomocniczość i solidarność. Por. G. Ermecke, *Beiträge zur Christlichen Gesellschaftslehre*, Bonifacius-Druckerei, Paderborn 1977; C. Strzeszewski, *Katolicka nauka społeczna*, dz. cyt., s. 512–513; T. Borutka, *Zasady życia społecznego*, [w:] *Encyklopedia nauczania społecznego Jana Pawła II*, dz. cyt., s. 597–598; Kongregacja Wychowania Katolickiego, *Nauczanie społeczne Kościoła w skrócie*, Wydawnictwo Wrocławskiej Księgarni Archidiecezjalnej, Wrocław 1992, s. 64–79 (nr 30–42).

stwa, co ostatecznie przekłada się do promocję rozwoju osoby ludzkiej. Dobro należy czynić także wspólnie, zespołowo, społecznie, zbiorowo, ale tak, by wspólnie tworzone wartości ukierunkowane były na osobę ludzką z uwagą na jej godność. Zresztą wzajemna relacja osoba–społeczeństwo związana jest z godnością osoby ludzkiej. Są to podstawowe twierdzenia katolickiej nauki społecznej rzucające światło na osobowy sens i znaczenie zasad w życiu społecznym⁵⁴. Wobec tego na czym polega specyfika poszczególnych zasad, które określane są mianem pomocniczości i solidarności?

Pomocniczość (łac. *subsidium* – pomoc) oznacza rodzaj pomocy na drodze rozwoju osobowego człowieka. Nie tyle wskazuje na świadczenie pomocy jako takiej, ale na pewien porządek w jej udzielaniu. Na czym ten porządek polega? Aby to wyjaśnić, należy się odwołać do struktury społeczeństwa, która pomiędzy osobą ludzką a całą społecznością zakłada istnienie organizmów (społeczności) pośrednich. Każda z nich zajmuje pewne określone miejsce w zakresie możliwości realizowania celów własnych i społecznych, co daje podstawę do uznania jednych społeczności za wyższe względnie niższe w stosunku do innych. Otóż analizując klasyczną definicję zasady pomocniczości podaną przez Piusa XI w encyklice *Quadragesimo anno*, można tę zasadę sformułować następująco:

Społeczność wyższa może i powinna pomagać społeczności niższej jedynie w tej mierze i w tym zakresie, w jakim społeczność ta nie potrafi o własnych siłach zrealizować celu, zgodnie z którym istnieje. Jeśli społeczność niższa jest w stanie sama wypełnić swoje zadania i obowiązki, to pomoc (nieraz narzucana) ze strony społeczności wyższej jest nie tyle zbędna, ile społecznie szkodliwa. Łamanie tej zasady jest niegodziwe i niesprawiedliwe szczególnie wtedy, gdy czyni to państwo, odbierając jednostkom i wspólnotom niższego rzędu to, czego zdolne są zrealizować z własnej inicjatywy i o własnych siłach⁵⁵.

Pomocy powinno się więc udzielać tylko wtedy, gdy jest ona konieczna. Natomiast w pozostałych przypadkach należy uszanować wolność i autonomię poszczególnych ludzi i społeczności pośrednich (zwłaszcza wspólnot niższego rzędu). Ostatecznie jednak każda społeczność zobowiązana

54 Por. J. Majka, *Filozofia społeczna*, dz. cyt., s. 165; C. Strzeszewski, *Katolicka nauka społeczna*, dz. cyt., s. 512–515; W. Piwowarski, *Zasady społeczne w encyklice Jana Pawła II „Laborem exercens”*, dz. cyt., s. 83–105.

55 Por. Pius XI, Encyklika *Quadragesimo anno*, 79–80.

jest świadczyć pomoc osobie ludzkiej, która jest źródłem, fundamentem i celem wszelkiego życia społecznego⁵⁶.

W praktycznym zastosowaniu zasada pomocniczości ma dwa aspekty. Jeden z nich (negatywny) polega na poszanowaniu inicjatywy, kompetencji i odpowiedzialności osób i społeczności niższych przez społeczności wyższe na czele z całą społecznością (państwem). Innymi słowy, należy pozostawić autonomię i wolność działania jednostkom i społecznościom niższego rzędu w stosunku do społeczności większej. W tym sensie uporządkowana pomoc, jaką kryje w sobie treść zasady pomocniczości, paradoksalnie polega na braku pomocy. Drugi aspekt (pozytywny) polega na świadczeniu pomocy tam, gdzie rzeczywiście jest ona konieczna. Nie chodzi jednak o zwykłą pomoc, lecz przede wszystkim o taką, by dzięki niej społeczność niższa mogła odzyskać zdolność do realizowania własnych zadań i celów samodzielnie. W tej sytuacji uporządkowany rodzaj pomocy oznacza „pomoc dla samopomocy”⁵⁷.

Spoglądając na treść tej zasady, od razu można zauważyć, iż stoi ona na straży wolności i godności człowieka. Wyraźnie wpisuje się w ducha personalizmu⁵⁸, a nawet w pewnym sensie może być utożsamiana z zasadą personalizmu⁵⁹. W tym miejscu warto przywołać pewne stwierdzenie, które w sumie bardzo trafnie oddaje ideę zasady pomocniczości: *Tyle wolności, ile tylko można – tyle pomocy, ile koniecznie trzeba*. Myśl ta szczególnie powinna być obecna w filozofii państwa. Zgodnie z tą zasadą państwo ma szanować prawa osobowe jednostek (obywateli), prawa naturalnej wspólnoty, jaką jest rodzina, prawa wolnych stowarzyszeń (*societates liberae*), aby mogły się rozwijać zgodnie z racjami swego istnienia. Poszanowanie to powinno odbywać się przede wszystkim w ramach porządku prawnego respektującego dobro wspólne. Problematyka realizacji dobra wspólnego przez państwo zostanie szczegółowa podjęta w oddzielnej części. Jednak już teraz ani na moment nie można zapomnieć o tym, że dobro wspólne nie jest celem samym w sobie. Jego treścią jest dobro osoby ludzkiej, które jednocześnie stanowi normę moralności społecznej. Rów-

56 Por. W. Piwowarski, *Podstawowe zasady życia społecznego*, [w:] *Słownik katolickiej nauki społecznej*, red. W. Piwowarski, Instytut Wydawniczy PAX, Wydawnictwo Palabra, Warszawa 1993, s. 130–131.

57 Por. W. Piwowarski, *Zasada pomocniczości*, [w:] *Słownik katolickiej nauki społecznej*, dz. cyt., s. 197–198; J. Kupny, *Podstawowe zasady społeczne*, dz. cyt., s. 85.

58 Por. J. Majka, *Filozofia społeczna*, dz. cyt., s. 171.

59 C. Strzeszewski, *Katolicka nauka społeczna*, dz. cyt., s. 520.

niez zasada pomocniczości, mająca wybitnie personalistyczny charakter, pozostaje w służbie osobowego dobra człowieka⁶⁰.

Z kolei solidarność (łac. *solidum* – to, co silnie powiązane, spojone, zaęszczone) ma znaczenie bardziej złożone aniżeli pomocniczość. Odwołując się do naturalnej społecznej tendencji polegającej na „dawaniu” i „braniu”, można poglądowo przyjąć, że pomocniczość jest „braniem” pomocy przez jednostki (osoby) i społeczności mniejsze, a „dawaniem” czyli świadczeniem pomocy, przez społeczności większe i całą społeczność. Pomocniczość wskazuje na obowiązki „od góry” i uprawnienia „od dołu”. Natomiast solidarność jest to jakby „dawanie” i „branie” zarówno „od góry”, jak i „od dołu”. Zasada ta określa uprawnienia i obowiązki osób (i społeczności niższych) wobec całej społeczności (i społeczności wyższych) oraz odwrotnie, prawa i obowiązki całej społeczności (i społeczności wyższego rzędu) względem jednostek (i społeczności niższego rzędu). Solidarność określa zatem obowiązki „od dołu” i uprawnienia „od góry” oraz odwrotnie, prawa „od dołu” i obowiązki „od góry”⁶¹.

Jak widać, zasada solidarności zakotwiczona jest w ontycznej więzi, jaka istnieje między osobą ludzką a społeczeństwem. Każdy człowiek pozostaje bowiem w koniecznej relacji do społeczności, i odwrotnie, każda społeczność musi być w jakimś realnym odniesieniu do jednostek ludzkich (społeczności mniejszych). Nietrudno też zauważyć, że z uwagi na ową więź solidarność kryje w sobie odpowiedzialność moralną⁶². Jest nakazem sprawiedliwości z tytułu dobra wspólnego i nakazem miłości z tytułu godności osoby ludzkiej⁶³. Jest zasadą społeczną i zarazem moralną. Przede wszystkim jest zasadą powinnościową, gdyż z międzyludzkich zależności w sposób oczywisty wynikają wzajemne zobowiązania. Jest także cnotą społeczną, która bywa niekiedy utożsamiana z miłością społeczną. Będzie o tym jeszcze mowa w oddzielnym miejscu⁶⁴.

60 Por. C. Strzeszewski, *Katolicka nauka społeczna*, dz. cyt., s. 518; A. Klose, *Chrześcijaństwo i ład społeczny*, tł. Z. Kowalska, Wydawnictwo Naukowe PAT, Kraków 2003, s. 17–20.

61 Por. W. Piwowarski, *Zasady społeczne w encyklice Jana Pawła II „Laborem exercens”*, dz. cyt., s. 89–90.

62 Por. J. Höffner, *Chrześcijańska nauka społeczna*, tł. S. Pyszka, Wydawnictwo Apostolstwa Modlitwy – Księży Jezuitów, Kraków [1999], s. 29–30; A. Klose, *Chrześcijaństwo i ład społeczny*, dz. cyt., s. 15–17.

63 C. Strzeszewski, *Katolicka nauka społeczna*, dz. cyt., s. 523.

64 Jan Paweł II, Encyklika *Laborem exercens*, 17–18; por. W. Piwowarski, *Zasada solidarności*, [w:] *Słownik katolickiej nauki społecznej*, dz. cyt., s. 198–199; A. Dylus,

Na razie trzeba przywołać słynne hasło obrazujące ogólny sens tej zasady, mianowicie *Jeden za wszystkich – wszyscy za jednego!* W praktyce oznacza to, że każdy członek wspólnoty (społeczności) powinien się czuć odpowiedzialny za jej wspólne dobro i jednocześnie cała wspólnota w pewnym sensie powinna wziąć odpowiedzialność za los poszczególnych swoich członków. Jednak tę zasadę należy interpretować ostrożnie. Solidarność wszakże nie może oznaczać negacji prawa do interesów własnych, grupowych, partykularnych, o ile nie naruszają one dobra wspólnego. Solidarność wyklucza egoizm, ale nie żąda rezygnacji z osobistej pozycji w życiu społecznym czy politycznym (osoba nie może rozpląnąć się w kolektywie).

Nie bez racji zasadę solidarności utożsamia się niekiedy z zasadą dobra wspólnego. Można ją bowiem zdefiniować jako uporządkowaną zgodę w dążeniu właśnie do wspólnego dobra⁶⁵. Ponadto warto na koniec uświadomić sobie również i to, że Jan Paweł II w swojej encyklice *Sollicitudo rei socialis*, będącej jakby manifestem solidarności, traktuje tę ideę jako fakt społeczny. Wedle niego solidarność jest wspólnym działaniem w podobnej sytuacji dla przezwyciężenia konkretnej nieprawidłowości, niesprawiedliwości czy krzywdy społecznej. Solidarność w ujęciu Jana Pawła II jest drogą do pokoju i drogą do rozwoju⁶⁶.

Wspomniane podstawowe zasady życia społecznego, a także politycznego, z których bez trudu można wyprowadzić wszelkie inne zasady społeczne, mają jednak charakter ogólny. Opierają się na założeniu, że istnieje harmonia pomiędzy człowiekiem jako osobą a społecznością. Nie podają wszakże konkretnych rozwiązań, nie opisują idealnego ustroju, lecz stanowią pewne linie orientacyjne, które wskazują kierunek myślenia i działania. Każda z nich uczestniczy jakoś w realizacji najbardziej podstawowego celu społeczności, jakim jest jej dobro wspólne⁶⁷.

W życiu politycznym działanie na rzecz tego dobra sprowadza się do obrony ludzkiej „jakości życia”. By spełnić to zadanie, niezbędne są „przyjazne” relacje międzyludzkie (zasada solidarności) i odpowiednio upo-

Polityka w perspektywie etycznej i religijnej, Wydawnictwo UKSW, Warszawa 2016, s. 37–38.

65 C. Strzeszewski, *Katolicka nauka społeczna*, dz. cyt., s. 521.

66 Jan Paweł II, Encyklika *Sollicitudo rei socialis*, 38–39; por. *Komentarz do encykliki Jana Pawła II „Sollicitudo rei socialis”*, [w:] J. Majka, *Katolicka nauka społeczna*, Wydawnictwo ODiSS, Warszawa 1988, s. 483–501; J. Kupny, *Podstawowe zasady społeczne*, dz. cyt., s. 86.

67 Por. A. Klose, *Chrześcijaństwo i ład społeczny*, dz. cyt., s. 15–25.

rządkowane uczestnictwo we wspólnych decyzjach (zasada pomocniczości). Jak widać, obie zasady pozostają wobec siebie w oczywistej bliskości, stanowią pewną jedność – jakby jedną zasadę rozpatrywaną z różnych punktów widzenia⁶⁸. W sumie chodzi o to, aby pomocniczość i solidarność rzeczywiście przybrały kształt moralny. W tym celu wszystkie zasady społeczne muszą być przeniknięte duchem sprawiedliwości i miłości. O tym będzie właśnie mowa w następnych partiach niniejszych rozważań.

1.2. Moralność jako wyzwalanie dobra

Istotnym celem społeczności jest zawsze dobro wspólne, oczekujące na swoją realizację ze strony tych, którzy tworzą tę społeczność. Moralność jest właśnie wyzwaniem dobra, w szczególności zaś dobra wspólnego. Jednak jej sens ujawnia się szczególnie wyraźnie wtedy, gdy zestawia się ją z tym, co nie jest moralne⁶⁹.

Wiele trafnej intuicji zawiera zdanie Jadwigi Mizińskiej, wedle której amoralność możliwa jest do skonfrontowania „ze staraniem o to, aby w każdych okolicznościach, także najstraszliwszych, dbać przede wszystkim o uczciwość; uczciwość jako cnotę moralną, ale też uczciwość jako swego rodzaju cnotę ontologiczną: nie udawać przed sobą, że to, co się dzieje wokół nas i z nami, to jedynie senny koszmar, cień bytu. Zbyt łatwe obwołanie czyjegós postępowania niehumanicznym pozwala nam żyć w złudzeniu, że to, co sami czynimy, jest ludzkie. Autentyczne zło to nie zło jako takie rozpoznane, ale iluzja, iż to, co ja uważam za dobre w danym momencie dla siebie, jest takowym w istocie”⁷⁰.

Jednak dobro i zło domagają się tego, by je właściwie rozpoznać. Otóż moralność odwołuje się do odróżnienia dobra od zła. Stanowi ona rozróżnienie między tym, co słuszne, i tym, co niesłuszne⁷¹. Aby te kwestie rozważyć z personalistycznego punktu widzenia, warto najpierw zwrócić

68 Por. C. Strzeszewski, *Katolicka nauka społeczna*, dz. cyt., s. 525.

69 Zob. G. Nunner-Winkler, W. Edelstein, *Moral im sozialen Kontext – Einleitung*, [w:] *Moral im sozialen Kontext*, hrsg. von W. Edelstein, G. Nunner-Winkler, Frankfurt am Main 2000, s. 7–31.

70 J. Mizińska, *Polityka jako los*, [w:] *Etyka i polityka*, dz. cyt., s. 44.

71 Por. Kongregacja Wychowania Katolickiego, *Wskazania dotyczące studiów i nauczania doktryny społecznej Kościoła w ramach formacji kapłańskiej*, 55, „Życie Katolickie” 9 (1990), s. 139.

uwagę na kondycję moralną współczesnego świata, która nie pozostaje bez wpływu na stan polityki. Kondycja ta została ukształtowana na podstawie wciąż ścierających się koncepcji i opinii na temat człowieka⁷².

Na przykład do niezwykle groźnych wyobrażeń o człowieku, które wyrosły na gruncie myślenia indywidualistycznego, należy koncepcja fenomenalistyczno-naturalistyczna. Jak słusznie zauważa ks. Tadeusz Ślipko, według jej zwolenników człowiek nie jest niczym więcej niż tylko organizmem biologicznym, chociaż organizmem szczególnym, gdyż wykazującym stany świadomości przesądzające o jego człowieczeństwie. Jeśli straci on zdolność do samodzielnego przeżywania, to wedle tej koncepcji staje się jedynie „cielesną masą” i traci prawa, które uprzednio przysługiwały mu jako człowiekowi⁷³. W tej sytuacji pozbawienie życia owej „cielesnej masy” nie przedstawia większego problemu moralnego, gdyż działania takiego nie można nazywać morderstwem⁷⁴.

Przywołany przykład świadczy o tym, jak istotne dla ludzkiej kondycji moralnej jest samo wyobrażenie o człowieku⁷⁵. Dlatego warto, przynajmniej pokrótce, przyjrzeć się nieco kondycji moralnej człowieka i społeczeństwa w dobie ponowoczesności, by następnie zwrócić uwagę na samą moralność interpretowaną w kluczu katolickiej nauki społecznej.

1.2.1. Ponowoczesność a moralność

Problemy etyki życia politycznego pozostają w oczywistym związku z kondycją współczesnej cywilizacji. Stan moralny, religijny i kulturowy tej cywilizacji postrzegany głównie przez socjologów daje okazję do wielu cennych refleksji. Zważywszy na ich empiryczny charakter, trzeba uznać ich

72 Dla przykładu por. S. Holmes, *Anatomia antyliberalizmu*, dz. cyt., s. 295–298.

73 Niebezpieczną redefinicję osoby ludzkiej (człowieka) głosi np. Peter Singer, australijski etyk, zwolennik aborcji i eutanazji, a zarazem bardzo aktywny rzecznik praw zwierząt. Do pojęcia pełni człowieczeństwa wprowadza kategorię „jakości życia”. Wedle jego ujęcia człowiekowi przysługuje pełnia praw jako osobie dopiero na odpowiednim stopniu racjonalności, samoświadomości, świadomości, zdolności do odczuwania itp. W tej optyce życie płodu ludzkiego nie ma większej wartości niż życie zwierzęcia niebędącego człowiekiem (P. Singer, *Etyka praktyczna*, tł. A. Sagan, Wydawnictwo „Książka i Wiedza”, Warszawa 2007, s. 149nn).

74 Por. T. Ślipko, *Granice życia. Dylematy współczesnej bioetyki*, Wydawnictwo WAM, Kraków 1994, s. 238nn (W Poszukiwaniu Prawdy, 3).

75 Por. T. Luckmann, *Veränderungen von Religion und Moral im modernen Europa*, „Berliner Journal für Soziologie” 12 (2002) nr 3, s. 285–293.

znaczenie dla ogólnego wglądu w rzeczywistość polityczną, która potrzebuje etyki. Kategorie społeczne, polityczne i etyczne, jakkolwiek byłyby ujmowane, ostatecznie dotyczą właśnie poszczególnych ludzi i całych grup społecznych. Dlatego w kontekście etyki życia politycznego można się więc nimi posłużyć.

Najpierw jawi się pytanie o to, jak socjologowie postrzegają współczesne społeczeństwo? Trzeba przyznać, że niezwykle zmiany w obszarze życia politycznego, społecznego, gospodarczego i kulturowego pociągają za sobą ogromną różnorodność w opisie współczesnego społeczeństwa, które zwykle określa się jako ponowoczesne. Jednak sama ponowoczesność jest rzeczywistością, którą można postrzegać z bardzo wielu różniących się między sobą punktów widzenia. Ks. Janusz Mariański, znany socjolog religii i moralności, wyszczególnia około setki określeń, mających charakter etykietek i stygmatyzacji społeczeństwa początku XXI wieku. Na koniec wszakże zaznacza, że tego rodzaju określeń jest jeszcze więcej.

Dla przykładu warto wymienić przynajmniej niektóre z nich, zwłaszcza te, które w literaturze przedmiotu najczęściej są przywoływane⁷⁶. Wspomniany autor odnotował między innymi społeczeństwo pluralistyczne, demokratyczne, otwarte, indywidualistyczne, globalne społeczeństwo obywatelskie, społeczeństwo osiągnięć, społeczeństwo sensu i orientacji, a także społeczeństwa: ryzyka, inicjatyw obywatelskich, twórcze, awangardowe, tolerancyjne, wielokulturowe, dialogiczne, racjonalnie zorganizowane, upowszechnionej komunikacji, płynnej nowoczesności, zglobalizowane, medialne, sieciowe, zdeorganizowanego kapitalizmu, postmetafizyczne, pracy i czasu wolnego, odideologizowane, zdeorientowane. Tenże autor, podejmując refleksję nad moralną, religijną i kulturową sytuacją społeczeństwa współczesnego, czyni to – jak sam zaznacza – w paradygmacie socjologii postmodernistycznej. Przyjmując taką perspektywę, zauważa w społeczeństwie ponowoczesnym cztery istotne, choć nie wyłączne, jego elementy. Należą do nich pluralizm wartości i norm (społeczeństwo pluralistyczne); wzrastające ryzyko w wymiarze indywidualnym, społecznym i globalnym (społeczeństwo ryzyka); osłabienie sensu i orientacji (społeczeństwo zdeorientowane); akcentowanie dobra i interesu jednostki (społeczeństwo indywidualistyczne)⁷⁷. Wydaje się, iż w tę

76 J. Mariański, *Religia w społeczeństwie ponowoczesnym. Studium socjologiczne*, Oficyna Naukowa, Warszawa 2010, s. 19–20, przyp. 1.

77 Tamże, s. 21.

perspektywę wpisuje się także sekularyzacja⁷⁸ społeczeństwa, której jednak w pewnym stopniu i sensie towarzyszy desekularyzacja⁷⁹.

Przywołany paradygmat pozwala na uchwycenie kontekstu społeczno-kulturowego, w którym człowiek współczesny podejmuje decyzje o charakterze moralnym i uprawia politykę. W obecnych rozważaniach z konieczności trzeba będzie się ograniczyć do przywołania najbardziej charakterystycznych wypowiedzi na ten temat.

Wolfgang Brezinka pisze, iż w stabilnych, odwołujących się do tradycji społeczeństwach o jednolitym systemie wartościowania panowała zgoda co do podstawowych wartości i ich porządku. Natomiast w społeczeństwach ponowoczesnych, pluralistycznych sytuacja staje się zdecydowanie odmienna. Większość z nich zmierza dziś w kierunku, który kryje w sobie indywidualne rozumienie wartości, subiektywizację stylów życia, światopoglądów i moralności, upowszechnianie sceptycyzmu wobec zobowiązujących i wspólnych ideałów, relatywizm w kwestiach światopoglądowych i religijnych oraz nihilizm moralny⁸⁰.

Wspomniany ks. Janusz Mariański, opisując społeczeństwo ponowoczesne, które jawi się przede wszystkim jako pluralistyczne, zauważa, iż „życie społeczne poddane jest współcześnie logice różnorodnych opcji i wyborów, leżących w zasięgu możliwości poszczególnych jednostek. Wartości, normy, wzory zachowań, a także główne orientacje życiowe – dawniej uważane za niepodważalne i oczywiste – są traktowane jako zmienne lub nawet przestarzałe, niemodne, przednowoczesne. Wspólnym mianowaniem dokonujących się zmian jest pluralizm i indywidualizacja. Skala wartości podzielanych przez większość ludzi współczesnych przesuwają się dramatycznie od autorytatywności (np. obowiązek, odpowiedzialność, ofiarność, uległość) w stronę kryteriów indywidualizowanych (np. osobiste spełnienie, intensywność doznań, sukces, wolność, samorealizacja, samoekspresja)”⁸¹.

Indywidualizacja i pluralizm w gruncie rzeczy podważają tożsamość osobową, która w społeczeństwie ponowoczesnym kształtuje się pod

78 Por. U. Beck, *Die Sozialmoral des eigenen Lebens. Ein Essay*, [w:] *Das Moralische in der Soziologie*, hrsg. von G. Lüschen, Opladen-Wiesbaden 1998, s. 87–91.

79 Por. J. Mariański, *Sekularyzacja i desekularyzacja w nowoczesnym świecie*, Wydawnictwo Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego, Lublin 2006, s. 23–144.

80 Por. W. Brezinka, *Wychowywać dzisiaj. Zarys problematyki*, tł. H. Machoń, Wydawnictwo WAM, Kraków 2007, s. 26–27; por. także: F. X. Kaufmann, *Religion und Modernität. Sozialwissenschaftliche Perspektiven*, Verlag Mohr, Tübingen 1989.

81 J. Mariański, *Religia w społeczeństwie ponowoczesnym. Studium socjologiczne*, dz. cyt., s. 24–25.

wpływem bardzo różnych elementów. Sieć styczności i stosunków społecznych nie jest już wyznaczana głównie przez rodzinę pochodzenia czy miejsce zamieszkania, ale w coraz większym stopniu staje się kwestią wolnego wyboru i swoistego przetargu zgodnie z logiką wolnego rynku. Zakwestionowaniu ulega wiele tradycyjnych poglądów i praktyk. Sama tradycja wyraźnie słabnie. Na ogół jest oceniana selektywnie wedle zindywidualizowanych kryteriów. Cechą charakterystyczną takiego społeczeństwa jest nieustanna zmiana. Niekiedy przybiera ona postać celu samego w sobie („zmiana dla zmiany”). Sprzyja temu postęp techniczno-informatyczny, dzięki któremu wszystko staje się poniekąd możliwe, „prawie wszystko da się zrobić”. W tej perspektywie mniej istotne stają się pytania o to, kim jest człowiek, skąd pochodzi, lecz dominującą staje się kwestia jego możliwości: kim może się stać⁸².

W tym miejscu interesująca wydaje się opinia Andrzeja Kojdera, który charakteryzując społeczeństwo ponowoczesne, wskazuje na zjawisko destrukcji normatywności. „Przejawia się ono w rozpadzie norm społecznych – zarówno kulturowych, jak i tetycznych – jako ogólnych reguł postępowania o powszechnej mocy obowiązywania. Normy przestają pełnić – jak twierdzi Kojder – swoje podstawowe funkcje kontrolne, socjalizacyjne i integracyjne. Ulegają rozkładowi kryteria tego, co obowiązuje, i co nie obowiązuje. Atrofia norm powoduje, że interakcjom i zachowaniom ludzkim brakuje regulatorów i drogowskazów. Upowszechnia się poczucie, że wielu sytuacji nie regulują żadne normy, że nie obowiązują w nich żadne reguły. Dokonując różnych wyborów i podejmując decyzje, ludzie nie czują się ograniczeni żadnymi restrykcjami – ani groźbą kar, ani wyrzutami sumienia. Tracą zarazem orientację, co im wolno, a czego nie wolno, co jest sprawiedliwe, a co niesprawiedliwe, co jest słuszne, a co niesłuszne itp. Nie wiedzą, czego powinni oczekiwać od bliźnich, i jak sami powinni się do nich odnosić. W pogoni za dochodem, zyskiem czy uznaniem nie obawiają się napiętnowania, zniesławienia lub odrzucenia, bo kryteria odpowiedzialności są rozmyte, a pojęcia uczciwości i nieuczciwości stają się coraz bardziej mgliste”⁸³.

Do tej charakterystyki ponowoczesności trzeba by jeszcze dodać trafną analizę Lecha W. Zachera, wedle którego moralność we współczesnych

82 Por. tamże, s. 27.

83 A. Kojder, *Spojrzenie na przemiany ustrojowe w Polsce w latach 1989–1997*, [w:] *Imponderabilia wielkiej zmiany. Mentalność, wartości i więzi społeczne czasów transformacji*, red. P. Sztompka, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa–Kraków 1999, s. 21–22.

społeczeństwach nie jest kwestią przekazywania (dziedziczenia), lecz nawet najważniejsze wartości muszą być przyswajane i odnawiane przez osoby wybór, często niełatwy. W warunkach radykalnej wolności każdy na nowo i na własny rachunek musi podejmować decyzje moralne. Dziś tożsamość moralna niejako przekazywana przekształca się w tożsamość moralną konstruowaną aż po jej bardzo zróżnicowane formy. Może to być przykładowo tożsamość hybrydowa („trochę tego, trochę tamtego”) lub wielotożsamość (wiele różnego naraz). Ludzie skazani na konstruowanie swojej tożsamości moralnej muszą czynić to niejako na „własną rękę”, w chaotycznym – jak utrzymuje Zacher – i płynnym świecie wartości i norm⁸⁴.

Zdaje się, iż pragnienie autonomii staje się w ponowoczesności podstawowym doświadczeniem. Wynika ono z panującej mentalności ukształtowanej na gruncie indywidualizmu. Peter L. Berger odwołuje się w tym miejscu do zjawiska, które nazywa „kulturą miękką”. Zauważa bowiem, że współczesnymi społeczeństwami Zachodu rządzą samozadowolenie i nieskrępowana wolność osobista, co nie pozostaje bez istotnego związku z nieumiarkowanym indywidualizmem. Ludzie jakby skazani są na to, by konstruować swoją indywidualną tożsamość moralną niejako na własną rękę. Jego zdaniem człowiek jako jednostka musi nieustannie rozpatrywać dostępne możliwości i dokonywać spośród nich wyboru, gdyż coraz większe obszary życia tracą swe niekwestionowane normy. W tym świetle ponowoczesność jawi się jako gigantyczna zmiana kondycji ludzkiej z „kondycji losu” na „kondycję wyboru”. Do istoty tej zmiany należy wszakże możliwość podejmowania wolnych i autonomicznych decyzji, co na coraz większą skalę postrzegane jest jako przejaw rozwoju społecznego⁸⁵.

Nie ulega wątpliwości, że radykalny pluralizm i całkowita różnorodność traktowane są w ponowoczesnym świecie jako wartości zasługujące na aprobatę i ochronę. Stanowią jakby najbardziej widoczny symptom ponowoczesności. Dzieje się tak pomimo faktu, iż pluralizm społeczno-kulturowy jakże często prowadzi do uciążliwej społecznie ambiwalencji, relatywizmu moralnego czy nawet synkretyzmu. Jak nietrudno zauważyć, relatywistyczna ideologia wcale nie głosi, że zło jest dobrem, gdyż to byłoby zbyt proste, a nawet karykaturalne. „W sposób o wiele bardziej subtelny –

84 Por. L. W. Zacher, *Transformacje społeczeństw od informacji do wiedzy*, C. H. Beck, Warszawa 2007, s. 91.

85 Por. P. L. Berger, *Między relatywizmem a fundamentalizmem*, tł. R. Lewandowski, „W Drodze” 2007 nr 9, s. 10–11; tenże, *Etyka społeczna w świecie postsocjalistycznym*, tł. J. J. Franczak, A. Kowal, „First Things. Edycja Polska” 2008 nr 6, s. 32.

jak pisze Chantal Delson – redukuje ona zło i ukazuje je jako dobro. Wynikiem tego jest całkowite zamieszanie w systemie wartości. Każdy osąd zdaje się być bezpodstawny i błędny”⁸⁶.

Wygląda na to, że w miejsce orientacji „wszystko tak jak dawniej” wkracza orientacja „wszystko może być inaczej”. Jolanta Kopka zauważa, że już nastąpiło odejście od stabilnego układu aksjonormatywnego, który oparty był na społecznie akceptowanych sankcjach. Jeśli nawet ta akceptacja była wymuszona przez system kar i nagród, to funkcjonowała obligatoryjnie do tego stopnia, że alternatywne systemy etyczne łączone były raczej z patologią niż normą. Próby odejścia od uporządkowanego świata kojarzyły się między innymi z odrzuceniem systemu kontroli społecznej. Ludzie o mentalności ponowoczesnej, rezygnując ze społecznego uporządkowania świata, nie tylko muszą się zmierzyć z jego różnorodnością, ale także – jak pisze Jolanta Kopka – „wystąpili przeciwko wszelkim «pewnikom», systemom etycznym, tradycjom. Odrzucone reguły zostały zastąpione społeczną *praxis*, ciągłym dialogiem, komunikacją, szukaniem rozwiązań «tu i teraz»”⁸⁷.

Socjologowie podkreślają, że ponowoczesność jest dla rozwoju człowieka szansą i jednocześnie zagrożeniem. Wynika to z natury kryjącego się w ponowoczesności pluralizmu społeczno-kulturowego i moralnego. W różnorodności dostrzegają oni możliwość pełniejszej samorealizacji człowieka, wzbogacenia jego osobowości. Ich zdaniem społeczeństwo pluralistyczne zapewnia jednostkom sprzyjające warunki do korzystania z prawa do wolności przekonań, swobodnego kształtowania różnorodnych stylów życia, autonomicznego wyboru uznanej przez siebie prawdy, dążenia do duchowej doskonałości niejako we własnym zakresie. Słowem, pluralizm daje szansę autonomicznego i odpowiedzialnego kształtowania własnego życia, sprzyja kulturze dialogu i tolerancji. Ludzie, w coraz mniejszym stopniu ograniczeni w swoich decyzjach i wyborach życiowych presją środowiska, mogą być bardziej odpowiedzialni moralnie, mniej konformistyczni. Pluralistyczne społeczeństwo ponowoczesne stwarza

86 C. Delson, *Godność osoby ludzkiej a polityczna poprawność*, tł. U. Paprocka-Piotrowska, [w:] *Europa wspólnych wartości. Chrześcijańskie inspiracje w budowaniu zjednoczonej Europy*, red. S. Zięba, Towarzystwo Naukowe Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego, Lublin 2004, s. 181–182.

87 J. Kopka, *Jednostka wobec moralności – subiektywna wizja przyszłości*, [w:] *Wartości, postawy i więzi moralne w zmieniającym się społeczeństwie*, red. J. Mariański, L. Smyczek, Wydawnictwo WAM, Polskie Wydawnictwo Socjologiczne, Kraków 2008, s. 70.

szansę rozwoju dla ludzi tolerancyjnych, nastawionych na kooperację, rezygnujących z przemocy, darzących innych zaufaniem i szacunkiem. Pluralizm sprawia, że wybory życiowe nie tyle konfrontowane są z normami społecznomoralnymi pochodzącymi z zewnątrz, ile przede wszystkim z indywidualnym sumieniem, co nie pozostaje bez pozytywnego wpływu na doświadczenie i realizację pełniejszego człowieczeństwa⁸⁸.

Jednakże pomimo przywoływanych elementów pozytywnych nie sposób obronić nierzadko lansowaną tezę, wedle której ponowoczesne społeczeństwo może się stać społeczeństwem przyjaznym człowiekowi – „społeczeństwem wartości”, nie zaś wyłącznie „społeczeństwem interesów”. Wielość funkcjonujących zasad i wartości ma wprawdzie konsekwencje pozytywne, ale nie można nie dostrzegać także konsekwencji negatywnych, które zdają się wyraźnie dominować⁸⁹. Warto uświadomić sobie chociażby to, co na ten temat pisze Zygmunt Bauman. Otóż zauważa on, że ponowoczesność, naznaczona silnym poczuciem ambiwalencji moralnej, pozwala cieszyć się ludziom niespotykaną wcześniej wolnością wyboru, ale jednocześnie rzuca człowieka w stan rozdzierającej niepewności o nieznanym dotąd natężeniu. „Tęsknimy – jak pisze – za radą, której moglibyśmy zaufać i na której moglibyśmy wesprzeć się tak, by chociaż trochę uprzykrzonej odpowiedzialności za wybór spadło z naszych barków”⁹⁰.

Wpisany w ponowoczesność pluralizm burzy bowiem dawny świat, postrzegany jako oczywisty dla ludzkiego poznania. Tradycyjne struktury wiarygodności ulegają rozmyciu. Społeczeństwo, życie ludzkie, tożsamość osobowa w coraz większym stopniu stają się spopularyzowane. Hierarchia wartości i związane z nią systemy sensu przestają być wspólną własnością wszystkich członków ponowoczesnego społeczeństwa. Osobowość człowieka nie jest już kształtowana w świecie, w którym uznawane są wspólne wartości i normy określające działania w poszczególnych sferach życia.

Nic dziwnego, że w tej sytuacji niektórzy intelektualisci niejako biją na alarm, gdyż w społeczeństwie pluralistycznym, naznaczonym deficytem

88 Por. T. Szkołut, *Spór o sens pluralizmu w kulturze i sztuce postmodernistycznej*, [w:] *Aksjologiczne dylematy epoki współczesnej*, red. T. Szkołut, Wydawnictwo UMCS, Lublin 1994, s. 114–115; J. Mariański, *Religia w ponowoczesnym społeczeństwie. Studium socjologiczne*, dz. cyt., s. 28–29.

89 Por. J. Mariański, *Religia w społeczeństwie ponowoczesnym. Studium socjologiczne*, dz. cyt., s. 22–34.

90 Z. Bauman, *Etyka ponowoczesna*, tł. J. Bauman, J. Tokarska-Bakir, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 1996, s. 31.

wartości i norm uniwersalnych, dostrzegają sytuację katastrofalną, wynikającą z rozpowszechnienia się relatywizmu moralnego. W przekonaniu René Girarda, społeczeństwa są dziś spluralizowane do tego stopnia, że „jedynie z największą trudnością udaje nam się zachować równowagę między różnymi przekonaniem, z każdego czerpiąc po trochu, ale żadnemu nie oddając się w pełni. Zabrania nam się odważnego opowiadania się po jednej lub drugiej stronie. Przekonuje się nas, że wszystkie prawdy mają równą wartość. W rezultacie relatywizm upowszechnia się jeszcze bardziej [...]. Co więcej, przekonanie, że wszystkie prawdy mają być równoważne i nie istnieje prawda obiektywna, niszczy życie intelektualne, czyniąc je banalnym i sztucznym”⁹¹.

Nietrudno zauważyć, że kryzys moralny, związany między innymi z „przewartościowaniem wartości”, dodatkowo zwiększa potencjał ryzyka, które stanowi konsekwencję przemian zachodzących w społeczeństwie ponowoczesnym. Socjologowie nie mają wątpliwości, że w świecie współczesnym cywilizacja naukowo-techniczna doprowadziła do ukształtowania się „społeczeństwa ryzyka”. Niepewność i konieczność wybierania zawsze bowiem wiążą się z ryzykiem. Jak twierdzi Anthony Giddens, wysoko rozwinięta nowoczesność zmniejsza wprawdzie ryzykowność niektórych sfer i sposobów życia, ale jednocześnie wprowadza nowe, bodaj jeszcze bardziej niebezpieczne parametry ryzyka. „Są wśród nich – pisze Giddens – rodzaje ryzyka na wielką skalę, wynikające z globalnego wymiaru systemów nowoczesności. Świat późnonowoczesny – świat, który określiam mianem wysoko rozwiniętej nowoczesności – jest apokaliptyczny, ale nie przez to, że nieuchronnie zmierza ku katastrofie, tylko dlatego, że nie się z sobą takie formy ryzyka, jakich nie znały wcześniejsze pokolenia”⁹².

W sytuacji ryzyka sama wolność wyboru nierzadko może stanowić ciężar ponad ludzkie siły. Ponadto świat współczesny niejako skazany jest na sytuacje, w których – jak twierdzi Ulrich Beck – społeczne, polityczne i indywidualne formy ryzyka coraz bardziej wymykają się spod kontroli instytucji pełniących funkcje monitorujące i obronne. Życie jednostek uwikłane jest w szeroki wachlarz wielorakich, wzajemnie sprzecznych, osobistych i globalnych ryzyk. W przekonaniu Becka powstaje pełne zawirowań globalne społeczeństwo ryzyka. „Jednostki – jego zdaniem – w coraz większym zakresie muszą same dostrzegać, interpretować i zarządzać

91 R. Girard, *Walka papieża z relatywizmem*, „Dziennik” 2009 nr 62 (dodatek „Europa” nr 10), s. 13.

92 A. Giddens, *Nowoczesność i tożsamość. „Ja” i społeczeństwo w epoce późnej nowoczesności*, tł. A. Szulżycka, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2001, s. 7.

możliwościami, zagrożeniami i ambiwalencjami pojawiającymi się w ich życiu, z którymi wcześniej radziły sobie w obrębie rodziny, we wspólnocie lokalnej lub przez odwołanie się do klasy lub grupy społecznej. Rodziny bez wątpienia nie zniknęły, choć rodzina naturalna (nuklearna) staje się instytucją coraz rzadszą. Powiększają się nierówności, a mimo to nierówności klasowe i świadomość klasowa przestały odgrywać w społeczeństwie kluczową rolę. Nawet «własne ja» traci dawną jednoznaczność i ulega podziałowi na sprzeczne dyskursy. Od jednostek oczekuje się obecnie, że zapanują nad «ryzykownymi możliwościami»⁹³.

Problem wszakże tkwi w tym, że w globalnym społeczeństwie ryzyka nie da się osiągnąć wszystkich podstawowych celów w pojedynkę, indywidualnie. Niepodobna też, by w pojedynkę zapanować nad „ryzykownymi możliwościami”. Jednak ryzyko jako takie coraz bardziej wpisuje się w codzienne życie ludzi i w kulturę współczesną. Z jednej strony – wedle Becka – wiąże się ono z globalnym zagrożeniem atomowym i ekologicznym, wobec którego różnice społeczne, ekonomiczne czy polityczne między ludźmi nie mają istotnego znaczenia, z drugiej strony zaznacza się ryzyko indywidualne, powodowane niepewnością, jaką kryje w sobie dynamika zmiany społecznej. Albowiem rosnący dobrobyt, wzrost bezpieczeństwa socjalnego, zwiększenie się szans kształcenia, skrócenie czasu pracy czy wzrost mobilności społecznej i regionalnej są to elementy istotnej zmiany, której nieodłącznie towarzyszą zjawiska negatywne (np. groźba bezrobocia, rozpad rodziny, problem przestępczości). Wszystko to zmienia sytuację życiową ludzi, skazując ich na egzystencjalną niepewność, domagającą się ryzykownych decyzji czy zakładającą funkcjonowanie w ryzykownych warunkach bądź sytuacjach⁹⁴.

Ulrich Beck zauważa, że społeczeństwo ryzyka ma charakter globalny, którego skala rośnie w sposób niekontrolowany. Jego zdaniem istnieją niewielkie ryzyka, którymi większość ludzi bardzo się przejmuje, i są wielkie ryzyka – takie, które grożą zagładą – a są powszechnie lekceważone. Społeczna produkcja bogactwa łączy się ze społeczną produkcją ryzyka. Społeczeństwo w fazie postmoderny ustawicznie „produkuje” ryzyko, które w konsekwencji oznacza, że człowiek skazany jest na różnych specja-

93 U. Beck, *Ponowne odkrycie polityki: przyczynek do teorii modernizacji refleksyjnej*, [w:] U. Beck, A. Giddens, S. Lash, *Modernizacja refleksyjna. Polityka, tradycja i estetyka w porządku społecznym nowoczesności*, tł. J. Konieczny, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2009, s. 20.

94 U. Beck, *Społeczeństwo ryzyka. W drodze do innej nowoczesności*, tł. S. Cieśla, Wydawnictwo Scholar, Warszawa 2002, s. 10–111.

listów, doradców, ekspertów. Musi im w końcu ufać, choć ma świadomość, że mogą wprowadzić go w błąd⁹⁵.

W wielu przypadkach ryzyko wydaje się totalne. Trudno przewidzieć z jakąkolwiek dozą pewności, w którym kierunku potoczą się sprawy ważne dla życia jednostkowego i dla całej ludzkości. Dlatego w warunkach wytwarzanej niepewności – jak twierdzi Giddens – właściwym rozwiązaniem staje się myślenie scenariuszami, które jednak niesie z sobą zagrożenie dla orientacji i sensu ludzkiego życia⁹⁶.

Zaprezentowane powyżej opinie socjologów na temat ponowoczesności świadczą o jej ambiwalentności. Wśród pozytywów można odnotować między innymi nagromadzenie różnorodnych możliwości działania, poszerzenie znaczenia wolności, poczucie wyzwolenia z przymusów społeczno-kulturowych czy podaż zróżnicowanych „ofert” do wyboru, zaś wyraźne negatywy to poczucie niepewności związane z porzuceniem trwałych wartości i norm, wyobcowanie czy dezorientacja co do właściwych form myślenia i działania. Ambiwalencje (po)nowoczesności, z konieczności tylko zasygnalizowane w wielkim skrócie, mają wszakże swoje konsekwencje moralne.

Socjologiczne spojrzenie na współczesną sytuację człowieka w społeczeństwie wnosi wiele cennego światła do refleksji nad jego możliwościami w wyzwalaniu dobra wspólnego. Niezwykle ważna jest identyfikacja pewnych faktów dających się stwierdzić empirycznie. Jednym z nich jest chociażby istnienie zaawansowanego procesu indywidualizacji (liczy się tylko to, co przynosi korzyści jednostce)⁹⁷. Jednak opis socjologiczny nie jest oczywiście ani wystarczający, ani tym bardziej rozstrzygający. Należy pamiętać, że społeczeństwo czy społeczeństwa ponowoczesne, niezależnie od tego, jak zostaną nazwane i opisane przez socjologię, wciąż znajdują się w fazie stawania się, są *in statu fieri*. Tego rodzaju diagnoza ma zawsze status tymczasowy, gdyż jej przedmiot podlega ustawicznej zmianie. Nie-

95 U. Beck, *W szponach ryzyka (rozmowa z Jackiem Żakowskim)*, „Polityka” (dodatek „Niezbędnik Inteligenta”) 25 VI 2005 nr 25 (2509), s. 6.

96 A. Giddens, *Ryzyko, zaufanie, refleksyjność*, [w:] U. Beck, A. Giddens, S. Lash, *Modernizacja refleksyjna. Polityka, tradycja i estetyka w porządku społecznym nowożytności*, dz. cyt., s. 235–236.

97 Por. E. Budzyńska, *A/rodzinne ramy życia rodzinnego. Refleksje socjologa nad wartością rodziny*, [w:] *W poszukiwaniu sensu. O religii, moralności i społeczeństwie, Księga Pamiątkowa Ad sapientiam cordis dedykowana Księdzu Profesorowi Januszowi Mariańskiemu na 70-lecie urodzin*, red. J. Baniak, Zakład Wydawniczy Nomos, Kraków 2010, s. 428–429.

mniej jednak trzeba na tę diagnozę spojrzeć z punktu widzenia etyki, której w szczególności domaga się życie polityczne⁹⁸.

Podjmując próbę interpretacji socjologicznego opisu ponowoczesności, warto przytoczyć niezwykle lapidarne i zarazem – jak się wydaje – zdroworozsądkowe ujęcie ks. Janusza Mariańskiego, który stwierdza: „Z perspektywy etycznej nie wszystkie sposoby życia można uznać za jednakowo słuszne, istnieje przecież coś takiego, jak idea przyzwoitego życia, dobrego społeczeństwa czy właściwego ładu aksjonormatywnego. Należy w końcu wyrazić przekonanie, że mimo wszelkich zmienności społeczno-kulturowych i moralnych ludzie będą i dzisiaj, i w przyszłości poszukiwać prawdy, stawiać pytania o dobro i zło, sprawiedliwość i niesprawiedliwość, o przyzwoitość, uczciwość, zaufanie, lojalność, solidarność itp., że osoba ludzka z przysługującą jej niezbywalną godnością będzie stać w centrum życia społecznego”⁹⁹.

Reasumując ową socjologiczną diagnozę¹⁰⁰, nie sposób raz jeszcze nie odwołać się do przemyśleń ks. Mariańskiego, kapitalnie wpisujących się w etyczną refleksję nad rzeczywistością polityczną, która przecież nie może być wolna od norm czy wartości. Jego myśl naznaczona jest realizmem badawczym i zarazem doświadczeniem życiowym, co stanowi niezwykle cenną inspirację także dla samej polityki. Wspomniany autor pisze: „Mogą sobie socjologowie opisywać różne przejawy relatywizmu aksjonormatywnego w społeczeństwie, mogą zachwycać się demontażem drogowskazów etycznych w życiu codziennym w społeczeństwach ponowoczesnych, mogą nawet lekceważyć wywody etyków na temat powszechności czy obiektywności wartości i norm moralnych, ale muszą zdawać sobie sprawę, że ich przekonania o tym, że wartości i normy są produktem okoliczności kulturowych i historycznych, to tylko część prawdy o kondycji moralnej człowieka. Pluralizm czy relatywność wartości moralnych w społeczeństwie jest faktem, ale nie normą czy ideałem. Ważne jest, by wychowywać jednostki do podejmowania nie tylko autonomicznych, ale i odpowiedzialnych wyborów za siebie i innych ludzi. Sama wolność nie zagwarantuje godnego i sensownego życia. Trzeba się jej mozolnie uczyć

98 G. Nunner-Winkler, W. Edelstein, *Moral im sozialen Kontext – Einleitung*, dz. cyt. s. 15–31.

99 J. Mariański, *Religia w społeczeństwie ponowoczesnym. Studium socjologiczne*, dz. cyt., s. 70.

100 Interesująco na tym tle wyglądają próby diagnozy nowoczesności podejmowane przez filozofów, których jednak w niniejszym opracowaniu nie sposób uwzględnić. Dla przykładu por. S. Holmes, *Anatomia antyliberalizmu*, dz. cyt., s. 112–117.

w przekonaniu, że dobrze działające instytucje nie są jej blokadą, lecz warunkują jej odpowiedzialną realizację z respektowaniem praw innych osób i grup społecznych”¹⁰¹.

Zatem spojrzenie socjologii nie wystarcza. Sama wolność, której notabene trzeba się mozolnie uczyć, a która jest tak bardzo podkreślana w dobie ponowoczesności, także nie gwarantuje właściwego życia politycznego. Aby jednak podjąć ten problem, najpierw trzeba koniecznie zwrócić uwagę na pojęcie moralności w polityce.

1.2.2. Świadomość moralna

Jak zauważył kard. Joseph Ratzinger, obecny papież Benedykt XVI, dla ponowoczesności charakterystyczne jest, poza oczywiście licznymi elementami negatywnymi, wyraźne ożywienie świadomości moralnej. Zasadniczo koncentruje się ona na wartościach z zakresu społecznego: wolności dla uciskanych, solidarności z biednymi i pokrzywdzonymi, pokoju i pojednaniu¹⁰². Niewątpliwie silne dążenie do takich wartości moralnych, jak wolność, sprawiedliwość i pokój, jest zjawiskiem jak najbardziej pozytywnym.

Jednakże współczesne „poruszenia moralne” mają swoją słabą stronę. Jest nią przede wszystkim słabość indywidualnej motywacji, za którą stoi problem bardziej podstawowy. Wedle Ratzingera polega on na tym, iż wartości moralne utraciły swoją oczywistość, a przez to kategoryczną siłę zobowiązania¹⁰³. Innymi słowy, moralność przestała być czymś oczywistym.

Jakkolwiek by było, poczucie moralne poszczególnych ludzi i całej społeczności w gruncie rzeczy przyczynia się do kształtowania moralności w polityce. Chodzi głównie o postrzeganie moralnej funkcji polityki w kontekście istniejącego ładu i porządku w danym państwie czy nawet w całym świecie. Czy ma ona polegać na zachowaniu tego porządku i jego obronie w obliczu pojawiających się zagrożeń, czy też należy go zmienić, przekształcić, zreformować lub nawet zrewolucjonizować? Jest to podstawowy dylemat nie tylko polityczny, ale i moralny, wobec którego stoją tak-

101 J. Mariański, *Religia w społeczeństwie ponowoczesnym. Studium socjologiczne*, dz. cyt., s. 70–71.

102 Por. J. Ratzinger, *Czas przemian w Europie. Miejsce Kościoła i świata*, tł. M. Mijalska, Wydawnictwo M, Kraków 2001, s. 14.

103 Por. tamże, s. 22.

że współczesne koncepcje polityki. Zdaje się wszakże dominować orientacja, wedle której do jednej z najpoważniejszych ról działania politycznego należy dokonywanie wielorakich, przeróżnych zmian, by świat stał się lepszy.

Problematyka, o której mowa, w gruncie rzeczy dotyczy podstaw podwalin moralności, które powinny towarzyszyć autentycznej trosce o dobro wspólne, w szczególności o dobro, którego nośnikiem w pewnej mierze jest państwo. Moralna świadomość tej troski nie może nie być personalistyczna, zważywszy na treść dobra wspólnego. Nic więc dziwnego, że towarzyszy ona chrześcijaństwu od samego początku.

Już w czasach apostołskich chrześcijanie doceniali gwarancję prawa i pokoju, jaką zapewniało imperium rzymskie. Zapewnienie to z pewnością dalekie było od wymogów Ewangelii, ale, jak na owe czasy, nie miało żadnej innej alternatywy, jeśli chodzi o tworzenie niezbędnej przestrzeni, w jakiej ludzie mogliby żyć w sposób bezpieczny i z godnością, oczywiście względną. Również Ojcowie Kościoła, kierując się powyższymi racjami, opowiadali się za utrzymaniem imperium, gdyż zapewniało praworządność i ład pokojowy. Było to ważne tym bardziej, że ze strony ludów „barbarzyńskich” ciągle zagrażał chaos w życiu politycznym i społecznym. Jednakże do natury chrześcijaństwa wszystkich okresów historycznych nie należy bezkrytyczne optowanie za starym porządkiem, by wszystko wciąż pozostawało na dotychczasowych zasadach. Objawienie kryje w sobie elementy dynamiczne, które prowokują wręcz do zmian, także politycznych.

Ileż słuszności kryje się w sugestii kard. Ratzingera, by najważniejsze zadania polityki postrzegać czy nawet pojmować egzystencjalnie! Jego zdaniem można to uczynić wedle dwóch wizji tego, co powinno się dokonywać przez działanie polityczne i etyczne. Chodzi o takie działanie, w którym polityka i etyka, także i religia splatają się na wiele sposobów, wpisując się w pewien odwieczny ład kosmosu czy porządek stworzenia.

Z jednej strony jawi się wizja statyczna, ukierunkowana na zachowanie dotychczasowego ładu i porządku w świecie, co w najbardziej jaskrawo manifestuje uniwersalizm chiński. Dokonując pewnej syntezy myśli taoistycznej, Ratzinger napisał: „Ład w sferze niebiańskiej, trwający od wieków, dyktuje swoje kryterium również dla działań podejmowanych na ziemi. Tao – prawo bycia i rzeczywistości – człowiek powinien uznawać i wprowadzać w czyn. Tao jest prawem zarówno kosmicznym, jak i moralnym, zapewniającym harmonię nieba i ziemi, a więc również harmonię życia politycznego i społecznego. Nieład, zakłócenie pokoju i chaos pojawiają się wtedy, gdy człowiek zwraca się przeciw Tao, gdy je w życiu ignoruje

lub działa wbrew niemu. Celem przewyciężenia nieporządku i dewastacji życia społecznego należy przywrócić Tao, aby świat się ujawnił ponownie. Wszystko zależy od zachowania trwałego ładu i od powrotu do niego, jeśli został on porzucony”¹⁰⁴.

Tego rodzaju wizja statyczna ujawnia się także w wielkiej tradycji myśli indyjskiej. Wyraża ją pojęcie Dharma, które oznacza kosmiczny, etyczny i społeczny porządek. Należy się mu poddać, aby w ten sposób zapewnić sobie harmonijny rozwój egzystencji. Buddyizm – jak zauważył Ratzinger – zrelatywizował oczywiście ową kosmiczną, polityczną i zarazem religijną wizję, tłumacząc cały świat jako jedno długie pasmo cierpień. W tym świetle na próżno by szukać zbawienia w kosmosie, gdyż jest ono możliwe w ucieczce od kosmosu. Jakkolwiek koncepcja indyjska z pewnością nie jest banalna, to jednak doktryna buddyzmu nie stworzyła żadnej nowej, oryginalnej wizji politycznej. Zbawienie poszukiwane jest gdzieś poza światem (przez dążenie do nirwany). Nie proponuje się też nowych modeli dla świata jako takiego, a tym bardziej modeli dla życia politycznego czy społecznego¹⁰⁵.

Na tym tle zupełnie odmienną wizję ładu kosmicznego, wizję o charakterze dynamicznym, przynosi chrześcijaństwo, odwołujące się do tradycji Starego Testamentu, a także akcentujące swoją tożsamość zdeteminowaną osobą Jezusa Chrystusa. W przekonaniu Ratzingera ogromny wpływ na całą chrześcijańską myśl polityczną i religijną wywarła Księga Daniela, prezentująca dwie wielkie wizje historyczno-teologiczne, które warto w tym miejscu zaprezentować.

Otóż we fragmencie Dn 2, 31–45 przedstawiona jest „wizja posągu zbudowanego częściowo ze złota, częściowo ze srebra, częściowo z żelaza i wreszcie częściowo z gliny. Te cztery elementy należy utożsamiać z czterema następującymi po sobie królestwami. Ostatecznie wszystkie te królestwa zostają zburzone przez kamień odrywający się od góry bez udziału człowieka; kamień ten ściera wszystko na proch, rozmiatany wiatrem, tak że po posągu nic już nie zostaje, zaś kamień rozrasta się w wielką górę, która wypełnia sobą cały świat. Jest to symbolem królestwa, jakie wzniesie Bóg niebios i ziemi i jakie trwać będzie w nieskończoność”¹⁰⁶.

Na uwagę zasługuje również wizja czterech królestw pojawiających się pod postaciami czterech bestii wielkich imperiów światowej historii,

104 J. Ratzinger, *Europa. Jej podwaliny dzisiaj i jutro*, tł. S. Czerwik, Wydawnictwo Jedność, Kielce 2005, s. 47.

105 Tamże.

106 Tamże, s. 48.

które wyłoniły się z morskich odmętów, symbolizując zagrażające życiu panowanie śmierci (Dn 7, 1–8, 15–28), nad którymi Bóg dokonuje sądu (Dn 7, 9–12), po zakończeniu którego przychodzi z nieba jakby Syn Człowieczy. Jemu to zostają poddane wszystkie narody, ludy i języki, by stanowić odtąd jedno, nigdy nieprzemijające królestwo (Dn 7, 13–14)¹⁰⁷.

Interesująca w tym miejscu jest interpretacja wizji Daniela. Jak zauważa Ratzinger, „historia” występuje w niej jako rzeczywistość specyficzna, niedająca się włączyć w kosmos. Wyobrażenie historycznego następstwa królestw, jakimi są przerażające bestie, zakłada jako swoją socjologiczną bazę konkretny lud (naród), mający świadomość zagrożenia ze strony owych żarłocznych bestii oraz powstawania kolejnych potęg, które odmawiały mu prawa do bytu. Jest to wizja uciśnionych, którzy bynajmniej nie są zainteresowani zachowaniem istniejącego porządku, lecz wyczekują jakiegoś przełomu w historii. Przełom rzeczywiście się dokonuje, ale nie jest on wynikiem akcji militarnej czy politycznej: kamień burzący monarchie odrywa się od góry, mimo że nie dotknęła go ręka człowieka (Dn 2, 34). Cała tradycja chrześcijańska dostrzega w tej wizji tajemniczą zapowiedź cudownego narodzenia Chrystusa, który jest owym „kamieniem”, nabierającym wielkich rozmiarów, by wypełnić ziemię. Analizowany opis biblijny wyraża nie tylko więc wyraża objawienie się historii nieredukowalnej do praw rządzących kosmosem, ale także wskazuje na rzeczywistość samego Boga, który działa w historii i ku któremu kieruje się nadzieja uciśnionych¹⁰⁸.

Wyraźnym dopełnieniem tej myśli są Księgi Machabejskie, pochodzące notabene z II wieku przed Chrystusem, a więc mniej więcej z tych samych czasów co Księga Daniela. Dopełnienie to polega głównie na tym, iż los uciśnionych zależy również od inicjatywy człowieka, który w imieniu Boga może, a nawet musi, wziąć trudne sprawy w swoje ręce, podejmując akcję polityczną i militarną. Dochodzi tu niejako do połączenia nadziei teologicznej z akcją czysto ludzką, co staje się jeszcze bardziej oczywiste w niektórych pismach z Qumran. Bóg posługuje się człowiekiem, który z Jego upoważnienia i mocą Bożego autorytetu wyzwala uciśnionych, zaprowadza nowy porządek za pomocą akcji politycznej i militarnej¹⁰⁹.

Chrześcijaństwo, zwłaszcza jego *sacrum imperium*, zarówno na Wschodzie, jak i na Zachodzie, zasadniczo nie poszło w tym kierunku, mimo iż wciąż musiało podejmować wysiłki na rzecz zachowania świa-

107 Por. tamże.

108 Tamże, s. 49.

109 Tamże.

towego ładu. Nurt ten, który można by określić mianem apokaliptycznego, odrodził się dopiero w czasach nowożytnych, ale w wersji, która jakby „małpuje” chrześcijaństwo. Stało się to głównie za sprawą marksizmu. Jego duch wyraża się w sprzeciwie wobec panujących sił świata wraz z nadzieją na to, że można odwrócić jego bieg i wyzwolić go z wielorakich ucisków. Marksizm bowiem w sposób najbardziej radykalny reprezentuje ów sprzeciw wobec świata, zapożyczając niejako wizję Daniela do uzasadnienia negatywnej oceny całej minionej historii¹¹⁰.

Marksistowski sprzeciw wobec świata swoją socjologiczną bazę początkowo znajduje wśród ludzi wyzyskiwanych, pozbawionych wszelkich praw robotników przemysłowych, z czasem zaś wśród grup uciśnionych, ubogich, zmarginalizowanych, wykluczonych społecznie, nakłaniając ich do rewolucji. Owo apokaliptyczne pojmowanie rzeczywistości, które odrodziło się w XVIII i XIX stuleciu, stanowi po dziś dzień zasadnicze tło moralne do zrozumienia współczesnych wizji politycznych w świecie, który coraz bardziej staje się areligijny, a często nawet antyreligijny.

Jak zauważył kard. Ratzinger, z biegiem czasu marksizm stał się na Zachodzie „religią” intelektualistów, podczas gdy robotnicy potrafią się zadowolić w miarę korzystnymi dla siebie reformami. Rewolucja staje się dla nich zbędna, gdyż nie jawi się jako wyzwolenie z aktualnej postaci historii, która nie jest już nie do zniesienia. Nawiązując do wizji z Księgi Daniela, można skonstatować, że na skutek reform systemu społecznego nie jest już konieczny kamień, który burzy królestwa. Szerokie warstwy społeczne, głównie robotnicy, akceptują obecność lwa o ludzkim sercu, postawionego na dwóch nogach, jakby był człowiekiem. Okazuje się, że jeśli lew ma ludzkie serce, to można z nim jakoś wytrzymać. Wobec tego reforma zastępuje rewolucję. Świat intelektualistów jest wszakże przeciwny reformizmowi, gdyż popadł w ubóstwienie rewolucji. Dlatego świat realny jest dla nich przedmiotem nienawiści. Usiłują stworzyć całkowicie nowy ład i porządek, łącznie z redefinicją moralnego prawa naturalnego¹¹¹.

W celu uświadomienia sobie moralnej kondycji polityki w nowoczesnym, a raczej już ponowoczesnym świecie trzeba zwrócić nieco większą uwagę na sam schemat myślowy, który charakteryzuje wspomnianą apokaliptyczną koncepcję dziejów. Jej podstawę stanowi zarówno zastosowana do historii teoria ewolucji, jak i wiara w postęp w ujęciu Georga Wilhelma Friedricha Hegla. Nawiązanie do teorii ewolucji powoduje, iż historię postrzega się na sposób biologiczny, a nawet materialistyczny i determi-

110 Tamże, s. 50.

111 Tamże, s. 50–51.

nistyczny. Ma ona swoje prawa i swój bieg, któremu wprawdzie można się przeciwstawić, ale ostatecznie nie podobna go zatrzymać.

Ewolucja we współczesnej, nowej apokaliptyce zajęła miejsce Boga. Nowy „Bóg” oznacza teraz postęp, który dokonuje się w wyniku procesów dialektycznych (w rozumieniu Hegla), pojmowanych deterministycznie. Końcowym etapem dialektycznym jest przeskok od historii ucisku do ostatecznego stanu wyzwolenia, jakby przejście od bestii do Syna Człowieczego (w nawiązaniu do Księgi Daniela). Królestwo Syna człowieczego przyjmuje nazwę „społeczeństwa bezklasowego”.

Występuje więc idea (koncepcja) skoku dialektycznego, który wedle marksizmu pojawia się w sposób konieczny, jest wydarzeniem naturalnym, ale dla swojego zaistnienia potrzebuje odpowiednich działań politycznych. Niewątpliwym skokiem dialektycznym dla tej filozofii jest rewolucja – przeciwieństwo reformy. Intelktualiści ubóstwiający rewolucję utrzymują stanowczo, że reformę trzeba odrzucić, ponieważ tworzy ona złudzenie, że nie ma sensu walka o lepszą przyszłość, bo „bestii (Iwu) wszczepiono ludzkie serce”. Twierdzą, że reformy z natury swej opóźniają postęp, niweczą rozmach rewolucji, a tym samym sprzeciwiają się wewnętrznej logice dziejów. Nieodłącznymi elementami tego mesjanizmu politycznego i laickiego stają się rewolucja i utopia – tęsknota za światem doskonałym. Wizja przyszłości jakby zupełnie eliminuje terażniejszość. Rewolucja okazuje się wrogiem racjonalnego myślenia politycznego, które miałyby na celu konkretne ulepszenie świata, byłoby troską o dobro wspólne¹¹².

W rzeczywistości owe dwie podstawowe idee polityczne – rewolucja i utopia – w powiązaniu z ewolucją i dialektyką jawią się jako mit absolutnie irracjonalny. Konieczna jest więc demitologizacja, by polityka mogła pełnić swoją funkcję w sposób racjonalny. Chrześcijaństwo, opierając się głównie na Nowym Testamencie, usiłuje ów mit przewyciężyć. W przekonaniu Ratzingera nie do przyjęcia jest wszakże zastosowanie teologicznej wizji zaczerpniętej z biblijnej apokaliptyki do rzeczywistości doczesnej przy jednoczesnym jej zmitologizowaniu i zniekształceniu¹¹³.

Trzeba jednak zapytać o współczesną wizję dziejów, stanowiącą owoc interpretacji Objawienia chrześcijańskiego. Jaki ma ona wpływ na politykę, jej moralne podstawy? Otóż teksty z listów apostoelskich (np. Rz 13, 1–6; 1 P 2, 13–17), w harmonii z myślą zawartą w Ewangeliach, pozbawione są rewolucyjnego patosu, a nawet wyraźnie mu się sprzeciwiają. List do Rzymian wzywa wiernych do posłuszeństwa ustanowionym władzom, gdyż

112 Tamże, s. 52.

113 Tamże.

wszelka władza pochodzi od Boga, zaś Pierwszy List św. Piotra jasno wskazuje na obowiązek poddania się prawowitym władzom z miłości do Chrystusa. Ani św. Paweł, ani św. Piotr nie głoszą jednak bezkrytycznej apoteozy imperium rzymskiego. Uwzględniają wszakże realizm życiowy i doceniają w państwie jego funkcję odnośnie do zapewniania prawnego ładu. Uznają także moralną wartość tegoż ładu.

Władza i jej funkcje postrzegane są w świetle chrześcijańskiej hierarchii wartości i celów. W tym znaczeniu cesarz rzymski może egzekwować posłuszeństwo (np. odnoszące się do obowiązku podatkowego) jedynie w takiej mierze, w jakiej sam jest gwarantem prawa (Mk 13, 12–17). Przy tym zakres obowiązku posłuszeństwa jest ograniczony, gdyż istnieje to, co należy do cesarza, ale i to, co należy do Boga. Gdzie cesarz wynosi się na poziom Boga, tam przekracza granice swoich kompetencji. Wówczas akt posłuszeństwa okazanego cesarzowi byłby równoznaczny z zaparciem się wiary. Biorąc pod uwagę wszystkie te i inne korelacje, trzeba ostatecznie interpretować je w świetle słów samego Jezusa, który powiedział w rozmowie z Piłatem, iż władza będąca służbą prawu, nawet taka, która wydaje niesprawiedliwe wyroki, dana jest z góry (J 19, 11)¹¹⁴.

W sumie z tekstów biblijnych wyłania się moralna wizja zaangażowania politycznego. Można mówić nawet o moralnej wizji państwa, które stanowi najbardziej podstawowy obszar polityki. W obrazie tym czynnikiem decydującym nie jest osobowa wiarygodność, czy nawet dobre intencje organów władzy państwowej, ale to, w jakiej mierze zapewniają one dobro wspólne, szczególnie zaś pokój i prawo. Reprezentują bowiem porządek wynikający ze stworzenia. Dlatego, zdaniem Ratzingera, powinna być respektowana „świeckość” państwa, gdyż w takim kształcie jest ono niezbędne z uwagi na naturę człowieka, który jest *animal sociale et politicum*. Jedynie wtedy państwo odpowiada porządkowi stworzenia, jeśli opiera się na naturze człowieka. W tej sytuacji chrześcijanin związany jest prawnym porządkiem państwowym jako normą moralną.

Istnieją jednak sytuacje, w których można odmówić posłuszeństwa cesarzowi (władzy państwowej), co w gruncie rzeczy sprowadza się do odzucenia państwa totalitarnego. Granice władzy państwowej wytycza postawa, która jest naśladowaniem Chrystusa. Opór chrześcijanina polega na tym, że wykonuje on wszystko, co służy poszanowaniu prawa i dobru wspólnoty, nawet gdyby była rządzona przez władze niegodne swojego statusu, lecz odmawia posłuchu tam, gdzie nakazuje mu się czynić zło, a więc

114 Tamże, s. 53–54.

sprzeniewierzyć się woli Boga. Nie oznacza to, że Nowy Testament kreuje postawę rewolucjonisty. Wskazuje raczej na postawę męczennika, który uznaje władzę państwa i liczy się z jej ograniczeniami. Wszelkie męczeństwo kieruje chrześcijanina poza świat doczesny, gdyż jest podporządkowane obietnicy Chrystusa, która spełni się definitywnie dopiero przy końcu czasów w absolutnej, eschatologicznej przyszłości¹¹⁵.

Dlatego ważne jest miejsce państwa w hierarchii wartości i celów, które w tej perspektywie ma ograniczony zasięg. Fakt ten nie przekreśla istniejących systemów państwowych, które wciąż muszą sprawować rządy, mając swoje znaczenie na czas trwania dziejów. Wszelki entuzjastyczny mesjanizm eschatologiczno-rewolucyjny jest absolutnie obcy duchowi chrześcijaństwa. Polityka nie ustanawia i bezpośrednio nie realizuje królestwa Bożego, niemniej stwarza przesłanki dla wewnętrznego i zewnętrznego pokoju i dla sprawiedliwości, by wszyscy ludzie w państwie „mogli prowadzić życie ciche i spokojne z całą pobożnością i godnością (por. 1 Tm 2, 2)”¹¹⁶.

Trzeba w tym wszystkim jeszcze na jedno zwrócić uwagę, mianowicie na zaufanie do ludzkiego rozumu, który potrafi ogarnąć istotne podstawy moralne ludzkiego bytu i wprowadzić je w czyn przez politykę. Jeśli chodzi o podwaliny państwa, to chrześcijaństwo, traktując historię jako królestwo rozumu, nie rozważa dziejów li tylko na sposób kosmiczny, lecz tłumaczy je jako dynamikę dobra i zła. Na tej podstawie uwydatnia moralne kryteria polityki, wskazuje na ograniczenia władzy politycznej (państwowej). Dzięki horyzontowi nadziei mesjańskiej, dostrzeganemu poza granicą ziemskiego czasu, inspiruje do szlachetnego działania i szlachetnego cierpienia. Można więc mówić o pewnej syntezy wizji kosmicznej z wizją historyczną, jeśli chodzi o moralną wizję polityki i państwa w ujęciu chrześcijańskim¹¹⁷.

1.2.3. Moralne prawo naturalne

Nietrudno uświadomić sobie, że podstawą prawa naturalnego jest natura człowieka. Jest ona ściśle związana z prawdą o człowieku. Dlatego może stanowić niezawodną przesłankę w dyskursie między światem chrześcijańskim a światem niechrześcijańskim, zwłaszcza laickim¹¹⁸. Wedle ujęcia

115 Tamże, s. 54–55.

116 Tamże, s. 57.

117 Tamże, s. 57–58.

118 A. Noce, *Cristianità e laicità*, Giuffrè, Milano 1998.

kard. Ratzingera w każdym człowieku leży wspólna prawda jednego człowieczeństwa, która zgodnie z całą tradycją filozoficzną określana jest mianem natury. W szczególności dla człowieka religijnego, odwołującego się do przesłanek wiary, „naturą – jak zauważył Ratzinger – jest w człowieku jedna myśl Boża, a naszym zadaniem jest odpowiedzieć na nią. W niej wolność i odpowiedzialność, porządek i odniesienie do przyszłości stanowią jedno”¹¹⁹. Chodzi w tym wypadku o taką odpowiedzialność, która oznacza „przeżywanie bytu jako odpowiedzi na to, czym [kim] naprawdę jesteśmy”¹²⁰.

Koncepcja prawa naturalnego, niestety, jest dziś lekceważona nie tylko przez laicki (oświeceniowy) racjonalizm, ale nawet w myśli chrześcijańskiej. W tym miejscu godne przypomnienia jest pojęcie prawa naturalnego, widniejące w słynnym *Dekrecie Gracjana* (spisanym w XII w.), które do tej pory nic nie straciło na swej wyrazistości „racjonalnej”. Dokument zawiera takie oto zdanie: *Humanum genus duobus regitur, naturali videlicet iure, et moribus. Ius naturale est, quod in lege et Evangelio continetur, quo quisque iubetur, alii facere, quod sibi vult fieri, et prohibetur, alii inferre, quod sibi nolit fieri* („Rodzajowi ludzkiemu nadają kierunek dwa czynniki: prawo naturalne i obyczaje. Prawo naturalne zawiera się w prawie [chodzi głównie o Księgę Powtórzonego Prawa] i w Ewangelii; nakazuje ono czynić drugiemu to, co byśmy chcieli, by i nam czyniono, oraz zabrania wyrządzać drugiemu tego [zła], którego byśmy nie chcieli, by nam wyrządzano”)¹²¹.

Nadal jednak, niejako z konieczności, prawo naturalne pełni funkcję użytecznego narzędzia, za pomocą którego uczestnicy dialogu pomiędzy przedstawicielami katolickiej nauki społecznej a społeczeństwem laickim poszukują podstawy porozumienia na temat etycznych pryncypiów prawa stanowionego w państwie. Strony dialogu zgodne są bowiem co do tego, iż można, a nawet trzeba odwoływać się do wspólnego wszystkim rozumowi. Idea prawa naturalnego zakłada ponadto koncepcję natury. Tutaj jednak już nie ma zgodności. W tradycyjnym chrześcijańskim ujęciu natura i rozum wzajemnie się spletają tak, iż o samej naturze można powiedzieć, że jest racjonalna. Dziś przeciwnicy tej koncepcji twierdzą coś przeciwnego. Ich zdaniem natura jako taka nie jest racjonalna, mimo że uwidacznia się w niej racjonalne działanie¹²².

119 J. Ratzinger, *Wiara – prawda – tolerancja. Chrześcijaństwo a religie świata*, dz. cyt., s. 202.

120 Tamże.

121 Cyt. za: J. Ratzinger, *Europa. Jej podwaliny dzisiaj i jutro*, dz. cyt., s. 74, przyp. 4.

122 Por. tamże, s. 73.

Trzeba więc przyznać, że w czasach nowożytnych aż po chwilę obecną *recta ratio* („prawy rozum” – źródło poznania prawa naturalnego) z coraz większą trudnością usiłuje dać odpowiedź na temat uniwersalnych wartości¹²³. Jest to niewątpliwie znamię kryzysu rozumu politycznego, a tym samym moralnego kryzysu polityki w ogóle. Raczej odrzuca się istnienie „rozumu” wspólnego wszystkim ludziom w odniesieniu do systemu podstawowych wartości, przyjmując jedynie rozum praktyczny. Zatem konieczny jest trud przezwyciężenia tej sytuacji, co wydaje się być powinnością wszystkich, na których spoczywa moralna odpowiedzialność za pokój i sprawiedliwość¹²⁴.

Istniejący obecnie kanon wartości chociaż w gruncie rzeczy nie podlega dyskusjom, to jednak daleki jest od jakiegś precyzji, która stanowiłaby o jasnym określeniu ich treści. Szczególnie niedookreślone, a nawet „mroczone” wydają się takie pojęcia, jak pokój, sprawiedliwość, integralność stworzenia, małżeństwo i rodzina, ogólnoludzka równość, równa godność mężczyzn i kobiet, wolność wyrażania myśli i wyznawanej wiary, prawo do życia każdej ludzkiej istoty, nietykalność ludzkiego życia w każdej jego fazie czy w ogóle godność człowieka. Nietrudno zauważyć, iż przytoczone wartości wymagają jakby oczyszczenia, gdyż w nowoczesnym społeczeństwie zostały zniekształcone przez elementy mityczne¹²⁵. Współcześnie bowiem już nie bardzo wiadomo, co służy pokojowi, czym jest sprawiedliwość, jak w praktyce respektować wolność myśli, jakie są podstawy autentycznej ekologii itd.

1.2.4. Dekalog

Wraz z potrzebą oczyszczenia przyjmowanego dziś kanonu wartości jawi się problem jego uzupełnienia. Kardynał Ratzinger jest przekonany, iż nie można tego dokonać bez uwzględnienia zasady przyzwolenia, która powinna mieć swoje granice. Chodzi o to, że istnieją wartości, które nie mogą być poddawane dyskusjom nawet przez różne ugrupowania większościowe, choćby wyłonione w sposób najbardziej demokratyczny. W tym momencie stawia on pytanie: czyż w ramach zasady przyzwolenia nie można by przyjąć jako kryterium Dekalogu?

123 Zob. I. Mroczkowski, *Współczesne interpretacje prawa naturalnego*, dz. cyt., s. 45–61.

124 J. Ratzinger, *Europa. Jej podwaliny dzisiaj i jutro*, dz. cyt., s. 62.

125 Tamże, s. 62–63.

Propozycja ta nie jest pozbawiona głębokiego uzasadnienia, w którym uzupełniają się przesłanki rozumu i wiary religijnej. Dekalog wyraża bowiem prawdę o naturze ludzkiej, „której podporządkowane są nierozłącznie dobro wszystkich ludzi i wolność”¹²⁶. Wedle Ratzingera Dekalog nie jest przeciwieństwem wolności, lecz jej realną formą, o ile stanowi odpowiedź na istotne potrzeby ludzkiej istoty. W tym znaczeniu jest on podstawą każdego prawa do wolności i prawdziwie wyzwalającą siłą ludzkich dziejów. To racjonalne rozumienie Dekalogu staje się szczególnie wyraziste w świetle wiary religijnej, kryjącej się głównie w tradycji biblijnej¹²⁷.

Myśl chrześcijańska jest pod tym względem bardzo realistyczna. Zakłada bowiem, iż Dekalog nigdy nie może być w pełni zrozumiany, gdyż pochodzi on z Boskiej głębi. „W następujących po sobie i zmieniających się sytuacjach historycznej odpowiedzialności ukazuje się on w coraz to nowych odsłonach; ciągle otwierają się nowe wymiary jego znaczenia. Dokonuje się wprowadzenie w całość prawdy, w prawdę, której człowiek nie mógłby znieść w jednym historycznym momencie”¹²⁸. Dlatego nie bez znaczenia jest także racjonalne poszukiwanie tego zrozumienia, które przez wiarę bynajmniej nie jest tłumione, ale raczej „wyzwalane z bezradnego krążenia po niezbadanych obszarach”¹²⁹.

Dla chrześcijan odpowiedź na to pytanie jest oczywista, ale okazuje się, że podobne myślenie reprezentuje pod tym względem wielu przedstawicieli laickiej (oświeceniowej) wizji polityki i państwa¹³⁰. Ujawnia to raz jeszcze prawdę o moralności, także moralności społecznej i politycznej, która jako taka ma charakter uniwersalny, wpisany w ontologiczną prawdę o człowieku. W gruncie rzeczy jest jedna autentyczna moralność, która

126 Wedle kard. Ratzingera dekalog w religijnym rozumieniu „jest jednocześnie auto-prezentacją, samoprezentowaniem się Boga i wykładnią człowieczeństwa, odbłaskiem Jego prawdy, która staje się widoczna na obliczu Boga, gdyż tylko w Bogu człowiek może siebie rozumieć. *Życie Dekalogiem* znaczy: przeżywać swoje podobieństwo do Boga, odpowiadać naprawdę naszej istoty i w ten sposób czynić dobro. Inaczej mówiąc: żyć *Dekalogiem* znaczy: przeżywać boskość człowieka i czynić to w wolności; zjednoczyć nasz byt z Boskim Bytem i wejść w płynącą harmonię wszystkiego ze wszystkim”. J. Ratzinger, *Wiara – prawda – tolerancja. Chrześcijaństwo a religie świata*, dz. cyt., s. 202.

127 Tamże, s. 202–203.

128 Tamże.

129 Tamże, s. 203.

130 Tego rodzaju problem postawił np. Gad Lerner, włoski lewicujący dziennikarz, który kierował debatą w rzymskim teatrze Quirino pomiędzy kard. Ratzingerem a filozofem ateistą Floresem d’Arcais, dyrektorem prestiżowego miesięcznika „MikroMega”. Zob. J. Ratzinger, *Europa. Jej podwaliny dzisiaj i jutro*, dz. cyt., s. 64.

kryje w sobie wyzwalanie dobra mającego swoje ostateczne uzasadnienie w dobru osobowym człowieka. Trzeba uznać, że Dekalog nie jest prywatną własnością chrześcijan czy niechrześcijańskich tradycji religijnych, ale stanowi wraz moralnego rozeznania o charakterze ogólnoludzkim, które cechuje mądrość wielu wielkich kultur. Wydaje się, iż to odniesienie wartości do Dekalogu byłoby szansą na ponowne rozbudzenie *recta ratio*, co jest postulatem szczególnie dziś istotnym także w obszarze polityki¹³¹.

Nietrudno zauważyć, że tylko niewielka część ludzi uznaje moralne znaczenie Dekalogu. W coraz mniejszym stopniu człowiek współczesny uświadamia sobie, że jego istota staje się naprawdę sobą dopiero we współbrzmieniu jego woli z wolą Stwórcy. Niemniej jednak nadal obecne jest przekonanie, że w ludzkim byciu tkwi powinność; że człowiek nie wynajduje moralności jedynie ze względu na rachuby dotyczące zamierzonych celów, lecz ją odnajduje w istocie rzeczy¹³².

Dla obecnych rozważań dotyczących moralności w polityce wydaje się niezwykle cenna następująca konkluzja Ratzingera: „Moralna powinność nie jest dla człowieka więzieniem, z którego musi się on uwolnić, by wreszcie czynić to, co chce. Moralna powinność tworzy jego godność, a jeśli się jej pozbędzie, to nie będzie bardziej wolny, lecz zsuwa się na poziom aparatu, czystej rzeczy. Gdy nie ma już żadnej powinności, na którą może i musi odpowiedzieć w wolności, to w ogóle nie ma już obszaru wolności. Rozpoznanie moralności jest właściwą treścią ludzkiej godności; ale nie można jej rozpoznać, nie doświadczając jej jako zobowiązania wolności. Moralność nie jest więzieniem dla człowieka, lecz Boskim elementem w nim”¹³³.

1.2.5. Etyka jako teoria postępowania moralnego

Refleksji na temat ludzkiego postępowania, jego natury bodaj zawsze towarzyszyły spory i wątpliwości dotyczące samego pojęcia moralności. Z kolei moralność nierzadko była i poniekąd nadal jest kojarzona czy nawet utożsamiana z etyką. Dlatego warto na to rozróżnienie zwrócić nieco więcej uwagi. Otóż moralność jako taka jest jedna, ogólnoludzka. Natomiast etyka jest teorią moralności czy nauką o moralności. Cóż to oznacza? Chodzi wszakże o to, by widzieć różnicę między działaniem osobowym człowieka a teorią, która to działanie interpretuje. Każde działanie ludzkiej oso-

131 Tamże.

132 J. Ratzinger, *Czas przemian w Europie. Miejsce Kościoła i świata*, dz. cyt., s. 23.

133 Tamże, s. 30.

by (świadome, dobrowolne, decyzyjne) jest działaniem moralnym, a więc przynależy do dziedziny moralności. Jest ono dynamicznym stanem bytowym człowieka. Natomiast filozoficzna interpretacja działania moralnego przynależy do dziedziny etyki. Jest po prostu etyką, czyli filozoficzną teorią (nauką), odpowiednio rozumianą i uprawianą, dokonującą interpretacji moralnego postępowania człowieka¹³⁴.

Nietrudno zauważyć, że o ile moralność jest jedna, o tyle etyk jest wiele, bo interpretacji moralnego postępowania człowieka z natury dokonuje się na podstawie jakichś kryteriów, przyjętego systemu filozoficznego. A ponieważ systemów filozoficznych jest dużo i różnią się one pomiędzy sobą, to i nie inaczej wygląda sprawa z etyką. Jest wiele systemów etycznych, zwanych niekiedy nawet paradygmatami etycznymi, które na ogół bywają aprioryczne w stosunku do zastanego ludzkiego działania osobowego człowieka. Jeśli istotę moralności można identyfikować jako spełnianie dobra, to w tym spojrzeniu etyka podpowiada, jak to spełnianie ma wyglądać, ukazuje drogę, która prowadzi do wyzwolenia, zrealizowania, pomnożenia dobra. Ujęcie to, lansowane przez Mieczysława Krąpca OP, sprowadzające etyczne działanie do ontycznego autofinalizmu, wydaje się najbardziej klarowne w odniesieniu do sfery polityki.

Idąc śladem filozofii, można spotkać także inne interpretacje etyki. Przykładowo ks. Tadeusz Styczeń traktował etykę jako naukę (dyscyplinę), która obejmuje „zespół zagadnień związanych z określeniem istoty powinności moralnej (dobra lub zła moralnego), z determinacją jej szczegółowej treści (słuszności), z ostatecznym wyjaśnieniem faktu powinności moralnej działania oraz z genezą zła moralnego i sposobami jego przezwyciężenia”¹³⁵.

Dla potrzeb niniejszych rozważań słowo etyka (gr. *ethiká*) ograniczone jest w zasadzie do swojego zawężonego znaczenia. Kryje w sobie teorię powinności moralnej lub moralnej wartości postępowania. W tym rozumieniu często bywa określana jako etyka normatywna. Pozostawiając na boku kwestię rozróżnienia etyki na normatywną i opisową, nie sposób, przynajmniej w skrócie, pominąć kwestii przedmiotu etyki. Nadal niezwykle przejrzyste pod tym względem wydaje się ujęcie filozofii tomistycznej, która wskazuje na przedmiot materialny i przedmiot formalny. Otóż przedmiotem materialnym etyki jest działanie osoby ludzkiej; przedmiotem formalnym treściowym – sfera moralności wyodrębniona

134 M. A. Krąpiec, *Etyka jako teoria moralnego działania*, [w:] *Powszechna encyklopedia filozofii*, Polskie Towarzystwo Tomasza z Akwinu, t. 3, Lublin 2002, s. 284–285.

135 T. Styczeń, *Etyka*, [w:] *Powszechna encyklopedia filozofii*, dz. cyt., t. 3, s. 269.

w tym działaniu; zaś przedmiotem formalnym metodologicznym – sposób, w jaki etyka rozważa zagadnienie moralności. Okazuje się, że ów sposób rozumienia przedmiotu formalnego metodologicznego etyki wywołuje najwięcej rozbieżności w dyskursie naukowym, jak również w praktycznym zastosowaniu¹³⁶.

Pomimo wielości paradygmatów w etyce świat niemal rozpaczliwie poszukuje takiej etyki, która nie okazałaby się kolejnym oszustem ludzkości. Ma to ogromne znaczenie zwłaszcza w życiu politycznym, które już nieraz zdominowane zostało etyką narzuconą przez zbrodnicze ideologie. Katolicka nauka społeczna pragnie służyć światu swoją propozycją etyki. Jej paradygmat wyrasta z klasycznej filozofii realistycznej. Jest to etyka zapoczątkowana przez Arystotelesa, kontynuowana przez stoików, a następnie przez moralistów chrześcijańskich, zwłaszcza przez św. Tomasza z Akwinu. Tego rodzaju myślenie etyczne, chyba najpełniej wyjaśniające moralne postępowanie człowieka, doczekało się dziś renesansu¹³⁷.

Działanie osobowe – czyli świadome i dobrowolne czyny jako następstwa wolnych decyzji, kierowanych rozumowym poznaniem człowieka – może być rozważane i wyjaśniane w ramach personalizmu. O takie rozumienie etyki szczególnie zabiegał Jan Paweł II, wskazując na trzy podstawowe kategorie personalizmu: osoba, czyn, podmiotowość. Jak słusznie zauważa Aniela Dylus, interpretując dzieło *Osoba i czyn* Karola Wojtyły, czyn jest „objawieniem osoby”¹³⁸.

Wedle Wojtyły każde działanie człowieka-osoby jako podmiotu i zarazem przedmiotu wypływa z głębi bytu i odsłania jego istotę. Kontynuując analizę myśli zawartych w rozprawie *Osoba i czyn*, Aniela Dylus wyjaśnia, że ludzkie działanie „pozwala zrozumieć istnienie i naturę tego, kto działanie podejmuje. Stanowiący o sobie wolny i rozumny człowiek jest sprawcą czynu. Odciska na nim osobowe piętno – niczym niezatarte znamię. Dokonany czyn jest jego czynem. Sobie może przypisać związaną z nim zasługę, ale też sam ponosi winę, jeśli sprzeniewierzył się powinności miłowania. Człowiek, będąc najpierw podmiotem powinności wykonania danego czynu, następnie podmiotem jego sprawstwa, jest wreszcie podmiotem odpowiedzialności moralnej. W tym się zresztą przejawia jego wielkość – osobowa godność. Próby uchylecia się od tej odpowiedzialno-

136 Por. T. Ślipko, *Zarys etyki ogólnej*, Wydawnictwo WAM, Kraków 2002, s. 27–28.

137 M. A. Krąpiec, *Etyka jako teoria moralnego działania*, dz. cyt., s. 285.

138 Por. A. Dylus, *Chrześcijańska etyka społeczna w Polsce w kontekście zmiany systemowej. Inspiracje Jana Pawła II. Wybrane zagadnienia*, [w:] *Nowy porządek wolności. Etyka społeczna Jana Pawła II – wizja dla zjednoczonej Europy*, dz. cyt., s. 143.

ści godzą w człowieka, w jego podmiotowość; odbierają mu jeden z podstawowych atrybutów osoby”¹³⁹.

Nietrudno zauważyć, że tak rozumiana etyka, której centralną kategorią jest czyn będący objawieniem człowieka-osoby wpisuje się w antropologię filozoficzną. Ujęcie to stanowi jakby przeciwwagę dla dominującego dziś postmodernistycznego relatywizmu czy w ogóle antymetafizycznego ducha czasu. W sytuacji postępującego kryzysu wartości, który szczególnie odczuwany jest w życiu politycznym, koncepcja etyki personalistycznej wydaje się szansą niezwykłą. Dla chrześcijan, których obecność w polityce jest po prostu faktem, antropologia filozoficzna znajduje swoje komplementarne dopełnienie w antropologii teologicznej¹⁴⁰. W tym spojrzeniu etyka staje się jeszcze bardziej związana z metafizyką. Blask prawdy o człowieku jest w niej jeszcze bardziej wyrazisty.

Nic zatem dziwnego, że w katolickiej nauce społecznej etykę pojmuje się jako naukę teoretyczno-praktyczną o charakterze filozoficzno-teologicznym, która poszukuje wartości, celów i norm moralnych odnośnie do postępowania człowieka jako osoby, jego moralnego działania. Etyka osoby stanowi jednak wstępne założenie dla etyki społecznej, która zajmuje się ogólnymi i szczegółowymi regułami (normami i ocenami) moralnymi w relacjach i działaniach całej społeczności czy danych grup ludzkich¹⁴¹. Dla polityki ważna jest zarówno etyka osoby, postrzegana zwłaszcza jako etyka cnót, jak i etyka społeczna, będąca w pewnym sensie „etyką” instytucji i struktur społecznych. Tego rodzaju skojarzenie będzie jeszcze nieraz przywoływane podczas niniejszych rozważań.

W tym miejscu wypada poprzestać na stwierdzeniu, że etyka personalistyczna, w której czyn postrzegany jest jako objawienie osoby, stano-

139 Tamże.

140 Antropologia chrześcijańska w gruncie rzeczy może być ujmowana jako jeden z działów teologii. Nie ma w tym nic zaskakującego z uwagi na starą tradycję duchowości (mystyki) chrześcijańskiej, wedle której dopiero poznanie prawdy o Bogu prowadzi do poznania prawdy o człowieku, a nie odwrotnie. Świadczą o tym chociażby słynne zdanie św. Katarzyny ze Sieny: „W Twojej naturze, wieczny Boże, poznaję moją naturę!” czy przywołane przez Jana Pawła II stwierdzenie Pawła VI: „Aby poznać człowieka, człowieka prawdziwego, człowieka integralnego, trzeba poznać Boga”. Spojrzenie to bynajmniej nie neguje, ale raczej dopełnia nieco inne poglądy, np. zdanie Ewagriusza z Pontu: „Aby poznać Boga, trzeba poznać samego siebie”. Por. Jan Paweł II, Encyklika *Centesimus annus*, 55; Jan Paweł II, Encyklika *Fides et ratio*, 16–35.

141 B. Mielec, *Etyka społeczna*, [w:] *Encyklopedia nauczania społecznego Jana Pawła II*, dz. cyt., s. 142.

wi bodaj najbardziej przekonujący dziś paradygmat etyczny przyjazny człowiekowi. Dlatego jest on proponowany światu zarówno w orędziu ewangelicznym proklamowanym przez Kościół, jak i w dialogu kulturowym Kościoła ze światem współczesnym. Na tego rodzaju etykę niestrudzenie wskazywał Jan Paweł II. O właściwy system moralny, do którego w życiu społecznym, gospodarczym i politycznym można byłoby się odnosić, apeluje Benedykt XVI. Wedle Papieża taki system nie może być jakąkolwiek etyką, lecz etyką przyjazną osobie¹⁴². Z pewnością jest nią etyka personalistyczna, odwołująca się do naturalnej i nadprzyrodzonej godności człowieka. W sposób najbardziej przekonujący uzasadnia ona transcendentną wartość naturalnych norm moralnych¹⁴³, co w życiu politycznym stanowi dziś problem niezwykle istotny. Od jego właściwego rozwiązania zależy przezwyciężenie postępującego kryzysu aksjologicznego i etycznego, którego natura godzi w osobowe dobro człowieka.

1.3. Etyczny wymiar polityki

Polityka zakłada działanie określonych osób ludzkich celem zapewnienia pokoju i realizacji dobra wspólnego za pomocą właściwych środków. Konieczne jest więc odpowiednie działanie o charakterze moralnym, które domaga się pewnej interpretacji na płaszczyźnie ludzkiego intelektu. Jest nią etyka. Chodzi o to, aby jako teoria działania moralnego wpisywała się ona w spełnianie autentycznego dobra, które polityka postrzega nade wszystko jako dobro wspólne.

Aby właściwie uchwycić etyczny sens polityki, należy uświadomić sobie znaczenie samego terminu „polityka”, by następnie wejść w podstawową siatkę pojęć, które tworzą pryncypia, wartości i cnoty niezbędne w uprawianiu polityki. O niektórych z nich była już mowa. W tym miejscu na szczególną uwagę zasługują: roztropność, wolność, sprawiedliwość, miłość i prawda.

1.3.1. Wokół rozumienia polityki

Sam termin polityka na proweniencję na wskroś społeczną. W starożytności greckie słowo *polis* oznaczało miasto-państwo, autonomiczną spo-

142 Benedykt XVI, Encyklika *Caritas in veritate*, 45.

143 Por. tamże.

łeczność, socjalnie zorganizowaną zbiorowość, ojczyznę. Jak słusznie zauważył ks. Czesław Bartnik, *polis* to określony organizm antropogenezy ludzkiej, złożony z klas, stanów, zawodów, funkcji. Wywodzące się od *polis* słowo *politeia* „oznaczało życie obywatelskie, prawa obywatelskie, wymiar administracji, sprawy publiczne, życie państwowe”¹⁴⁴. Dla Arystotelesa polityka oznaczała to, czym trudnią się obywatele greckiego *polis*. Była ona niemal tym samym, co współżycie ze sobą wolnych mieszkańców państwa-miasta. Nie stanowiła jakiegś odrębnej profesji, jakkolwiek ze strony potencjalnych członków rady oczekiwano wysokiego poziomu etycznego i odpowiedniej sprawności intelektualnej. Jednak politykami byli de facto wszyscy obywatele, gdyż każdy z nich miał bezpośredni lub pośredni realny wpływ na bieg zdarzeń, miał uzasadnione poczucie, że to, co dzieje się w *polis*, zależy również od niego¹⁴⁵.

Można w sumie przyjąć, iż przez wieki słowo „polityczny” oznaczało to samo, co „społeczny” i „publiczny”. Jednakże „słowa mają swoje własne życie. Z czasem nastąpiło rozdarcie pierwotnego znaczenia na: życie społeczne, w którym wszyscy uczestniczymy, i życie publiczne, które współczesne cywilizacje [...] wiążą głównie z naczelną władzą państwa”¹⁴⁶.

Rozumienie polityki dodatkowo komplikują względy językowe. W literaturze anglojęzycznej, kiedy wskazuje się na trzy podstawowe aspekty (wymiary) polityki, konstytutywne dla jej sensu, używa się trzech słów: *politics*, *policy* i *polity*. W języku polskim zazwyczaj tłumaczy się je tylko jednym słowem: *polityka*. Tymczasem rozróżnienie to jest bardzo istotne.

Politics wskazuje bowiem na konkretne działania polityczne, *policy* na realizowane cele, zaś *polity* na środki, jakimi polityka się posługuje. Jeśli przyjmie się uproszczoną definicję polityki, jako „walkę o zdobycie władzy nad państwem, jej utrzymanie, utrwalanie i powiększanie”, to w gruncie rzeczy oznacza ona politykowanie, a więc tylko *politics*, gdyż jest odewana od celu, którym jest (powinno być) realizowanie dobra wspólnego. Oczywiście nie zawsze rozumienie dobra wspólnego jest spójne. Jego interpretacja dokonywana przez władzę państwową czy samorządową może znacznie odbiegać od oczekiwań ze strony obywateli. Gdy władza przestaje być celem samym w sobie, a zaczyna pełnić funkcję instrumentu czy środka wiodącego do realizacji celu poza nią samą – dobra wspólnego, wtedy polityka oznacza właśnie *policy*. Słowo to można by przetłumaczyć

144 C. Bartnik, *Wprowadzenie do teologii społeczno-politycznej*, Standruk, Lublin 2006, s. 51.

145 Por. J. Mizińska, *Polityka jako los*, dz. cyt., s. 29–30.

146 C. Bartnik, *Wprowadzenie do teologii społeczno-politycznej*, dz. cyt., s. 51.

jako rządzenie. We współczesnych państwach na ogół oznacza ono proces rozwiązywania problemów publicznych i proces zarządzania sprawami publicznymi. Natomiast *polity* w gruncie rzeczy wskazuje na porządek polityczny, ustrój, co z etycznego punktu widzenia oznacza dwie kategorie środków: zasady (pryncypia) i instytucje¹⁴⁷.

Klasycy politologii łączą „politykę” z najwyższą i decydującą władzą społeczną. W obecnych warunkach chodzi głównie o władzę państwową. W takim też sensie powszechnie używa się tego słowa, choć politolodzy na użytek nauki wypracowali własne definicje polityki. Jedna z nich podaje, że polityka to „sztuka zdobywania, sprawowania i utrzymania władzy”¹⁴⁸. Nietrudno zauważyć, iż powinna być to sztuka osiągnięcia tego, co przynajmniej konieczne w zakresie realizacji dobra wspólnego¹⁴⁹.

Wedle amerykańskich politologów polityka oznacza stosunek pomiędzy tym, co rząd próbuje robić, a tym, co się naprawdę dzieje¹⁵⁰. Jest wszakże niemal pewne, że właściwe pojmowanie polityki w gruncie rzeczy zależy od sposobu pojmowania władzy. Wiadomo, że władza polityczna pojmowana jest w takim sensie, jaki wynika z jej uwarunkowań. Tworzy ją szereg rozmaitych czynników, między innymi źródło, zakres podziału i kształt partycypacji w niej. Pod tym względem wiele zależy od formy rządu, struktur organów centralnych i praktyki życia państwowego¹⁵¹. Rozwiązanie większości problemów politycznych sprowadza się w znacznej mierze do kwestii odpowiedniego doboru przywódców politycznych¹⁵². Wydawać by się mogło, że w krajach demokratycznych istnieje naturalny instrument do uporania się z tym problemem w postaci wyborów powszechnych. Jednakże wcale nie jest to takie oczywiste, zwłaszcza w obli-

147 Por. R. Szarfenberg, *Definicje, zakres i konteksty polityki społecznej*, [w:] *Polityka społeczna. Podręcznik akademicki*, red. G. Firlit-Fesnak, M. Szyłko-Skoczny, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2007, s. 21–22; B. Sutor, *Etyka polityczna. Ujęcie całościowe na gruncie chrześcijańskiej nauki społecznej*, dz. cyt., s. 54–55 i 115.

148 P. Nitecki, *Polityka*, [w:] *Encyklopedia nauczania społecznego Jana Pawła II*, dz. cyt., s. 371.

149 Por. J. Krucina, *Pokój społeczny – pokój głębi*, TUM Wydawnictwo Wrocławskiej Księgarni Archidiecezjalnej, Wrocław 2001, s. 112–118.

150 M. G. Roskin, R. L. Cord, J. A. Medeiros, W. S. Jones, *Wprowadzenie do nauk politycznych*, tł. H. Jankowska, Zysk i S-ka, Poznań 2001.

151 Por. C. Bartnik, *Wprowadzenie do teologii społeczno-politycznej*, dz. cyt., s. 54.

152 Por. J. de Bourbon-Busset, *Tak powiedziane życiu*, tł. A. Szymanowski, Instytut Wydawniczy PAX, Warszawa 1977, s. 43–47.

czu rozpowszechnionej praktyki doboru kandydatów przez sztaby partyjne wspierane kampanią medialną¹⁵³.

Dla polityki, jeśli chodzi o jej programy czy projekty ustrojowe, decydujące znaczenie ma całościowy „obraz człowieka”, jakim posługują się politycy. Uzasadnienie realizowanych celów politycznych w gruncie rzeczy zależy od tego, co i jak myśli się o człowieku, zwłaszcza o jego stosunku do drugiego człowieka i do społeczności. Problem jednak tkwi w tym, iż tego rodzaju wyobrażenia nie tworzą zwartego obrazu człowieka, z natury swej są fragmentaryczne. Wynika to z faktu, że człowiek nie mieści się bez reszty w tym świecie i w społeczności, do której przynależy. Transcenduje on wszystko to, co społeczne, a jednocześnie tylko w społeczności może się realizować. W szczególności przerasta on rzeczywistość polityczną, ale jednocześnie nie może się bez niej rozwinąć, gdyż polityka to nic innego jak troska o ład w ludzkim współżyciu. Dlatego – jak słusznie zauważył Bernhard Sutor – wspomniane napięcie, będące czymś nieuniknionym, stanowi jakby kamień węgielny całej etyki życia politycznego¹⁵⁴.

W każdym razie słowo „polityka” nie ma prostej jednoznaczności. W praktyce budzi wiele kontrowersji. Szczególnie zróżnicowane, niekiedy przeciwstawne opinie na jego temat pojawiają się wtedy, gdy rzeczywistość polityczną ujmuje się w aspekcie moralnym czy etycznym¹⁵⁵. Z jednej strony polityka budzi dystans, gdyż postrzegana jest jako rzeczywistość, której

153 Wydaje się, iż niezwykle trafną diagnozę współczesnej kondycji polityki przedstawił kard. Joseph Ratzinger, wedle którego dla polityków wszelkich orientacji jest czymś oczywistym obiecywanie zmian na lepsze. „Zewsząd słychać domaganie się od polityków szeroko zakrojonych i śmiałych reform, które są właśnie treścią ich hojnych obietnic. [...] W nowoczesnych społeczeństwach panuje głębokie niezadowolenie, i to zwłaszcza tam, gdzie dobrobyt i wolność sięgnęły niespotykanego dotąd poziomu. Panuje odczucie, że świat stał się trudny do zniesienia, że trzeba go ulepszać i że właśnie to powinno być rolą polityki [...]. Według powszechnych mniemań, ulepszenie świata, budowa świata nowego, stanowi istotne zadanie polityki [...]: ważne jest bowiem nie to, aby zachować dotychczasowe status quo, lecz żeby ten stan przewyciężyć” (J. Ratzinger, *Europa. Jej podwaliny dzisiaj i jutro*, dz. cyt., s. 45).

154 Por. B. Sutor, *Etyka polityczna. Ujęcie całościowe na gruncie chrześcijańskiej nauki społecznej*, dz. cyt., s. 23.

155 Por. Z. Borowik, *O etyce życia politycznego*, „Życie Katolickie” 9 (1990) nr 2, s. 11–20. Szerzej na ten temat np. A. MacIntyre, *Etyka i polityka*, tł. A. Chmielewski, P. Machura, Ł. Nysler, K. Liszka, D. Drałus, J. Nalichowski, A. Orzechowski, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2009 oraz „Życie Katolickie” 9 (1990) nr 11–12 (zwłaszcza artykuły: H. Juros, *Polityka a etyka*, dz. cyt., s. 21–24; A. Marcol, *Podstawy etyki politycznej*, dz. cyt., s. 25–28).

należy unikać¹⁵⁶, z drugiej zaś dla każdego rozsądnego człowieka jawi się jako społeczna konieczność. Niemniej jednak dla wielu polityka to służba dobru wspólnemu, co przekłada się na postawę służby wobec innych ludzi. Każda tego rodzaju postawa zakłada pewną niedopłatę za wykonaną pracę, poświęcenie dla drugich. W tym spojrzeniu łatwo więc zrozumieć, dlaczego polityka z natury swej powinna być moralna¹⁵⁷. W tym właśnie duchu – jak słusznie zauważył kard. Joseph Ratzinger – każdy człowiek zainteresowany o los ludzkości zastanawia się nad tym, w jaki sposób uruchomić energie etyczne zdolne ukształtować odpowiednie formy polityki i sprawić, by funkcjonowały one z dobrym skutkiem¹⁵⁸.

Niestety, niemal w powszechnym odczuciu panuje przekonanie o niemożności przewyciężenia antynomii między moralnością a polityką. Spowodowane jest ono tym, że rozdzźwięk pomiędzy wymogami moralności a interesem politycznym często bywa realnym faktem doświadczalnym w wielu obszarach życia publicznego. Dlatego pojawiające się tu i ówdzie próby stosowania moralnych kryteriów w odniesieniu do wolnej gry politycznych ambicji i interesów nierzadko traktowane bywają jako naiwne. Na szczęście pojawiają się też tendencje odwrotne. Świat nowoczesny (ponowoczesny) coraz bardziej uświadamia sobie konieczność etycznego ożywienia polityki. Nie sposób przewyciężyć wielu zagrożeń, takich jak chociażby terrorizm, bez przywrócenia właściwej relacji między moralnością a polityką.

Dla niniejszych rozważań istotne wydaje się uchwycenie właściwego znaczenia etyki w polityce. Dlatego warto zwrócić uwagę na podstawowe zasady, wartości i cnoty, których domaga się życie polityczne. Przestrzeganie odpowiednich zasad, respektowanie wartości i praktykowanie cnot

156 W tym miejscu niezwykle trafna wydaje się uwaga, wedle której „być może to nie polityka jest szczególnie niemoralna, lecz nasze myślenie o polityce nazbyt skażone zgorzknieniem, nihilizmem, a kto wie, czy czasami nie zawiścią? [...] Stan [współczesnej] myśli moralnej, stan etyki jest taki, iż nie umiemy, nie uciekając przez furtkę utilitaryzmu w stronę takiej czy innej socjologicznie ufryzowanej «diagnostyki społecznej», naprawdę utrzymać się przy temacie moralności w polityce. Nie umiemy nadal być etykami, gdy wypada zmierzyć się z realiami życia. Nasze myślenie moralne okazuje się impotentne, niedojrzałe, tchórzliwe. W końcu popada w ów jakże nam znany resentymentalny i nihilistyczny ton, ton, którym posługuje się niemoralny polityk, sącząc w ucho wyborcy jad pogardy i nienawiści do «całej tej polityki»” (J. Hartman, *Polityka a moralność*, [w:] *Etyka i polityka*, dz. cyt., s. 90–91).

157 Por. A. Dylus, *Polityka w perspektywie etycznej i religijnej*, dz. cyt., s. 26–36.

158 Por. J. Ratzinger, *Europa. Jej podwaliny dzisiaj i jutro*, dz. cyt., s. 69.

daje bowiem niezbędną podstawę do właściwego działania politycznego realizującego dobro społeczne. Wyrazem tego dobra są szczegółowe programy, cele polityczne wymagające pewnego porządku instytucjonalnego i moralnego.

1.3.2. Pryncypia, wartości i cnoty

Zasada dobra wspólnego jest jakby tożsama z samą polityką. W życiu politycznym dobro wspólne jest wszakże nie tylko zasadą, lecz także wartością podstawową. Nie może ona w pełni funkcjonować bez uwzględnienia innych zasad i wartości, które niekiedy są też cnotami społecznymi. Podstawowe wartości są centralnym punktem odniesienia w podejściu do rzeczywistości politycznej. Najważniejsze z nich to miłość, sprawiedliwość, solidarność, pokój, prawda, prawa człowieka i wspomniane już dobro wspólne¹⁵⁹.

Sprawiedliwość i miłość są również cnotami społecznymi. Ponieważ nie precyzują one konkretnego sposobu organizacji życia społeczno-politycznego, dlatego niezbędnym ich dopełnieniem są zasady ściśle społeczne, a więc takie, które dają wskazania dla organizacji stosunków społecznych i politycznych. Albowiem każda zasada społeczna znajduje swoje umocowanie w społecznej naturze człowieka i w godności osoby ludzkiej. Mają one charakter systemowy, zwłaszcza gdy chodzi o zasady podstawowe: wolności, pomocniczości i solidarności. Oznacza to, że interpretacja każdej z nich musi się dokonywać w kontekście pozostałych. Stanowią one wzajemny układ odniesienia i tylko w jego obrębie mogą być formułowane i wyjaśniane. Akcentowanie którejkolwiek z nich kosztem pozostałych uderza w tę zasadę. Traci ona wówczas swoją wymowę.

Tak czy inaczej każda zasada społeczna, aby mogła przybrać kształt moralny, musi być przeniknięta duchem sprawiedliwości i miłości – najważniejszych cnót społecznych. W życiu politycznym wyjątkowego uznania i praktykowania domaga się wszakże cnota roztropności wraz z pozostałymi cnotami kardynalnymi: odwagą (męstwem), umiarkowaniem i wspomnianą już sprawiedliwością, będącą zarówno cnotą, jak i zasadą społeczną i polityczną. W tym świetle nie sposób pominąć rozważań na temat owej centralnej kategorii polityki, jaką jest pojęcie roztropności.

159 Por. Kongregacja Wychowania Katolickiego, *Wskazania dotyczące studiów i nauczania doktryny społecznej Kościoła w ramach formacji kapłańskiej*, 30 XII 1988, „Życie Katolickie” 9 (1990) nr 1, s. 43–47.

1.3.2.1. Moralna i polityczna cnota roztropności

Zagadnienie roztropności w polityce należy do kluczowych z uwagi na samą definicję polityki, utrzymującej, że o dobro wspólne należy zabiegać roztropnie. Owo zabieganie wyraża się w ludzkiej aktywności, ludzkim czynie, ludzkim staraniu, które nigdy nie jest pozbawione znaczenia moralnego. Przede wszystkim musi to być działanie roztropne. Aby zrozumieć znacznie roztropności w polityce, trzeba najpierw uświadomić sobie to, jaki jest jej ogólny sens moralny.

Jak wiadomo, roztropność (łac. *prudentia*) jest jedną z cnót kardynalnych, którą wymienia się jako pierwszą w kolejności. Wedle tradycyjnego ujęcia wyraża ona przede wszystkim zdolność (sprawność) rozumu, podczas gdy sprawiedliwość przyporządkowana jest woli, męstwo – sferze emocjonalnej, a umiarkowanie – sferze popędowej.

Cnota w tradycyjnym ujęciu określana jest jako *bona qualitas mentis qua recte vivitur* (dodatnia zdolność umysłu, dzięki której prawidłowo żyjemy)¹⁶⁰. Roztropność stanowi umiejętność dążenia do dobra. Jako sprawność intelektualna jest mechanizmem, który pozwala dobrać właściwe środki do konkretnych celów. O człowieku można powiedzieć, że jest roztropny dopiero wtedy, gdy spośród wielu środków wiodących do obranego celu potrafi wybrać taki środek, który jest dobry w znaczeniu moralnym.

W chrześcijaństwie roztropność nierzadko kojarzona jest z mądrością życiową, będącą darem Bożym. W tym znaczeniu jest przeciwieństwem „głupoty grzesznika”, wybierającego takie środki, które w konsekwencji powodują jego nieszczęście. Roztropność daje człowiekowi światło i moc do szukania swego szczęścia w kontekście zbawczej miłości Boga. W porządku nadprzyrodzonym jest ona cnotą wlaną, udzielaną przez Boga jako dar rady. Uzdalnia człowieka do wrażliwości na natchnienia Ducha Świętego. W sumie roztropność jako sprawność chrześcijańska spełnia funkcję korygującą i dopełniającą wobec sprawności czysto naturalnej¹⁶¹.

Katechizm Kościoła katolickiego zawiera następujące stwierdzenie: „Roztropność jest cnotą, która uzdalnia rozum praktyczny do rozeznawania w każdej okoliczności naszego prawdziwego dobra i do wyboru właś-

160 Św. Tomasz z Akwinu, *Suma teologiczna*, I–II, q. 55, a. 4, tł. F. W. Bednarski, London 1970, [cyt. za:] C. Strzeszewski, *Katolicka nauka społeczna*, dz. cyt., s. 394–395.

161 Por. S. Rosik, *Sytuacjonizm etyczny a chrześcijańska roztropność. Studium teologiczno-moralne*, Księgarnia św. Wojciecha, Poznań 1986.

ciwych środków do jego pełnienia. [...] Roztropność jest «prawą zasadą działania», jak za Arystotelesem pisze św. Tomasz. Nie należy jej mylić ani z nieśmiałością czy strachem, ani z dwulicowością czy udawaniem. Jest nazywana *auriga virtutum*: kieruje ona innymi cnotami, wskazując im zasadę i miarę. Roztropność kieruje bezpośrednio sądem sumienia. Człowiek roztropny decyduje o swoim postępowaniu i porządkuje je, kierując się tym sądem. Dzięki tej cnotie bezbłędnie stosujemy zasady moralne do poszczególnych przypadków i przewyciężamy wątpliwości odnośnie do dobra, które należy czynić, i zła, którego należy unikać¹⁶².

Chociaż roztropność można postrzegać jako dar Boży, to jawi się ona przede wszystkim jako wartość naturalna i jako taka funkcjonuje dzięki warunkom naturalnym. Stanowi sprawność na wskroś ludzką. Zakłada wszakże duchową i moralną dojrzałość człowieka, który w złożonych sytuacjach życiowych nie tylko unika skrajności, ale także umiejętnie porusza się w granicach obowiązujących norm moralnych. Człowiek roztropny w pewnym sensie nie może nie być realistą, posiadającym znajomość ludzi i spraw świata. Musi być przezornym, ostrożnym, przewidującym skutki swojego działania. Roztropność jako mądrość życiowa nie jest wiedzą, lecz pewną sprawnością, zdolnością do działania, w której na pierwszy plan wysuwają się trafna ocena sytuacji i umiejętność rozwiązywania praktycznych problemów życiowych. Towarzyszy jej przenikliwość i przewidywanie.

W potocznym rozumieniu roztropność bywa utożsamiana ze zdrowym rozsądkiem, który oznacza prawidłową, niewypaczoną ocenę wartości konkretnych ludzkich zachowań i sytuacji. Polega on na umiejętności stosowania w praktyce życiowej tego, co powszechnie uznawane jest za prawdziwe, mądre, dobre i pożyteczne. Innymi słowy, w ten sposób postrzegana roztropność polega na „zdrowym rozsądzaniu”, czyli uwzględnianiu zgodności sądu z ogólnymi wymaganiami życia, jak również szczegółowymi potrzebami osoby, miejsca, czasu i okoliczności. Zdrowy rozsądek determinowany jest głównie przez dwa czynniki:

1. Umiejętność logicznego myślenia odnośnie do realiów praktycznego życia (logiczna ocena sytuacji);
2. Uczciwe zamiary i prawy dobór środków do realizacji zamierzeń (prawość woli).

Na stan cnoty roztropności wywierają wpływ takie czynniki, jak osobiste doświadczenie życiowe, podatność na cudze rady, zmysł rzeczywistości

162 *Katechizm Kościoła katolickiego*, 1806.

(intuicyjne odkrywanie realizmu sytuacji bez konieczności logicznego rozumowania) czy wnikliwa obserwacja.

Roztropność ma jednak swoje zaprzeczenia. Do wad, które się jej przeciwstawiają, zalicza się lekkomyślność, niedbalstwo i niestałość. Natomiast jej wypaczeniem jest przebiegłość (cwaniactwo), a także roztropność „do-czesna”, polegająca na niewłaściwym ustawieniu hierarchii wartości (nie-pohamowane ubieganie się o dobra materialne)¹⁶³.

Analiza znaczenia cnoty roztropności w życiu ludzkim prowadzi do wniosku o jej niezbędności także w polityce. Występująca w definicji kategoria dobra wspólnego wskazuje na cel polityki, natomiast roztropność oznacza zdolność, dzięki której można ten cel realizować etycznie dobrze i etycznie słusznie, a więc zgodnie z pryncypiami i odpowiednio do stanu miejsca, czasu, spraw i okoliczności. Rozumienie to daje podstawę do bardziej rozbudowanej definicji polityki, którą nie bez uzasadnionych racji zaproponował Bernhard Sutor. Jego zdaniem politykę można określić jako „kształtowanie spraw społeczności w jej historycznej sytuacji z uwagi na ogólny porządek i wspólne dobro”¹⁶⁴.

Ważne w tym określeniu jest odwołanie się do „historycznej sytuacji”. Realizacja dobra wspólnego danej społeczności zależy każdorazowo od konkretnej sytuacji, na którą składa się splot wartości, praw, instytucji i relacji. Troska o to dobro wymaga podejścia całościowego. Zakłada ono odpowiednią orientację aksjologiczną i etyczną, konieczność analizy sytuacji i jej istotnych czynników, kalkulację możliwości i ograniczeń w urzeczywistnianiu obranych celów, i wreszcie, prognozę następstw poszczególnych decyzji i aktów, co oznacza także odpowiedzialne przewidywanie nieoczekiwanych skutków. Widać więc wyraźnie, jak wielką rolę pod tym względem ma do odegrania cnota roztropności. Nie bez racji nazywa się ją „sumieniem sytuacyjnym”¹⁶⁵. Jej zadaniem jest bowiem przewyciężenie praktycznych trudności związanych z działaniem politycznym w konkretnej sytuacji.

Wspomniana „sytuacyjność” nie oznacza jednak negacji czy korekty „świata wartości” z uwagi na sytuację, lecz stanowi wymóg poszukiwania i realizowania dobra wspólnego w taki sposób, by „świat wartości” nie był

163 Por. M. Mróz, *Człowiek w dynamizmie cnoty. Aktualność aretologii św. Tomasza z Akwinu w świetle pytania o podstawy moralności chrześcijańskiej*, Wyższe Seminarium Duchowne, Toruń 2001.

164 B. Sutor, *Etyka polityczna. Ujęcie całościowe na gruncie chrześcijańskiej nauki społecznej*, dz. cyt., s. 54.

165 Tamże, s. 54–56.

oddzielony od sytuacji. Dobro z natury swej odpowiada pewnej rzeczywistości, uwarunkowanej sytuacyjnie, i dlatego, aby je spełniać, trzeba tę rzeczywistość poznawać w jej zasadniczej strukturze i historycznej konkretności. Pod tym względem niezbędna jest sprawność moralna, zwłaszcza cnota roztropności, która ma to do siebie, że ogólnym wartościom, zasadom i treściom moralnym, zapisanym w ludzkich sumieniach, pozwala praktycznie odżyć w danej sytuacji¹⁶⁶.

Skoro roztropność w polityce może być uznana za rodzaj sumienia sytuacyjnego, to warto zapytać o racjonalność politycznego działania uwarunkowaną cnotą roztropności. Chyba nie bez racji można skonstatować, że w polityce roztropnym jest ten, kto kieruje się prawem naturalnym odczytywanym w starannie uformowanym własnym sumieniu, ale odnośnie do realizowanych dobrych celów nie prezentuje postawy fanatyka. Jest otwarty także na cele alternatywne czy nawet odmienne. Ze względów taktycznych potrafi też z niektórych celów zrezygnować. Sumienie sytuacyjne podpowiada również, że rozwiązywanie trudnych spraw o charakterze politycznym nie może być stawiane ponad człowieka (polityka „dla” człowieka, a nie człowiek „dla” polityki). Poza tym roztropności politycznej czymś zupełnie obcym jest oportunizm. Przy rozwiązywaniu poszczególnych spraw politycznych nie można przyjmować postawy oportunisty.

Roztropność polityczna jako cnota wiąże poznanie i wolę, myślenie i działanie, co znajduje swój wyraz w trzech etapach: analizie sytuacji, analizie możliwości i decyzji, dopełnionych, wedle tradycyjnej doktryny, trzema elementami: pamięć przeszłości, wprawa (biegłość) i przewidywanie. Interpretacja owych komponentów roztropności daje w miarę przejrzysty obraz roli roztropności w polityce. W tym miejscu warto przedstawić przynajmniej kilka uwag na ten temat.

Otóż rozropnej oceny sytuacji politycznej nie sposób przeprowadzić z dokładną pewnością, bo zawsze jest to sąd rozumu praktycznego, na który składają się także doświadczenia i przypuszczenia. Ryzyka błędów nigdy nie da się całkowicie wyeliminować, dlatego w tego rodzaju analizach należy położyć akcent jedynie na pewność moralną. Jeśli chodzi o samą analizę możliwości, jakie kryje w sobie dany układ polityczny, to trzeba pamiętać, że polityka z natury swej nie jest sztuką osiągnięcia tego, co możliwe, ale tego, co pożądane. W realizacji celów politycznych niezbędne są decyzje, których podejmowanie nie powinno być skażone wadliwą postawą decyzyonizmu. Muszą być one przemyślane, publicznie przedyskuto-

166 Por. tamże, s. 94.

wane, uzasadnione i odpowiedzialne. Roztropność domaga się, by w procesie decyzyjnym uwidaczniały się „umiejętność i gotowość przyjęcia poruczeń” (łac. *docilitas*), zdolność uwzględniania nowych aspektów sprawy, jak również rozważa wobec argumentów przeciwnika politycznego.

W uprawianiu polityki należy być wprawnym (biegłym, zręcznym), co oznacza umiejętność zachowania równowagi i elastyczności w nieprzewidywanych okolicznościach, w nowej, trudnej sytuacji. Roztropność zakłada pewną miarę wprawy politycznej i zdolności taktycznej. Opiera się na umiejętności przewidywania. Jakże trafna pod tym względem jest rada Berharda Sutora, który pisze: „Polityk musi umieć okrężnymi drogami dochodzić do wcześniej wytyczonego celu, zdobyć się na koncesję, czekać na lepszy moment, w swoje działanie wkalkulowywać krytykę i stanowisko opozycji; musi posiadać praktyczną znajomość ludzi, umieć ich sobie pozyskiwać”¹⁶⁷.

Tak rozumiana roztropność polityczna jest niezbędna w poszukiwaniu nowych dróg do realizacji uprzednio przyjętych celów. Nie wolno jej mylić z przebiegłością. Chodzi wszakże o to, aby realizowane cele były dobre, które nie wymagają zdrady wartości i zasad moralnych. Kierując się roztropnością w polityce, można uniknąć dwóch skrajności: z jednej strony paralizującego poczucia niemożności wyboru i działania, z drugiej zaś postawy bez troski. Roztropność daje w sumie poczucie pewności moralnej. Cóż to oznacza? Przede wszystkim to, że ryzyko związane z uprawianiem polityki można odpowiedzialnie wziąć na siebie. Tego rodzaju odpowiedzialność zakłada z kolei istnienie wolności.

1.3.2.2. Wolność i jej afirmacja

Najpierw należy zaznaczyć, że wolność (łac. *libertas*) stanowi pryncypium bodaj najbardziej obecne w świadomości ludzi doby współczesnej. Najogólniej rzecz biorąc, wolność oznacza możliwość wyboru, brak wewnętrznego przymusu, stan, w którym człowiek może dokonywać wyborów spośród wszystkich opcji. Człowiek wolny w przeciwieństwie do niewolnika jest w sytuacji, która w sposób istotny umożliwia mu kierowanie się swoją własną wolą.

Wolność nie tylko jest pojęciem filozoficznym, społecznym czy politycznym, ale także stanowi doświadczenie ogólnoludzkie o charakterze

167 Tamże, s. 97.

powszechnym. Ludzie rozpoznają jej znaczenie na podstawie odróżnienia od przymusu, konieczności, losu, przypadku, którym nierzadko czują się podporządkowani¹⁶⁸. Wolność może oznaczać brak osobistego zniewolenia czy też brak ograniczeń ze strony władzy społecznej czy innych ludzi oraz zwyczajów społecznych i warunków naturalnych. Jednak główne jej przywileje to – jak słusznie zauważył Czesław Strzeszewski – „działanie, czyli ruch, i możliwość wyboru”¹⁶⁹.

W aspekcie filozoficznym wolność jest wartością należną człowiekowi, mającą swoje źródło w naturze człowieka. Więcej, stanowi ona składowy element jego natury, czyli jest atrybutem człowieka jako osoby. Można więc skonstatować, że człowiek jest istotą ontologicznie (bytowo) wolną. Wedle interpretacji Jana Pawła II istota wolności tkwi we wnętrzu człowieka, należy do natury osoby ludzkiej i jest znakiem rozpoznawczym. Wolność osoby ma swój fundament w transcendentnej godności człowieka, którego żadna siła ani przymus zewnętrzny nie mogą jej pozbawić¹⁷⁰.

Z etycznego punktu widzenia wolność jawi się nade wszystko jako zasada życia społecznego i zarazem postawa moralno-społeczna. Aby podjąć rozważania na ten temat, trzeba w pierw uświadomić sobie to, czym jest wolność w aspekcie osobowym i społecznym. Według Czesława Strzeszewskiego najważniejszym określeniem wolności osobowej człowieka wydaje się następujące ujęcie: wolność to nieskrępowana możliwość rozwoju osobowości¹⁷¹. Natomiast za najbardziej właściwą definicję wolności w jej aspekcie społecznym autor ów uznał następujące określenie: wolność społeczna to nieskrępowana możliwość wszystkich osób ludzkich, członków społeczności, dążenia do dobra wspólnego¹⁷².

Analizując powyższe stwierdzenia, trzeba przyznać, iż fundamentalnym wymiarem wolności jest możliwość podejmowania określonych wyborów, decyzji, działań. W gruncie rzeczy jest to wolność „do”. Rdzeniem chrześcijańskiego rozumienia wolności jest jej postrzeganie i przeżywanie jako wybór dobra. Natomiast wolność „od” znajduje się dopiero na drugim planie¹⁷³.

168 Por. J. Mariański, *Społeczeństwo i moralność. Studia z katolickiej nauki społecznej i socjologii moralności*, Wydawnictwo Diecezji Tarnowskiej Biblos, Tarnów 2008, s. 72–109.

169 C. Strzeszewski, *Katolicka nauka społeczna*, dz. cyt., s. 513.

170 Por. Jan Paweł II, Orędzie na Światowy Dzień Pokoju *Chcesz służyć sprawie pokoju – szanuj wolność!*, 8 XII 1980, nr 5.

171 C. Strzeszewski, *Katolicka nauka społeczna*, dz. cyt., s. 514.

172 Tamże, s. 515.

173 O wolności pozytywnej (wolności „do”) i negatywnej (wolności „od”) wiele cennych przemyśleń pozostawił Isaiah Berlin (1909–1997), brytyjski i amerykański

Jest to wszakże wolność od przymusu, od konieczności, od uzależnienia¹⁷⁴. W chrześcijaństwie idea „wolności dzieci Bożych” (Rz 8, 21) to ucieczka od nicości, śmierci, przemijania i grzechu. Trzeba w tym miejscu wyraźnie podkreślić, że chrześcijaństwo kryje w sobie jakby „wybuch” wolności. Od samego początku zdecydowanie odcięło się od deterministycznej myśli antycznej. Starożytność, zwłaszcza grecko-rzymska, postrzegała bowiem świat w kategoriach konieczności, przymusu, przeznaczenia, ślepego trafu, ograniczenia przez los.

1.3.2.2.1. Blaski i cienie afirmacji wolności

Niestety, w dobie postmodernizmu istotę wolności wielu pragnie identyfikować jako brak jakiegokolwiek przymusu i konieczności. Wydaje się, iż spory o rozumienie wolności to jedna z najbardziej podstawowych przyczyn współczesnych niepokojów, a nawet wstrząsów o charakterze cywilizacyjnym. Genezy owego stanu rzeczy można by się dopatrywać już w XIV-wiecznej myśli Wilhelma Ockhama. Dowodził on, że Bóg wraz z całym swoim stworzeniem (światem, przyrodą, strukturami życia) nie posiada struktury rozumności, jak powszechnie utrzymywano, lecz ma strukturę wolności. Wedle tej myśli Dekalog obowiązuje jedynie w duszy, a więc w aspekcie nadprzyrodzonym. Ciałem natomiast rządzi zasada wolności (dowolności), gdyż odpowiada naturze każdego stworzenia.

Tego rodzaju „niewinne”, mało zauważalne tezy okazały się niezwykle pomocne dla całej reformacji Marcina Lutra. Protestanci zaczęli mówić także o wolności społecznej, którą pojmowali jako konieczny jej wybór, który nie ma wszakże wpływu na ludzkie zbawienie. Stanowisko to zaczęli akcentować zwłaszcza ci, którzy przyjęli doktrynę predestynacji.

filozof, historyk idei. Jego zdaniem pierwszy jej rodzaj (wolność do zgromadzeń, wpływu na władze, wyborów, reprezentacji) można utożsamiać z demokracją, zwłaszcza z jej systemem ideologicznym określanym jako demoliberalizm, którego głównym twórcą jest John Stuart Mill (1806–1873). Natomiast wolność negatywna (od przymusu ze strony władz, obciążeń podatkowych, ingerencji państwa w życie prywatne) jest charakterystyczna dla liberalizmu konserwatywnego. Jego główni ideolodzy to Alexis de Tocqueville (1805–1859) czy Herbert Spencer (1820–1903). Sam Isaiah Berlin uważał, że tylko „wolność negatywna” jest prawdziwą wolnością. Demokracja zaś stanowi raczej zagrożenie dla wolności, gdyż ingeruje w życie ludzkie, mając złudnym „prawem wyboru” czy wykorzystując niechęć wielu do sprzeciwu wobec wybranych władz. Por. I. Berlin, *Cztery eseje o wolności*, Wydawnictwo Zysk i S-ka, Poznań 2000.

174 Por. O. De Bertolis, *Prawa i wolność: wieloznaczność i perspektywy*, tł. J. Zychowicz, [w:] *Horyzonty wychowania w czasie przemian*, dz. cyt., s. 527–536.

Było dla nich jasne, że sprawa zbawienia poszczególnych ludzi już jest rozstrzygnięta. W tym układzie uczynki nie mają żadnego wpływu na sytuację nadprzyrodzoną człowieka, są sprawą czysto doczesną. Dlatego człowiek co do uczynków jest wolny, niczym nieskrępowany, gdyż to wynika z jego natury.

Jak łatwo zauważyć, idea absolutyzacji wolności została niemal w całości przejęta przez późniejszą myśl oświeceniową, która do dziś w postaci ideologii liberalnej przenika całą kulturę europejską, obejmując także Amerykę. Nie pomogły pod tym względem próby ratowania sytuacji przez Georga Wilhelma Friedricha Hegla (1770–1831) – „wolność to rozumienie konieczności” czy Immanuela Kanta (1724–1804) – „wolność to pójście za nakazem kategorycznym”, usiłujących pogodzić ideę dowolności z determinizmem. Na rezultaty absolutystycznego pojmowania wolności nie trzeba było długo czekać. W końcu wielce wymowne pod tym względem są wojny, przewroty czy rewolucje XIX i XX wieku, które prowadzone były w imię wypaczonej idei wolności; indywidualnej bądź społecznej.

Nie można jednak nie widzieć skądinąd słusznych racji tkwiących w całej afirmującej wolność filozofii oświeceniowej. Trzeba pamiętać, że filozofia ta wyzwoliła niemal powszechną świadomość praw człowieka. Idea praw człowieka to *Magna Charta* całego współczesnego ruchu wolnościowego. Prawa te istnieją w samym człowieku, w jego naturze i są wcześniejsze od wszystkich struktur porządkujących społeczeństwo. Jednak wolność oświeceniowa, do której odwołują się demokracje typu zachodniego, zasadniczo oparta jest – jak słusznie zauważył kard. Joseph Ratzinger – na marzeniu o pełnej, niczym nieograniczonej wolności jednostkowej¹⁷⁵.

Również marksizm jako filozofia mająca związek z oświeceniem akcentuje wolność, choć na pozór może się to wydawać paradoksem. Rzecz w tym, iż krytykując wolność demokratyczną jako pozorną, obiecywał i chyba nadal w programie Nowej Lewicy zwiastuje takie swobody człowieka, które w opinii jego zwolenników uchodzą za lepsze, większe, bardziej odważne i radykalne aniżeli te, jakie realizowane są przez demokracje liberalne. Myślenie to związane jest z założeniem, że wolność jednostki zależy od struktury całości. Dlatego walka o wolność musi być poprzedzona zmaganiem nie o prawa jednostki, ale o zmianę struktur społecznych.

W ujęciu marksistowskim wolność jest czymś niepodzielnym. Może zaistnieć tylko wtedy, kiedy jest wolnością wszystkich, dlatego w pierw musi zapanować równość. Warunkiem zaistnienia nieograniczonej wolności

175 Por. J. Ratzinger, *Wiara – prawda – tolerancja. Chrześcijaństwo a religie świata*, dz. cyt., s. 189–190.

jednostki jest zatem solidarność tych, którzy walczą o wspólną wolność. Solidarność ta z uwagi na wspólnie realizowany cel domaga się przejściowej rezygnacji z wolności. Karol Marks dawał wyraz przekonaniu, że u szczytu jego projektu znajduje się idea nieograniczonej wolności człowieka, ale w terażniejszości obowiązuje nadrzędność aspektu wspólnotowego (kolektywnego), nadrzędność równości nad wolnością, także prawa wspólnotowego nad prawem indywidualnego człowieka, gdyż prowadzi ona do prawdziwej wolności jednostki. Akcentując konieczność zmiany struktur, marksizm jest całkowicie bezradny wobec kwestii, jak tego rodzaju struktura powinna wyglądać i jakie racjonalne środki należy wykorzystać do jej stworzenia. W praktyce żadna bowiem z dotychczas stworzonych przez niego struktur nie umożliwia zaistnienia wolności, w imię której ograniczana była wolność¹⁷⁶.

Okazuje się, że we współczesnym świecie sprawa wolności absolutnej, jednostkowej, indywidualnej odżyła na skalę dotąd niespotykaną. Fala tego powrotu jest potężna. Jak słusznie zauważył ks. Czesław Bartnik, dziś wolność nie jest „ani prawdą, ani racją, ani dobrem, ani etyką, ani względem na drugiego człowieka”¹⁷⁷. Ukazuje się ją nade wszystko negatywnie jako „wolność «od» czegoś: od Boga, od bliźniego, od Kościoła, od kultury, od przyrody, od etyki, od kodeksów, od prawideł języka, od obowiązków, od wszelkich struktur stałych i nieodmiennych. Wolność to bunt przeciwko wszystkiemu: przeciwko przeszłości, kanonom, pracy, nauce, wysiłkowi, cierpieniu, czekaniu... Ten szalony trend rozlał się szczególnie na życie socjalne, politykę, gospodarkę, kulturę, sztukę”¹⁷⁸.

Trzeba przyznać, że indywidualizm z fałszywą wolnością rzeczywistość ogarnął współczesne życie społeczne, polityczne, gospodarcze, kulturalne itd. Konsekwencje tego zalewu widoczne są szczególnie w kulturze „wolności od”, która staje się jakby antykulturą czy kulturą na opak. Cały jej „nowy styl” polega na rozbijaniu wszelkich kanonów dotychczas ustalonych, kwestionowaniu wszystkiego, co uchodzi za dziedzictwo przeszłości. Przykładowo w muzyce proponuje się szumy i chaos, w malarstwie styl bez kształtów i bez logiki kolorów, w rzeźbie brak upostaciowienia, w literaturze zaś pisownię bez interpunkcji, bez zdań, bez logicznej treści. Jak nie trudno się przekonać, owa metoda „wolnościowa” polega na perwersji. Dla wielu zresztą perwersyjność jest metodą odnajdywania i tworzenia wolności. Jednakże fala indywidualizmu z perwersyjnym rozumieniem wolno-

176 Por. tamże, s. 192–192.

177 C. Bartnik, *Wprowadzenie do teologii społeczno-politycznej*, dz. cyt., s. 333.

178 Tamże.

ści powoduje spustoszenie także na arenie życia politycznego. Prowadzi do eliminacji z polityki zasad etycznych, co przejawia się między innymi w łamaniu praw człowieka, stosowaniu terroryzmu czy konsekwentnym posługiwaniu się kłamstwem i oszustwem¹⁷⁹.

Atak „wolnościowców” szczególnie skierowany jest na religię katolicką. Negowana jest etyka chrześcijańska, a Kościół przedstawia się jako wroga wolności. Według nich każdy ma prawo do tego, by bezcześcić wiarę w Boga, jak również wszelkie wartości duchowe. Pod tym względem nie są jednak konsekwentni, bo promocję wiary religijnej czy krzewienie wartości duchowych uważają za przejaw fundamentalizmu, który narzuca światopogląd, a tym samym ogranicza wolność człowieka.

Cały problem można sprowadzić właśnie do tego, co już zostało powyżej zasygnalizowane, mianowicie do sprawy absolutyzacji wolności. Owszem, wolność jest atrybutem człowieka, ale nie jedynym, bo jest nim także rozumność. Niemal cała starożytność (m.in. Sumerowie, Egipcjanie, Grecy czy Rzymianie) przez wiele tysięcy lat akcentowała, a niekiedy wręcz absolutyzowała znaczenie ludzkiego intelektu. Prowadziło to do wielu nieporozumień, ale w sumie były one i tak mniej groźne niż współczesne negowanie rozumu. „Wolnościowcy”, odrzucając znaczenie rozumu, promują irracjonalność. Wolność pozostawiona sama sobie, zwłaszcza oderwana od pozostałych atrybutów człowieka, staje się irracjonalna¹⁸⁰.

A czyż przejawu irracjonalności nie stanowią pomysły postmodernistów, by etykę zastąpić estetyką? Ewa Podrez przyznaje wprawdzie, że „odrzucając etykę, traci się pewność, zasadniczą orientację w rozpoznawaniu dobra i zła”, ale zaraz dodaje, że „zyskuje się natomiast pewną świadomość moralności jako przestrzeni autentycznej wolności i autokreacji. W jej polu pojawia się rzetelna, prawdziwa odpowiedzialność. Nie opiera się ona na żadnych podstawach normatywnych. Jest to subiektywna odpowiedzialność artysty za własne dzieło, jakim jest jego życie. Z tego powodu sztuka staje się jedyną miarodajną i wolną przestrzenią komunikacji między ludźmi”¹⁸¹. Wydaje się, iż na próżno by wytężać umysł, by jakoś zweryfikować tę wypowiedź, zwłaszcza zapewnienie autorki o realnym zaistnieniu przestrzeni „autentycznej” wolności czy „rzetelnej” i „praw-

179 Tamże.

180 Warto zwrócić uwagę na opinię Czesława Strzeszewskiego, który napisał: „nie istnieje wolność absolutna, jej pojęcie i dążenie do niej jest chimerą” (*Katolicka nauka społeczna*, dz. cyt., s. 514–515).

181 Por. E. Podrez, *Etyka i polityka a sens ludzkiej egzystencji (pytania otwarte)*, dz. cyt., s. 75.

dziwej” odpowiedzialności. A już zupełnie nie do pojęcia jest teza o sztuce jako jedynie miarodajnej wolnej przestrzeni komunikacji międzyludzkiej. Tego rodzaju poglądy są jednak promowane i z ogromną atencją skrętnie cytowane w naukowych publikacjach.

Dla życia politycznego jest to problem bardzo poważny, gdyż takie rozumienie wolności dopuszcza współczesny liberalizm, który wyraźnie stoi na gruncie indywidualizmu. Wiele mówi o wolności, lecz sam popada w swoisty fundamentalizm ideologiczny. Propaguje relatywizm wartości i norm etyczno-społecznych, ale własną ideologię traktuje jako prawdę niemal absolutną i ostateczną. Głosi ideę tolerancji, ale nie toleruje poglądów innych niż liberalne (chodzi głównie o liberalizm aksjologiczny). W szczególności jest agresywny wobec religii w życiu publiczno-społecznym. Jak słusznie zauważył ks. Stanisław Kowalczyk, wykorzenienie etyczne, społeczne i religijne, któremu sprzyja liberalizm poprzez absolutyzację indywidualnej wolności, prowadzi nieuchronnie do psychiczno-moralnej autodestrukcji człowieka i społecznej anarchii¹⁸².

Nietrudno zauważyć, że odpowiednie rozumienie wolności stanowi problem natury politycznej, filozoficznej, moralnej, a także religijnej¹⁸³. Joseph Ratzinger jest przekonany, że można go rozwiązać jedynie w podejściu całościowym, gdyż w przeciwnym razie wolność jawi się nawet jako „nicność życia, absolutna pustka, jako definicja przekleństwa”¹⁸⁴. Potwierdzeniem tej opinii jest chociażby filozofia wolności Jeana-Paula Sartre’a, który w wolności człowieka widział właśnie jego przekleństwo.

Wedle tej najbardziej radykalnej filozofii wolności XX wieku człowiek w przeciwieństwie do zwierząt, przeżywających swoją egzystencję zgodnie z zakodowanym w nich instynktem (prawem natury), nie jest istotą zeterminowaną. Zwierzę nie musi zastanawiać się nad tym, co zrobić ze swoim życiem, natomiast człowiek jest „otwartym pytaniem” i sam musi decydować o tym, co zrobi ze swoim człowieczeństwem, jaki nada mu kształt. Wedle Sartre’a człowiek jest tylko wolnością, nie ma natury, tak jak ją mają zwierzęta. Nie istnieje też prawda o człowieku. Brak w tej refleksji jakichkolwiek odniesień metafizycznych. Stąd określając istotę człowieka jako absolutnie anarchiczną wolność, francuski filozof jest niejako zmuszony

182 Por. S. Kowalczyk, *Liberalizm*, [w:] *Katolicka nauka społeczna. Podstawowe zagadnienia z życia społecznego i politycznego*, dz. cyt., s. 181.

183 Por. R. Marx, *Kapitał. Mowa w obronie człowieka*, tł. J. Serafin, Wydawnictwo Homo Dei, Kraków 2009, s. 41–69.

184 Por. J. Ratzinger, *Wiara – prawda – tolerancja. Chrześcijaństwo a religie świata*, dz. cyt., s. 194.

stwierdzić, że wolność to dla człowieka piekło. Jest ona pozbawiona sensu, gdyż życie w wolności i tak zmierza ku pustce¹⁸⁵.

W tym miejscu niezwykle ważna wydaje się lapidarna uwaga Ratzingera. Komentując myśl Sartre'a, pisze on, iż nastąpiło w niej radykalne rozdzielenie prawdy i wolności. Zupełna nieobecność prawdy skutkuje wszakże tym, iż wolność traci swój kierunek i miarę. „W ekstrapolacji radykalnego pojęcia wolności, które dla Sartre'a było tylko doświadczeniem życiowym, widać, że wyzwolenie od prawdy nie rodzi się z czystej wolności, ale ją unieważnia. Wolność anarchiczna w radykalnym ujęciu nie zbawia, ale czyni człowieka nieudany m stworzeniem, bytem pozbawionym sensu”¹⁸⁶.

1.3.2.2.2. Wolność osobowa

Człowiek jest istotą, której tajemnicę rozjaśnia wiele prawd wzajemnie się dopełniających. Wedle myślicieli starożytnych człowiek to jestestwo rozumne (gr. *dzoón logikón*). Dla św. Pawła z Tarsu, św. Augustyna czy św. Tomasza z Akwinu człowiek jest także istotą wolną (gr. *dzoón eleutherón*). Dla innych myślicieli człowiek to również istota „poznawcza” (gr. *dzoón gnostikón*), czyli zdolna do poznania prawdy o sobie i otaczającej go rzeczywistości. Wreszcie człowiek jest istotą posiadającą umiejętność zdobywania wiedzy (gr. *dzoón epistemonikón*). Mając to wszystko na uwadze, trzeba od razu skonstatować, że człowiek to nie sam tylko rozum bez wolności, ani też sama wolność bez rozumu, czyli bez prawdy o człowieku. Także dobro człowieka nie może być postrzegane w oderwaniu od wolności i rozumności. Słowem, na tajemnicę człowieka składają się wszystkie wspomniane wyżej określenia (*dzoón logikón*, *eleutherón*, *gnostikón* czy *epistemonikón*), jak również wiele innych, które można by intuicyjnie zaproponować. Niemniej jednak nie wyczerpują one tej tajemnicy, lecz tylko po części ją odsłaniają.

W niniejszych rozważaniach z konieczności trzeba będzie poprzestać na pewnych stwierdzeniach, które, będąc usytuowane w obszarze myśli chrześcijańskiej, stanowią odpowiedź na absolutyzację wolności. Wydaje się, iż najbardziej klarowna z punktu widzenia katolickiej nauki społecznej jest koncepcja wolności osobowej, którą bodaj najbardziej wyraziście ujmuje personalizm realistyczny. Przedstawicielami tej wciąż kształtują-

185 J.-P. Sartre, *Problem bytu i nicości. Egzystencjalizm jest humanizmem*, tł. M. Kowalska, J. Krajewski, De Agostini, Altaya, Warszawa 2001; por. J. Ratzinger, *Wiara – prawda – tolerancja. Chrześcijaństwo a religie świata*, dz. cyt., s. 194.

186 J. Ratzinger, *Wiara – prawda – tolerancja. Chrześcijaństwo a religie świata*, dz. cyt., s. 195.

cej się teorii są Johann Baptist Metz, Joseph Ratzinger oraz Czesław Stanisław Bartnik.

Joseph Ratzinger słusznie zauważa, że we współczesnych społeczeństwach pluralistycznych za jedyną absolutnie konieczną i bezdyskusyjną wartość uważa się wolność indywidualną czy raczej prawo do tego rodzaju wolności, które uchodzi za filtr weryfikujący inne prawa. Należy go wcielać w życie bez jakichkolwiek nakazów, o ile wolność indywidualna nie narusza wolności kogoś drugiego. Wedle tej optyki jest rzeczą jak najbardziej słuszną, że kobieta w swojej wolności ma na przykład prawo do aktywności zawodowej, do troszczenia się o swoją pozycję społeczną, a mężczyzna ma prawo decydować o swojej stopie życiowej, robić karierę zawodową. Jednak problem pojawia się wtedy, gdyż poszczególne wolności indywidualne nie potrafią ze sobą współistnieć, prawa jednych godzą w prawa drugich. Zatem samo akcentowanie wolności nie wystarcza. Musi być ona przeżywana rozumnie, zgodnie z naturą człowieka¹⁸⁷.

Odwwołanie się do natury człowieka rodzi pytanie o prawdę, którego z kolei nie da się oddzielić od pytania o dobro. Ratzinger słusznie zauważa, że jeśli utracona zostanie zdolność odróżniania prawdy od fałszu, to jest to równoznaczne z niemożnością poznawania dobra, a w konsekwencji z utratą umiejętności odróżniania dobra od zła¹⁸⁸. W jednym ze swoich esejów napisał: „Błędne jest rozumienie wolności jako wyzwolenia, coraz szerszego znoszenia norm i stałego poszerzania wolności indywidualnej aż do pełnego wyzwolenia ze wszystkich porządków i regulacji. Wolność, jeśli nie ma nas doprowadzić do kłamstwa i samozniszczenia, musi być zorientowana na prawdę, czyli na to, kim rzeczywiście jesteśmy [...]. Z wolności naszego bytu wynika, że w historii człowieka nigdy nie będzie panował absolutnie idealny stan i nigdy nie uda się zaprowadzić ostatecznego porządku wolności. Człowiek jest stale już i jeszcze nie”¹⁸⁹.

Przytoczona uwaga nie pozostaje bez znaczenia dla etycznego myślenia w polityce. Z całą oczywistością powraca więc wiele razy przywoływana już teza Jana Pawła II, wedle której tylko wolność przeżywana w prawdzie prowadzi do autentycznego dobra. Prawda domaga się jednak rozpoznania i przyjęcia przez ludzki rozum. Czy rozumowi można jednak przyznać bezwzględną autonomię, samowystarczalność poznawczą? Kard. Ratzinger uważa, że „musimy rozstać się z marzeniem o absolutnej auto-

187 Por. J. Ratzinger, *Europa Benedykta w kryzysie kultur*, dz. cyt., s. 81–83.

188 Por. J. Ratzinger, *Wiara – prawda – tolerancja. Chryścijaństwo a religie świata*, dz. cyt., s. 171.

189 Tamże, s. 203–204.

nomii rozumu [...], wszak potrzebuje on punktu odniesienia, zakorzenionego w wielkich tradycjach religijnych [...]. Tam, gdzie odrzuca się Boga, nie buduje się wolności, lecz pozbawia się ją podstawy i w ten sposób zniekształca. Tam, gdzie najczystsze, najgłębsze tradycje religijne zostały zupełnie odrzucone, człowiek oddziela się od swojej prawdy, żyje wbrew niej i popada w niewolę¹⁹⁰.

Powracając do tematu personalizmu realistycznego, należy uświadomić sobie jego założenie, że osoba jest strukturą bytu obiektywną, rozumną i wolną. Między bytem a jaźnią, naturą a podmiotem, prawem a wolnością istnieje pozytywne przejście. Człowieka nie można sprowadzić ani do produktu usytuowania, ani do samorealizującego się podmiotu. Wedle tego ujęcia w wolności musi być materia i forma, treść przedmiotowa i forma podmiotowa, istota i istnienie personalne, byt i jego wyraz, powinność obiektywna i jej subiektywizacja. Wolność nie oznacza dowolności i przypadkowości lub absolutnej nieoznaczoności. Wolność i determinizm osoby stanowią diadyczną całość, w której wzajemnie się identyfikują, warunkują i dopełniają¹⁹¹.

Tak rozumiana wolność osobowa jest podmiotowa i zarazem przedmiotowa. Odznacza się harmonią, która obejmuje osobę jednostkową i wspólnotę. Swego rodzaju determinantą wolności jest osoba w swej istocie i istnieniu, czyli w swej rzeczywistości. Obiektywnym twórczym dla osoby jest natura. Podmiot wolności stanowi cała osoba, nie tylko jedna władza, na przykład wolna wola, jak również cała osoba jest przedmiotem wolności, choćby w postaci afirmacji lub negacji.

Osoba jest też czynnikiem obiektywizującym wolność. Przez wolność, która nie tylko jest, ale i staje się jako historiotwórczy proces, osoba dąży do spełnienia się. Wolność jest wszakże obok rozumu podstawową funkcją osoby, a nie czymś samym w sobie; nie jest sama dla siebie, lecz dla osoby, podlega osobie. Stanowi możliwość pozytywnej realizacji osoby w aspekcie indywidualnym i społecznym¹⁹².

1.3.2.2.3. Wolność chrześcijanina

W chrześcijańskim spojrzeniu na ludzką wolność trzeba jasno podkreślić, iż dla wyznawcy Chrystusa zawsze priorytetem jest życie w pełni wolności Bożej (por. Rz 8, 21). Chodzi jednak o to, by wolność doczesną ustawić w odpowiedniej perspektywie wolności nadprzyrodzonej. Jak słusznie za-

190 Tamże, s. 205.

191 C. Bartnik, *Wprowadzenie do teologii społeczno-politycznej*, dz. cyt., s. 350.

192 C. Strzeszewski, *Katolicka nauka społeczna*, dz. cyt., s. 551.

uważył ks. Czesław Bartnik, realizacja wolności przez chrześcijanina jest ewangelicznym błogosławieństwem na czasy obecne¹⁹³. Nie można jednak ani na chwilę zapomnieć, że w świetle Ewangelii nawet wolność czysto doczesna również wymaga odkupienia.

Z wolnością, która – jak już była o tym mowa – ukierunkowana jest na rozwój osobowości, łączy się odpowiedzialność, dotycząca głównie pracy na tym rozwoju. Wedle Czesława Strzeszewskiego, „odpowiedzialność jest konsekwencją naturalną i odpowiednikiem wolności – ile wolności, tyle i odpowiedzialności. [...] Wolność osobowa człowieka jest tak wielka, iż przerażająco wielka staje się jego odpowiedzialność. Nie tylko wybór drogi życia, ale każda szczegółowa decyzja dotycząca czynów ludzkich łączy się z olbrzymim ryzykiem, którego ceną jest urzeczywistnienie swego «ja», dopełnienie swej osobowości”¹⁹⁴. W tym dążeniu realizuje się naturalne dążenie człowieka do szczęścia osobowego.

Odpowiedzialność dotyczy również wolności społecznej, a więc wolności realizowanej w warunkach życia społecznego czy politycznego. Wolność polityczna musi być zawsze łączona z odpowiedzialnością. Wychoząc z takiego założenia, Hans Jonas (1903–1993) nie zawahał się uznać odpowiedzialności za centralne pojęcie etyczne. Cóż to konkretnie oznacza? Otóż wzrost wolności nie może polegać wyłącznie na coraz większym poszerzaniu granic praw indywidualnych – co w sumie prowadzi do absurdu i do unicestwienia indywidualnych wolności, ale musi być zarazem wzrostem odpowiedzialności. Chodzi o przyjęcie większych zobowiązań, których domaga się godność człowieka i „bycie z innymi”.

Tego rodzaju odpowiedzialność jest więc odpowiedzialnością na prawdę o człowieku, zaś stałe oczyszczanie tej prawdy należy niejako do historii wolności¹⁹⁵. Dlatego Joseph Ratzinger nie bez racji mógł powiedzieć, że prawdziwa historia wolności zawsze łączonej z odpowiedzialnością „polega na oczyszczaniu pojedynczych jednostek i instytucji dzięki tej prawdzie”¹⁹⁶.

O takiej odpowiedzialności naucza chociażby Sobór Watykański II, według którego należy przestrzegać moralnej zasady odpowiedzialności osobistej i społecznej przy korzystaniu z wszelkiego rodzaju wolności.

193 C. Bartnik, *Wprowadzenie do teologii społeczno-politycznej*, dz. cyt., s. 364.

194 C. Strzeszewski, *Katolicka nauka społeczna*, dz. cyt., s. 514.

195 Por. H. Jonas, *Das Prinzip Verantwortung: Versuch einer Ethik für die technologische Zivilisation*, Insel-Verlag, Frankfurt am Main 1979.

196 J. Ratzinger, *Wiara – prawda – tolerancja. Chrześcijaństwo a religie świata*, dz. cyt., s. 199.

Przedmiotem tej odpowiedzialności jest respekt wobec praw innych ludzi i własnych obowiązków wobec innych oraz dobro wspólne¹⁹⁷. Tak czy inaczej wolność osobowa i wolność społeczna wraz z odpowiadającą im odpowiedzialnością warunkują wszechstronny rozwój ludzkości, zwłaszcza rozwój moralny i duchowy poszczególnych ludzi i społeczności. Zwłaszcza wolność stanowi wartość na wskroś ludzką, która wywiera realny wpływ na kształt życia politycznego.

Chrześcijańskie rozumienie wolności zakłada odwołanie się do określonej antropologii. Nie ulega wątpliwości, że personalistyczna antropologia Jana Pawła II, w pewnym sensie wpisująca się w personalizm realistyczny, sytuuje się po stronie ewangelicznej idei wolności człowieka, która w nauczaniu Kościoła katolickiego ma rangę dogmatyczną¹⁹⁸.

Należy od razu zaznaczyć, że ewangeliczna idea wolności domaga się refleksji biorącej pod uwagę szczególne aspekty i dziedziny ludzkiego życia, obejmującego również sferę polityki. Ma ono istotnie ważne znaczenie ze względu na dominację opartego na indywidualizmie liberalizmu ideologicznego, który pozostaje w całkowitej opozycji do społecznej nauki Kościoła katolickiego. W sprzeczności z myślą chrześcijańską pozostają: apersonalna koncepcja człowieka, atomistyczna interpretacja życia społecznego, wspomniana już absolutyzacja wolności indywidualnej, deprecjonowanie społeczności naturalnych (rodziny, narodu), relatywizm etyczny, oddzielenie prawa od etyki, naturalistyczne rozumienie religii i postulat jej całkowitej prywatności¹⁹⁹.

Elementy liberalizmu ideologicznego zostały ocenione krytycznie w oficjalnych dokumentach papieskich. Między innymi encyklika *Veritatis splendor* odrzuca: redukowanie osoby ludzkiej do „samoprojektującej się wolności”, traktowanie indywidualnego sumienia jako najwyższej instancji osądów moralnych czy łączenie demokracji z relatywizmem etycznym²⁰⁰.

1.3.2.2.4. Wolność polityczna

Dla obecnych rozważań ważny jest szczególny rodzaj wolności, który można by określić jako wolność polityczna. Sytuuje się ona w ramach wolności społecznej, której fundamentem są idea ogólnego braterstwa i zasada nie-

197 Sobór Watykański II, Deklaracja o wolności religijnej *Dignitatis humanae*, 7.

198 Por. H. Denzinger, *Enchiridion symbolorum, definitionum et declarationum de rebus fidei et morum*, red. P. Hünermann, Freiburg im Breisgau 1991, nr 3245.

199 Por. S. Kowalczyk, *Liberalizm*, dz. cyt., s. 181.

200 Por. tamże.

naruszalności godności osoby ludzkiej. To wartości, które tak naprawdę przyniosło światu dopiero chrześcijaństwo. Trzeba więc raz jeszcze podkreślić, że rozumienie wolności społecznej, w szczególności wolności politycznej, zawsze zależy od uprzednio przyjętej antropologii, a więc od tego, jak rozumie się człowieka²⁰¹.

O wolności politycznej najczęściej mówi się w kontekście uprawnień wolnościowych obywateli. Jest ona podstawowym wymiarem wolności jako takiej i przejawia się w najróżniejszych dziedzinach życia społecznego. Należy do niej między innymi wolność uczestnictwa w życiu publicznym. Stanowi ona szczególnie ważne wolnościowe uprawnienie związane z politycznym zaangażowaniem obywateli. Na tego rodzaju wolność składają się: prawo do wolności opinii, zwłaszcza wyrażanej za pośrednictwem mediów, prawo do zgromadzeń i stowarzyszeń, prawo do swobodnego zakładania partii politycznych, prawo do opozycji politycznej czy powszechne, wolne i równe prawo wyborcze, będące centralnym prawem politycznym (obywatelskim).

W tym miejscu nie można pominąć pozostałych uprawnień wolnościowych, które każda społeczność państwowa powinna respektować. W gruncie rzeczy są to wolnościowe prawa człowieka, gdyż gwarantują jednostce niezbędny obszar rozwoju. Innymi słowy, streszczają się niejako w ogólnym prawie osoby do życia i nieskrępowanego rozwoju. Niekiedy nazywa się je prawami obronnymi, ponieważ chronią wolność człowieka przed nadmierną czy nieuprawnioną ingerencją ze strony państwa. Ich znaczenie polega na tym, że uwalniają poszczególnych ludzi spod kontroli państwa w tej mierze, w jakiej nie naruszają oni obowiązujących praw.

Z owego prawa osoby do życia i do nieskrępowanego rozwoju wynikają następujące wolnościowe prawa szczególne: prawo do ochrony przed bezprawnym uwięzieniem, prawo do równości wobec prawa, prawo do wolności religijnej i wolności sumienia, prawo do przesiedlania się, prawo do wolności słowa, prawo do własności prywatnej, prawo do swobodnego wyboru zawodu i stanu życia czy prawo do wolności zarobkowania. Jak nietrudno zauważyć, są to klasyczne liberalne prawa obronne uznawane dziś za standard norm cywilizacyjnych, choć nierzadko nakładane są na nie pewne ograniczenia z uwagi na dobro wspólne.

O wolności nie sposób mówić wyłącznie w znaczeniu statycznym. Trzeba na nią spojrzeć także jako na rzeczywistość dynamiczną. Towarzyszy jej proces, jak również działanie powodujące rozwój tegoż procesu,

201 Por. C. Strzeszewski, *Katolicka nauka społeczna*, dz. cyt., s. 515.

którym jest wyzwolenie (łac. *liberatio*). Nie ogranicza się ono jedynie do życia politycznego, ale w ujęciu chrześcijańskim ma charakter uniwersalny. Chociaż nauczanie kościelne rozróżnia wyzwolenie w sensie teologicznym od wyzwolenia doczesnego, świeckiego, to jednak oba jego rodzaje łączą się w pewną całość, ale nie utożsamiają się ze sobą, nie przedłużają się nawzajem, ani nie mieszają się synkretycznie w coś trzeciego. Między jednym a drugim nie ma ani monizmu, ani dualizmu, lecz zachodzi rodzaj diady dialektycznej. Prymat wiedzy, rzecz jasna, wolność czy wyzwolenie w znaczeniu ściśle religijnym, czyli dotyczącym zbawienia nadprzyrodzonego, ale wyzwolenie w znaczeniu doczesnym jest integralną częścią proklamacji zbawienia religijnego. Nie dziwi zatem fakt, iż we współczesnej myśli teologicznej wyzwolenie doczesne pojawia się jako jedna z czterech podstawowych wartości społecznych, obok sprawiedliwości, pokoju i postępu (rozwoju)²⁰².

Idea wolności chrześcijańskiej, u podstaw której zawsze znajduje się tajemnica wolnej woli człowieka, doczekała się pogłębionej refleksji teologicznej. Podobnie rzecz wygląda odnośnie do samego problemu wyzwolenia. Warto pokrótce wskazać chociażby na jeden z aspektów owej refleksji. Otóż wedle Karla Rahnera (1904–1984) każda wolność w sensie doczesnym i naturalnym wymaga odkupienia, bo tylko wolność wyzwolona jest prawdziwa, czyli jest wolnością pełną. A ponieważ chrześcijaństwo jest wolnością wcieloną w historię i posiada swój wymiar doczesny, a także duchowy i nadprzyrodzony, to już sama idea Boga i wiara w Niego stają się fundamentem prawdziwej wolności ludzkiej. W tej perspektywie czymś niedorzecznym jest negowanie Boga w imię wolności doczesnej, jak to czynili: Pierre J. Proudhon, Karol Marks, Ludwig Feuerbach, Friedrich Nietzsche, Jean-Paul Sartre, Claude Lévi-Strauss czy wielu innych. Kościół wciąż przekonuje świat (także w polemice z liberalizmem ideologicznym), iż wolność doczesna znajduje wsparcie i swoje dopełnienie w wolności chrześcijańskiej²⁰³.

Doświadczenie potwierdza, że wolność realizowana ciągle narażona jest na alienację, ulega procesowi pewnego wyobcowania. Jawi się więc potrzeba jakiegoś remedium na tę alienację. Według społecznej myśli Kościoła takim właśnie środkiem zaradczym jest proklamacja chrześcijańskiego zbawienia. Zresztą na konieczność wyzwolenia od strony walki z alienacją techniczną, społeczną, ideologiczną, moralną i samoalienacją zwrócił uwagę Jan Paweł II w swojej pierwszej encyklice. Treść tego prze-

202 Por. Paweł VI, Adhortacja apostolska *Evangelii nuntiandi*, 31.

203 Por. C. Bartnik, *Wprowadzenie do teologii społeczno-politycznej*, dz. cyt., s. 362–363.

slania można by ująć w stwierdzeniu, iż najlepszym środkiem dezalienacji, także społecznej i politycznej, jest odkupienie dokonane przez Chrystusa²⁰⁴. Odkupienie to dotyczy też ludzkiej wolności. Chociaż nie jest zadaniem Kościoła bezpośrednio pielęgnowanie wolności doczesnej i świeckiej, to jednak w jego zbawczym wysiłku wobec integralnie pojętego człowieka mieści się wtórnie również pewna wyraźna troska o wyzwolenie w znaczeniu doczesnym.

1.3.2.3. Sprawiedliwość i jej postrzeganie

Zasady życia politycznego, zwłaszcza te najbardziej podstawowe – solidarności i pomocniczości, aby mogły skutecznie przyczynić się do realizacji dobra wspólnego, muszą być przeniknięte duchem sprawiedliwości i miłości. Innymi słowy, aby zasady te mogły przybrać kształt moralny, nie sposób realizować je w sytuacji, w której brakuje sprawiedliwości. Oczywiście sama sprawiedliwość nie wystarczy. Musi jej towarzyszyć miłość społeczna. Konieczne jest również respektowanie wolności, zaistnienie swego rodzaju przestrzeni wolności jako warunku każdej autentycznej polityki.

1.3.2.3.1. Rozumienie sprawiedliwości

W celu zachowania pewnej przejrzystości myślowej warto najpierw zatrzymać się nad samym pojęciem sprawiedliwości. *Słownik języka polskiego* określa ją jako „prawe, uczciwe postępowanie”. Jednakże sprawiedliwość (łac. *iustitia*) należy do podstawowych pojęć etycznych oznaczających cechę przypisywaną nie tylko działaniom (sprawiedliwe postępowanie), ale także jednostkom (osoba sprawiedliwa) czy instytucjom społecznym (sprawiedliwe prawa, sprawiedliwy ustrój, sprawiedliwa decyzja). Cecha ta najczęściej dotyczy odpowiedniego rozdziału dóbr lub bezstronności.

W myśli chrześcijańskiej sprawiedliwość jest jedną z czterech cnót kardynalnych (obok roztropności, męstwa i umiarkowania), a wyraża pewną sprawność moralną, czyli określoną dyspozycję woli i postawę człowieka. Wedle św. Tomasza z Akwinu sprawiedliwość to *constans et perpetua voluntas ius suum cuique tribuendi*²⁰⁵. Polega więc na „stałej i trwałej woli oddawania Bogu i bliźniemu tego, co im się należy”²⁰⁶. Określenie to za-

204 Jan Paweł II, Encyklika *Redemptor hominis*, 15.

205 Św. Tomasz z Akwinu, *Suma teologiczna*, II-II, q. 50, a. 2c, [cyt. za:] C. Strzeszewski, *Katolicka nauka społeczna*, dz. cyt., s. 395.

206 *Katechizm Kościoła katolickiego*, 1807.

kłada jednak odpowiednie rozeznanie w kwestii „tego, co się komuś należy”. Chodzi przede wszystkim o obiektywne dobro (moralne) związane z respektowaniem czyjś uprawnień w stosunku do tegoż dobra²⁰⁷.

W polityce sprawiedliwość utożsamiana jest z podziałem dóbr materialnych według ustalonych zasad i kryteriów oraz z równością szans i uprawnień obywateli wobec prawa. Już Arystoteles wskazywał na dwa rodzaje sprawiedliwości: wyrównawczą (komutatywną) i rozdzielczą (dystrybutywną). Pierwsza z nich polega na tym, że cena towaru nie jest niższa od kosztów jego wytworzenia, druga zaś zakłada, że każdy, kto uczestniczył w produkcji tego towaru, musi dostać jakąś część zysku, która jest proporcjonalna do jego wkładu pracy.

W tradycyjnym ujęciu rozróżnia się wszakże trzy specyficzne formy sprawiedliwości: sprawiedliwość zamienną (*iustitia commutativa*), sprawiedliwość legalną (*iustitia legalis*) i sprawiedliwość rozdzielczą (*iustitia distributiva*)²⁰⁸. Pierwsza z nich, nazywana także sprawiedliwością kontraktową, oznacza równość świadczeń na zasadzie wzajemności. Opiera się na zasadzie równoważności: świadczenie powinno mieć swój odpowiednik, towar swoją cenę, praca swoje wynagrodzenie, równych powinno się traktować równo, a nierównych stosownie do ich nierówności.

Sprawiedliwość zamienna odnosi się do stosunków osób i grup, zaś jej podstawowym wymogiem jako cnoty jest spełnienie powinności, dopełnienie kontaktów, przestrzeganie istniejących między stronami zobowiązań prawnych. W przestrzeganiu tego rodzaju sprawiedliwości chodzi nie tylko o ścisłe przestrzeganie zapisów konkretnej umowy czy obowiązującego prawa pozytywnego, ale także o samą wolę zachowania sprawiedliwości, wszak prawo można omijać, a nawet interpretować przewrotnie. Stąd sprawiedliwość zamienna zakłada postawę zgodności i uczciwości, co szczególnie wydaje się konieczne przy ustalaniu wynagrodzeń, cen, ubezpieczeń itp. Ma ona szczególne znaczenie polityczne w odniesieniu do wielkich grup, które cieszą się znacznym obszarem wolności. Pod tym względem sprawiedliwość zamienna stanowi gwarancję pokoju społecznego, gdyż w przeciwnym razie, gdy ona nie zaistnieje, powstają konflikty, wobec których prawo jest bezradne²⁰⁹.

207 T. Żeleźnik, *Sprawiedliwość*, [w:] *Słownik katolickiej nauki społecznej*, dz. cyt., s. 171; J. Höffner, *Chrześcijańska nauka społeczna*, dz. cyt., s. 55–56.

208 Por. J. Majka, *Filozofia społeczna*, dz. cyt., s. 175–176; J. Höffner, *Chrześcijańska nauka społeczna*, dz. cyt., s. 55–56.

209 Por. S. Kowalczyk, *Idea sprawiedliwości społecznej a myśl chrześcijańska*, Redakcja Wydawnictw Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego, Lublin 1998, s. 132–138.

Nie bez racji mówi się, że sprawiedliwość kontraktowa jest cnotą partnerów prawa. W przypadku wielkich grup jest ona w pewnym sensie zbieżna z etyką sprawowania władzy, która zakłada przestrzeganie zasady wzajemności, obliczalności, dopuszczalnego obciążenia czy zasady umiaru. Wzajemność odgrywa szczególną rolę przy zawieraniu umów czy w ogóle we współżyciu międzyludzkim. W swej najbardziej podstawowej formie brzmi: *Umów należy dotrzymywać!* (*pacta servanta sunt*). Jednakże głębsza racja tej zasady, będącej przecież elementem prawa narodów, leży nie tyle w konieczności respektowania prawa, ile uznania wzajemnych potrzeb, wpisujących się w treść dobra poszczególnych partnerów. Od razu trzeba nadmienić, że w prawie narodów zasada konieczności zachowywania umów ma moc wiążącą tylko wtedy, gdy okoliczności, w których zawarto umowę, pozostają bez zmian (*clausula rebus sic stantibus*). Jeśli jednak układ polityczny zmieni się na tyle, że dochowanie zobowiązań przez jedną ze stron nie przynosi żadnej korzyści, lecz tylko straty, to wolno jej uważać się za zwolnioną z umowy²¹⁰.

Niejako na straży sprawiedliwości kontraktowej stoi znana złota reguła: *Czego nie chcesz, aby tobie czyniono, tego nie czyn drugiemu!* lub *Czyń to, co chcesz, aby inni tobie czynili!*²¹¹. Jej naruszenie w oczywisty sposób podważa zasadę wzajemności, a w konsekwencji także podstawy sprawiedliwości. W praktyce politycznej brak respektu dla złotej reguły burzy zaufanie pomiędzy konkurującymi między sobą grupami, prowadzi do wyścigu zbrojeń, prowokuje niebezpieczeństwo użycia przemocy itp.

W polityce sama sprawiedliwość zamienna nie wystarczy. Konieczna jest sprawiedliwość rozdzielcza, która jest zarówno cnotą, jak i niezbędną zasadą życia społecznego i politycznego. Opiera się ona na zasadzie proporcjonalności świadczeń. W praktyce wygląda to tak, że całość świadczeń mierzy się wymogami dobra wspólnego. Obywatele mogą liczyć tylko na takie świadczenia, które pozostają w zakresie możliwości państwa, dysponującego całością tego dobra. Na przykład jeśli państwo wypłaca swoim obywatelom odszkodowanie za utracone mienie podczas powodzi, to poszkodowani nie mogą w tym wypadku oczekiwać pełnej rekompensaty strat, lecz tylko wyrównania proporcjonalnego na miarę tego, na co państwo stać.

210 B. Sutor, *Etyka polityczna. Ujęcie całościowe na gruncie chrześcijańskiej nauki społecznej*, dz. cyt., s. 133.

211 Biblia złotą zasadę moralności wyraża następująco: „Wszystko więc, co byście chcieli, żeby wam ludzie czynili, i wy im czyńcie” (Mt 7, 12); „Nie czyń nikomu tego, co tobie niemiłe” (Tb 4, 15).

Sprawiedliwość rozdzielcza oznacza sprawiedliwość w stosunku do każdego. W polityce wyraża postawę rządzących w stosunku do rządzonych. Do swej realizacji domaga się istnienia odpowiednich reguł i instytucji, które byłyby zdolne przede wszystkim do sprawiedliwej redystrybucji dobra wspólnego, co konkretnie przekłada się na odpowiedni podział dochodu społecznego (narodowego). Sprawiedliwa dystrybucja zakłada jednocześnie odpowiednią postawę ze strony tych, którzy odpowiedzialni są za jej realizację. Niezbędne są jawność i otwartość, które potrzebują prawdomówności jako nieodzownej zasady ludzkiej komunikacji, będącej konsekwencją autentycznej demokratyzacji życia społecznego²¹².

Przestrzeganie tego rodzaju sprawiedliwości obowiązuje zarówno rządzących, jak i rządzonych. W obecnych realiach politycznych demokratycznie wybierane rządy nie potrafią realizować sprawiedliwości rozdzielczej, jeśli nie uzyskają odpowiedniego wsparcia ze strony obywateli. Nie chodzi tylko o poparcie wyborcze, lecz także o gotowość obywateli do postawy odpowiedzialności za dobro wspólne, która może i powinna się wyrażać w różnych inicjatywach na rzecz słusznych rozwiązań. Przecież obywatele powinni wywierać wpływ na wybór urzędników, którzy uczestniczą w procesie określania dobra wspólnego, jego redystrybucji. Nie ulega wątpliwości, że sprawiedliwy podział dóbr jest dziś problem politycznym o charakterze globalnym. Rozwiązywanie obecnych problemów dotyczących pokoju, rozwoju czy ekologii domaga się sprawnego funkcjonowania instytucji sprawiedliwości rozdzielczej, gdyż okazuje się, że sama indywidualna wola sprawiedliwości nie wystarcza.

Wreszcie sprawiedliwość legalna (prawna) oznacza lojalność wobec społeczności (stanowiącej prawo), zmysł wspólnoty. Nie chodzi w niej o stosunki między jednostkami i poszczególnymi grupami, lecz o relację jednostki do całej społeczności, która jest nośnikiem dobra wspólnego. W praktyce życia politycznego dotyczy ona głównie stosunku obywatela do państwa. Z etycznego punktu widzenia wyraża gotowość obywateli do wypełniania prawnie ustanowionych obowiązków na rzecz dobra wspólnego. Zmysł wspólnotowy skłania niejako do uczestnictwa w kreowaniu dobra wspólnego przynajmniej na tyle, na ile jest to nakazem prawa. Z realizacją tej formy sprawiedliwości łączy się lojalność, posłuszeństwo wobec prawa stanowionego przez społeczność (państwo)²¹³.

212 Por. S. Kowalczyk, *Idea sprawiedliwości społecznej a myśl chrześcijańska*, dz. cyt., s. 139–146.

213 Por. tamże, s. 124–131.

Choć wypełnianie prawnych zobowiązań może być przez państwo wymuszane, to jednak fakt ten nie oznacza i nie może oznaczać rezygnacji z kierowania się sumieniem. Decyzja sumienia jest pod tym względem ogromnie ważna. W pewnych sytuacjach z konieczności musi ona prowadzić do postawy „obywatelskiego nieposłuszeństwa”. Niemniej jednak rozwiązaniem najbardziej korzystnym jest podejmowanie tego rodzaju decyzji w momencie demokratycznych wyborów na podstawie analizy programów wyborczych w kwestii praktycznej realizacji sprawiedliwości legalnej. Powszechna lojalność leży bowiem w interesie każdego z osobna, a lojalność każdego jest korzystna dla wszystkich.

W sumie widać wyraźnie, że dla polityki wszystkie wspomniane formy sprawiedliwości nie są pozbawione znaczenia, choć mają zróżnicowaną wagę. Trójwymiarowość sprawiedliwości uświadamia bowiem to, że sprawiedliwość rozdzielcza, realizowana zgodnie z zasadą pomocniczości, powinna tak przyczyniać się do pomnażania dobra wspólnego, by dla sprawiedliwości zamiennej między członkami społeczności pozostało możliwie dużo miejsca, a sprawiedliwość legalna nie musiała być wykonywana ponad konieczną miarę.

1.3.2.3.2. Współczesny wizerunek sprawiedliwości

Sprawiedliwość jest dziś żywo dyskutowana nie tylko w katolickiej nauce społecznej²¹⁴. Liczne refleksje na ten temat wykazują zadziwiającą wręcz zbieżność niezależnie od tego, na jakiej podstawie ideowej są podejmowane. W literaturze przedmiotu, odwołującej się do pozytywistycznego paradygmatu etyki i prawa, sprawiedliwość nierzadko traktuje się jako element odnoszący się do czysto zewnętrznych relacji we wzajemnym współżyciu poszczególnych jednostek i całych grup ludzkich. W tym układzie przyjmuje się, że postawa względem innych powinna być sprawiedliwa na miarę funkcjonującego w danej społeczności prawa. Tak pojmowana sprawiedliwość obstaje przy literze prawa „bez względu na osobę”. Nie bierze pod uwagę wewnętrznego nastawienia człowieka. Prawo wyznacza jej granice, porządkuje ją i zabezpiecza.

Na szczęście ów „zimny” wizerunek sprawiedliwości bywa uzupełniany postulatem afirmacji drugiego człowieka jako partnera w prawie i równego w ludzkiej godności. Nie można bowiem nie dostrzegać faktu, że każdy człowieka ma swoje prawa i interesy, zaś sprawiedliwość kryje

214 Por. np. A. Klose, *Chrześcijaństwo i ład społeczny*, dz. cyt., s. 68–80; tenże, *Odpowiedzialność społeczna dzisiaj*, tł. Z. Kowalska, Wydawnictwo Naukowe PAT, Kraków 1999, s. 35–37.

w swoim rdzeniu element osobowej komunikacji. Za minimalną miarę tej komunikacji można przyjąć postawę akceptacji drugiego. Pod tym względem interesujące jest ujęcie sprawiedliwości dokonane przez Josefa Piepera. Według jego przemyśleń sprawiedliwość powinna umożliwiać współżycie także pomiędzy ludźmi, którzy są sobie obcy. Oznacza ona właśnie akceptację tam, gdzie trudno jest kochać; akceptację zamiast odrzucenia. Akt miłości zakłada bowiem afirmację drugiego człowieka dla niego samego, angażującą sferę emocjonalną i uwzględniającą możliwość oddania się drugiemu człowiekowi. Pieper jest realistą, kiedy utrzymuje, że naprawdę kochać w takim personalnym znaczeniu można tylko niewiele osób. Ponieważ sprawiedliwość domaga się zaistnienia w stosunku do każdego człowieka, więc zdrowy rozsądek podpowiada, aby oprzeć ją nie tyle na miłości, ile na akceptacji. Pieper widzi w tym możliwość zbudowania pomostu pomiędzy sprawiedliwością a solidarnością, którą można przecież kojarzyć z miłością społeczną²¹⁵.

Na tle współczesnego dyskursu ciekawie wygląda teoria sprawiedliwości, której autorem jest wybitny amerykański filozof polityki John Rawls. Zaprezentował on koncepcję *justice as fairness* („sprawiedliwość jako bezstronność”). Jest ona, jak utrzymuje sam jej twórca, pewną odmianą teorii umowy społecznej, jaką można odnaleźć u Johna Locke’a, Jeana-Jacques’a Rousseau i Immanuela Kanta. Rawls, opierając się głównie na myśli Kanta, pragnie przezwyciężyć dominujący w drugiej połowie XX wieku utylitaryzm, gdyż uważa, iż nie odpowiada on intuicjom demokratycznego społeczeństwa²¹⁶.

Amerykański filozof polityki w swojej koncepcji formułuje dwie zasady sprawiedliwości. Czyni to przy założeniu, iż są one wybrane przez wolne i równe jednostki „za zasłoną niewiedzy” (*veil of ignorance*), to znaczy w sytuacji, gdy nie wiedzą, jaką pozycję zajmą w społeczeństwie, jaką będą mieć płeć, wiek, wykształcenie itp. Wybór ten ma oczywiście charakter hipotetyczny, by wyrazić ideę uzgodnienia zasad sprawiedliwości w sytuacji bezstronności. Sprawiedliwość jako bezstronność zaczyna się – zdaniem Rawlsa – od jednego z najogólniejszych wyborów, jakich ludzie mogą wspólnie dokonać, mianowicie od wyboru pierwszych zasad koncepcji sprawiedliwości²¹⁷.

215 Por. J. Pieper, *Grundformen sozialer Spielregeln*, Knecht Verlag, Frankfurt am Main 1962; tenże, *Über die Liebe*, Kösel, München 1972.

216 J. Rawls, *Teoria sprawiedliwości*, tł. M. Panufnik, A. Romaniuk, PWN, Warszawa 1994, s. 23–28.

217 Tamże.

Jak zatem wyglądają owe zaproponowane przez Rawlsa zasady? Otóż pierwsza z nich mówi, że każda osoba ma mieć równe prawo do jak najszerszej podstawowej wolności możliwej do pogodzenia z podobną wolnością dla innych. Tak więc domaga się równości w przypisywaniu podstawowych praw i obowiązków. Natomiast wedle drugiej zasady nierówności społeczne i ekonomiczne mają być tak ułożone, aby, po pierwsze, były z największą korzyścią dla najbardziej upośledzonych, pozostając w zgodzie z zasadą sprawiedliwego oszczędzania (zasadą dyferencji), i po drugie, aby jednocześnie były związane z dostępnością urzędów i stanowisk dla wszystkich, w warunkach autentycznej równości szans. Innymi słowy, nierówności dotyczące na przykład bogactwa i władzy są tylko wtedy sprawiedliwe, gdy dają w zamian korzyści wszystkim, a zwłaszcza najmniej uprzywilejowanym członkom społeczności. Jednakże wspomniane zasady wykluczają uznanie za sprawiedliwe takich instytucji społecznych, które niedolę niektórych kompensują wzrostem dobra ogółu w myśl zasady: jedni muszą mieć mniej, by inni mogli prosperować. Zdaniem Rawlsa tego rodzaju efektywność jest niesprawiedliwa. Natomiast nie dzieje się niesprawiedliwość, gdy większe korzyści uzyskiwane przez niewielu poprawiają sytuację osób pozostających w gorszej pozycji życiowej²¹⁸.

Przytoczona koncepcja zakłada pierwotną sytuację pewnej równości i bezstronności, przynajmniej hipotetycznie, co jest odpowiednikiem stanu natury w tradycyjnej teorii umowy społecznej. Symetria wzajemnych relacji międzyludzkich gwarantuje, zdaniem Rawlsa, uczciwy układ między jednostkami jako podmiotami moralnymi, tj. rozumnymi istotami zdolnymi do celowego działania i obdarzonymi poczuciem sprawiedliwości. Rawls jest co do tego przekonany. Uważa ową sytuację pierwotną za właściwy wyjściowy *status quo*, gdyż fundamentalne porozumienia osiągnięte w jej warunkach są uczciwe i bezstronne²¹⁹.

Podobnie jak teorię umowy społecznej można częściowo pogodzić z myślą chrześcijańską, tak i koncepcja *justice as fairness* nie musi być odczytywana w opozycji do katolickiej nauki społecznej. W wypadku umowy społecznej wszystko zależy od odpowiedniej interpretacji owej teorii. Jeśli się przyjmie, iż nie konstytuuje ona istoty państwa, lecz wyłącznie jego historyczno-prawną rzeczywistość, to oczywiście – jak słusznie zauważył Sutor – nie sposób zaprzeczyć, że społeczność w rezultacie umowy może utworzyć swój polityczny związek i ustalić jego porządek. Dla myśli chrześcijańskiej jak najbardziej jest do przyjęcia teza, iż państwo, koniecz-

218 Tamże, s. 23–28, 86–88.

219 Tamże, s. 86–88.

ne przecież z punktu widzenia prawa naturalnego, na skutek umowy społecznej nabiera historycznego kształtu²²⁰. W sposób analogiczny główna idea sprawiedliwości zaproponowana przez Rawlsa nie sprawia dla katolickiej nauki społecznej większych trudności, o ile przyjmie się odpowiednią podstawę ontologiczną i perspektywę aksjologiczną. Już samo odwołanie się do pojęcia prawa, wolności i równości prowokuje konieczność odpowiedzi na pytanie przynajmniej o to, czym jest dobro. Rawls unika jednak tego rodzaju kwestii, gdyż usiłuje ową sytuację początkową scharakteryzować przez postulaty powszechnie akceptowane, unikając jakichkolwiek kontrowersyjnych pierwiastków etycznych. Wygląda to na jeszcze jedną utopię. Jakże możliwy byłby równy rozdział pierwotnych dóbr społecznych bez głębszej motywacji mającej swoje mocne usytuowanie w strukturze ontycznej człowieka? Pod tym względem chyba największą szansę na realizację ma personalizm chrześcijański.

Personalistyczne ujęcie sprawiedliwości stanowi realną propozycją etyczną dla współczesnej polityki. Przyjęcie tego rodzaju perspektywy uczyniłoby z koncepcji Rawlsa projekt bardziej praktyczny. Zakłada on przecież, iż wszelkie pierwotne dobra społeczne – wolność i szanse, dochód i bogactwo, a także to, co stanowi podstawy poczucia własnej wartości – mają być rozdzielane równo, chyba że nierówna dystrybucja którejkolwiek z tych dóbr bądź wszystkich jest korzystna dla mniej uprzywilejowanych²²¹. Wydaje się, iż ten ze wszech miar humanistyczny projekt – oparty na dwóch zasadniczych priorytetach: wolności i sprawiedliwości wobec efektywności i dobrobytu, z czasem uzupełniony analizą pluralizmu społecznego – może przybrać realny kształt jedynie w świetle personalizmu²²². Tylko wówczas można owe dobra społeczne właściwie rozpoznać i odpowiednio rozdzielić wedle tego, co się każdemu w pluralistycznym społeczeństwie słusznie należy.

Jak zatem wygląda „oddanie każdemu tego, co się mu słusznie należy”? Jest to pytanie nawiązujące oczywiście do starożytnego rozumienia sprawiedliwości, które z czasem doczekało się precyzyjnego ujęcia w tomizmie, a następnie zostało podjęte przez myśl nowożytną i współczesne nauki społeczne. Jednakże niniejsza refleksja z oczywistych powodów ograniczona jest do sprawiedliwości społecznej i politycznej. Wobec tego

220 B. Sutor, *Etyka polityczna. Ujęcie całościowe na gruncie chrześcijańskiej nauki społecznej*, dz. cyt., s. 184–185.

221 J. Rawls, *Teoria sprawiedliwości*, dz. cyt., s. 414–416.

222 Por. G. D. Chryssides, J. H. Kaler, *Wprowadzenie do etyki biznesu*, tł. H. Simbierowicz, Z. Wiankowska-Ładyka, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 1999, s. 222–228.

pytanie ma nieco węższy zakres i dotyczy „oddania tego, co się słusznie należy” w sferze życia społecznego i politycznego.

1.3.2.3.3. Sprawiedliwość społeczna i polityczna

Wedle *Słownika języka polskiego* sprawiedliwość społeczna w ujęciu etycznym najczęściej oznacza przyznanie człowiekowi tego, co z tytułu jego wkładu pracy lub zasług słusznie mu się należy. W znaczeniu prawnym sprawiedliwość społeczna to przyznanie każdej jednostce także należnych jej praw wynikających z zasad demokracji²²³. Natomiast w literaturze przedmiotu na pierwszy plan wysuwany jest postulat, by sprawiedliwość społeczna oznaczała taką organizację systemu ekonomicznego danego państwa, w którym jest zachowany w miarę możliwości równy dostęp wszystkim do podstawowych dóbr materialnych warunkujących życie godne człowieka. Równość owego dostępu często interpretuje się jako w miarę równe szanse na jego uzyskanie. Ponadto wskazuje się na jeszcze inny ważny element sprawiedliwości społecznej, w pewnym sensie będący pochodną pierwszego. Jest nim dążenie do zaniku grup społecznych zepchniętych na margines nędzy i pozbawionych realnych szans na poprawę swojej sytuacji życiowej. Nie jest ujęcie jedyne, wszak należy zaznaczyć, że wielu liberalnych myślicieli w ogóle odrzuca pojęcie *sprawiedliwości społecznej* jako niemożliwe do zdefiniowania. Ich zdaniem tego rodzaju próby zazwyczaj prowadzą do jej nadinterpretacji, która sprzyja realizacji interesów wyłącznie partykularnych²²⁴.

Analizując politologiczne ujęcia sprawiedliwości społecznej, można wyróżnić następujące jej rodzaje (kryteria):

1. Każdemu to samo,
2. Każdemu według jego zasług,
3. Każdemu według jego dzieł,
4. Każdemu według potrzeb,
5. Każdemu według pozycji,
6. Każdemu według tego, co przyznaje prawo²²⁵.

223 Konstytucja Rzeczypospolitej Polskiej z dnia 2 kwietnia 1997 r. stwierdza, że Polska jest „demokratycznym państwem prawnym, urzeczywistniającym zasady sprawiedliwości społecznej” (art. 2), co na gruncie prawniczym interpretowane jest jako nakaz tworzenia sprawiedliwego prawa i uchylania prawa niesprawiedliwego.

224 Por. R. Szarfenberg, *Krytyka i afirmacja polityki społecznej*, Oficyna Wydawnicza ASPRA-JR, Warszawa 2006, s. 81–85.

225 C. Perelman, *O sprawiedliwości*, tł. W. Bieńkowska, Państwowe Wydawnictwo Naukowe, Warszawa 1959; tenże, *Éthique et droit*, Université de Bruxelles, Bruxelles 1990.

Widać wyraźnie, że ten rodzaj sprawiedliwości nie jest możliwy do jednoznacznego zdefiniowania. Niektóre z przywołanych kryteriów mają wręcz utopijny charakter, inne zaś są zbyt subiektywne albo stanowią swoistą tautologię. Niemniej jednak jedno wydaje się nie podlegać dyskusji, że istnieje konieczna zależność między sprawiedliwością społeczną i polityczną. One się wzajemnie warunkują, popierają i wzmacniają²²⁶.

Sprawiedliwość to nie tylko cnota społeczna, względnie polityczna, a także problem sprawiedliwych porządków i stosunków o charakterze społecznym i politycznym: struktur społecznych, dystrybucji dóbr, obowiązujących praw czy ustroju politycznego. Trzeba w tym miejscu uświadomić sobie fakt, że stosunki i porządki społeczne i polityczne nie są oczywiście sprawiedliwe w tym samym sensie co osoby ludzkie, ale stanowią one wyraz ludzkich oczekiwań jako pewna odpowiedniość sprawiedliwości. Dlatego w etyce i naukach społecznych słusznie wskazuje się na obiektywną, zewnętrzną sprawiedliwość stosunków międzyludzkich w odróżnieniu od sprawiedliwości subiektywnej jako postawy właściwej osobom²²⁷.

Problem uchwycenia sensu sprawiedliwości społecznej i politycznej zdaje się dosyć wnikliwie tłumaczyć wspomniany powyżej John Rawls, który sprawiedliwość wyobraża sobie jako uczciwość (*fairness*), przyznającą każdemu maksimum wolności i szans. Wedle jego ujęcia stosunki międzyludzkie i związane z nimi działania czy instytucje są wtedy sprawiedliwe, gdy wszyscy, których one dotyczą, w jednakowej mierze uczestniczą w ich korzyściach i obciążeniach. Owa „jednakowa miara” uwzględnia dwie zasady, o których już była mowa, lecz dla jasności problemu warto je przywołać raz jeszcze, mianowicie:

1. Każdy powinien cieszyć się najwyższą możliwą miarą elementarnych wolności, praw wolnościowych;
2. Funkcjonowanie urzędów, stworzonych do niwelowania nierówności, ma przynosić większą korzyść tym, którzy znajdują się w najgorszym położeniu socjalnym i gospodarczym.

Otóż pierwszej zasadzie Rawls przypisuje priorytet i określa ją mianem politycznej sprawiedliwości. Natomiast drugą zasadę uznaje za sprawiedliwość społeczną, która notabene domaga się usprawiedliwienia istniejących nierówności. Są one bowiem usprawiedliwione tylko wtedy,

226 Por. S. Kowalczyk, *Idea sprawiedliwości społecznej a myśl chrześcijańska*, dz. cyt., s. 88–112.

227 B. Sutor, *Etyka polityczna. Ujęcie całościowe na gruncie chrześcijańskiej nauki społecznej*, dz. cyt., s. 140–141.

gdy słabszym pod względem społecznym przynoszą więcej korzyści niż równość²²⁸.

Pojawia się jednak trudność w praktycznym rozumieniu owych miar, które proponuje Rawls. Trudność ta nie znika nawet wtedy, gdy owe miary zostałyby ożywione personalizmem. Wymagają one wszakże pewnych prognoz co do ewentualnych korzyści, które – jak wiadomo – nie dają pewności, czy zastosowane środki przyniosą określonym grupom więcej korzyści niż szkód. Poza tym nie zawsze można jednoznacznie określić znaczenie „korzyści” czy „równości szans”, bo nie bardzo wiadomo, jak zidentyfikować ich rozmiar. Wątpliwości budzi również uznanie pierwszeństwa sprawiedliwości politycznej przed sprawiedliwością społeczną.

Na tym tle o wiele więcej realizmu przejawia chrześcijańskie ujęcie sprawiedliwości społecznej i politycznej. Wedle katolickiej nauki społecznej każdy człowiek z racji posiadania natury społecznej ma zobowiązania wobec dobra społecznego (wspólnego), co jednak nie oznacza, że któryś z wymiarów sprawiedliwości może być absolutyzowany lub umniejszany. Trzeba przyznać rację tym, którzy utrzymują, że każda nierówność wynikająca z różnorodności osób co do ich uzdolnień, pochodzenia, sytuacji życiowej czy indywidualnych osiągnięć nie potrzebuje usprawiedliwienia, ale muszą być zachowane: równość osób w podstawowych wolnościach i gwarancje zaspokojenia elementarnych potrzeb według obowiązujących minimalnych powszechnie uznawanych standardów²²⁹.

W życiu politycznym ważne są strategie sprawiedliwości. Należą do nich zarówno prawa ludzkie, jak i instytucje oraz reguły wolnościowe demokratycznego państwa. Uznając prawdę o jednakowej godności wszystkich ludzi, strategie sprawiedliwości chronią obywateli przed samowolą ze strony władz państwowych, regulują postawy w sytuacji konfliktu jednostek i grup, dają każdemu możliwość udziału w poszukiwaniu konkretnego kształtu dobra wspólnego²³⁰.

Zatem sprawiedliwość polityczna jest ściśle zespolona z sprawiedliwością społeczną, którą nie bez racji określa się jako sprawiedliwość dobra wspólnego. Koncentruje się ona na dobru wspólnym i domaga się politycznego zaangażowania w jego zachowanie, tworzenie i pomnażanie. W pewnym sensie jest specyficzną formą sprawiedliwości legalnej, a także wyraża

228 Tamże, s. 143–144.

229 Tamże, s. 146; por. T. Herr, *Wprowadzenie do katolickiej nauki społecznej*, tł. A. Morusek, Wydawnictwo WAM, Kraków 1999, s. 100.

230 B. Sutor, *Etyka polityczna. Ujęcie całościowe na gruncie chrześcijańskiej nauki społecznej*, s. 146–147.

się w niej funkcja sprawiedliwości rozdzielczej. Ma ona charakter dynamiczny i dla swej realizacji, podobnie jak polityka, potrzebuje cnoty roztropności. Rządzi bowiem z natury swej zmiennymi stosunkami pomiędzy grupami interesów²³¹. Jej stosowanie przedstawia wiele trudności i wymaga dużej rozważy, gdyż istnieje zasadniczy problem w ustaleniu miar względnie kryteriów poszczególnych rodzajów sprawiedliwości. Zwłaszcza mało uchwytnie pod tym względem są interesy polityczne czy problem „sprawiedliwości” struktur czy instytucji politycznych. Często za niesprawiedliwością instytucji de facto kryje się niesprawiedliwość konkretnych polityków. Dlatego rola sprawiedliwości w polityce nie jest łatwa do ścisłego określenia²³².

Sprawiedliwość z pewnością jest cnotą działania politycznego (racjonalności politycznej). Jest także niezbędna w realizacji specyficznego celu polityki, jakim jest pokój. Jej reguły są niejako etycznym środkiem do wywierania wpływu politycznego. Jednakże sprawiedliwość polityczna w sensie dosłownym to – wedle Sutora – nic innego jak polityczny porządek, tworzony na podstawie zasad: równości wobec prawa, bezpieczeństwa prawnego, gwarancji praw podstawowych, równości politycznej i praw obywatelskich²³³. Sama sprawiedliwość w polityce jednak nie wystarcza. Musi ją uzupełniać miłość społeczna, która praktycznie oznacza solidarność. Nie bez racji kard. Reinhard Marx mówi o globalizacji sprawiedliwości na rzecz solidarnego porządku społecznego i politycznego w skali całego świata²³⁴. Dziś tego rodzaju opcja jest po prostu koniecznością.

1.3.2.3.4. Polityka moralnie sprawiedliwa

Dotychczasowe rozważania prowadzą wszakże do postawienia kwestii następnej, o charakterze bardzo zasadniczym. Chodzi mianowicie o to, jak w obecnych warunkach powiązać moralną wizję polityki z praktyką polityczną. Aby rozwikłać postawiony problem, najpierw trzeba uświadomić sobie dwie kwestie, które – w nawiązaniu do rozważań kard. Ratzingera – można sformułować następująco:

1. W jakim sensie polityka powinna być racjonalna, czyli moralnie sprawiedliwa?
2. Jakie wartości stanowią jej podstawę?

231 J. Hoffner, *Chrześcijańska nauka społeczna*, dz. cyt., s. 60; T. Żeleźnik, *Sprawiedliwość*, dz. cyt., s. 172.

232 Por. J. Majka, *Filozofia społeczna*, dz. cyt., s. 175–176.

233 B. Sutor, *Etyka polityczna. Ujęcie całościowe na gruncie chrześcijańskiej nauki społecznej*, dz. cyt., s. 154.

234 R. Marx, *Kapitał. Mowa w obronie człowieka*, dz. cyt., s. 249–277.

Polityka istotnie jest polem zasadniczo zarezerwowanym dla wysiłku rozumu. Chodzi w tym wypadku nie tyle o rozum uformowany przez technikę, ile o rozum moralny, czyli racjonalny osąd tego, co służy sprawiedliwości i pokojowi, a więc i moralności. Osąd ten musi być nieustannie dokonywany i chroniony przed tym wszystkim, co obniża jego zdolność. Zdolność rozumowego osądu w szczególności osłabia stronniczość towarzysząca władzy. Ona to powoduje tworzenie się różnego rodzaju mitów, które uchodzą za realizację moralności w polityce, ale w rzeczywistości są maskami i kostiumami władzy. Świadczą o tym chociażby dwa „twory mityczne” w XX wieku – narodowy socjalizm oraz rewolucyjny internacjonalizm oparty na marksizmie i leninizmie, w których zostały praktycznie przekreślone początkowe intuicje moralne człowieka w odniesieniu do dobra i zła. Przyjęto bowiem założenie, iż wszystko, co służy opanowaniu określonej nacji lub też przyczynia się do zbudowania idealnego świata w przyszłości, jest z całą pewnością dobre. Kwalifikacja ta nie była podawana w wątpliwość nawet wtedy, gdy zgodnie z dotychczasowym rozeznaniem moralnym ludzkości działania owych systemów wyraźnie obracały się ku złemu²³⁵.

Zdaniem Ratzingera wiek XXI bynajmniej nie jest wolny od mitów politycznych. Nadal istnieją próby nadawania rzeczywistym wartościom waleru mitów. Stwarzają one pozory wiarygodności, gdyż swoimi korzeniami tkwią w autentycznych wartościach. Dlatego są moralnie niebezpieczne, bo powodują zaciemnienie racjonalnego osądu. Współczesne mity polityczne traktują prawdziwe wartości jednostronnie. W sumie można wyróżnić trzy tego rodzaju wartości, którym zagraża jednostronność, a które dominują w świadomości społecznej. Należą do nich: postęp, nauka i wolność. Są one wciąż interpretowane jednostronnie, właśnie na sposób mityczny.

Jeśli chodzi o postęp, to z uwagi na jego ambiwalentność trzeba nieustannie czuwać nad jego moralnym ukierunkowaniem. Pod tym względem kard. Ratzinger kapitalnie zauważył, iż „musi być jasne, że postęp dotyczy stosunku człowieka do świata materialnego, jednak wbrew temu, co twierdził marksizm i liberalizm, postęp sam z siebie nie rodzi nowego człowieka ani nowego społeczeństwa. Człowiek jako człowiek pozostaje taki sam zarówno w warunkach pierwotnych, jak i w warunkach wysokiego rozwoju technicznego, nie wynosząc się na wyższy poziom człowieczeństwa przez sam fakt, że nauczył się korzystać z bardziej udoskonalonych narzędzi. Bycie człowiekiem rozpoczyna się ciągle na nowo w każdym ludzkim jestestwie”²³⁶. Wolność człowieka przesądza wszakże o tym, iż

235 J. Ratzinger, *Europa. Jej podwaliny dzisiaj i jutro*, dz. cyt., s. 58–59.

236 Tamże, s. 60.

w każdym pokoleniu jakby na nowo trzeba ciągle ponawiać wysiłki zmierzające do ukształtowania społeczeństwa opartego na sprawiedliwości.

Z kolei nauka, jakkolwiek jest wielkim dobrem, będącym formą racjonalności, kontrolowaną i potwierdzoną przez doświadczenie, narażona jest na traktowanie przez rozmaite siły polityczne w sposób mityczny. Wystarczy pomyśleć o sytuacjach, w których nauka, wykorzystywana przez władzę państwową, narusza godność ludzką czy przyczynia się do pogwałcenia człowieczeństwa (eksperymenty na ludziach, groźba użycia broni masowej zagłady itp.). Dlatego rodzi się konieczna potrzeba podporządkowania nauki kryteriom moralnym. W przeciwnym razie traci ona swoją istotną wartość, gdyż zamiast służyć człowiekowi, zostaje wykorzystana do realizacji partykularnych celów określonych sił politycznych czy w ogóle do zapewniania konkretnym jednostkom względnie grupom sukcesu pojmowanego w kategoriach jedyne go celu²³⁷.

Wolność także przybrała w epoce nowożytnej (i tak jest do chwili obecnej) różne cechy mityczne. Jest to widoczne szczególnie wtedy, gdy traktuje się ją w stylu anarchicznym czy antyinstytucjonalnym. Tymczasem ludzka wolność powinna być wolnością do utrzymywania sprawiedliwych relacji wzajemnych, czy wolnością w sprawiedliwości i w prawdzie, bo inaczej staje się kłamstwem i prowadzi do zniewolenia²³⁸.

Owo ciągle uwalnianie się od mitów politycznych, chociażby tych, które zagrażają wspomnianym wartościom (postępowi, nauce i wolności), jest konieczne, gdyż stanowi warunek „przywrócenia rozumu rozumowi” – jak to lapidarnie ujął kard. Ratzinger. Chodzi wszakże o to, by polityka była racjonalna i tym samym moralnie sprawiedliwa²³⁹.

Jeśli chodzi o drugą kwestię dotyczącą wartości tworzących podstawę polityki racjonalnej, czyli moralnie sprawiedliwej, to jawi się pytanie o to, jak te wartości zidentyfikować. Czy są to wartości najwyższe, które mają moc obowiązującą wszystkich, niezależnie od rozmaitych konfiguracji większościowych decydujących demokratycznie o hierarchii wartości na gruncie prawa stanowionego? W starożytności i w średniowieczu przytoczone pytanie nie sprawiało większych trudności. Wartości z łatwością można było rozpoznać przez odwołanie się do moralnego prawa naturalnego.

Jakże przekonywająco w tym miejscu brzmią słowa encykliki społecznej Benedykta XVI, który napisał, iż „we wszystkich kulturach występują

237 Tamże, s. 61.

238 Tamże.

239 Tamże.

szczególne i różnorodne zbieżności etyczne, będące wyrazem tej samej natury ludzkiej upragnionej przez Stwórcę, i które mądrość etyczna ludzkości nazywa prawem naturalnym. Takie powszechne prawo moralne jest solidnym fundamentem wszelkiego dialogu [...] politycznego. Nie pozwala wielokształtnemu pluralizmowi różnych kultur odstępować od wspólnego poszukiwania prawdy, dobra i Boga. Dlatego zgoda na akceptację tego prawa wypisanego w sercach ludzkich stanowi przesłankę wszelkiej konstruktywnej współpracy społecznej [i politycznej]²⁴⁰.

1.3.2.4. Miłość w polityce

Polityka moralnie sprawiedliwa, czyli racjonalna, nie może być oparta wyłącznie na sprawiedliwości. Niejako potrzebuje ona również miłości. Sprawiedliwość i miłość społeczna, które się wzajemnie uzupełniają, to nie tylko cnoty społeczne, ale także niezbędne wartości i naczelné zasady życia każdego człowieka, a w konsekwencji i życia politycznego. Aby uświadomić sobie rolę miłości w polityce, warto zwrócić uwagę na dyskurs filozoficzny oraz teologiczny na temat samej miłości jako takiej.

1.3.2.4.1. Misterium ludzkiej miłości

Kultura antyczna pozostawiła dość klarowne rozróżnienia odnośnie do fenomenu miłości, które do dziś niewiele straciły na swej przejrzystości. Otóż w języku greckim *agape* (łac. *caritas*) oznacza typ miłości bezinteresownej, zwykle motywowanej religijnie, opartej na altruizmie i duchowej więzi. Natomiast *philia* (łac. *amicitia*) jest miłością przyjacielską (platoniczną), wolną od zmysłowości, bezinteresowną, lojalną i wierną. Greka zna także słowo *eros* (łac. *amor*), które wyraża miłość zmysłową, ale i kreatywną, w której dominującą rolę odgrywają uczucie, tęsknota, upodobanie, pragnienie coraz większej pełni.

Chrześcijaństwo traktuje miłość nade wszystko jako cnotę teologiczną, czyli sprawność moralną udzieloną człowiekowi jako dar pochodzący od Boga. Dlatego w tym ujęciu, miłość z natury swej zmierza ku dobru nadprzyrodzonemu, które utożsamiane jest z Bogiem. Trzeba jednak przyznać, że ujęcie to nie wyklucza formuł tradycyjnych: *caritas* i *amor*. Choć w tradycji chrześcijańskiej *caritas* na ogół była traktowana jako bardziej adekwatna w praktycznym wyjaśnianiu treści Objawienia aniżeli for-

240 Benedykt XVI, Encyklika *Caritas in veritate*, 59.

muła *amor*, to jednak oba spojrzenia mają swoje znacznie. Wiele cenne go światła na ten temat wnosi Benedykt XVI, który w swojej pierwszej encyklice pisze:

W rzeczywistości *eros* i *agape* – miłość wstępująca i miłość zstępująca – nie dają się nigdy całkowicie oddzielić jedna od drugiej. Im bardziej obydwie, niewątpliwie w różnych wymiarach, znajdują właściwą jedność w jedynej rzeczywistości miłości, tym bardziej spełnia się prawdziwa natura miłości w ogóle. Także jeżeli *eros* początkowo jest przede wszystkim pożądający, wstępujący – fascynacja ze względu na wielką obietnicę szczęścia – w zbliżeniu się potem do drugiej osoby będzie stawiał coraz mniej pytań o siebie samego, będzie coraz bardziej szukał szczęścia drugiej osoby, będzie się o nią coraz bardziej troszczył, będzie się poświęcał i pragnął „być dla” niej. W ten sposób włącza się w niego moment *agape*; w przeciwnym razie *eros* upada i traci swoją własną naturę. Z drugiej strony, człowiek nie może żyć wyłączenie w miłości oblatywnej, zstępującej. Nie może zawsze tylko dawać, musi także otrzymywać. Kto chce ofiarować miłość, sam musi ją otrzymać w darze. Oczywiście, człowiek może – jak mówi nam Chrystus – stać się źródłem, z którego wypływają rzeki żywej wody (por. J 7, 37–38). Lecz aby stać się takim źródłem, sam musi pić wciąż na nowo z tego pierwszego, oryginalnego źródła, [...] z którego wypływa miłość samego Boga (por. J 19, 34)²⁴¹.

Natomiast w kolejnej swej encyklice Benedykt XVI wraca do zagadnienia miłości chrześcijańskiej w kontekście prawdy. Dokument zawiera między innymi takie oto stwierdzenia:

Miłość – *caritas* – to nadzwyczajna siła, która każe osobom odważnie i ofiarnie angażować się w dziedzinie sprawiedliwości i pokoju. To siła, która pochodzi od Boga – odwiecznej Miłości i absolutnej Prawdy. Każdy odnajduje swoje dobro, przyjmując plan, który Bóg ma wobec niego, by w pełni go urzeczywistnić: w tym planie znajduje bowiem swoją prawdę, a przyjmując ją, staje się wolny (por. J 8, 22). Dlatego obrona prawdy, przedstawianie jej z pokorą i przekonaniem oraz świadczenie o niej w życiu stanowią trudne i niezastąpione formy miłości. Ona bowiem „współweseli się z prawdą” (1 Kor 13, 6). Wszyscy ludzie odczuwają wewnętrzną potrzebę miłowania w sposób autentyczny: miłość i prawda nigdy ich nie opuszczają całkowicie, ponieważ należą do powołania wpisanego przez Boga w serce i umysł każdego człowie-

241 Benedykt XVI, Encyklika *Deus caritas est*, 7.

ka. [...] Miłość (*caritas*) jest fundamentem nauki społecznej Kościoła. Na miłości, która zgodnie z nauczaniem Jezusa stanowi syntezę całego Prawa (por. Mt 22, 36–40), opiera się wszelka odpowiedzialność i powinność, wskazane przez tę naukę. Stanowi ona prawdziwą treść osobistej relacji z Bogiem i bliźnim; jest nie tylko zasadą relacji w skali mikro: więzi przyjacielskich, rodzinnych, małej grupy, ale także w skali makro: stosunków społecznych, ekonomicznych i politycznych. Dla Kościoła – pouczonego przez Ewangelię – miłość jest wszystkim, ponieważ [...] *wszystko wywodzi się z miłości Bożej, dzięki niej wszystko przyjmuje kształt, do niej wszystko zmierza*. Miłość jest największym darem, jaki Bóg przekazał ludziom, jest Jego obietnicą i naszą nadzieją. [...] Ze względu na ścisłą więź z prawdą, można uznać miłość za autentyczny wyraz człowieczeństwa oraz za element o podstawowym znaczeniu w relacjach ludzkich, także natury publicznej. *Tylko w prawdzie miłość nabiera blasku* i może być przeżywana autentycznie. Prawda jest światłem nadającym miłości sens i wartość. Jest to światło zarówno rozumu, jak i wiary, dzięki któremu umysł dociera do przyrodzonej i nadprzyrodzonej prawdy miłości: odkrywa jej sens oddania się, otwarcia i komunii. [...] Prawda uwalnia miłość od ograniczeń uczuciowości, która ją pozbawia treści relacyjnych i społecznych, i od fideizmu, który odbiera jej horyzont ludzki i uniwersalny. [...] Miłość bez prawdy zostaje zamknięta w ścisłym kręgu prywatnych relacji. Nie jest brana pod uwagę w projektach i procesach budowy ludzkiego rozwoju o uniwersalnym zasięgu, w dialogu wiedzy i działania. [...] *Caritas* to miłość przyjęta i darowana²⁴².

Przytoczona myśl Benedykta XVI ukazuje wszakże tajemniczy charakter miłości, który w pewnym sensie odpowiada tajemnicy człowieka. Dlatego bardzo trudno jest ująć prawdę o ludzkiej miłości w ściśle określone ramy dyskursu intelektualnego. Nietrudno jednak zauważyć, że chrześcijańska wizja miłości bliźniego musi znaleźć swoje odzwierciedlenie we wszystkich sferach ludzkiego życia. W szczególności nie może zabraknąć miłości w życiu politycznym. Jest ona cnotą, której obecności domaga się każde działanie polityczne. Ponadto przybiera ona postać miłości społecznej.

1.3.2.4.2. Miłość społeczna

Samo wyrażenie miłość społeczna (łac. *dilectio socialis*) pochodzi od św. Tomasza z Akwinu i oznacza gotowość starania się o dobro wspólne w spo-

242 Benedykt XVI, Encyklika *Caritas in veritate*, 1–5.

sób bezinteresowny. W ścisłym znaczeniu polega na uznaniu i twórczym, jednoczącym, bezinteresownym i wspólnym potwierdzeniu wartości obecnych w więziach i organizmach społecznych (politycznych), jak również na potwierdzeniu udziału w dobru wspólnym, przynależnym jednostkom i grupom²⁴³. Cóż to w praktyce oznacza czy, dokładniej rzecz biorąc, powinno oznaczać? Wedle kard. Josepha Höffnera miłość społeczna spełnia ważne zadanie w dziedzinie stosunków społecznych i politycznych, które – dzięki niej – mogą przybierać postać zgody pomiędzy różnymi warstwami, zawodami, grupami i klasami. Ułatwia przewyższanie konfliktów na drodze wzajemnego zrozumienia i porozumienia, konsekwentnie sprzyja temu, co łączy i co jest wspólne, natomiast eliminuje wszystko to, co dzieli, gdyż odwołuje się do logiki czystej sprawiedliwości²⁴⁴.

Miłość społeczna jest dziś szczególnie potrzebna w życiu politycznym, w którym nierzadko dominuje pozytywizm prawny. Może on uzasadniać taką sprawiedliwość, która w konsekwencji będzie zaprzeczeniem, a nawet znieważeniem samej siebie. Można podać wiele przykładów na to, jak dziś w obecnym świecie w imię rzekomej sprawiedliwości zabija się, niszczy, pozbawia godności osobowej, wyzyskuje drugiego człowieka! Świadczy to o zakłamaniu w stosunkach gospodarczych, społecznych i nade wszystko politycznych. Dla jego przewyższenia niezbędna jest miłość. Jest ona nie tylko uzupełnieniem sprawiedliwości czy jej prostym dopełnieniem, ale wyprzedza sprawiedliwość, uzależnia ją od siebie, osądza ją²⁴⁵.

Czym jest miłość w życiu politycznym? Papież Franciszek mówi nawet o miłości obywatelskiej i politycznej²⁴⁶. W optyce chrześcijańskiej jawi się ona w dwóch wymiarach. Po pierwsze, jest ona miłością społeczną, oznaczającą praktykowaną solidarność, po drugie zaś jest także miłością bliźniego, praktykowaną jako cnota teologalna przez poszczególnych chrześcijan, którzy zaangażowani są politycznie.

Od razu nie sposób nie zauważyć, że miłość społeczna jako praktykowana solidarność wykracza poza chrześcijańską specyfikę. Stanowi rodzaj cnoty naturalnej. Polega na wzajemnej życzliwości z powodu społecznych relacji leżących u podstaw wspólnej realizacji wartości. Gwarancją owej życzliwości jest zmysł wspólnoty wpisany w społeczną naturę człowieka. W tym ujęciu solidarność, mająca liczne punkty styeczne z miłością chrześcijańską, nie jest tylko nieokreślonym współczuciem czy powierzchownym

243 J. Höffner, *Chrześcijańska nauka społeczna*, dz. cyt., s. 61.

244 Por. tamże, s. 61–62.

245 Por. C. Strzeszewski, *Katolicka nauka społeczna*, dz. cyt., s. 401.

246 Franciszek, Encyklika *Laudato si'*, 228–232.

rozzewnieniem wobec zła dotykającego konkretne osoby w życiu danej społeczności, ale jest to „mocna i trwała wola angażowania się na rzecz dobra wspólnego, czyli dobra wszystkich i każdego, wszyscy bowiem jesteśmy naprawdę odpowiedzialni za wszystkich”²⁴⁷. W opinii Jana Pawła II solidarność przeżywana w duchu odpowiedzialności jest drogą do pokoju i rozwoju. Więcej, odwołując się do inspiracji biblijnej, można postrzegać pokój jako owoc solidarności: *Opus solidaritatis pax* (por. Iz 32, 17; Jk 3, 18)²⁴⁸.

Tak więc w świetle Ewangelii solidarność jako miłość społeczna powinna zmierzać niejako do „przekroczenia siebie”, by osiągnąć wymiary całkowitej bezinteresowności, przebaczenia i pojednania²⁴⁹. Zdaniem Jana Pawła II prawdziwa solidarność nie tylko każe widzieć w drugim człowieku istotę ludzką z jej naturalnymi prawami, ale także prowadzi do odkrycia w nim prawdy znacznie głębszej, a mianowicie podobieństwa do Boga i tajemnicy Odkupienia. W tym świetle solidarność oznacza dla chrześcijanina również miłość nieprzyjaciół. Nawet wroga należy miłować „tą samą miłością, jaką miłuje go Bóg; trzeba być gotowym do poniesienia dla niego ofiary”²⁵⁰.

W miłości społecznej obecny jest silny czynnik emocjonalny, a to z kolei wystawia ją na liczne deformacje i niebezpieczeństwa. Wydaje się, iż na pierwszy plan wysuwa się groźba zastępowania sprawiedliwości miłością. Odwołując się do solidarności grupowej, zwłaszcza narodowej, można zbyt łatwo „tuszować” braki sprawiedliwości. Z moralnego punktu widzenia nie do przyjęcia jest naruszanie prawa i reguł sprawiedliwości z powołaniem się na poczucie wspólnoty, więzi społeczne czy narodowe. Nie można bowiem afirmować obowiązku miłości społecznej poza sprawiedliwością społeczną. Innym zagrożeniem miłości społecznej jest jej polityczne zinstrumentalizowanie. Bardzo łatwo jest uczynić z niej narzędzie nacjonalizmu, środek do ideologicznego uwodzenia całych narodów. A już zupełnie czymś szkodliwym społecznie są próby wymuszania miłości społecznej (solidarności) przez państwo czy elity władzy. Miłości nie można wymusić. Powinna być ona przedmiotem edukacji społecznej²⁵¹.

Cokolwiek by powiedzieć o miłości społecznej, to trzeba podkreślić jej istotną rolę w życiu politycznym (państwowym). Wyraża się ona w tym, że

247 Jan Paweł II, Encyklika *Sollicitudo rei socialis*, 38.

248 Tamże, 39.

249 Tamże, 40.

250 Tamże.

251 Por. B. Sutor, *Etyka polityczna. Ujęcie całościowe na gruncie chrześcijańskiej nauki społecznej*, dz. cyt., s. 149.

miłość społeczna stanowi fundament prawa i sprawiedliwości w państwie. Jest siłą, która łączy ludzi ze sobą i kształtuje porządek prawa. Dlatego najgłębszym motywem walki o prawo i sprawiedliwość nierzadko bywa właśnie miłość społeczna, która z istoty swej przewyższa sprawiedliwość²⁵².

Naturalna cnota solidarności, będąca formą miłości społecznej, nabiera głębszej treści w świetle cnoty miłości chrześcijańskiej. Chrześcijańska miłość bliźniego niejako wywyższa i udoskonala cnotę solidarności. Jak uczy doświadczenie, w życiu politycznym niezbędne są miłość bliźniego, miłosierdzie, ewangeliczne przebaczenie. Jednak na niwie etyki politycznej rodzi się pytanie o to, jak w praktyce politycznej uzasadnić powody, dla których samą sprawiedliwość należy uznać za niewystarczającą. Bywają wszakże sytuację, w których należy wyrazić gotowość do „dawania więcej, niż się należy”.

Wydaje się, iż bardzo trafną odpowiedź, inspirującą kierunek poszukiwań w rozwiązywaniu powyższej kwestii, stanowi uwaga Josefa Piepera. Potrzebę miłości chrześcijańskiej w polityce i całym życiu społecznej uzasadnia on ograniczonością człowieka w dziedzinie sprawiedliwości. Do tych ograniczeń zalicza on stworzenie człowieka przez Boga z miłości, jak również fakt jego usprawiedliwienia w Chrystusie, co stanowi tajemnicę wiary. Innym ograniczeniem jest niedoskonałość człowieka, która powoduje, że troska o sprawiedliwość w doczesnym świecie nigdy nie osiąga w pełni zadowalającego poziomu. Ograniczeniem jest także piętno grzechu pierworodnego. W praktyce politycznej wyraża się to głównie w rozbieżności, jaka wciąż istnieje pomiędzy właściwym poznaniem a fałszywym zachowaniem, pozytywnym nastawieniem a opieszałym działaniem²⁵³.

Niewystarczalność samej tylko sprawiedliwości w życiu publicznym oznacza konieczność miłości społecznej, która nie zastępuje sprawiedliwości, ale powinna ją przenikać, a nawet przewyższać. Miłość społeczna, przeciwnie niż sprawiedliwość, nie może być przedmiotem umowy prawnej, a tym bardziej nie może być wymuszona. Dla chrześcijanina, i nie tylko, stanowi jednak wewnętrzne zobowiązanie, by w życiu publicznym, w szczególności zaś politycznym, kierował się wymogami prawa i sprawiedliwości. W tym ujęciu sprawiedliwość staje się wymogiem miłości bliźniego.

Niezbędna jest harmonia pomiędzy miłością a sprawiedliwością. Nie gwarantuje jej odwołanie się do samej solidarności (miłości społecznej).

252 Por. J. Messner, *Das Naturrecht. Handbuch der Gesellschaftsethik, Staatsethik und Wirtschaftsethik*, Verlag Duncker & Humboldt, Berlin 1984, s. 448.

253 Por. J. Pieper, *Über die Liebe*, dz. cyt.

Potrzebna jest teologalna cnota miłości bliźniego. Ludzie aktywni w życiu politycznym muszą się odznaczać sprawnością moralną właśnie w dziedzinie cnoty miłości. Wedle Objawienia chrześcijańskiego jest ona – podobnie jak pozostałe cnoty teologalne: wiara i nadzieja – darem Boga, udzielonym człowiekowi, by mógł osiągnąć pełnię doskonałości. Tak więc jej sens przynależy do chrześcijańskiego misterium, które z ogromną trudnością poddaje się intelektualnej refleksji. Domaga się przede wszystkim świadectwa. Stanowi powinność wszystkich chrześcijan uprawiających politykę, angażujących się na rzecz dobra wspólnego i sprawiedliwości.

1.3.2.5. Prawda w polityce

Miłość i sprawiedliwość są cnotami, wartościami i jednocześnie zasadami życia politycznego w porządku działania. Cnotą społeczną wywierającą istotny wpływ na stosunki międzyludzkie jest także prawda (łac. *veritas*). Należy ona do porządku poznania. Stanowi również wartość i zasadę niezbędną w życiu politycznym. Szacunek dla prawdy decyduje bowiem o jakości relacji między ludźmi w życiu społecznym i politycznym. Wynika to z oczywistego faktu, że prawda stanowi w życiu człowieka wartość nadrzędną. Dla zrozumienia roli i znaczenia prawdy w polityce należy wpięrow uświadomić sobie to, czym jest prawda jako taka.

W najbardziej podstawowym ujęciu filozoficznym, jak również w doświadczeniu życiowym prawda (łac. *veritas*) oznacza wszystko, co znajduje potwierdzenie w obiektywnej rzeczywistości. W szczególności prawda transcendentálna oznacza w metafizyce konieczną relację pomiędzy bytem a intelektem, zgodny związek bytu i poznania, który trafnie streszcza w sobie słynna definicja powszechnie przyjmowana w średniowieczu: *veritas est adaequatio intellectus et rei* (prawda jest zgodnością intelektu i rzeczy)²⁵⁴.

Szacunek dla prawdy szczególnie ważny jest w życiu politycznym. Decyduje on o stopniu wrażliwości moralnej całego społeczeństwa i poszczególnych obywateli. Na pierwszym miejscu chodzi tu o uznanie prawdy o człowieku. Aby to uczynić, trzeba odwołać się do konkretnej wizji człowieka. Katolicka nauka społeczna proponuje personalizm, który obecnie zdaje się

254 Por. L. Łysiń, *Prawda*, [w:] *Encyklopedia nauczania społecznego Jana Pawła II*, dz. cyt., s. 397–398; św. Tomasz z Akwinu, *Dysputy problemowe o prawdzie*, tł. A. Białek, red. A. Maryniarczyk, Redakcja Wydawnictw Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego, Lublin 1999.

najpełniej ukazywać pełną prawdę o człowieku, która jednocześnie zakłada pełną realizację przykazania miłości. W egzystencjalnym przeżywaniu prawdy o człowieku ważne są dwa aspekty: afirmacja osoby dla niej samej oraz bezinteresowny dar z siebie samego. Jan Paweł II wyraził tę prawdę w lapidarnym stwierdzeniu: „człowiek najpełniej afirmuje siebie, dając siebie”²⁵⁵, albowiem oba wspomniane aspekty wzajemnie się potwierdzają i w sobie zawierają. Uznanie tej prawdy jest niezwykle ważne dla doświadczenia wolności, która pozbawiona perspektywy daru z siebie samego łatwo staje się wolnością egoistyczną, zamkniętą na dobro wspólne²⁵⁶.

Jednakże szacunek dla prawdy oznacza także postawę prawdomówności. Jest ona cnotą, czyli sprawnością społeczno-moralną. Należy ją cenić jako wartość i powinna się stać przedmiotem edukacji społecznej²⁵⁷. Przejawem życia społecznego i politycznego opartego na prawdomówności jest rzetelność informacji, które znajdują się w obiegu społecznym. Chodzi wszakże o to, aby informacje były nie tylko prawdziwe, ale także respektujące godność i prawa człowieka. Informacja nie powinna naruszać niczyich praw i niczyjej godności. W praktyce prawo do rzetelnej, prawdziwej informacji musi być łączone z całokształtem praw człowieka, których należy przestrzegać przy zbieraniu i rozpowszechnianiu informacji.

Realizacja prawa do prawdziwej informacji łączy się z odpowiedzialnością. Cięży ona na tych wszystkich, którzy gromadzą i przekazują informacje oraz są ich odbiorcami. Do grupy szczególnie odpowiedzialnej za prawdę w życiu publicznym należą: politycy, nauczyciele, dziennikarze, autorzy stron internetowych, pisarze, prezenterzy, wydawcy, reżyserzy, a także władze państwowe, którzy mają obowiązek troski o prawdziwą wolność informacji. Natomiast na czytelnikach książek, czasopism, odbiorcach informacji internetowych czy drukowanych, słuchaczach radia, widzach telewizji spoczywa obowiązek krytycznego odbioru.

Wedle katolickiej nauki moralnej istnieje wszakże oczywisty obowiązek szukania prawdy. Dotyczy on każdego człowieka, który szuka prawdy w życiu zgodnie z własnym sumieniem. Wynika to stąd, że człowiek z natury swej podejmuje wysiłki, by odnaleźć odpowiedź na pytania o sens

255 Jan Paweł II, *Przekroczyć próg nadziei. Jan Paweł II odpowiada na pytania Vittoria Messori*, Redakcja Wydawnictw Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego, Lublin 1994, s. 150.

256 Por. tamże, s. 150–151.

257 Por. J. Mariański, *Kościół a współczesne problemy społeczno-moralne. Kwestie wybrane*, Towarzystwo Naukowe Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego, Lublin 1992, s. 79.

swojego życia i o wartości, za którymi musi się opowiedzieć i którym w praktyce życiowej powinien służyć. W tych pytaniach otwiera się droga do prawdy. Człowiek potrafi wejść na tę drogę, o ile pójdzie za głosem własnego sumienia. Dla chrześcijan najpełniejszym wyrazem tej drogi prawdy jest sam Bóg, który objawia ją w Jezusie Chrystusie.

W globalizującej się kulturze politycznej kroczenie drogą prawdy jest bardzo utrudnione. Świadczą o tym takie niepokojące zjawiska, jak brak odpowiedzialności za słowo, kryzys prawdy w stosunkach społecznych, manipulacja prawdą w środkach masowego przekazu, pragmatyczne podejście do prawdy. Szczególnie groźny wydaje się wspomniany pragmatyzm, który nierzadko z prawdy czyni wartość utylitarną i podporządkowaną innym wartościom. W jego optyce prawdą jest to, co odznacza się skutecznością. Nic zatem dziwnego, że przy takim nastawieniu ujemna ocena kłamstwa traci ostrość. Idea skuteczności cieszy się wszakże niemałym uznaniem w polityce jako wartość nadrzędna w stosunku do prawdy.

Redukowanie prawdy do roli narzędzia służącego innym wartościom czy doraźnym interesom jest dziś problemem o charakterze cywilizacyjnym, kulturowym. Wyrazny kryzys prawdy, wpisujący się we współczesną kwestię kulturową, nie jest dziełem przypadku. Nastąpił rozpad etosu prawdy. Konieczna jest jego rekonstrukcja²⁵⁸. Warto w tym miejscu odnotować przynajmniej dwa stwierdzenia Jana Pawła II, które jednocześnie stanowią ostrzeżenia skierowane pod adresem ponowoczesności.

Otóż encyklika *Veritatis splendor* kryje w sobie przekonanie, że na znacznym obszarze współczesnej kultury zanikła świadomość podstawowej relacji: prawda – dobro – wolność. Dokument papieski ukazuje blask tych wartości, które stanowią fundament moralności chrześcijańskiej. Prawda jest podstawą dobra. Jedynie dobro integralnie związane z prawdą, oparte na niej, stanowi dobro autentyczne. Podobnie dzieje się z wolnością. Musi być ona oparta na fundamencie prawdy. Tylko taka wolność, która jest podporządkowana prawdzie, prowadzi do autentycznego dobra²⁵⁹.

Szczęście wieczne (zbawienie) nie jest pochodną wolności, ale prawdy, którą chrześcijaństwo utożsamia z osobą samego Chrystusa. Wejście w świat prawdy prowadzi do spotkania z autentycznym dobrem i przynosi wolność na miarę godności człowieka. Jest to obraz porządku moralnego wyłaniający się Objawienia chrześcijańskiego, ale nie tylko, bo również wpisany jest w naturę człowieka.

258 Por. tamże, s. 49–89.

259 Por. Jan Paweł II, Encyklika *Veritatis splendor*, 84.

Inne stwierdzenie Jana Pawła II, które wskazuje na niebezpieczeństwo pragmatyzmu w odniesieniu do prawdy, jest także nie mniej przekonująca. We wspomnianej encyklice widnieją bowiem słowa: „Totalitaryzm rodzi się z negacji obiektywnej prawdy: 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 uzna je 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”²⁶⁰.

Benedykt XVI jakby kontynuując myśl Jana Pawła II, ukazuje blask prawdy także w perspektywie miłości. *Caritas in veritate* (miłość w prawdzie) postrzega jako zasadę społeczną i zarazem moralną, której metafizyczny punkt oparcia znajduje się w społecznej naturze człowieka. Zasada ta jawi się jako ogólna dyrektywa dotycząca normalnego funkcjonowania państwa i społeczeństwa w takim sensie, że jej ignorowanie zagraża życiu społecznemu. Ona to, podobnie jak inne zasady społeczne, pobudza i warunkuje integralny rozwój społeczności.

Zasada *caritas in veritate* ma również wymiar normatywny. Jest nakazem rozumu praktycznego, który wskazuje na wpisującą się w dobro wspólne wartość prawdy zespolonej z miłością, i przynagla do jej realizacji w życiu wspólnotowym. Innymi słowy, „miłość w prawdzie” jest zasadą, na której opiera się nauka społeczna Kościoła; zasadą znajdującą praktyczny wyraz w kryteriach rządzących postępowaniem moralnym, wśród których szczególne znaczenie posiadają: *sprawiedliwość* i *dobro wspólne*²⁶¹. Nietrudno zauważyć, że zarówno dobro wspólne, jak i sprawiedliwość stanowią centralne kategorie etyczne polityki.

1.3.2.6. Katolicki personalizm społeczny

Principia i wartości w polityce nie mogą być przyjmowane dowolnie. Muszą respektować jej osobowy i społeczny charakter. Do tego rodzaju zasad należy niewątpliwie katolicki personalizm społeczny. Jego tezy formułowane są przede wszystkim na gruncie chrześcijańskim. Stanowią wyraz

²⁶⁰ Jan Paweł II, Encyklika *Veritatis splendor*, 99; por. Jan Paweł II, Encyklika *Centesimus annus*, 44.

²⁶¹ Por. Benedykt XVI, Encyklika *Caritas in veritate*, 6.

afirmacji wartości człowieka. Personalizm nie tylko nadaje polityce pewien kierunek myślowy, ale jest także postawą akcentującą właśnie godność osobową człowieka²⁶². Źródła filozoficznego personalizmu, polegającego na uznawaniu osoby ludzkiej za podstawową rzeczywistość, można odnaleźć już u Arystotelesa, a potem u św. Augustyna. W szczególności myśl tę rozwinęli Boecjusz, św. Tomasz z Akwinu czy inni scholastycy.

W niniejszych rozważaniach na większą uwagę zasługuje personalizm społeczny św. Tomasza, akcentujący znaczenie osoby w życiu społecznym. Społeczeństwo pojmuje on jako wyraz współdziałania wielu osób, które zmierzają do osiągnięcia wspólnego dobra. Do tej idei wyraźnie nawiązuje społeczne nauczanie papieży począwszy od Leona XIII. Zanim jednak personalizm stał się oficjalnym kierunkiem myślowym włączonym do misji społecznej Kościoła katolickiego, został on podjęty przez katolickich filozofów społecznych. Pod tym względem największe znaczenia ma dorobek myślowy Jacques'a Maritaina²⁶³, oparty jednolicie na filozofii tomistycznej, oraz Emmanuela Mouniera²⁶⁴, zmierzający do spotkania na fundamencie idei personalizmu różnych kierunków ideowych. Obaj przedstawiciele chrześcijańskiej myśli francuskiej reprezentują jakby dwie odmiany katolicyzmu społecznego (w pewnym sensie także politycznego).

Jacques Maritain (1882–1973), podejmując rozważania w ramach filozofii społecznej, wychodzi od tomistycznego pojęcia osoby i dochodzi do

262 Por. S. Kowalczyk, *Zarys filozofii polityki*, dz. cyt., s. 87–98.

263 Maritain wywarł bardzo duży wpływ na chrześcijańską filozofię społeczną, a jego dzieła ukształtowały w dużej mierze poglądy społeczne i polityczne nie tylko katolików. Osobiście uczestniczył w pracach przy redagowaniu słynnej *Powszechnej Deklaracji Praw Człowieka*; był bowiem przewodniczącym Komitetu UNESCO, mającego za zadanie przygotować projekt tej deklaracji. Jako ambasador Francji przy Watykanie miał kontakt z Piusem XII, który był rzecznikiem idei personalistycznej. Sztandarowym dziełem Maritaina na temat personalizmu społecznego jest jego słynny *Humanisme intégral. Problèmes temporels et spirituels d'une nouvelle chrétienté* (Fernand Aubier, Editions Montaigne, Paris 1936).

264 Był nie tylko filozofem, ale także działaczem społecznym, publicystą, krytykiem literackim, założycielem i redaktorem prestiżowego czasopisma „Esprit”. Dzięki głębokiej i żywej wierze wyniesionej z domu rodzinnego, pomimo iż zarzucano mu przekonania lewicowe, „nigdy nie musiał bronić się przed samym sobą”, pozostał zawsze „autentycznym katolikiem”. Na jego poglądy nie miały wpływu wywarła fascynacja osobowością C. Peguy, zainteresowanie filozofią M. Schelera, wykłady J. Chevaliera, który był uczniem H. Bergsona, jak również relacje przyjaźni z J. Maritainem, J. Danielou, N. Bierdajewem czy G. Marcelem. Swoje poglądy personalistyczne ogłosił niemal w tym samym czasie, co Maritain, w dziele: *Manifeste au service du personalisme* (Collection Esprit. Fernand Aulier, Editions Montaigne, Paris 1936).

sformułowania podstaw i zasad kierunku filozoficzno-społecznego oraz koncepcji ustrojowej, którą nazywa integralnym humanizmem albo personalizmem. Rozróżnia trzy etapy w rozwoju humanizmu: humanizm średniowieczny o charakterze teocentrycznym i sakralnym, humanizm racjonalistyczny, pozbawiony wszelkich elementów nadprzyrodzoneości oraz humanizm integralny, który jest projektem przyszłości, promującym wszelkie autentyczne wartości ludzkie i społeczne, z tym jednak zastrzeżeniem, iż cele społeczne jako doczesne, muszą być podporządkowane celowi nadprzyrodzonemu²⁶⁵.

Maritain przyjmuje rozróżnienie między indywiduum i osobą (osobowością). Indywiduum jest tym, co człowiek ma wspólnego ze zwierzętami, gdyż natura ludzka implikuje element materialny. Natomiast osobowość jest doskonałością człowieka jako istoty rozumnej. Doskonałość ta przenika człowieka, wypełnia jego element materialny. Sprawia, że istnieje jakies naturalne dążenie osoby do uspołecznienia spowodowane świadomością dobra, które jest wspólne z innymi osobami. Osoba – wedle myśli Maritaina – szuka dobra wspólnego i jemu się oddaje, doskonali się i wyraża swoją doskonałość we wspólnocie z innymi²⁶⁶.

Naturalnym sposobem wyrażania się osoby jest praca. Dlatego społeczeństwo powinno być organizowane na podstawie zasady hierarchii pracy, a nie siły pieniądza lub pochodzenia. Proponowany przez Maritaina ustrój społeczny (państwowy) można by określić jako demokrację personalistyczną. Punktem centralnym i najwyższą wartością w takim ustroju jest człowiek. Oznacza to, że szacunek dla osoby jest najwyższym nakazem dobra wspólnego. Domaga się ono poszanowania praw osoby, zwłaszcza prawa do wolności, która stanowi naturalny atrybut osoby. Maritain pojmuje wolność nie tylko jako możliwość wyboru, lecz jako autonomię osoby, jako jej zdolność do podejmowania decyzji mających na celu wybór dobra²⁶⁷.

W tej sytuacji nie dziwi fakt, że wedle myśli Maritaina każde państwo, każda społeczność polityczna powinny być personalistyczne. Chodzi o to,

265 Por. C. Strzeszewski, *Humanizm integralny J. Maritaina a Vaticanum II*, [w:] *Jacques Maritain prekursor soborowego humanizmu. Myśl filozoficzno-teologiczna Jacquesa Maritaina*, red. S. Kowalczyk, E. Balawajder, Redakcja Wydawnictw Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego, Lublin 1992, s. 181–189.

266 A. Nowicki, *Koncepcja człowieka J. Maritaina i Jana Pawła II*, [w:] *Jacques Maritain prekursor soborowego humanizmu. Myśl filozoficzno-teologiczna Jacquesa Maritaina*, dz. cyt., s. 33–36.

267 Por. S. Kowalczyk, *Z refleksji nad człowiekiem. Człowiek – społeczność – wartość*, Towarzystwo Naukowe Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego, Lublin 1995, s. 115–126, 145–151.

by respektowana była autonomia osoby ułatwiająca jej rozwój przez społecznienie (współdział w różnego rodzaju wspólnotach)²⁶⁸. Włączenie się osoby we wspólnotę powinno się dokonywać na podstawie świadomego, wolnego wyboru. Także wszelka społeczność polityczna powinna być społecznością ludzi wolnych. Zdaniem Maritaina społeczność personalistyczna powinna mieć następujący charakter:

1. **Korporacyjny, wspólnotowy.** Wolność bowiem zakłada, by dążenie do dobra było niejako wcielone w instytucje, ugrupowania i wspólnoty społeczne. Maritain pojmuje korporację jako osobę moralną, złożoną z tych, którzy zmierzają wspólnie do osiągnięcia jakiegoś dobra. Widać tu nawiązanie do tomistycznego ujęcia społeczności, z tym jednak uzupełnieniem, by korporacja posiadała wszelkie uprawnienia osoby prawnej oraz pełną autonomię w zakresie dążenia do dobra wspólnego.
2. **Arystokratyczny.** Społeczność ma się opierać na założeniu arystokracji pracy. Choć z natury swej powinna być społecznością bezklasową, to jednak musi istnieć w niej hierarchia społeczna, opierająca się na wartości osoby. Osoba zaś wyraża się w wartości pracy, którą podejmuje.
3. **Pluralistyczny.** Oznacza to, że państwo personalistyczne łączyłoby w organiczną całość zróżnicowane ugrupowania i struktury społeczne, będące postacią i zewnętrznym wyrazem wolnych dążeń ludzkich. Maritain wyróżnia pluralizm ekonomiczny (państwo uznaje i stwarza osobne ustawodawstwo dla gospodarki rolnej, a osobne dla przemysłu) oraz pluralizm polityczny (państwo respektuje wielość poglądów politycznych i godzi się z różnorodnością dróg, zmierzających do osiągnięcia określonych celów, o ile tylko nie narusza to dobra całości).
4. **Teistyczny.** Nie oznacza to, by wszyscy musieli być wyznawcami tej samej religii (katolickiej), której państwo domaga się od obywateli. Chodzi wszakże o to, ażeby Bóg był uznany za cel dążeń poszczególnych obywateli. Zdaniem Maritaina uznanie przez państwo istnienia wartości wyższych (ponadnaturalnych i ponaddoświadczeniowych) jest niezbędne do afirmacji godności osoby i jej podstawowych praw²⁶⁹.

268 Por. J. Maritain, *Człowiek i państwo*, tł. A. Grobler, Wydawnictwo Znak, Kraków 1993, s. 7–34.

269 Cechy społeczności personalistycznej wedle Maritaina przedstawione są na podstawie syntezy w: J. Majka, *Katolicka nauka społeczna. Studium historyczno-dok-*

Koncepcja personalistycznej demokracji, będąca jednym z istotnych elementów humanizmu integralnego w dziedzinie politycznej, zmierza przede wszystkim do zagwarantowania praw osobowych człowieka. W szczególności głosi zasadę wyborów powszechnych, uznania równych praw mężczyzn i kobiet, zaangażowania wszystkich obywateli w życie społeczne i polityczne, a jednocześnie podkreśla mocno postulat służby dobru wspólnemu, które jest pojmowane jako dobro osoby, wszystkich osób ludzkich wchodzących w skład społeczeństwa.

W tej sytuacji jest zrozumiałe, że Maritain kładzie wielki nacisk na personalistyczną koncepcję dobra wspólnego. Analiza dobra wspólnego prowadzi go do wniosku, że jest ono najzupełniej zgodne z dobrem osoby. Zwraca przy tym uwagę na pewne istotne cechy dobra każdej społeczności. Można je streścić w czterech punktach:

1. Dobro wspólne implikuje redystrybucję; powinno ono być niejako „rozdane” między członków społeczności, czyli powinno się przyczynić do rozwoju wszystkich.
2. Dobro wspólne domaga się istnienia władzy społecznej, która pozostawałaby w jego służbie. Winna nakładać obowiązki i czuwać nad jego wzrostem i sprawiedliwym „podziałem”.
3. Dobro wspólne musi odpowiadać wymogom sprawiedliwości i powinno być wewnętrznie moralne (*bonum honestum*). Oznacza to, że tam, gdzie nie ma sprawiedliwości, nie ma też dobra wspólnego, a prawa niesprawiedliwe nie są prawami²⁷⁰.

Z kolei Emmanuel Mounier (1905–1950), jeden z najwybitniejszych filozofów XX wieku, stworzył pewną syntezę wielu kierunków myślowych (niekiedy ideowo rozbieżnych) w odniesieniu do wspólnej płaszczyzny spotkania i porozumienia, jaką mogłaby być afirmacja osoby ludzkiej. W ten sposób pragnął zaktywizować chrześcijaństwo, i postawić je w pierwszym szeregu na froncie wspólnych zmagania o rozwój i postęp ludzkiej osobowości. Dlatego swoje tezy personalistyczne sformułował tak, by umożliwiły realizację wspólnego celu, jakim byłoby stworzenie warunków społecznych, politycznych i gospodarczych, promujących postęp i doskonalenie osobowe człowieka²⁷¹.

Formułując swój program w słynnym Manifeście personalistycznym, wyszedł od określenia osoby możliwego do przyjęcia przez wszystkich.

trynalne, dz. cyt., s. 295–296.

²⁷⁰ Zob. tamże, s. 297.

²⁷¹ Por. E. Mounier, *Co to jest personalizm oraz wybór innych prac*, Społeczny Instytut Wydawniczy Znak, Kraków 1960, s. 119–157 (tł. A. Turowiczowa).

Mimo że definicja ta jest nieprecyzyjna, to jednak kryje w sobie pewien twórczy dynamizm. Akcentuje konieczność stawania się osobą, ciągłego przeobrażania się, nawracania, realizacji swojego powołania. Mounier przyjmuje rozróżnienie między indywiduum a osobą. Indywiduum wiąże się z materią, rozproszeniem, skąpstwem, egoizmem, koncentracją na samym sobie. Natomiast pojęcie osoby wyraża opanowanie, świadomy wybór, zobowiązanie się do czegoś, przekraczanie siebie, dawanie siebie i ogołocenie²⁷².

Mounierowski personalizm stanowi nie tyle system czy sprecyzowaną doktrynę, ile raczej postawę, dyspozycję, metodę stawiania pewnych zagadnień. Za personalistyczną uznaje każdą doktrynę, każdą cywilizację, afirmującą prymat osoby ludzkiej. Jest to taka cywilizacja, której duch i struktura umożliwiają każdemu człowiekowi spełnienie się jako osoby. Prezentując szkic zrębów cywilizacji personalistycznej, Mounier podkreśla, że musi ona być oparta przede wszystkim na uspołecznieniu w rzeczywistych wspólnotach, które mogą powstawać jedynie od wewnątrz dzięki rozwojowi osoby. Owszem, ważne jest także tworzenie instytucji, ale powinny one spełniać wyłącznie funkcję pomocniczą. Instytucje należy tak skonstruować, aby tworzyły odpowiedni „klimat wolności” dla rozwoju osobowości i kształtowania cywilizacji personalistycznej²⁷³.

Emmanuel Mounier wskazuje na ideę ekonomii personalistycznej. Ma ona strukturę pluralistyczną, gdyż przewiduje i dopuszcza wszystkie formy działalności gospodarczej: od sektora reglamentowanego przez państwo aż po twórczą inicjatywę jednostek. Tego rodzaju ekonomia powinna zmierzać do przywrócenia właściwego porządku rzeczy. Zysk powinien zależeć od produkcji, produkcja od spożycia, spożycie od potrzeb, potrzeby od etyki. Etyka zaś ma mieć bezpośrednie odniesienie do osoby²⁷⁴.

W dziedzinie politycznej Mounier kwestionuje mechaniczną demokrację, która odwołuje się do arytmetycznej większości, będącej wynikiem jednego aktu prawnego. Jego zdaniem demokracja nie polega na rządach większości ani też na samowoli każdego obywatela, lecz na szacunku do każdego człowieka. W tego rodzaju refleksji dostrzega niebezpieczeństwo „rakowatego rozwoju państwa”, polegające na tym, że przerasta ono cały organizm społeczny i gospodarczy, uniemożliwiając jego normalne funkcjonowanie. Dlatego głosi potrzebę decentralizacji władzy i pluralizmu²⁷⁵.

272 Myśl Mouniera przedstawiona jest na podstawie syntezy w: J. Majka, *Katolicka nauka społeczna. Studium historyczno-doktrynalne*, dz. cyt., s. 298.

273 Tamże, s. 299–300.

274 Tamże, s. 300.

275 Tamże, s. 301.

W zestawieniu z personalizmem Mounier dokonuje krytyki indywidualizmu i liberalizmu z jednej strony, a faszyzmu i marksizmu z drugiej. Dostrzega w nich rzeczywistości antypersonalistyczne. Jego zdaniem wolność indywidualizmu jest pseudowolnością, gdyż kryje w sobie uprawnienia polityczne bez pokrycia ekonomicznego, które mogą prowadzić nawet do ekonomicznego zniewolenia. Nie do zaakceptowania są duch kapitalizmu i ekonomia wolnorynkowa, która w jego przekonaniu skierowana jest przeciwko osobie. Zauważa, że w gospodarstwie kapitalistycznym opartym na logice liberalizmu ekonomicznego dokonał się nie tylko rozdział między kapitałem a pracą, ale także między kapitałem i odpowiedzialnością, skutkiem czego kapitał stał się szkodliwy społecznie. Obrócił się on przeciwko pracy. Tworząc monopole, jest wrogiem konsumenta. Stanowi też zagrożenie dla własności prywatnej, gdyż występuje jako bezosobowy tyran wydziedziczający ludzi z posiadanych dóbr²⁷⁶.

Faszyzm natomiast nie jest niczym innym jak kultem irracjonalnej siły, emocji, instynktów, wyrosłych na gruncie pogardy dla intelektu. Na zewnątrz przejawia się on jako kult zbiorowości, narodu, państwa, rasy, którym usiłuje się podporządkować całą sferę życia publicznego, prywatnego i osobistego. W konsekwencji faszyzm staje się totalnym „rządem dusz”. Zdaniem Mouniera poważny problem tkwi w tym, że faszyzm jako system pozbawiony jest wszelkich personalnych podstaw ideowych. Nie wyzwala osoby, lecz powoduje jej dalsze zniewolenie, podporządkowanie zbiorowości. Miejsce rozumu i idei zastąpiły instynkt i jakaś pseudoreligijna mistyka zbiorowości uosobionej w wodzu. Nie tylko pozbawiono jednostkę możliwości samoistnej działalności, ale nawet zakwestionowano jej samoistne bytowanie²⁷⁷.

Jeśli chodzi o marksizm, to Mounier zauważa, że jest to system, w którym nie ma miejsca dla człowieka jako osoby, gdyż humanizm marksistowski nie ma żadnego zakotwiczenia doktrynalnego. Wszelkie bowiem próby zbudowania koncepcji humanizmu na założeniach marksistowskich zawiodły w całej rozciągłości. Dlatego Mounier dostrzega w humanizmie marksistowskim ostatnią filozofię ery historycznej, która poddała się urokowi nauk ścisłych oraz partykularystycznemu racjonalizmowi praktycznemu. W sumie ideologia ta stała się „duchowym imperializmem człowieka kolektywnego”, który „uniemożliwia rozwój osób ludzkich”²⁷⁸.

276 Tamże, s. 300.

277 Tamże, s. 299.

278 Tamże, s. 299–300.

Mounier jest zwolennikiem rewolucji, ale w zupełnie innym znaczeniu niż w ideologii lewicowej czy socjalistycznej. Postuluje przede wszystkim rewolucję wewnętrzną, która polega na duchowym rozwoju osoby ludzkiej, na dojrzywaniu społecznym ludzi w taki sposób, aby nowe formy społeczne stały się neutralną koniecznością. Jest to także rewolucja systemów. Jego zdaniem wszystkie dotychczasowe kryzysy w skali lokalnej i globalnej stanowią naturalne wezwanie do takiej rewolucji, w której spodziewa się on udziału dwóch rodzajów sprzymierzeńców: intelektualistów jako teoretyków przemian oraz mas ludowych pragnących wziąć w swoje ręce inicjatywę historyczną²⁷⁹.

1.3.2.7. Personalistyczny ład społeczno-polityczny

Idee personalistyczne znalazły zrozumienie i uznanie w nauczaniu społecznym Kościoła katolickiego. Na szczególną uwagę pod tym względem zasługuje program personalistycznego ładu społeczno-politycznego, sformułowany przez papieża Piusa XII, który uważa on za kontynuację i rozwój myśli swoich poprzedników: Leona XIII i Piusa XI. Zasadniczo Pius XII stoi na stanowisku, że zadaniem państwa jest kierowanie jednostek i grup do dobra wspólnego. Mając na względzie realia ówczesnej sytuacji politycznej w Europie, papież jest przeciwny idei państwa totalitarnego, aczkolwiek zgadza się z tym, że niektóre jego uprawnienia mogą być pojmowane szerzej niż w przeszłości. Chodzi mu wszakże o takie uprawnienia, dzięki którym państwo mogłoby wspierać obywateli. W każdym razie bliska jest mu koncepcja państwa opiekuńczego.

Jeśli chodzi o personalistyczny ład społeczno-polityczny związany z funkcjonowaniem państwa, to na szczególną uwagę zasługują przemówienia wigilijne Piusa XII, zwłaszcza orędzie z 1942 roku czy przemówienie z 1 września 1944 roku²⁸⁰. Analizując treść tych przemówień, papieski program społeczno-polityczny można by za ks. Józefem Majką ująć następująco:

279 Tamże, s. 301; por. E. Mounier, *Co to jest personalizm oraz wybór innych prac*, dz. cyt., s. 248–252 (tł. A. Krasieński).

280 Pius XII, *Krucjata społeczna. Przemówienie wigilijne z 1942 r.*, tł. S. Wyszyński, Włocławek 1946; *Orędzie radiowe Jego Świątobliwości Papieża Piusa XII ogłoszone dnia 1 września 1944 roku w piątą rocznicę wybuchu obecnej wojny*, Wydawnictwa Dokumentów Nauki Kościoła, London 1945.

1. Poszanowanie godności i praw osoby ludzkiej stanowi warunek pokoju. Z tego powodu trzeba zadbać o ład (stabilność) w dziedzinie gospodarczej, społecznej, politycznej, moralnej i obyczajowej. Wszelkimi dozwolonymi środkami i we wszelkich dziedzinach życia należy popierać takie formy, rozwiązania i instytucje społeczne, które dopuszczają i zapewniają pełną odpowiedzialność osobową w porządku doczesnym i nadprzyrodzonym. Godność osobowa²⁸¹ człowieka implikuje jego prawa. Należą do nich:
 - a) prawo do zachowania oraz rozwoju życia fizycznego, intelektualnego i moralnego, a szczególnie prawo do formacji i wychowania religijnego;
 - b) prawo do czci Bożej prywatnej i publicznej, przez co rozumie się także religijną akcję charytatywną;
 - c) prawo do małżeństwa i osiągnięcia jego celów;
 - d) prawo do pracy, jako niezbędnego środka utrzymania życia rodzinnego;
 - e) prawo do wolnego wyboru stanu, także kapłańskiego i zakonnego;
 - f) prawo do korzystania z dóbr materialnych przy świadomości wynikających stąd obowiązków oraz ograniczeń tego prawa²⁸².
2. Warunkiem pokoju jest również obrona jedności społecznej, zwłaszcza rodzinnej, której podstawą jest jedność wewnętrzna ustanowiona i zrealizowana przez Opatrzność. Należy zatem odrzucić wszelkie formy materializmu, który w narodzie widzi jedynie nagromadzenie jednostek, a nie dostrzega ich wewnętrznego powiązania, i który pojmuje naród jako element czysto materialny, mogący być przedmiotem posiadania i eksploatacji. Jedność bowiem zdąża poprzez współpracę różnych klas i zawodów do odwiecznych, a ciągle nowych celów kultury i religii. Trzeba bronić nierozzerwalności węzła małżeńskiego, dając rodzinie przestrzeń życiową, światło, wolność, by mogła wykonywać swoje naturalne zadania: przekazywać nowe życie i wychowywać dzieci w duchu zgodnym ze swymi przekonaniem religijnymi. W tym celu niezbędne jest wzmocnienie i odnowienie gospodarczej, duchowej, moralnej i prawnej jedności rodziny, która powinna mieć zagwa-

281 Por. F. Furger, *Christ und Gesellschaft. Elemente zu einer christlichen Sozialethik*, Imba-Verlag, Freiburg im Breisgau 1978, s. 96nn.

282 J. Majka, *Katolicka nauka społeczna. Studium historyczno-doktrynalne*, dz. cyt., s. 302–303.

rantowane prawo do własnego ogniska domowego. Zakłady pracy nie mogą być zbyt oddalone od miejsca zamieszkania, gdyż pracujący mężowie i ojcowie powinni jak najwięcej czasu poświęcać rodzinie. Pomiędzy rodziną a szkołą konieczna jest współpraca, ale z tym zastrzeżeniem, że szkoła z zasady nie może nigdy podważać prawa rodziców do moralnego i religijnego wychowania dzieci. Laickość szkoły nakłada na rodziców dodatkową troskę o to, by wychowanie swoich dzieci powierzali wychowawcom respektującym wartości religijne²⁸³.

3. Praca, jej godność i uprawnienia, należy do głównych warunków pokoju. W życiu społecznym należy się jej miejsce wyznaczone przez Boga jako niezbędny, uprzywilejowany środek panowania człowieka nad światem. Dzięki temu posiada ona niezbywalną godność, a jednocześnie wpisuje się w proces udoskonalania osoby. Nie uwłacza tej godności uciążliwość pracy będąca skutkiem grzechu pierworodnego. W życiu społeczno-gospodarczym pracy musi odpowiadać słuszna płaca, czyli taka, która zapewnia ludziom udział we własności, umożliwia wychowanie i wykształcenie dzieci, daje motywację do dalszej pracy, sprzyja współżyciu społecznemu oraz solidarności między ludźmi różnych klas społecznych w duchu chrześcijańskim²⁸⁴.
4. Należy uznać prawo do posiadania i dziedziczenia oraz przekazywania własnego mienia. Własność prywatna jest naturalnym owocem pracy i rezultatem aktywności człowieka. Do tej własności dochodzi on dzięki własnemu wysiłkowi, aby zabezpieczyć i rozwinąć życie swoje i rodziny oraz stworzyć dla siebie i bliskich warunki słusznej wolności ekonomicznej, politycznej, kulturalnej i religijnej. Należy odrzucić taki porządek społeczny, który teoretycznie neguje albo praktycznie uniemożliwia lub udaremnia naturalne prawo własności. Nie może być też zgody na systemy, które uznają prawo własności prywatnej, ale na podstawie zupełnie fałszywego o niej pojęcia i tym samym pozostają w sprzeczności z naturalnym porządkiem społecznym opartym na zdrowym rozsądku. Fałszywa jest taka interpretacja prawa do własności prywatnej, wedle której negowane są jakiekolwiek formy podporządkowania własności dobru wspólnemu. Koncentracja własności w świecie kapitalistycznym i towarzysząca jej proletaryzacja klasy robotniczej

283 Tamże, s. 303.

284 Tamże, s. 303–304.

prowadzą do dominacji posiadaczy w życiu publicznym oraz zależności proletariatu od partii politycznych, zwodzących obietnicami przemian. Brak podporządkowania własności dobru wspólnemu powoduje ogromny rozdźwięk pomiędzy posiadaczami kapitału a grupami ludzi pozbawionymi własności. Odpowiednio uporządkowane prawo własności prywatnej powinno być elementem ładu społecznego, czynnikiem inicjatywy ludzkiej, bodźcem do pracy realizującej cele życiowe, a więc rzecznikiem wolności i godności człowieka. Jeśli brak takiego uporządkowania, to państwo w imię sprawiedliwości społecznej powinno przeprowadzić reformę własności, łącznie z wywłaszczeniem za godziwym odszkodowaniem²⁸⁵.

5. Porządek prawny domaga się głębokiej przebudowy opartej na prawie naturalnym i pozytywnym prawie Bożym. Z personalistycznego punktu widzenia nie do zaakceptowania jest rozpowszechniona doktryna pozytywizmu i utilitaryzmu prawnego. Warunkiem tej przebudowy jest odpowiednia formacja ludzkich sumień. Chodzi o to, aby zostało zagwarantowane bezpieczeństwo prawne każdego człowieka, czyli ustalony zakres jego uprawnień, które powinny być chronione przed wszelkimi atakami samowoli. Wszystkie stosunki międzyludzkie, to znaczy między jednostkami, między jednostkami i społeczeństwem, między poszczególnymi społecznościami oraz między państwami, powinny się opierać na jasnych podstawach prawa i w razie potrzeby winien czuwać nad nimi autorytet władzy wymiaru sprawiedliwości. Postulat ten sprowadza się do następujących punktów:
 - a) powołanie trybunału i sędziego, który by opierał się w swej działalności na jasno sformułowanych i wyraźnie określonych ustawach;
 - b) istnienie klarownych norm prawnych, wykraczających ponad wszelkie względy użyteczności i opinii społecznej;
 - c) uznanie zasady, że państwo, jego organy i jego funkcjonariusze są obowiązani do naprawienia i odwołania zarządzeń, które by naruszały wolność, własność, szacunek i zdrowie jednostek²⁸⁶.

285 *Orędzie radiowe Jego Świątobliwości Papieża Piusa XII ogłoszone dnia 1 września 1944 roku w piątą rocznicę wybuchu obecnej wojny*, s. 9–13; por. J. Majka, *Katolicka nauka społeczna. Studium historyczno-doktrynalne*, dz. cyt., s. 306; C. Strzeszewski, *Katolicka nauka społeczna*, dz. cyt., s. 642–647.

286 J. Majka, *Katolicka nauka społeczna. Studium historyczno-doktrynalne*, dz. cyt., s. 304.

6. Pożądane jest zwycięstwo koncepcji i praktyki państwa, opartej na wskazaniach rozumu, zasadzie humanizmu i nauce chrześcijańskiej. Tego rodzaju państwo byłoby świadome swej odpowiedzialności za dobro wspólne w duchu poszanowania ludzkiej osoby oraz uznania wysiłków człowieka zmierzającego do osiągnięcia celu nadprzyrodzonego. Ażeby to osiągnąć, trzeba podjąć trud kształtowania odpowiednich postaw moralnych w państwie i jego władzach. Na tym polu istnieje pilna potrzeba krzewienia przekonania, że nawet w dziedzinie spraw doczesnych ostateczną regułą moralną i powszechnym uzasadnieniem wszelkiej władzy jest postawa służby²⁸⁷.

Ponieważ w dzisiejszych warunkach tradycyjne państwo nie potrafi samodzielnie osiągnąć swoich celów, zwłaszcza w kwestii zapewnienia obywatelom pokoju zewnętrznego, to niezbędne wydaje się ustanowienie jakiejś społeczności większej niż państwo. Wedle Piusa XII realizacja jego programu personalistycznego ładu społeczno-politycznego zakłada niejako powołanie społeczności ponadpaństwowej, ogólnoświatowej, która powinna być wyposażona we władzę niezbędną do utrzymania pokoju i zabezpieczenia skutecznej współpracy między narodami²⁸⁸.

1.3.3. Etyka życia politycznego

W czasach przednowożytnych dominowało przekonanie o niezbędności wzajemnej relacji pomiędzy polityką i moralnością. Panowała niemal powszechna zgoda co do tego, że polityka powinna być podporządkowana moralności. Na ogół przyjmuje się, że zmiana tej mentalności nastąpiła mniej więcej od czasów Niccolò Machiavellego, który utrzymywał, iż istnieje odrębność czy też autonomia obu tych sfer. Moralność bowiem kieruje się zasadami dobra, polityka zaś – zasadami skuteczności²⁸⁹.

Zaczął upowszechniać się pogląd, który nadal obecny jest w przekonaniach wielu ludzi, że polityka w swojej istocie jest niemoralna, więc wiązanie jej z moralnością przynosi więcej szkody niż pożytku. Jednak obok tego przeświadczenia pojawia się oczekiwanie na coś przeciwnego. Więk-

287 Tamże.

288 Tamże, 304–311.

289 Problem makiawelizmu, czyli doktryny politycznej sformułowanej przez Niccolò Machiavellego, będzie poruszony szerzej w dalszej części książki przy okazji rozważań na temat idei państwa.

szość ludzi z żalem stwierdza, że uprawiana polityka jest w gruncie rzeczy niemoralna²⁹⁰. Niemal powszechnie oczekuje się powrotu polityki moralnej. Przy tej okazji niektórzy wskazują na konieczność jedności, harmonii pomiędzy polityką a etyką (moralnością)²⁹¹.

1.3.3.1. Dyskurs o potrzebie „ludzkiej” polityki

Trzeba w tym miejscu zwrócić uwagę na fakt, iż niemal we wszystkich koncepcjach etycznych podstawą moralnej analizy człowieka oraz główną ideą nadającą sens badaniom nad moralną sprawczością człowieka jest idea samospełnienia się osoby. Owa idea sprowadza się do odpowiedzi na pytanie o to, jak człowiek powinien żyć²⁹². Nie ulega wątpliwości, że to sokratejskie pytanie „jak winno się żyć?” posiada pierwszeństwo przed pytaniami „co jest moim obowiązkiem?” czy też „co mi wolno, a co powinienem uczynić?”²⁹³. Również etyczne spojrzenie na politykę nie może odbiegać od przytoczonych pytań. W praktyce wskazuje to na konieczność stworzenia takich podstaw dla polityki i etyki, dzięki którym każda jednostka – mimo przynależności do wspólnoty – mogłaby urzeczywistnić się indywidualnie. Innymi słowy, etyka i polityka powinny się spotkać na płaszczyźnie egzystencjalnej, stanowiąc „pewien źródłowy projekt ludzkiego bycia ze sobą i z innymi”²⁹⁴.

Podjmując refleksję na ten temat, należy zauważyć, iż na pierwszy plan wysuwa się kwestia stosowania etycznej miary wobec polityki. Problem, o którym mowa, nie ma oczywiście charakteru opisowego, lecz – zgodnie z tym, co już zostało zasygnalizowane powyżej – normatywny. Nie chodzi o czysty socjologiczny opis tego, jak wygląda obecność etyki w polityce, ale o refleksję nad tym, jak ta obecność powinna wyglądać. Aby

290 Por. T. Czakon, *Etyka i polityka. Między moralizatorstwem a nihilizmem*, [w:] *Etyka i polityka*, dz. cyt., s. 93.

291 Por. S. Kowalczyk, *Człowiek a społeczność. Zarys filozofii społecznej*, Redakcja Wydawnictw Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego, Lublin 1994; A. Krąpiec, *O ludzką politykę*, Redakcja Wydawnictw Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego, Lublin 1998.

292 Por. K. Strom-Gottfried, *Ethics in Social Policy: A Primer*, McGraw-Hill, New York 2007, s. 1–8.

293 Por. R. Spaemann, *Szczęście a życzliwość. Esej o etyce*, tł. J. Merecki, Redakcja Wydawnictw Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego, Lublin 1997, s. 13–29.

294 E. Podrez, *Etyka i polityka a sens ludzkiej egzystencji (pytania otwarte)*, dz. cyt., s. 69–70.

jakoś rozwikłać ów problem, należy w pierw zauważyć, iż istniejące różne wykładnie relacji między moralnością a polityką wynikają z funkcjonowania odmiennych sposobów pojmowania polityki²⁹⁵.

Mając na względzie owo zróżnicowanie, można w sumie wyodrębnić trzy modele lub paradygmaty relacji między polityką a etyką. Pod tym względem literatura przedmiotu w dziedzinie historii myśli społecznej wskazuje na: separacjonizm, makiawelizm i moralizm²⁹⁶. Dla przejrzystości niniejszych rozważań warto zwrócić na te modele nieco więcej uwagi. Otóż wedle separacjonizmu etyka nie ma nic wspólnego z polityką, gdyż obie te dziedziny posługują się całkowicie odmiennymi „regułami gry”. Stosowanie reguł moralnych w grze politycznej byłoby absurdem. Tego rodzaju przekonanie opiera się na założeniu, że moralność odnosi się tylko do stosunków międzyosobowych, zaś domeną polityki są wyłącznie relacje międzygrupowe. Dziedziną życia interpersonalnego rządzą wszakże inne reguły aniżeli w wypadku dziedziny życia społecznego (politycznego). Podobnie, choć nie identycznie, stawia problem makiawelizm. W modelu tym etyka i polityka traktowane są jako sprzeczne ze sobą systemy normatywne. Opiera się on na następującym rozumowaniu: cele polityczne są nadrzędne w stosunku do celów moralnych. Dlatego wszystko to, co wydaje się słuszne w aspekcie politycznym, chociaż często jawi się jak moralnie zabronione, może być usprawiedliwione właśnie nadrzędnością celu politycznego. W praktyce ów cel może „uświęcać” nawet najniegodziwsze środki, o ile mają one decydować o skuteczności w polityce. Tego rodzaju ujęcie rację stanu sytuuje ponad racją moralną.

Dokładnym zaprzeczeniem wspomnianych modeli jest moralizm. Separatyzm i makiawelizm z natury swej preferują taki styl polityki, który w praktyce ogranicza ją wyłącznie do walki o władzę. Nietrudno uświadomić sobie, iż każdy, kto odznacza się zdrowym „zmysłem moralnym”, nie będzie utrzymywał, że polityka ujmowana jako całokształt ludzkich przedsięwzięć na rzecz dobra wspólnego nie ma żadnego związku z moralnym dobrem i złem, zaś zasada „cel uświęca środki” stanowi uniwersalną regułę etyczną, którą można stosować w każdej sferze ludzkiej aktywności. Moralizm pod tym względem wykazuje najwięcej realizmu życiowego. Zwolennicy tegoż paradygmatu utrzymują, iż antynomia między ety-

295 Zob. *Etyka w polityce*, red. G. Skąpsza, Universitas, Kraków 1996; *Etyka i polityka*, red. E. M. Marciniak, T. Mołdawa, K. A. Wojtaszczyk, Oficyna Wydawnicza ASPRA-JR, Warszawa 2001; *Etyka i polityka*, red. nauk. D. Probuska, Oficyna Wydawnicza Impuls, Kraków 2005.

296 Por. Z. Borowik, *O etyce życia politycznego*, dz. cyt., s. 13.

ką i polityką nie jest czymś nieuniknionym, o ile uzna się pierwszeństwo etyki. Ostatecznie to nie cel polityczny uświęca środki, ale zgodność tych środków z zasadami moralnymi. Moralistyczne ujęcie relacji pomiędzy etyką i polityką wyrasta z takiego sposobu pojmowania polityki, w którym utożsamia się ją z wszelkimi działaniami na rzecz dobra wspólnego²⁹⁷.

Katolicka nauka społeczna sytuuje się w obrębie trzeciego z tych modeli, co wynika z najbardziej podstawowych założeń chrześcijańskiej antropologii. Dla myśli chrześcijańskiej jest zupełnie czymś obcym rozróżnianie indywidualnego i społecznego wymiaru ludzkiego życia w kategoriach przeciwstawnych. Każda koncepcja życia społecznego ma charakter normatywny, gdyż jest zarówno faktem, jak i zobowiązaniem. W sumie każda sfera ludzkiej aktywności podlega tym samym kryteriom moralnym. Dlatego również podlega im polityka, w szczególności zabieganie o władzę i jej sprawowanie²⁹⁸.

Nietrudno jednak zauważyć, iż w paradygmacie określonym mianem moralizmu mogą występować dwie orientacje: absolutyzm i relatywizm. Absolutyzm przyjmuje, że istnieją normy zabraniające w sposób bezwzględny pewnego typu działań (np. stosowania niesprawiedliwej przemocy). Relatywizm natomiast zaprzecza, by normy zabraniające pewnych działań miały kiedykolwiek charakter absolutny, czyli niezmienny i obiektywny. Kwestionując bezwzględność norm, uznaje jednak istnienie pewnych ogólnych wartości, które stanowią zasadniczy punkt odniesienia dla działalności politycznej²⁹⁹.

Etyka chrześcijańska w stosunku do życia politycznego skłania się z oczywistych powodów ku orientacji absolutystycznej. Istnieją wszakże pewne normy (zasady) o charakterze niezmiennym i obiektywnym, których łamanie wyrządza krzywdę moralną człowiekowi. Takim absolutem etycznym jest chociażby zasada poszanowania ludzkiego życia.

Abstrahując od różnic w rozumieniu polityki, warto uświadomić sobie, iż katolicka nauka społeczna, która w centrum uwagi stawia człowieka, przez politykę w sensie statycznym rozumie porządek życia społecznego, zaś przez politykę w znaczeniu dynamicznym (uprawianie polityki) – przywracanie i utrzymywanie porządku społecznego³⁰⁰. Cóż to konkretnie oznacza? Otóż słowo „polityka” bardzo ściśle kojarzy się z walką

297 Por. tamże, s. 13–14.

298 Por. tamże, s. 14.

299 Por. tamże, s. 13.

300 A. Marcol, *Podstawy etyki politycznej*, „Życie Katolickie” 9 (1990) nr 11–12, s. 27–28.

o władzę w państwie lub ze sprawowaniem władzy. Nierzadko oznacza program działania państwa w określonej sferze życia publicznego. Bywa, że kojarzona jest także ze sztuką kierowania ludzkimi zbiorowościami. Niemniej jednak wszystkie te wieloznaczne odniesienia można sprowadzić do dwóch podstawowych znaczeń. W pierwszym z nich polityka to walka o władzę i staranie mające na celu jej utrzymanie. Drugie znaczenie utożsamia politykę z wielopłaszczyznowym i wielowymiarowym działaniem na rzecz dobra wspólnego. Oba znaczenia bynajmniej nie muszą się wykluczać, choć w praktyce zawsze istnieje niebezpieczeństwo zawężania sensu polityki do pierwszego z tych ujęć. Jeśli nawet do takiego ograniczenia dojdzie, chodzi jednak o to, aby zabieganie o władzę i odpowiednie jej sprawowanie było rzeczywistym działaniem na rzecz wspólnego dobra³⁰¹.

Polityka jest więc określonym sposobem praktycznego działania, dzięki któremu realizowane są pewne cele za pomocą danych środków. Ma ona trzy wymiary wyznaczone przez działania, cele i środki³⁰². Chodzi jednak o to, by spojrzeć na nie z punktu widzenia etyki. Czy możliwy jest jakiś rodzaj harmonii pomiędzy rzeczywistością polityczną a myśleniem i postępowaniem etycznym? Bernhard Sutor uważa, iż taki pomost może z powodzeniem zaistnieć, jeśli etyka uwzględni wszystkie trzy wymiary polityki. Uczyni przedmiotem swojej szczegółowej analizy zarówno pryncypialne cele polityki, jak i kwestię jej środków i sposobów działania z ich uwarunkowaniami historycznymi i społecznymi. Innymi słowy, do zrozumienia polityki w jej trzech wymiarach niezbędna jest etyka. Ona niejako łączy je w pewną całość³⁰³.

Jednak nie może to być etyka jakakolwiek. Czyż dzisiejszy niemal dość powszechny wstręt do polityki jako sfery zła i niemoralności nie ma swojego źródła właśnie w wadliwych, bo antyludzkich modelach etycznych? Jakby wciąż dochodzi do głosu złowieszczą teza Napoleona, że „polityka jest losem. I to losem okrutnym, jakimś anonimowym, niedającym się przezwyciężyć, na który jesteśmy skazani”³⁰⁴. Na szczęście podejście to ma swoją alternatywę. Wydaje się, iż dziś najbardziej kompatybilne z auten-

301 Z. Borowik, *O etyce życia politycznego*, dz. cyt., s. 12–13.

302 Interesujące pod tym względem jest ujęcie ks. Jan Kruciny, wedle którego politykę można definiować (1) poprzez specyficzność środka, (2) poprzez specyficzność celu oraz (3) razem, zarówno poprzez swoistość i celu, i środków – J. Krucina, *Pokój społeczny – pokój głębi*, dz. cyt., s. 112.

303 Por. B. Sutor, *Etyka polityczna. Ujęcie całościowe na gruncie chrześcijańskiej nauki społecznej*, dz. cyt., s. 53–54.

304 Por. J. Mizińska, *Polityka jako los*, dz. cyt., s. 29–30 i 44–45.

tycznym myśleniem i działaniem politycznym są humanistyczne modele etyczne. Wśród nich na szczególną uwagę zasługuje etyka personalistyczna, gdyż ściśle wiąże się ona z koncepcją osoby ludzkiej, promocją jej godności³⁰⁵.

Dopiero w tak nakreślonej perspektywie można zrozumieć definicję polityki podaną przez Jana Pawła II w jego pierwszej encyklice społecznej *Laborem exercens*, iż jest to „roztropna troska o dobro wspólne”³⁰⁶. Stanowi ona swego rodzaju opis rzeczywistości politycznej, który zbliża do siebie wszystkie te trzy jej aspekty (wymiar). Interpretowana w duchu nauczania społecznego Kościoła oznacza odpowiedzialność i troskę o kształtowanie życia społecznego, co suponuje respektowanie godności i podstawowych praw człowieka, realizację dobra wspólnego i przestrzeganie sprawiedliwości społecznej³⁰⁷. Można śmiało stwierdzić, że Autor encykliki *Laborem exercens* wskazał na ogólne i etycznie czyste pojęcie polityki. Spojrzenie to jakże odbiega od współczesnych koncepcji polityki, dla których nieobca jest idea walki, gry interesów, ścierania się opinii, poglądów itp.

Warto zauważyć, że w centrum tej definicji znajduje się pojęcie dobra wspólnego. Jak je rozumieć z punktu widzenia etyki? Jeśli chodzi o nauczanie społeczne Kościoła katolickiego, to trzeba w tym miejscu podkreślić, że moralny charakter dobra wspólnego jawi się w jego rozumieniu etyczno-osobowym. Jest to bowiem dobro konkretnej społeczności pozostające w nierozzerwalnym związku z dobrem osobowym ludzi tworzących tę społeczność. Odpowiedzialna i sprawiedliwa realizacja tego dobra zakłada praktykowanie cnoty roztropności przez tych, którzy są podmiotami owej realizacji.

Przy tego rodzaju ujęciu polityki zaczyna niejako rozpływać wspomniany sofizm utrzymujący, że nie ma żadnego związku pomiędzy polityką i moralnością. Tak rozumiana polityka staje u boku etyki. Polityka i moralność, jako że mają wspólne odniesienie do ludzkiego działania, zakładają należyte funkcjonowanie *ratio humana*, w której wszelka egzystencja ludzka znajduje swoje spełnienie, między innym dzięki budowaniu rozumnego ładu. W tym kontekście – odrzucając dawne uprzedzenia, iż „polityka i etyka nie mają ze sobą nic wspólnego” – jawi się problem etyki politycznej czy, ujmując rzecz bardziej precyzyjnie, etyki polityki.

305 Por. A. Drożdż, *Współczesne modele etyczne*, „Studia Catholica Podoliae” 1 (2002) nr 1, s. 413–430.

306 Jan Paweł II, Encyklika *Laborem exercens*, 20.

307 Por. P. Nitecki, *Polityka*, dz. cyt., s. 371–372.

1.3.3.2. Czym jest etyka polityki?

Jeśli etyka jest nauką o ludzkim działaniu, jego zasadach moralnych, to etyka polityczna stanowi część etyki, która odnosi się do polityki. Jest więc nauką normatywną w stosunku do działań politycznych. Samo pojęcie „etyka polityki” na pierwszy rzut oka nie przedstawia zatem większych trudności, gdyż intuicyjnie każdy widzi potrzebę i znaczenie etyki w polityce. Jednak w dyskursie intelektualnym na ten temat trudności pojawiają się już w odniesieniu do terminu polityka³⁰⁸.

Oryginalnie, i w pewnym sensie chyba trafnie, brzmi pod tym względem teza Tomasza Czakona. Twierdzi on, że etyka polityki jest wielką szansą, stanowiskiem najbardziej wartościowym, które sytuuje się pomiędzy moralizatorstwem a nihilizmem. Zajmuje ona jakby stanowisko pośrednie, które domaga się wszakże, by należycie odpowiedzieć na pytanie o to, czym jest etyka polityki. Jego zdaniem moralizatorstwo jest bowiem jakąś wersją powrotu do dawnego, słusznego skądinąd podporządkowania polityki moralności, ale powrotem niekompletnym. Przejawia się ono w takich formach, jak „oburzenie moralne” (inspirowane zwykle przez media), „poprawność polityczna” czy „polityka moralna” (działanie instytucji politycznych, państwowych w imię dobra, prawdy i innych uznanych wartości)³⁰⁹. Czakon postuluje, by od moralizatorstwa, które jest „próbą podporządkowania polityki etyce – próbą o ograniczonej wartości, co nie znaczy, że bez żadnego waloru”³¹⁰ – przejść właśnie do etyki polityki.

W poszukiwaniu właściwej etyki polityki wpisują się również rozważania Piotra Kimli z Uniwersytetu Jagiellońskiego. Nawiązując do Weberowskiego podziału na etykę odpowiedzialności i etykę przekonania, wskazuje na problem polityzacji etyki przekonania. Pojawia się ona zwykle tam, gdzie wolę państwa próbuje się utożsamiać z wolą społeczeństwa. Dziś etyka polityki w praktyce oscyluje wokół etyki przekonania³¹¹.

Warto jeszcze wspomnieć o interesującym ujęciu Haliny Promieńskiej, która utrzymuje, że spory dotyczące rozumienia tak podstawowych pojęć, jakimi są etyka i moralność, wydają się nierozstrzygalne. Dlatego

308 Por. A. Marcol, *Podstawy etyki politycznej*, dz. cyt., s. 26; J. Kondziela, *Sposoby pojmowania polityki*, „Colloquium Salutis” 17 (1985), s. 85–86.

309 Por. T. Czakon, *Etyka i polityka. Między moralizatorstwem a nihilizmem*, dz. cyt., s. 94–97.

310 Tamże, s. 97.

311 Por. P. Kimla, *Etyka przekonania jako etyka polityczna*, dz. cyt., s. 121–128.

więc proponuje ona, by w wysiłku badawczym koncentrować się na pytaniach nie o realne definicje, lecz o funkcje, jakie etyka i moralność pełnią w życiu indywidualnego człowieka, grupy społecznej, społeczeństwa czy całej wspólnoty ludzkiej. Pod tym względem za naczelną funkcję autorka uznaje wprowadzenie ładu aksjologicznego w wewnętrzny (osobowy) i zewnętrzny, w tym także polityczny, system motywacji i ocen zachowań ludzkich. Wedle Promieńskiej ład ten realizuje się na kilku poziomach zażębiających się ze sobą relacji, wśród których szczególnie ważna jest relacja człowieka do społeczeństwa i państwa. Oznacza ona „przestrzeganie prawa stanowionego z czujną jednak troską o to, czy prawa jednostki i dobro wspólne społeczeństwa zostały w nim sprawiedliwie wyartykułowane i w praktyce życia politycznego są egzekwowane”³¹².

Dopiero w tym świetle Promieńska rozważa problem relacji etyki i polityki. Zauważa, iż pytania o tego rodzaju relację pojawiają się zazwyczaj wtedy, gdy „rozpad tradycyjnych struktur społecznych i politycznych osiąga niemal swoje apogeum, a towarzyszące temu zjawiska demoralizacji polityków i społeczeństwa naruszają same podstawy więzi społecznych”³¹³. Autorka jest przekonana, że o takiej sytuacji można mówić także współcześnie. Występuje ona nie tylko w Polsce. Konflikty interesów ekonomicznych, konflikty między biedą a bogactwem ogarniają już niemal cały świat. Do nich zaś dołączają się jeszcze konflikty kulturowe, etniczne czy religijne, które dodatkowo są potęgowane przez narastające nierówności w dostępie do wiedzy naukowej czy uczestnictwie w rozwoju³¹⁴.

Zważywszy na wspomniane uwarunkowania, Promieńska wyraża pogląd, iż w obecnej sytuacji nie ma innego wyjścia, jak powrót do właściwej relacji między polityką i etyką. Jej zdaniem polityka musi przyjąć podstawowe zasady moralności jako własne, gdyż przestrzeganie tych zasad w wystarczającym stopniu okazało się niezwykle funkcjonalne. „Z punktu widzenia współczesnej filozofii politycznej i psychologii humanistycznej okazuje się ono – jak utrzymuje Promieńska – strategicznie koniecznym kodem działania w narastającej złożoności relacji międzynarodowych i międzykulturowych, przy wciąż obecnym zagrożeniu dla dalszego trwania cywilizacji o ludzkim kształcie (niezdegenerowanej hegemonii techniki, korupcją, egoizmem narodowym i bezwzględną konkurencją ekonomiczną)”³¹⁵.

312 H. Promieńska, *O trzech funkcjach etyki i ewolucji jej zadań*, dz. cyt., s. 47–48.

313 Tamże, s. 56.

314 Por. tamże.

315 Tamże, s. 58–59.

W przytoczonych – z konieczności tylko fragmentarycznie – wywodach autorki pojawiają się jednak pewne istotne znaki zapytania, które pozostawia ona bez wyraźnej odpowiedzi. Skoro polityka powinna przyjąć podstawowe zasady moralności jako własne, to należy zapytać o ich treść. Jeśli etyka ma wprowadzić do polityki ład aksjologiczny, to jak ten ład powinien wyglądać? Są to tylko niektóre pytania, które domagają się klarownego podjęcia we współczesnej debacie na temat etyki w polityce.

Cennym głosem w dyskusji na temat etyki politycznej jest uwaga Stefana Symotiuka, który proponuje relację polityka–etyka ujmować w ramach kultury politycznej. Jego zdaniem etyka jest fragmentem tej kultury stanowiącej rodzaj pewnej konstelacji aksjologicznej. W obrębie tej konstelacji etyka i polityka wchodzi z sobą w związki za pomocą swoich rozlicznych składników obecnych właśnie w kulturze. Etyczność polityki jest czymś partykularnym w architektonice świata kultury. Właściwie pojęta kultura polityczna, a nie etyka polityki – jak podkreśla Symotiuk – jest przestrzenią właściwego analizowania, oceniania, projektowania, prognozowania tego wszystkiego, co dzieje się, zachodzi w polityce³¹⁶. Chodzi więc o pewną całościową wizję etyki i polityki w perspektywie kultury, gdyż każda inna wizja byłaby niepełna³¹⁷. Należy przypuszczać, że w tej perspektywie autor dostrzega również relacje pomiędzy polityką i religią, konsekwentnie włączając składniki religii także w konstelację aksjologiczną.

Można zatem skonstatować, że etyka polityki czy etyka polityczna to nie jest jakaś konstrukcja sztuczna, a już tym bardziej nie stanowi *contra-dictio in adiecto*, lecz jest częścią etyki. Jej zadaniem jest regulacja racjonalnego ludzkiego działania w społeczności, mającego na względzie dobro wspólne³¹⁸. Jest to koncepcja etyki politycznej, która z uwagi na swą przejrzystość uchodziła w starożytności czy średniowieczu za bezdyskusyjną. Wydaje się, iż do tej pory nic nie traci ona na swej wartości, co dziś znajduje swoje potwierdzenie w wyraźnym renesansie zainteresowania rolą etyki w życiu politycznym.

Współczesność przynosi wiele wyzwań dla kultury, polityki, gospodarki, co z konieczności rodzi potrzebę nowych poszukiwań na polu etyki. Jednym z takich wyzwań jest zjawisko pluralizmu, którego obecności nie sposób nie zauważyć w polityce. Nierzadko jest on przyczyną konflik-

316 S. Symotiuk, *Polityczność limitowana „etyką” czy „kulturą”?*, [w:] *Etyka i polityka*, red. D. Probuca, dz. cyt., s. 61 i 68.

317 Por. W. Kawecki, *Kultura polityczna jako wprowadzanie wartości do polityki*, „Homo Dei” 79 (2010) nr 1 (294), s. 37–39.

318 A. Marcol, *Podstawy etyki politycznej*, dz. cyt., s. 27–28.

tów, których rozwiązanie jest także sprawą etyki. U podstaw wielu z nich leży problem podstawowych wartości, co do których nie ma społecznego konsensusu.

Przedmiot zgody społecznej czy politycznej nie zawsze udaje się dokładnie rozróżnić, gdyż zwykle nie ma jednomyślności co do uznawanych wartości, jak również zróżnicowane są uzasadnienia owej zgody. Konsensus w polityce potrzebuje ustawicznego odnawiania, nie jest on stanem trwałym, raz na zawsze ustalonym. Świadczą o tym wpisane w życie polityczne raz po raz pojawiające się konflikty. Ich rozwiązanie z reguły możliwe jest w rezultacie kompromisu, który uwarunkowany jest etyką. W tym miejscu można skonstatować, że etyka polityki w pewnym sensie musi być etyką sporu politycznego. Innymi słowy, sztuka sporu politycznego, w ramach którego dochodzi do konsensusu, musi być etyczna.

To prawda, że z praktycznego punktu widzenia każdy spór polityczny jest uciążliwy. W pluralistycznym społeczeństwie jest on wszakże koniecznością. Jeśli jakaś grupa społeczna czy jednostka oczekuje na to, że w polityce będą uwzględnione jej interesy, musi być przygotowana na doświadczenie konfliktu interesów z innymi grupami czy jednostkami. Chodzi wszakże o to, by spór polityczny opierał się na ustalonych regułach i uwzględniał wypadkową interesów grupowych i dobra wspólnego. Słowem, powinien to być spór uregulowany. Umożliwić go może odpowiedni porządek polityczny.

Etyka politycznego sporu z zasady jest dwuaspektowa. Jest etyką instytucji, która wskazuje na możliwość i konieczność uporządkowanych sporów. Mając na uwadze nadrzędne cele pokoju, wolności i sprawiedliwości, niejako równoważą konkurujące ze sobą interesy. Jest także etyką cnót, która wskazuje spierającym się stronom na odpowiednie sprawności moralne, pozwalające na kierowanie się logiką wspólnych instytucji. W praktyce polega głównie na obustronnym przestrzeganiu uczciwości. W politycznym sporze konieczne są polityczna roztropność, odwaga, rozważa i oczywiście poczucie sprawiedliwości, łącznie z prawdomównością. Tego rodzaju etyczne wymogi nie są czymś, co należy wnieść do polityki z zewnątrz, lecz można je wydedukować z natury samej polityki, czyli poczucia odpowiedzialnej troski za dobro wspólne³¹⁹.

Polityczny spór wymaga dla swojej skuteczności aktywności grupowej. W pojedynkę niewiele da się w polityce osiągnąć. Grupy na ogół występują dziś pod szyldem partii politycznych. Dlatego spór polityczny przybiera

319 Por. B. Sutor, *Etyka polityczna. Ujęcie całościowe na gruncie chrześcijańskiej nauki społecznej*, dz. cyt., s. 226.

postać sporu partyjnego. W tym właśnie kształcie wydaje się koniecznością. Jeśli dobro wspólne nie jest rzeczywistością statyczną, raz na zawsze ustaloną, lecz trzeba je niejako zidentyfikować i wypracować w publicznej debacie, to każdy, kto się o nie troszczy, musi w owej debacie stanąć po którejś stronie, na ogół przyznając rację jakiejś partii. Panuje dziś opinia, że spór partyjny, o ile przestrzega się w nim reguł wspólnego porządku w duchu konsensusu i demokratycznej kultury, z etycznego punktu widzenia jest niegroźny. A już na pewno mniej szkodliwy niż – jak to zauważył Bernhard Sutor – „moralna wyniosłość tych, którzy gardzą polemiką, sądząc, że dobrze wiedzą, jakie są wymagania dobra wspólnego”³²⁰. W każdym razie uregulowane polityczne spory o sposób, w jakim powinno być realizowane i chronione dobro wspólne, w szczególności prawo i pokój, należy postrzegać jako etycznie nakazane. Innymi słowy, etyka polityki nie może nie być także etyką sporu politycznego, zwłaszcza sporu partyjnego.

320 Tamże, s. 228.

2. Moralna idea państwa

Jednym z celów etyki społecznej jest refleksja nad moralną ideą państwa. Racją jego istnienia jak również przyczyną formalną powstania jest, a już z całą pewnością być powinno, dobro wspólne. Z natury swej jest ono też celem państwa. Realizowany cel państwa może być jednak błędnie rozpoznany, jak również podejmowany niewłaściwie, za pomocą nieodpowiednich środków. Wtedy może się okazać, że polityka państwa nie jest roztropną troską o dobro wspólne, lecz przeciwnie – godzi w to dobro i tym samym jest nieetyczna. Etyka polityki ma bowiem stanowić pozytywną drogę, na której możliwe jest pomnażanie dobra wspólnego, wzrastanie w dobru osobowym i społecznym, co jest wszakże istotą każdej autentycznej moralności społecznej¹.

Niniejszą refleksję warto rozpocząć od prezentacji niektórych, liczących się interpretacji genezy państwa, które wskazują także na jego sens moralny. Wydaje się, iż oprócz interpretacji chrześcijańskiej do najbardziej znaczących należą interpretacje teokratyczne oraz ideologiczne. Do tych ostatnich trzeba zaliczyć również te, które oparte są na myśli oświeceniowej.

2.1. Interpretacje teokratyczne

Jeśli chodzi o interpretacje teokratyczne, to ich wspólnym mianownikiem było przekonanie, że władza monarchy odzwierciedla władzę Boga czy bóstwa. Na ogół przyjmowały one dwie podstawowe wersje. W królu widziano bóstwo objawione cielesnie na ziemi (władza zstępowała z nieba na

1 Zob. J. Majka, *Etyka społeczna i polityczna*, Wydawnictwo ODiSS, Warszawa 1993.

ziemię) bądź też tylko Bóg mógł sprawować rządy, a ludzie wykonywali je wyłącznie jako jego przedstawiciele (władza niejako wstępowała z ziemi do nieba).

Wersja pierwsza stanowi naturalną konsekwencję kultu władcy. Opiera się na założeniu, że Bóg zstępuje z nieba i przyjmuje formę widzialną w osobie króla. Dla przykładu wystarczy wspomnieć fakt, iż król syryjski Antioch I z dynastii Seleucydów, panujący od 281 roku przed Chrystusem, oficjalnie używał tytułu „Soter” (Zbawca), który z zasady przysługiwał bogom. Zresztą sam ogłosił bogiem swojego ojca, Seleukosa I Nikatora. Natomiast Antioch IV, sprawujący władzę od 175 roku przed Chrystusem, używał ponadto tytułu „Epifanes” („objawiający się bóg”). Tego rodzaju kult państwa i władcy znalazł swoje realne zakotwiczenie w cesarstwie rzymskim szczególnie od czasów cezara Augusta, panującego w czasach narodzin Chrystusa, o którym wspomina Ewangelia (Łk 2, 1). Zachował się napis z tego okresu w jednym z miast Azji Mniejszej, który głosi, iż cesarz August proklamował „dobrą nowinę” i przyniósł ludziom „zbawienie”. Od tego czasu Senat rzymski ogłaszał bogami zmarłych cesarów, zaś Domitian (51–96), Aurelian (214–275) i Dioklecjan (240–313) już za życia kazali nazywać siebie: *Dominus et Deus*, czyli „Pan i Bóg”.

Tego rodzaju teokracja nie była wszakże osobliwością kultury antycznej. Dość wspomnieć, iż władca imperium Inków także był postrzegany jako wcielony i objawiony na ziemi bóg-słońce. W jego śmieci widziano powrót do własnego domu, czyli do miejsca pobytu jego ojcasłońca². Można więc skonstatować, iż ze względu na boski status władcy również instytucji państwa nadawano religijny charakter.

Druga wersja czy raczej koncepcja teokracji akcentowała władzę Boga, którą w jego imieniu sprawowali na ziemi wybrani przezeń specjalni reprezentanci. Na ogół byli to kapłani jako jego przedstawiciele. Oni też mogli pełnić władzę państwową. Owa praktyka znana jest chociażby z przekazu biblijnego. Z historycznych świadectw można się dowiedzieć, iż istniejąca w czasach Chrystusa partia zelotów nie uznawała żadnego władcy politycznego poza Bogiem Izraela. W ich przekonaniu tylko Bóg sprawował prawdziwą władzę, także doczesną, poprzez kapłaństwo świątynne w Jerozolimie. Dlatego każdy, kto płacił podatek Rzymianom, uchodził za zdrajcę Boga, gdyż uznawał również cezara za władcę Izraela. Słynne pytanie wysłanników faryzeuszy i zwolenników Heroda w sprawie podatków w gruncie rzeczy nie dotyczy meritum sprawy, lecz ma na celu pochwyce-

2 J. Höffner, *Chrześcijańska nauka społeczna*, dz. cyt., s. 206.

nie Jezusa Chrystusa na słowie. Jak wiadomo, pytanie brzmiało: „Nauczycielu, [...] powiedz nam, jak Ci się zdaje? Czy wolno płacić podatek cesarzowi, czy nie?” (Mt 22, 17). Wtedy Mistrz z Nazaretu „przejrzał ich przewrotność” i nazywając ich obłudnikami, spojrział na rzymską monetę podatkową – denara, na której widniał wizerunek i podpis cesarza. W nawiązaniu do niej powiedział: „Oddajcie cesarzowi to, co jest cesarza, a Bogu to, co Boskie” (Mt 22, 18–22).

Nietrudno się przekonać, iż powyższa odpowiedź nie tyle rozstrzyga samą kwestię płacenia podatków, ile całą rozmowę sprowadza do zamknięcia ust rozmówcom, których głównym celem nie jest poznanie prawdy, lecz znalezienie pretekstu do oskarżenia Nauczyciela. Otóż gdyby Chrystus powiedział, iż wolno płacić podatek cesarzowi, wtedy mogliby oskarżyć go wobec ludu o zdradę prawdziwego Boga, któremu należy się podatek świątynny na zasadzie wyłączności jako jednemu władcy. Gdyby natomiast powiedział, że „nie wolno”, wówczas spotkałby się z zarzutem występowania przeciwko cesarzowi. Przewrotność pytania polegała więc na tym, że obydwie odpowiedzi dawały podstawę do oskarżenia. W tym też świetle należy interpretować całe zdarzenie, które zawiera wprawdzie przesłanki do nauczania w sprawie podatków, ale nie należy ich absolutyzować, gdyż z uwagi na swój kontekst nie są one pierwszoplanowe i wprost rozstrzygające. Dialog ten ilustruje wyraźną obecność ducha teokracji w myśleniu politycznym.

Starotestamentalna idea teokracji nie była obca także niektórym chrześcijańskim prawnikom i teologom okresu średniowiecza. Dla przykładu można wspomnieć o jednym z nich, który uczył, iż na skutek zbawczej męki Syna Bożego – Jezusa z Nazaretu już „nie może istnieć jakiegokolwiek państwo, w którym Chrystus nie panowałby jako jego Założyciel i Przywódca”³. Egidiusz Rzymski, bo o nim właśnie mowa, utrzymywał, że cała władza polityczna powinna być skupiona w rękach papieża, który wykonywanie „zajęć rządowych” mógłby jednak zlecić wiernym świeckim. Na szczęście nie były to poglądy dominujące. Koncepcja teokracji obca jest chociażby św. Tomaszowi z Akwinu, nie wspominając już o myśli patrystycznej, w której na czoło wysuwa się św. Augustyn ze swoją ideą państwa Bożego⁴. Problematyka ta sytuuje się wszakże nie w zagadnieniu teokracji,

3 Egidiusz Rzymski, *De ecclesiastica potestate*, 73, [cyt. za:] J. Höffner, *Chrześcijańska nauka społeczna*, s. 207.

4 Św. Augustyn, *Państwo Boże (De civitate Dei)*, [w:] *Pisma Ojców Kościoła*, red. J. Sajdak, t. 11 (ks. I–VII), Poznań 1930; t. 12 (ks. VIII–XIV), Poznań 1934; t. 13 (ks. XV–XXII), Poznań 1937.

lecz dotyczy ściśle chrześcijańskiej koncepcji państwa, która zostanie poruszona poniżej na oddzielnym miejscu.

Dostrzegając ślady teokracji w myśli średniowiecznej, warto jednak pamiętać o nauczaniu św. Pawła: „Nie ma bowiem władzy, która by nie pochodziła od Boga, a te, które są, zostały ustanowione przez Boga. Kto więc przeciwstawia się władzy – przeciwstawia się porządkowi Bożemu. Ci zaś, którzy się przeciwstawili, ściągną na siebie wyrok potępienia. Albowiem rządzący nie są postrachem dla uczynku dobrego, ale dla złego. A chcesz nie bać się władzy? Czyni dobrze, a otrzymasz od niej pochwałę. Jest ona bowiem dla ciebie narzędziem Boga, [prowadzącym] ku dobremu. Jeżeli jednak czynisz źle, lękaj się, bo nie na próżno nosi miecz. Jest bowiem narzędziem Boga do wymierzenia sprawiedliwej kary temu, który czyni źle. Należy więc jej się poddać nie tylko ze względu na karę, ale ze względu na sumienie” (Rz 13, 1–5).

2.2. Makiawelizm

Pod koniec średniowiecza pojawiła się koncepcja państwa oparta na ideologii władzy. Pod tym względem największe znaczenie posiada myśl, której autorem był Niccolò Machiavelli (1469–1527). Jej wpływ po dziś dzień całkiem realnie zaznacza się w życiu politycznym. Sam zaś Machiavelli nadal cieszy się mnogością swoich uczniów. Wspomniana uwaga staje się oczywista, gdy uwzględni się jego poglądy. W tym miejscu trzeba je przedstawić przynajmniej pokrótce. Zostały zawarte głównie w trzech jego dziełach: *Książe* (*Il principe*, 1513), *O sztuce wojennej* (*Dialoghi sull'arte della guerra*, 1521) i *Historie florenckie* (*Le Istorie Fiorentine*, 1532)⁵.

U podstaw jego ideologii państwa leży przekonanie, że prawo silniejszego jest najstarszym ze wszystkich praw. Dotyczy ono całego świata przyrody, nie omijając również ludzi, którzy uwikłani są w to prawo głównie z uwagi na swoją naturę. Ona to powoduje, że są oni niewdzięczni, pazerni, obłudni i przewrotni, bojaźliwi i żądni zysku, a także zawistni, pruderijni czy niesprawiedliwi w ocenach. Dlatego ludzie potrzebują potężnego władcy, który potrafiłby przewyciężyć ich egoizm.

5 Niccolò Machiavelli, *O sztuce wojennej*, tł. A. Szopińska, Wydawnictwo Aletheia, Warszawa 2008; tenże, *Książe*, tł. C. Nanke, Vesper, Poznań 2008; tenże, *Historie florenckie*, tł. S. Widłak, B. Bielańska, Państwowe Wydawnictwo Naukowe, Warszawa 1990.

Według Machiavellego o życiu ludzkim decydują: los (*fortuna*), przedsiębiorczość człowieka, jego zdolności i aktywność (*virtu*). Tylko ludzie odważni i energiczni mogą się uwolnić spod wpływu fortuny i samodzielnie kierować swoim życiem, będąc predysponowani do rządzenia. Porządek i poszanowanie prawa może bowiem zagwarantować tylko silna władza. Zasada „racji stanu” wymaga spełnienia wszystkiego, co służy władzy. W tym celu można posługiwać się wszelkimi dostępnymi środkami. Szczególnie zaleca się sztukę „obłudy i udawania”, gdyż ona przynosi władcy uznanie ze strony ludu (pospólstwa).

Lud ceni sobie potężnego władcę, zwłaszcza takiego, który imponuje sukcesami, przy czym niezwykle ważną rolę odgrywają sukcesy pozorne. Ludzie stanowią „motłoch”, dlatego konieczna jest właśnie taka sztuka rządzenia, która siłę i terror powinna umiejętnie łączyć z podstępem i zdradą. Machiavelli radził więc władcom, by wobec poddanych zachowywali łaskawość, zaś w codziennym postępowaniu odznaczali się prawością i pobożnością, ale jeśli tylko zajdzie potrzeba, nie wahali się odejść od tego rodzaju zasad. Władca powinien się starać o to, by lud go czcił i kochał, ale gdy jest to niemożliwe, to przynajmniej powinien on budzić strach. Winę za wszelkie swoje niepowodzenia powinien zrzucić na wyższych urzędników, skazując ich nawet na śmierć, o ile dałoby to satysfakcję ludowi.

Wedle Machiavellego niedotrzymywanie słowa danego przez władcę staje się cnotą, gdy znikają przyczyny, dla których przyrzeczenie zostało złożone. Rady autora *Księcia* są wszakże bardzo konkretne. Utrzymuje on, że władca powinien umiejętnie zjednywać sobie sojuszników, by poddani stale go potrzebowali, by czuli się od niego bezwzględnie zależni, by nie wyobrażali sobie sytuacji, w której mogłoby go zabraknąć. Chodzi o skonstruowanie przebiegłego systemu zależności, który byłby gwarancją lojalności i wierności ze strony poddanych.

Przytoczone rady i wskazania mają na celu skuteczność władzy, odpowiadającą racji stanu. Podstawowa myśl Machiavellego sprowadza się właśnie do tezy, iż władca musi działać skutecznie, bo historia ocenia przychylnie tylko zwycięzców, zaś sukces jest usprawiedliwieniem wszystkiego⁶. Nietrudno zauważyć, że makiawelizm, jako teoria, został skrzętnie wykorzystany do uzasadnienia dyktatur XIX i XX wieku, zwłaszcza przez hitleryzm i stalinizm.

6 Por. S. Kowalczyk, *Zarys filozofii polityki*, dz. cyt., s. 33–38.

2.3. Ideologiczne ujęcie Franza Oppenheimera

Ideologiczna interpretacja państwa występuje nie tylko w koncepcjach, których idee doczekały się prób praktycznej realizacji, ale także u niektórych socjologów, a więc na gruncie czysto teoretycznym. Przykładem są chociażby przemyślenia „liberalnego socjalisty” – Franza Oppenheimera (1864–1943). Swoją „filozofię” państwa zawarł w dziele zatytułowanym *Państwo (Der Staat)*. Otóż dowodzi on, iż w człowieku tkwią trzy podstawowe energie, poruszające całe życie. Dwie pierwsze, to instynkt samozachowawczy, czyli głód, a więc potrzeba odżywiania się, oraz instynkt zachowania gatunku, czyli popęd seksualny, który przybiera postać miłości (zmysłowej). Natomiast trzecia energia przejawia się w impulsie znaczenia i sprawowania władzy. Człowiek już u zarania swojej historii odkrył, że władza zakłada (daje) bogactwo, które można zdobyć na dwa sposoby: ekonomicznie (dzięki własnej pracy przez nabycie) lub politycznie (przez zawłaszczenie, zagarnięcie siłą owoców cudzej pracy). Nawiązując do prehistorii, Oppenheimer wskazuje, iż plemiona rolnicze, które zamieszkiwały żyzne doliny, zdobywały chleb dzięki własnej pracy, zaś waleczni pasterze, przebywający na stepach, okradali osady rolników, nierzadko ich zabijając, i w ten sposób pomnażali swoje dobra. Walka między rolnikami i pasterzami, czyli de facto między robotnikami i złodziejami, stanowi właśnie podstawę narodzin państwa. Szybko jednak pasterze zrozumieli, że martwy rolnik nie może już dostarczać owoców swej pracy, więc pozwalają mu żyć, a nawet bronią go przez innymi koczowniczymi plemionami. Tak oto – wedle Oppenheimera – dwie pierwotne grupy etniczne, koczujący pasterze i osiadli rolnicy, stają się jednym organizmem społecznym, przenikają się wzajemnie, mieszają się ze sobą i stapiają obyczajowo, językowo i kulturowo, co w końcu prowadzi do powstania państwa⁷.

Choć przytoczona teoria nie jest wolna od wyraźnych uproszczeń, to jednak zawiera pewną intuicję, która po dziś dzień obecna jest w mentalności ludzi, jeśli chodzi o ich stosunek do polityki, w szczególności do władzy politycznej w państwie. W przekonaniu znacznej części społeczeństwa polityka może stanowić narzędzie, za pomocą którego rozmaici oszuści, złodzieje i malwersanci realizują swoje prywatne interesy, wyzyskując przy tym uczciwych ludzi.

7 Por. J. Höffner, *Chrześcijańska nauka społeczna*, dz. cyt., s. 208–209.

Nie ulega bowiem wątpliwości, iż człowiek, chcąc zaspokoić swoje potrzeby materialne i osiągnąć dobrobyt, może uczynić to zasadniczo na dwa sposoby, na które wskazał Oppenheimer. Otóż do uzyskania potrzebnego dobra może wykorzystać swoje zdolności, wiedzę, talenty oraz doświadczenie, dzięki którym sam owo dobro wytwarza, albo otrzymuje od innych na podstawie wymiany. To, co potrafi zrobić sam, przekazuje innym w zamian za dobro, którego potrzebuje. Ów sposób nabywania dóbr, użytkiwania bogactwa, warunkujący niejako funkcjonowanie współczesnych państw, niemiecki socjolog Franz Oppenheimer nazwał „środkiem ekonomicznym”. Oparty jest on na produkcji i wolnej wymianie. Ale pokusa skorzystania z innych, pozaekonomicznych środków bynajmniej nie należy do zamierzchłej przeszłości. Zamiast uczciwie pracować, można pożądane dobro zdobyć metodą polityczną, czyli zagarnąć je za pomocą siły, nie pytając właściciela o zdanie. Jest to sposób prostszy i na ogół wymagający mniejszego nakładu pracy. Oppenheimer w pewnym sensie miał rację, gdy widział w nim „środek polityczny”. Jest to nazwa poniekąd adekwatna. Jednakże tego rodzaju interpretacji nie można oczywiście uogólniać.

W każdym razie, wedle Oppenheimera, pojedynczego człowieka, który incydentalnie stosuje środki polityczne, trzeba nazwać bandytą, przestępcą. Może to jednak czynić mafia, czyli grupa bandytów, i to w sposób zorganizowany. Jeśli jedna z takich mafii posiada monopol na stosowanie środków politycznych na danym terytorium, a w dodatku zdobędzie prawo wyłączności na stosowanie przemocy, to – w ujęciu Oppenheimera – stanowi ona istotę państwa.

Powyższa koncepcja akcentuje wszakże myśl, iż siłą sprawczą historii poszczególnych państw, stanowiącą niemal o sensie ich trwania, jest owo zmaganie pomiędzy pracowitą większością a nieuczciwą (złodziejską) mniejszością. Większość jest rządzona przez mniejszość. Ma to swoje realne przełożenie o charakterze społecznym. Mniejszość powiększa stan swojego bogactwa za pomocą środków „politycznych”, a więc dzięki zawłaszczaniu owoców pracy większości. U podstaw tej walki leżą obecne w każdym organizmie społecznym, łącznie ze społecznością państwową, impuls czy pragnienie znaczenia i rządu sprawowania władzy.

Trzeba zauważyć, iż rozważania Oppenheimera cechuje pewien realizm znajdujący potwierdzenie w doświadczeniu społecznym i politycznym. Jednakże nie można bezkrytycznie przyjmować tezy, iż na tego rodzaju realizm ludzkość jest niejako skazana. Rzecz w tym, iż można, a nawet trzeba go przezwyciężyć. Pod tym względem historia dostarcza wiele pozytywnych przykładów. Należy jednak zerwać z wszelkimi ideologiami, które próbują ukształtować państwo według swoje wzorca. Raczej one

powinny pozostawać w służbie tej rzeczywistości, której na imię państwo. W praktyce politycznej służebna funkcja ideologii czy raczej teorii nie jest czymś irracjonalnym. Przykładem twórczej inspiracji pod tym względem jest chociażby katolicka nauka społeczna, której nauczanie na temat państwa zostanie przedstawione w innym miejscu.

2.4. Koncepcja umowy społecznej

Dla całości rozważań podejmujących problem genezy i znaczenia państwa nie sposób pominąć interpretacje oświeceniowe, które przyniosły teorię „umowy społecznej”. Od razu trzeba zaznaczyć, iż przejawia się w nich duch filozoficznego indywidualizmu. Myśl oświeceniowa z XVII i XVIII stulecia, stawiająca niezależną jednostkę ludzką w centrum uwagi, widziała w państwie instytucję czysto utylitarystyczną. Jej podstawowa teza brzmi: ludzie, chcąc wyzwolić się z pierwotnej anarchii, postanowili dla pewnych korzyści na podstawie umowy założyć państwo. W tym miejscu na większą uwagę zasługują dwie teorie. Twórcą jednej z nich był angielski filozof i myśliciel polityczny, Thomas Hobbes (1588–1679), drugiej zaś Jean-Jacques Rousseau – czołowy myśliciel oświecenia, prekursor idei słynnej rewolucji francuskiej.

Jeśli chodzi o przemyślenia Hobbesa, to zostały one zawarte głównie w jego książce *Lewiatan*, wydanej po raz pierwszy w 1651 roku. Dzieło podzielone jest na cztery części, które mówią kolejno o człowieku, państwie, religii chrześcijańskiej i „królestwie ciemności”. Ostatnia część demaskuje „pustą filozofię” i „zmyśloną tradycję”. W sumie książka jest prezentacją myśli Hobbesa, propozycją teorii poznania, prawa, polityki i teologii. W swej najistotniejszej części traktuje o tym, iż jedynym sposobem uniknięcia zła (spotykającego ludzi żyjących w stanie natury) i powstrzymania żądzy władzy (wpisanej na stałe w ludzki charakter) jest zawarcie umowy przekazującej nieograniczoną, absolutną władzę w ręce suwerena. Władza tego rodzaju kojarzona jest z formą rządów zwaną absolutyzmem⁸.

Hobbes nie podziela dotychczas przyjmowanej tezy filozofii zachodniej, wedle której człowiek jest bytem społecznym. Stwierdza, iż naturalną kondycją ludzi jest „walka wszystkich przeciw wszystkim”. Nawiązując do twórczości literackiej słynnego rzymskiego komediopisarza Plauta z II wieku przed Chrystusem, posługującego się wyrażeniem: *homo ho-*

8 T. Hobbes, *Lewiatan*, tł. C. Znamierowski, B. Stanosz, Fundacja Aletheia, Warszawa 2005.

mini lupus (człowiek człowiekowi wilkiem), nadaje temu sformułowaniu znacznie ideologiczne. Uważa, że człowiek ma wilczą naturę, która jest jednocześnie jego prawem zgodnie z przysługującą mu wolnością. W imię wolności może czynić, co chce, i występować przeciwko każdemu, jak i kiedy tylko zechce. Rozum jednak podpowiada człowiekowi, że nieograniczona wolność doprowadziłaby do unicestwienia siebie i innych. Dlatego zawiera on pakt jedności (*pactum unionis*) z poszczególnymi jednostkami. Ludzie dobrowolnie łączą się ze sobą, ustalają między sobą warunki umowne, na podstawie których każdy wyrzeka się własnej wolności na rzecz władcy. Czynią to jednak nie bez postawy egoizmu, interesowności. Wedle Hobbesa istota państwa polega właśnie na tej interesownej jedności i podporządkowaniu się absolutnemu władcy, któremu wszyscy winni są posłuszeństwo (*pactum subiectionis*).

Reasumując myśl Hobbesa, można skonstruować, że państwo jest mechanizmem, którego najprostszym elementem jest człowiek kierujący się egoizmem. Poszczególne jednostki ustalają między sobą warunki umowne, dzięki którym władca otrzymuje władzę (absolutną). Nie bez racji dzieło *Lewiatan* zostało niebawem uznane za wielką kartę absolutyzmu władców. W sumie koncepcja Hobbesa spotkała się raczej z ciepłym przyjęciem, gdyż średniowiecznemu pluralizmowi, naznaczonemu licznymi pretensjami do władzy, przeciwstawiała zdecydowaną siłę państwa, stwarzając nadzieję skutecznego zabezpieczenia interesów jednostek. Niestety, już sam tytuł programowego dzieła Hobbesa okazał się złowieszczy. Absolutyzm oparty na jego przemyśleniach doprawdy stał się Lewiatanem, który w Starym Testamencie ma znaczenie enigmatyczne, ale generalnie symbolizuje przeciwstawiające się Bogu moce zła⁹. One to usiłują objąć władzę wszystko, ponieważ wszystko pragną egoistycznie zagarnąć dla siebie. Realizm tego znaczenia ujawnił się chociażby w życzliwym przyjęciu koncepcji Hobbesa przez ideologów dyktatury nazistowskiej w Niemczech. Dla przykładu wystarczy przyjrzeć się pismom Carla Schmitta (1888–1985)¹⁰.

9 W Biblii Lewiatan utożsamiamy jest z krokodylem, wężem morskim, wielorybem czy nawet mitycznym smokiem morskim. Wedle starotestamentalnego opisu buntuje się on przeciw Bogu, który kruszy jego głowy i wydaje go na żer morskim potworom (Ps 74, 14). Jest także olbrzymim wężem morskim, którego Bóg ukarze w czasie ostatecznym (Iz 27, 1; por. Hi 26, 13). Zresztą w dniu sądu wszystkie potężne siły chaosu zostaną definitywnie poskromione przez Boga (Iz 27, 1). Na razie Lewiatan nie daje się łatwo pokonać, ale ostatecznie nie może oprzeć się Bogu, jedynemu suwerenowi świata.

10 Por. C. Schmitt, *Lewiatan w teorii państwa Thomasa Hobbesa*, tł. M. Falkowski, Prószyński i S-ka, Warszawa 2008.

Wychwalał on zawartą w *Lewiatanie* ideę absolutnej władzy jako „znak przywrócenia naturalnej energii życiu i jedności politycznej”¹¹.

Odnosnie do myśli Rousseau, od którego – jak powszechnie wiadomo – rewolucja francuska zaczerpnęła swoje idee i hasła, trzeba zauważyć, iż stanowi ona istotną podstawę dla ogólnie przyjmowanej teorii umowy społecznej w sensie ścisłym. Podobnie jak Hobbes przyjął jako aksjomat ideę, iż ludzie zawarli umowę o założeniu państwa, aby dzięki niej zabezpieczyć się przed ogólną niepewnością, która charakteryzowała ich pierwotne warunki bytowe¹².

W głównym swoim dziele – *Umowie społecznej*, która jest klasyczną utopią polityczną, przedstawił opis idealnej demokracji¹³. Sama jej idea zakładała, iż można założyć od nowa państwo już istniejące – wystarczy jedynie zebrać wszystkich obywateli i ukonstytuować państwo na nowo – przyjmując, że istniejący świat polityczny traci „ważność”. Utopia zakładała negację dotychczasowych struktur władzy i państw. Projekt umowy społecznej ma charakter czysto racjonalistycznej abstrakcji: zgromadzony lud w jednym akcie głosowania może „unieważnić” liczącą stulecia lub tysiąclecia tradycję narodową, polityczną i religijną społeczeństwa. Słowem, umowa delegitymizuje wszystko, co miało miejsce przed jej zawarciem.

Wedle Rousseau lud ma prawo do przebudowy społecznej w każdej dziedzinie: może ustanowić nową religię, napisać zupełnie od nowa swoją historię, a nawet zmienić prawa natury. Konstruktywizm ludu nie posiada jakichkolwiek ograniczeń. Nie panują w świecie żadne prawa natury czy socjologii, zaś lud może go przekształcać wedle swojej wolnej woli w dowolnym kierunku. Odrzucając wszelkie prawa natury, zarówno w sensie chrześcijańskim, jak i liberalnym (nowożytnym), Rousseau uznawał tylko absolutną i nieograniczoną pierwotną suwerenność ludu.

Przyjmował jednak skądinąd słuszne założenie, że pojęcie „umowy” musi być racjonalne. W tym celu postanowił uciec od „złego świata” przez odrzucenie wszystkich tradycyjnych stosunków i stworzenie społeczeństwa od nowa na podstawie racjonalnego projektu. Odrzucając racjonalizm dotychczasowej kultury, Rousseau szukał rozwiązań w hiperracjonalizmie projektu umowy społecznej. Uważał, że dzięki niej będzie zlikwidować istotną przyczynę zła, jaką stanowią nierówności społeczne spowodowane pierwotnym zawłaszczeniem ziemi. Jego zdaniem dotychczasowe

11 Cyt. za: J. Höffner, *Chrześcijańska nauka społeczna*, dz. cyt., s. 210–211.

12 Por. tamże, s. 211.

13 J. J. Rousseau, *Umowa społeczna*, tł. A. Peretiatkowicz, Wydawnictwo Antyk, Kęty 2002.

państwa istniały z woli bogatych i dla zabezpieczenia ich interesów. Dzięki umowie można to odwrócić, stwarzając państwo na warunkach uznanych przez ogół, który dotychczas nie posiadał praw politycznych.

W samej istocie umowy społecznej uwidacznia się idea rewanzu mas nad elitami. Ogół jest wszakże władcą wszystkich dóbr i ma prawo wydać dowolne rozporządzenie (postanowienie) kwestionujące dotychczasowe stosunki w jakiegokolwiek dziedzinie. Lud może przeprowadzić totalną rewolucję w każdej dziedzinie życia jednostki, grup i całego społeczeństwa. Przed wolą ogółu nie chronią jednostki żadne prawa, gdyż wszelkie normy mają jedno uzasadnienie: wolę ogółu (*volonté générale*). Rousseau często posługiwał się tym pojęciem, nie rozumiejąc go bynajmniej jako wolę większości. „Wola powszechna” jest w jego ujęciu synonimem racji stanu czy interesu narodowego. Chodzi raczej o teoretyczną wolę, wyrażającą interes obiektywny państwa. Nie wiadomo jednak, czym jest ona w praktyce i kto miałby ją wyrażać. Z pewnością nie wyraża jej jednomyślna wola ludu, gdyż tego rodzaju jednomyślność w praktyce się nie zdarza. Można z tego wnioskować, że jego idea demokracji odwołującej się do woli ogółu to nie tyle realny projekt społeczny, ile jakaś formuła ideologii rewolucyjnej wymierzona przeciwko wszystkim rządóm. Jedną z zasad umowy jest na przykład prawo ogółu, aby za pomocą państwa dokonać nowego rozdziału własności.

Według Rousseau prawdziwa wolność to zupełne oddanie się każdego członka społeczności (państwowej) całemu społeczeństwu. Ogół może zmusić jednostkę nawet do korzystania z wolności, o ile korzystanie to wpisuje się w realizację woli powszechnej. Jak widać, koncepcja umowy społecznej ma charakter skrajnie kolektywistyczny, antyindywidualistyczny. Miejsce wolności naturalnej zajmuje wolność obywatelska, której zakres wyznacza jednostkom wszechwładny ogół. Obywatel powinien się zajmować państwem, a państwo całością jego spraw. W sumie jest to wizja państwa demokratycznego co do samego powoływania czy ustanawiania władzy, ale całkowicie totalitarnego co do treści. Obywatele jako masa panują wprawdzie nad wszystkimi dziedzinami życia jednostek, lecz paradoksalnie nie mają żadnych praw, jeśli ogół im ich nie przyzna.

Na koniec wypada koniecznie wspomnieć o pewnej niekonsekwencji, wewnętrznej sprzeczności, jaka kryje się w koncepcji umowy społecznej. Utopię Rousseau charakteryzuje bowiem założenie, że opisana przezeń utopijna demokracja totalitarna jest jedynym prawowitym ustrojem i nawet jednomyślna zgoda ludu nie może ustanowić innego ustroju. Lud bowiem nie ma prawa zrzec się własnej suwerennej woli. Wszelki inny ustrój byłby więc tyranją, nawet jeśli istnieje za zgodą ludu i cieszy się jego po-

parciem. Nietrudno zauważyć, że teoria o niepodzielności i niezbywalności suwerenności ludu w praktyce stanowiła delegitymizację wszelkich innych ustrojów poza proponowaną na zasadzie wyłączności „demokracją totalitarną”. Co ważne, była to także delegitymizacja wszystkich istniejących wówczas państw demokratycznych. Rousseau odrzucał bowiem wszelkie formy parlamentaryzmu, gdyż prawdziwa demokracja może być tylko bezpośrednia. W pośrednich jej formach rządu ludu zastępowane są panowaniem oligarchii parlamentarnej. Lud tylko wtedy jest suwerenny, jeśli gromadzi się na jednym placu i decyduje o sprawach państwa i poszczególnych obywateli.

Teoria Rousseau każe więc przyjąć, iż uprawnionym ustrojem jest tylko republika demokratyczna odpowiadająca wymaganiom umowy społecznej, w której przejawia się *volonté générale*, zaś wszelki inny ustrój oznacza, że poddani powinni użyć swojego prawa do oporu. W rzeczywistości teoria umowy społecznej stanowiła wezwanie do ogólnoświatowej rewolucji przeciwko wszystkim ówczesnym rządóm. Rewolucyjny charakter teorii Rousseau przejawia się przede wszystkim w przekonaniu, że dobry człowiek został uwięziony w złym świecie. Właśnie przeciwko takiemu światu Rousseau ogłasza rewolucję, której celem nie jest jakaś określona zmiana, bo tę samą uważa za nieosiągalną, lecz jakby rewolucja dla samej rewolucji, którą musi podjąć dobry z natury człowiek uwięziony w racjonalnym (złym) świecie, nie mając przed sobą perspektywy rzeczywistej odmiany.

W utopii tej nie chodzi zatem o autentyczne wyzwolenie człowieka od zła, ale o permanentną rewolucję przeciwko wszelkim rządóm w imię ideału, który nigdy nie może zostać urzeczywistniony. Jak słusznie zauważają liczni komentatorzy myśli Rousseau, w takim właśnie sensie różni się on od innych rewolucjonistów oświecenia. Na ogół prezentowali oni szczegółowe wyobrażenia świata po przyszłej rewolucji. Natomiast Rousseau nie miał konkretnej wizji przyszłego społeczeństwa, gdyż rewolucja była dlań celem samym w sobie. Wydaje się, iż cała teoria umowy społecznej wpisuje się w jego bunt przeciwko światu, co stanowi wyraz jego osobistych przeżyć. Osobiste porażki postrzegał jako wynik zła panującego w świecie, dlatego chciał go obalić i spalić w ogniu rewolucji. Niechęć do ludzi znalazła swój filozoficzny wyraz w niechęci do świata, tradycji, wszelkich instytucji¹⁴.

Utopia Rousseau, zakorzeniona w indywidualistycznej filozofii epoki oświecenia, wywarła jednak ogromny wpływ na to, co z czasem można było zidentyfikować jako dziedzictwo rewolucji francuskiej. Więcej, przy-

14 Por. J. Höffner, *Chrześcijańska nauka społeczna*, dz. cyt., s. 211.

czyniła do powstania liberalnej demokracji typu zachodniego, która teorię umowy społecznej interpretuje w duchu Rousseau. Wolę ludu wyraźnie odróżnia od podmiotowych celów jednostek czy sumy woli jednostek, a przyznaje jej status „czystej świadomości”, którą absolutyzuje.

2.5. W cieniu ideologii socjalizmu

Nie sposób pominąć interpretacji państwa zawartej w myśli marksistowsko-leninowskiej, która przez wiele dziesięcioleci odgrywała istotną rolę w umacnianiu ideologicznych podstaw realnego socjalizmu. Wraz z upadkiem Związku Sowieckiego i całego bloku państw socjalistycznych ideologia ta bynajmniej nie odeszła do lamusa historii, lecz bez trudu zadomowiła się w Nowej Lewicy, przyjmując różne, często zakamuflowane, odmiany. Warto więc, przynajmniej pokrótce, scharakteryzować tę ideologię, która nadal wywiera znaczący wpływ na mentalność elit politycznych niemal na całym świecie.

Dla klasyków marksizmu państwo jawi się jako narzędzie ucisku i wyzysku klas doświadczających niesprawiedliwości. Posługują się nim klasy posiadające własność prywatną. Państwo powstaje w sytuacji nierówności społecznej wraz z upadkiem pierwotnego „komunizmu”, gdyż wtedy zaistniała własność prywatna, główna przyczyna nierówności społecznej. Owa nierówność jest właśnie niesprawiedliwością, zaś jej przezwyciężenie dzięki likwidacji własności prywatnej powoduje zaistnienie sprawiedliwości społecznej. Dlatego niezbędna jest rewolucja, która ma wprowadzić na nowo komunizm jako gwarancję sprawiedliwości społecznej, gdyż jest on równoznaczny ze zniesieniem własności prywatnej.

W socjalizmie jako etapie przejściowo poprzedzającym komunizm nadal istnieje państwo niejako z konieczności. Stanowi jednak dyktaturę proletariatu, czyli opiera się na kierowniczej sile klasy robotniczej. W praktyce jest to zawsze dyktatura aparatu władzy. Zgodnie z ideologią bolszewicką tego rodzaju państwo powinno się odznaczać „żelazną władzą”, odważnym działaniem, rewolucyjną sprawnością i bezlitosną postawą wobec wyzyskiwaczy i chuliganów¹⁵. W końcowej fazie socjalizmu państwo ma zniknąć samo w sobie. Władza nad ludźmi przeobrazi się w administrację i zarządzanie. Chodzi o administrowanie rzeczami i zarządzanie procesami produkcji, gdyż nowy człowiek, uformowany w duchu rewolucyjnych

15 Cyt. za: tamże, s. 209.

ideałów, nie będzie już wymagał nadzoru ze strony instytucji do tej pory identyfikowanej z państwem jako takim.

Przekonanie o nieuchronnym zaniku państwa jako instytucji nie jest obce współczesnym aktywistom Nowej Lewicy. Nawet usiłują realnie wpływać na ów proces w nadziei, że uda się go przyspieszyć. W tym świetle nie powinny dziwić rozmaite inicjatywy socjaldemokratów kwestionujące tradycyjną rolę państwa na rzecz innych podmiotów, takich chociażby jak społeczności lokalne, regiony czy organizmy międzynarodowe.

Oświeceniowe interpretacje państwa, do których w pewnym sensie należy także koncepcja marksistowsko-leninowska, postrzegają państwo jako instytucję czysto utylitarystyczną. Jednostronne eksponowanie uprawnień jednostkowych (w teoriach indywidualistycznych), bez podkreślenia wymiaru społecznego praw człowieka, otwiera drogę do nieograniczonej wolnej konkurencji, egoistycznej żądzy zysku i posiadania. Podobnie kolektywizm, również wyrastający z myślenia indywidualistycznego, jednostronnie eksponuje społeczną naturę jednostki, negując wagę jej wymiaru osobowego. Nieumiarkowany indywidualizm prowadzi do absolutyzmu, a socjalistyczny kolektywizm opiera się na dyktaturze aparatu władzy. Od tego rodzaju koncepcji jakże odbiega swoim znaczeniem chrześcijańska wizja państwa. Jest ona na wskroś etyczna. Postrzega państwo jako instytucję, która z natury swojej powinna realizować dobro wspólne mające swoje ostateczne uzasadnienie w dobru osobowym człowieka.

Ten fragment rozważań warto zakończyć odwołaniem się o myśli Maxa Webera. Otóż określa on nowoczesne państwo jako wspólnotę, która w obrębie określonego terytorium posiada monopol na wywieranie prawomocnej przemocy fizycznej. Prawomocność owej przemocy nie bierze się jednak z samej tylko wyłączności dysponowania przez państwo aparatem przymusu, tak jakby monopol przemocy miał sam siebie legitymować, lecz z tego, że państwo oparte jest na pewnym *quantum* wspólnych wartości, które ma obowiązek wspierać i strzec za pomocą właściwych sobie środków¹⁶.

2.6. Perspektywa chrześcijańska

Nie ulega wątpliwości, iż zawarte w Biblii myślenie etyczne na temat państwa jest główną przesłanką dla katolickiej nauki społecznej, która w spo-

16 Por. M. Weber, *Polityka jako zawód i powołanie*, dz. cyt., s. 2.

sób systematyczny próbuje wskazać na podstawowe znaczenie państwa. Czyni to niejako w konfrontacji z większością wspomnianych powyżej teorii czy koncepcji. Kościół w swojej żywej tradycji stara się o to, by niezmiennie elementy etosu biblijnego przekładać na formuły bardziej konkretne, dostosowane do „znaków czasu”. Wydaje się, iż jedyną w swoim rodzaju, zasługującą na specjalne podkreślenie, pozycję w rozwoju kościelnego nauczania na temat państwa stanowi myśl św. Augustyna z Hippony. Bez żadnej przesady można skonstatować, iż pod tym względem jego nauczanie jest paradygmatem treściowym i poznawczym.

2.6.1. O państwie Bożym

Na wyjątkową uwagę zasługuje traktat św. Augustyna *O państwie Bożym* (*De civitate Dei*), który składa się z 22 ksiąg. Niezwykle istotny wydaje się kontekst historyczny dzieła. Św. Augustyn rozpoczął je pisać w 412 roku, a więc w kilkanaście miesięcy po złupieniu Rzymu przez Alaryka, władcę Wizygotów. Dla ówczesnych elit intelektualnych był to prawdziwy szok, który w jakiejś mierze udzielił się także ówczesnemu Biskupowi Hippony. Postanawia napisać traktat, który byłby próbą teologicznej refleksji nad klęską starożytnej cywilizacji. Jest przekonany, że na skutek rozkładu imperium rzymskiego przed chrześcijaństwem stoi zadanie budowy nowego porządku politycznego opartego na wartościach wynikających z Ewangelii. Dzieło, w którym wyłożył koncepcję państwa chrześcijańskiego, pisał aż do 426 roku, a więc przez 13 lat, nadając mu charakter ponadczasowy, wykraczający poza własną epokę. *De civitate Dei* jest teologią przeżywaną w ramach historii ludzkości, podobnie jak wcześniejsze *Confessiones* stanowią również teologię, ale przeżywaną w ludzkiej duszy. Jednakże w obu wypadkach Bóg jest jedyną i najwyższą racją, która o państwie każe myśleć w kategoriach miłości chrześcijańskiej.

Warto prześledzić najważniejsze wątki *De civitate Dei*, aby zrozumieć ich na wskroś chrześcijańskie zakotwiczenie. Św. Augustyn, u którego do tej pory całe chrześcijaństwo szuka rady i znajduje wiele cennych inspiracji, postrzega dzieje ludzkości jako niezwykle dramat, polegający na ścieraniu się dwóch rodzajów miłości. Jedna z nich to miłość Boga posunięta aż do odrzucenia troski o samego siebie, zapomnienia o własnym losie, „pogardy” samym sobą, druga zaś jest miłością własną posuniętą aż do „pogardy” względem Boga. Owe dwie miłości stworzyły dwa państwa. Ludzie miłujący Boga stworzyli państwo niebieskie (*civitas Dei*), społeczność dobra. Natomiast miłość egoistyczna stworzyła państwo ziemskie (*civitas*

terrena), społeczność, którą Biskup Hippony nazywał też *civitas diaboli*. Wspomniane społeczności (*civitas*) ścierają się na arenie ludzkiego serca, która znajduje swoje odzwierciedlenie w całym świecie. Społeczność dobra dąży do utworzenia na ziemi królestwa sprawiedliwości i miłości, zgodnie zresztą z zamysłem Boga. W tym dziele powinni współpracować Kościół i państwo (*civitas terrena*). Z kolei społeczność zła (*civitas diaboli*) usiłuje budować królestwo zła, oparte na niesprawiedliwości i nienawiści. Syty się ono walką państwa (*imperium*) z religią (*civitas Dei*).

Dwa wielkie państwa, *civitas Dei* i *civitas terrena*, w gruncie rzeczy dotyczą etycznej sytuacji ludzi. Ci, którzy żyją według Boga (*secundum Deum*), należą do państwa Bożego. Natomiast ludzie żyjący według człowieka (*secundum hominum*) są podobni do diabła, wchodzą w przestrzeń jego królestwa (*civitas diaboli*). Więcej, stają się podobni do diabła, gdyż tylko on żyje egoistycznie według siebie. Ludzie mają być jak aniołowie w Niebie, którzy żyją według Boga, aby wytrwać w miłości. Jest ona warunkiem przeobstwienia (*deificatio*). Wyrazem tej nowej rzeczywistości zbawczej człowieka, wchodzącego w obszar państwa Bożego (społeczności dobra) jest tajemnica usynowienia, adopcji człowieka przez Boga (*adoptio*)¹⁷.

Augustyńska koncepcja państwa, której ostateczny sens ma charakter nadprzyrodzony, nie stanowi bynajmniej ucieczki od spraw ziemskich, doczesnych. Wydaje się, iż dzięki ściśle logicznemu i funkcjonalnemu związkowi z całością orędzia ewangelicznego po dziś dzień może stanowić etyczną podstawę dla każdego realnie funkcjonującego państwa, o ile pragnie ono zasługiwać na miano społeczności dobra. Biskup Hippony, odwołując się do przemyśleń Cycerona, przyjmuje, że państwo to jednocześnie *res publica*, *res communis* i *res populi*. W odniesieniu do tych ujęć wyciąga wniosek, iż głównym zadaniem państwa jest troska o dobro wspólne, obejmujące przede wszystkim dobro poszczególnych obywateli. Samo pojęcie państwa św. Augustyn łączy z pojęciem narodu, akcentując dobro całego narodu, znaczenie ideału narodowego.

Jednakże najbardziej podstawowymi zadaniami państwa są troska o pokój, zapewnienie obywatelom bezpieczeństwa wewnętrznego i zewnętrznego. Pokój państwa w gruncie rzeczy polega na uporządkowanej zgodzie obywateli co do rozkazywania i posłuchu. Tego rodzaju zgoda powinna obejmować wszystkie szczeble współżycia społecznego od rodziny

17 Por. A. Eckmann, *Przeobstwienie człowieka w pismach wczesnochrześcijańskich*, Towarzystwo Naukowe Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego, Lublin [2003], s. 115 i 121–130.

aż do stosunków między narodami, gdyż jest ona warunkiem ładu społecznego. U jej podstaw muszą być odpowiednie prawo i władza¹⁸.

Wedle św. Augustyna osiągnięcie pokoju, który jest najwyższym dobrem i szczęściem narodu, nie jest możliwe bez sprawiedliwości. Dlatego o państwie, w którym się jej nie przestrzega się, Biskup Hippony stwierdza, iż jest to jedna wielka banda (*unum magnum latrocinium*). Rządzący powinni pamiętać o tym, że są panami ludzi wolnych, a warunkiem ich wolności jest właśnie sprawiedliwość. Rządzeni natomiast obowiązani są do posłuszeństwa wobec władzy państwowej, gdyż w ten sposób przyczyniają się do realizacji dobra wspólnego¹⁹.

Jakkolwiek by było, św. Augustyn utrzymuje w mocy słynną tezę św. Pawła o pochodzeniu władzy od Boga. Niemniej jednak jest to nauczanie o pochodzeniu „pośrednim”, mianowicie w tym sensie, że jest ona niezbędna do stworzonego przez Boga współżycia społecznego. Człowiek posiada społeczną naturę, która wymaga władzy. Bez niej życie społeczne byłoby niemożliwe, a więc nie do pomyślenia byłoby także osiągnięcie dobra wspólnego. O ustanowieniu konkretnej władzy bezpośrednio decyduje społeczna i rozumna natura człowieka, dlatego Bóg szanuje pod tym względem wolne decyzje ludzkie. W praktyce władza może spocząć w rękach zarówno dobrych władców, jak i złych. Jej kwalifikacja moralna ma więc charakter ambiwalentny.

Odnosnie do złej władzy św. Augustyn, dając wyraz wielkiego chrześcijańskiego optymizmu, wyjaśnia, iż panowanie ludzi złych w świetle Bożej sprawiedliwości szkodzi raczej im samym. Zważywszy na sąd Boży, ostrze zła tkwiące w złym użyciu władzy obraca się przeciwko tym, którzy są w jej posiadaniu. Sami zaś poddani powinni być dalecy od chęci obalenia złej władzy, gdyż doznając od niej rozmaitych szkód, mają szansę potraktować je jako rodzaj kary za własne grzechy. Chociaż konsekwencją takiej ewangelicznej postawy jest obowiązek posłuszeństwa władzy, to jednak Biskup Hippony wskazuje na jego granice. Występują one zawsze tam, gdzie ich przekroczenie grozi upadkiem moralnym, a więc wchodzi w grę interes zbawienia. Władza państwowa nie może swoich poddanych zachęcać ani zmuszać do rzeczy niegodziwych czy bezbożnych. Najważniejszą i najwyższą władzą i zarazem jej źródłem jest sam Bóg, ponad którego nie może się wnieść żadna władza ziemską. Stąd wypływa bardzo ważny wniosek natury ogólnej, iż człowiekowi nie wolno ubóstwiać pań-

18 Św. Augustyn, *Państwo Boże*, [w:] *Pisma Ojców Kościoła*, dz. cyt., t. 13, s. 362–364.

19 Tamże, t. 11, s. 203.

stwa jako takiego, gdyż nie ono, lecz sam Bóg jest miarą celowości i wartości życia²⁰.

Nietrudno zauważyć, że idea państwa Bożego jest u św. Augustyna konstrukcją przede wszystkim etyczną, ale nie oderwaną od realiów doczesności. Stanowi projekt wskazujący na szansę pomnażania dobra *secundum Dei* – wartości, której najgłębszym uzasadnieniem jest Bóg ze swoim zamysłem miłości i łaski wiecznego zbawienia. Tak więc ów projekt państwa Bożego w sposób zasadniczy różni się od utopijnych koncepcji, których autorzy chcieli zbudować idealne państwo ziemskie, przysłowiowy raj na ziemi. Św. Augustyn jest wszakże realistą i zdaje sobie sprawę z tego, że wskazane przezeń rodzaje miłości są rzeczywistościami granicznymi. Pomiedzy nimi znajduje się przestrzeń ludzkiego dramatu, w którym nie bez pomocy łaski Bożej rozstrzyga się los człowieka. Chodzi o to, by państwo coraz bardziej zbliżało ludzi do ich boskiego pierwowzoru. Więcej, aby wpisana w naturę państwa walka o „jakość” miłości powodowała zmniejszanie śladów grzechu pierworodnego, co jest oznaką autentycznej cywilizacji.

2.6.2. Paradygmat Akwinaty

Kolejny paradygmat treściowy i poznawczy dla kościelnego nauczania na temat państwa stanowi dorobek św. Tomasza z Akwinu, autora systematycznego myślenia także w dziedzinie społecznej. Jest on mistrzem syntezy, który dokonał harmonijnego połączenia filozofii z teologią, co w dziedzinie społecznej zaowocowało sformułowaniem obiektywnego porządku opartego na odwiecznym prawie Bożym (*lex aeterna*).

Odwołując się do myśli św. Tomasza i zaproponowanego przezeń systemu, z czasem nazwanego tomizmem, trzeba uświadomić sobie to, co stanowi jego podstawę. Jest nią wszakże metafizyka, która rozważa byt jako realnie istniejącą rzeczywistość. Stanowi ona punkt wyjścia do rozważań w dziedzinie etyki. Wspomniane prawo odwieczne św. Tomasz traktuje w kategoriach aktywnych relacji między bytami, a więc jako porządek fizyczny, bądź w kategoriach dążenia do doskonałości, a zatem jako porządek moralny. Jeśli chodzi o samą doskonałość, to jest ona postrzegana w tomizmie jako stopień uczestnictwa w dobru, która przejawia się i realizuje przez działanie. Podlega rozwojowi, podobnie zresztą jak i każ-

20 Tamże, t. 11, s. 198–291.

de stworzenie. Rozwój bowiem stanowi prawo powszechne. W porządku fizycznym jest on faktem, zaś w porządku moralnym także nakazem. Stąd idea rozwoju, czyli nakaz doskonalenia, ma ogromne znaczenie w życiu społecznym. Wszystkie istoty rozumne są niejako skazane na rozwój, który polega na coraz to pełniejszym uczestnictwie w dobru. Podmiotem rozwoju jest osoba ludzka²¹ – zdolna i powołana do postępu moralnego. Ona też jest podmiotem życia społecznego.

Ogarniając myśl Tomaszową w świetle powyższych rozważań, trzeba podkreślić fakt, iż stosunek jednostki (osoby) do społeczności stanowi podstawowy problem całej etyki społecznej tomizmu²². W ujęciu Akwinaty społeczność w sensie ścisłym powstaje dopiero wtedy, gdy poszczególne osoby zaczynają ze sobą realnie współdziałać dla osiągnięcia pewnego wspólnego dobra. Jednakże działanie istot rozumnych ma to do siebie, że jest celowe. Wobec tego istotą każdej społeczności jest dążenie do wspólnego celu, co zakłada czynny stosunek do dobra, działanie, wysiłek mający na celu jego osiągnięcie. Społeczność tworzy się więc przez działalność osób ludzkich (*activitas socialis*). Więcej, istnieje ona tylko dzięki tej działalności, czyli przez czynności społeczne. A ponieważ w tomizmie pojęcie celu zbieżne jest z pojęciem dobra, więc zagadnienie stosunku jednostki (osoby) do społeczności można w istocie sprowadzić do zagadnienia relacji pomiędzy dobrem jednostkowym (osobowym) i dobrem społecznym.

Stosunek ten wyrażają pewne stwierdzenia wyprowadzone jako wnioski z porządku stworzenia, którego zasadą jest podporządkowanie części całości. Najwyższym dobrem jest integralny rozwój osobowy mający na względzie cel ostateczny (nadprzyrodzony) człowieka. Jednakże najwyższym dobrem doczesnym, a więc w zakresie dóbr będących środkami do realizacji integralnego rozwoju osobowego, jest dobro całej społeczności, które ma pierwszeństwo przed dobrem jednostki. Analogicznie dobro społeczności wyższej ma pierwszeństwo przed dobrem społeczności niższej. Inaczej wszakże układają się stosunki w porządku moralnym, nadprzyrodzonym. Otóż społeczność jako taka nie ma samodzielnego dobra

21 Na ogół przyjmuje się, iż w tomizmie pojęcia: „osoba” i „jednostka” nie znajdują wyraźnych podstaw do tego, by je rozróżnić. Niemniej jednak trzeba pamiętać, że zasadą jednostkowania jest głównie materialna strona natury człowieka, zaś o jego osobowości decyduje przede wszystkim aspekt duchowy, rozumność i wolność. Por. A. P. Verpaalen, *Der Begriff des Gemeinwohls bei Thomas von Aquin*, Heidelberg 1954, [cyt. za:] C. Strzeszewski, *Katolicka nauka społeczna*, dz. cyt., s. 191–192.

22 C. Strzeszewski, *Katolicka nauka społeczna*, dz. cyt., s. 191.

nadprzyrodzonego, odrębnego od dobra osoby ludzkiej. Dobra osobowe z punktu widzenia nadprzyrodzonego celu jest dobrem ostatecznym, najwyższym. Dlatego w porządku moralnym, duchowym dobro jednostki ma zawsze pierwszeństwo przed dobrem społecznym, gdyż to ostatnie może być tylko doczesne.

W tym miejscu św. Tomasz jest przekonany, że nie ma antynomii pomiędzy dobrem jednostkowym a dobrem społecznym. Jeśli ona występuje, to w gruncie rzeczy ma charakter pozorny. Człowiek jako istota społeczna nie może osiągnąć swego dobra wbrew czy poza dobrem społecznym, bo nie może żyć poza społecznością i bez społeczności. Także społeczność osiąga swoje dobro dzięki jednostkom i społecznościom niższym. W każdym razie dobro społeczne nie może być osiągnięte ze szkodą czy pomięciem dobra jednostek czy społeczności niższych. Warunkami dobra społecznego są zawsze ochrona i rozwój dobra osoby ludzkiej²³.

Powyższe stwierdzenia w sposób specjalny św. Tomasz odnosi do społeczności państwowej. Dla Akwinaty państwo jest wspólnotą, której podmiotem jest naturalna grupa ludzi, których łączy wspólne dążenie do realizacji pewnych celów. Jest to więc swoista kategoria społeczności, której spoiwo jedności stanowi wspólne działanie w określonym celu, czyli umiłowanie wartości, w jakich pragnęłaby ona uczestniczyć²⁴. Wedle tej koncepcji dobro państwa powstaje głównie dzięki i poprzez dobra jednostek (osób), rodzin, a także społeczności niższych. Zważywszy na stosunek dobra jednostkowego do dobra społecznego dobro państwa Akwinata stawia na pierwszym miejscu wśród dóbr ludzkich. Jednak podtrzymuje tezę o prymacie dobra moralnego opartego na odwiecznym prawie Bożym. Dopiero w tej perspektywie wskazuje na zadania państwa, które formułuje następująco:

1. zabezpieczenie pokoju społecznego;
2. skłonienie poddanych do moralnego życia;
3. zapewnienie im dostatku dóbr gospodarczych²⁵.

Państwo ma więc do spełnienia szeroki zakres zadań, które w praktyce realizuje przez wydawanie ustaw i rozporządzeń, stosowanie zachęt i kar – zmierzających do zapewniania sprawiedliwości społecznej. Jed-

23 Tamże, s. 24–25; św. Tomasz z Akwinu, *Summa contra gentiles*, q. 117, [cyt. za:] J. Majka, *Katolicka nauka społeczna. Studium historyczno-doktrynalne*, dz. cyt., s. 119.

24 G. Noszczyk, *Państwo*, [w:] *Encyklopedia nauczania społecznego Jana Pawła II*, dz. cyt., s. 341.

25 C. Strzeszewski, *Katolicka nauka społeczna*, dz. cyt., s. 193.

nostki i państwa obowiązuje poszanowanie wzajemnych praw. Jednostka nie może czynić nic na szkodę państwa, bo jej dobro zawarte jest w dobru społecznym, którego państwo jest strażnikiem, ale i odwrotnie, państwo powinno szanować prawa osobowe jednostki.

W tym miejscu warto zwrócić uwagę na pewne zagadnienie szczególne, ale ogromnie ważne i poniekąd zasadnicze w świetle współczesnego dyskursu na temat roli i znaczenia prawa w społeczności ludzkiej. Tomaszowa (tomistyczna) koncepcja prawa jest propozycją ogromnie istotną w obliczu niemal powszechnie przyjmowanej dziś zasady państwa prawa. Dlatego w obecnych rozważaniach nie sposób nie poświęcić temu zagadnieniu nieco miejsca, by zrozumieć powagę toczących się sporów wokół wielu ustaw podejmowanych przez współczesne państwa.

Św. Tomasz wychodzi wszakże od stwierdzenia, że wedle odwiecznego prawa Bożego ukształtowany jest porządek świata. Prawo to znajduje swoje odzwierciedlenie w duszy ludzkiej w postaci prawa naturalnego. Rozum ludzki rozpoznaje *lex aeterna* jako prawo naturalne²⁶, które występuje w postaci zasad. Są one odczytywane (oceniane) w sumieniu. Ponieważ mają one charakter ogólny, więc w praktyce muszą być wyrażone w postaci norm szczegółowych. Otóż uszczegółowieniem prawa naturalnego jest pozytywne prawo ludzkie. W tym miejscu, na gruncie etyki prawa naturalnego, św. Tomasz sformułował bodaj najbardziej podstawową tezę (zasadę), wedle której prawu naturalnemu zawsze przysługuje pierwszeństwo w stosunku do pozytywnego prawa ludzkiego.

Aby właściwie odczytać sens wspomnianej zasady, trzeba koniecznie zwrócić uwagę na znaczenie, jakie Akwinata nadaje pojęciu prawa. W jego ujęciu prawo jest to rozumne rozporządzenie mające na celu jakieś dobro, a więc taką rzeczywistość, która prowadzi człowieka do doskonałości. Jeśli owo rozporządzenie jest dziełem Boga, wtedy nazywa się prawem Bożym. Może być ono objawione pozytywnie, przez proroków, albo też może być zapisane w ludzkiej naturze jako prawo naturalne. Jeśli natomiast prawo jest rozporządzeniem ludzkim, dziełem ludzkiego rozumu, to należy go

26 Rozum ludzki rozpoznaje prawo objawione pozytywnie przez Boga, przynależące do Objawienia chrześcijańskiego, jak również prawo naturalne, które w dokładnym sensie oznacza prawo natury, a więc prawa przyrodnicze, społeczne, ekonomiczne itp. oraz moralne prawo naturalne. Tak więc prawo naturalne jest prawem rządzącym światem, a „moralne prawo naturalne” niemal powszechnie formułowane jest umownie również jako „prawo naturalne”, i w takim też sensie używane jest w niniejszych rozważaniach, o ile kontekst nie wskazuje na inne znaczenie. Por. C. Strzeszewski, *Katolicka nauka społeczna*, dz. cyt., s. 15–18.

identyfikować jako prawo ludzkie. Św. Tomasz w tym miejscu podkreśla, iż w stosunku do tak właśnie rozumianego prawa ludzkiego prawo naturalnemu zawsze przysługuje pierwszeństwo. Więcej, prawo pozytywne ludzkie o tyle obowiązuje, o ile nie sprzeciwia się prawu naturalnemu. W przeciwnym razie ustawy ludzkie stają się bezprawiem, nie zasługują na miano prawa. Jest to oczywiste w świetle przytoczonej definicji prawa, ponieważ tego rodzaju ustawy nie mają na celu autentycznego dobra, na straży którego powinno stać każde prawo.

Jakkolwiek należy się zgodzić z powszechną opinią, iż każda władza powinna spełniać swoje obowiązki pod egidą prawa, to jednak niezwykle ważne jest, jakie przesłanki aksjologiczne leżą u jego postaw. Akwinata jest pod tym względem bardzo klarowny. Prawo z natury swej powinno być nośnikiem sprawiedliwości, wyrazem wspólnego dobra całego społeczeństwa, a nie – jak słusznie kiedyś stwierdził kard. Ratzinger – przywilejem stanowienia tego, co jest korzystne tylko dla ludzi piastujących władzę²⁷.

Nie sposób obalić tezy, wedle której spuścizna intelektualna św. Tomasza jest bodaj najwyższym osiągnięciem filozofii społecznej. Dlatego wpływ tomizmu na rozwój katolickiej myśli społecznej, w szczególności teologii moralnej społecznej, jest ogromny. Nie ogranicza się wyłącznie do średniowiecza, ale trwa po dziś dzień. Bez trudu można go odnaleźć u autorów nowożytnych. Aktualność tomizmu, który w XIX wieku odrodził się w postaci neotomizmu, wynika stąd, że wychodzi on z założeń prawa naturalnego i objawionego, stwarzając dzięki temu trwałe podstawy filozoficzne dla nauk społecznych.

Poglądy społeczne Akwinaty bynajmniej nie są reprezentatywne tylko dla myśli średniowiecznej. Należy pamiętać, że pozostaje on pod wyraźnym wpływem starożytności, a jego system nie stanowi obrazu faktycznego stanu rzeczy w średniowieczu, lecz ma charakter systemu idealnego. Zresztą jego myśl społeczna najbardziej rozpowszechniła się w nauczaniu kościelnym dopiero w XIX i XX stuleciu, co dodatkowo potwierdza jej uniwersalny charakter, pewną niezależność od uwarunkowań historycznych. Przy okazji warto dodać, iż z czasem jedna z głównych tez tomizmu, wedle której podmiotem rozwoju jest osoba ludzka, zdolna i powołana do postępu moralnego, leży u samych podstaw personalistycznej koncepcji społeczeństwa.

27 J. Ratzinger, *Europa. Jej podwaliny dzisiaj i jutro*, dz. cyt., s. 67.

2.6.3. Interpretacje współczesne

Przywołując współczesną myśl społeczno-etyczną na temat państwa, nawet nie sposób wyobrazić sobie, że można nie wziąć pod uwagę owych wielkich paradygmatów treściowych, które cała cywilizacja chrześcijańska zawdzięcza św. Augustynowi i św. Tomaszowi. Ponieważ dla obu myślicieli najważniejszą inspiracją była Ewangelia, więc zestawiając ich systemy, nietrudno, poza różnicami filozoficznymi, odnaleźć znacznie więcej podobieństw, które posiadają rangę fundamentalną. Przykładem jest chociażby zgodność co do tego, że najbardziej istotną treścią więzi społecznych jest miłość. Dla rozważań na temat etycznego wymiaru państwa jest to ogromnie ważne, zważywszy na znaczenie owych więzi, które stanowią istotny element każdego państwa. Jeśli chodzi o chrześcijańską interpretację genezy i znaczenia państwa, która współcześnie obecna jest w nauczaniu społecznym Kościoła katolickiego, to wydaje się, iż należy wyróżnić w niej dwa wątki treściowe: filozoficzny i teologiczny.

Według filozoficznego ujęcia „państwo jest najwyższą formą danego ludu, opartą na prawie i na władzy, zakorzenioną w prawie naturalnym, i przeznaczoną do budowy dobrobytu ziemskiego”²⁸. Komentując przytoczoną definicję, należy zwrócić uwagę na następujące kwestie, będące jakby jej niezbędnym rozwinięciem. Otóż człowiek i rodzina nie potrafią realizować prawa i obowiązku rozwoju o własnych siłach. Pod tym względem nie są samowystarczalni. Niezbędna jest pomoc ze strony wielu instytucji społecznych z jakąś instytucją centralną, pełniącą funkcję najwyższego strażnika dobra wspólnego. Do wypełnienia swoich zadań powinna być ona wyposażona we władzę i oparta na jakimś prawie. Wynika to z racjonalnego rozeznania natury każdej społeczności. Ów najwyższy organizm społeczny można identyfikować właśnie z państwem. Ogarnia on poszczególne jednostki, rodziny, społeczności lokalne, organizacje, stowarzyszenia, przedsiębiorstwa, instytucje kulturalne itd., przenikając istniejące między nimi powiązania duchem prawa, porządku i bezpieczeństwa. Powinien on tworzyć zespół warunków koniecznych do pomyślnego rozwoju jednostek, rodzin, wspólnot lokalnych i całej społeczności, by w możliwie najlepszy sposób przyczynić do osiągnięcia doczesnego dobrobytu.

Inna kwestia związana z filozoficznym rozumieniem państwa to konieczność zaistnienia wzajemnej, wspólnej przynależności. Nie jest to

28 J. Höffner, *Chrześcijańska nauka społeczna*, dz. cyt., s. 215–216.

wszakże sprawa ślepego instynktu samozachowawczego, typowego dla występujących w przyrodzie istot stadnych, ani też konsekwencja wyraźnej umowy społecznej. Świadomość przynależności do państwa, w gruncie rzeczy będąca świadomością polityczną, jest czymś duchowym, stoi u genezy narodzin jego „ciała”. Dlatego można o państwie powiedzieć, że nie jest ono dziełem człowieka, lecz natury, która ostatecznie stanowi dzieło stwórcze Boga. Zatem uprawnione jest twierdzenie, że państwo pochodzi od Boga, stwórcy natury ludzkiej. Stwórca niejako zmusza ludzi – jak się wyraził Leon XIII w encyklice *Diuturnum illud* – do życia w państwie, wyposażając ich w taką naturę, która czyni z człowieka istotę społeczną²⁹ – potrzebującą dla swego rozwoju instytucji na wzór państwa.

Kolejną uwagę warto odnieść do pytania o to, jakie warunki muszą być spełnione, aby państwo realnie mogło występować w roli najwyższego strażnika dobra wspólnego. Chodzi o pewne warunki społeczne, polityczne i ekonomiczne, które trzeba stworzyć. Zagadnieniem ogromnie ważnym jest wiedza na ten temat. Dziś coraz bardziej rozpowszechnia się przekonanie, iż tradycyjne państwa narodowe nie mogą już pełnić swojej dotychczasowej funkcji najwyższych strażników dobra wspólnego. W coraz większym stopniu jest to spowodowane ogólnosiwiatowym rozwojem technicznym i w pewnym sensie także gospodarczym i politycznym. Wydaje się, iż czuwanie nad dobrem wspólnym obywateli wymaga dziś współpracy międzynarodowej, międzypaństwowej, a rezultaty tego wspólnego działania zależą przede wszystkim od sił duchowych poszczególnych państw i narodów oraz całej ludzkości, która doświadcza procesu globalizacji.

Na koniec nie można zapomnieć jeszcze o jednej sprawie, która mimo swej oczywistości domaga się właściwego respektu. Jest rzeczą wiadomą, że obywatele państwa mają jakby podwójny status. Są podmiotami życia państwowego i jednocześnie „poddanymi” władzy państwowej. W nowoczesnych państwach, między innymi na skutek zwielokrotnienia się więzi społecznych i upowszechnienia zjawiska upaństwowienia, znaczna część ludzi dostrzega w państwie wyłącznie instytucję i organizm rządowy, a nie społeczność obywateli, stowarzyszenie osób. Tymczasem oba aspekty są ogromnie ważne. Jeśli z pola widzenia utraci się aspekt wspólnotowy, to wtedy ma to swoje konsekwencje w postawie obywateli wobec państwa. Odpowiedzialność za państwo mogą podjąć jedynie obywatele świadomi jego celu, który – zgodnie z intuicją św. Tomasza – może być właściwie

29 Cyt. za: tamże, s. 215.

realizowany tylko przez prawdziwą społeczność, a więc ludzi zjednoczonych do wspólnego działania³⁰. Dziś za odpowiednik takiej społeczności trzeba uznać społeczeństwo obywatelskie, o którym będzie mowa w dalszej części.

Generalnie więc chrześcijańska filozofia państwa różni się od przyjętej w oświeceniu koncepcji, odwołującej się do teorii umowy społecznej. Wedle oświeceniowej filozofii państwo i władza państwowa wyłoniły się z woli zbiorowości, która zdecydowała się na zawarcie umowy społecznej (kontraktu) z władcą (rządzącym) i zrzekła się części swej niezależności na jego rzecz w imię dobra wspólnego. Natomiast chrześcijańska filozofia nie zakłada jakiegokolwiek wyraźnej umowy społecznej dla założenia państwa, wszak jest ono dziełem natury stworzonej przez Boga. Człowiek zawsze żyje w społeczności, więc nie można twierdzić, że społeczność konstrytuuje się dopiero na podstawie umowy. Jednak społeczność może przez umowę utworzyć swój polityczny związek i ustalić jego porządek. Wtedy państwo nabiera swojego historycznego kształtu. Jeśli zatem można mówić o jakiejś zbieżności myśli chrześcijańskiej z koncepcją oświeceniową, to wyłącznie w tym właśnie sensie. Owszem, umowa społeczna może konstytuować historyczno-prawną rzeczywistość państwa, ale nie jego istotę. Nie jest ona pierwszym i jedynym sposobem integracji indywidualnie żyjących ludzi³¹.

Reasumując filozoficzne ujęcie państwa, gdzie dominantę stanowią argumenty rozumowe, należy raz jeszcze podkreślić, iż jest ono, podobnie jak rodzina, społecznością naturalną (*societas naturalis*). Swoje źródło i podstawę bytu ma w naturze człowieka, który jest istotą społeczną i z tej racji do swego rozwoju w społeczności potrzebuje państwa jako politycznej wspólnoty. Niemniej jednak rozumienie państwa musi być ściśle związane z rozumieniem osoby. Polityczny związek, jakim jest państwo, posiada bowiem swoją historycznie uwarunkowaną formę, która przynależy raczej do porządku „kultury” niż „natury”. Aby w praktyce nie dochodziło na tym tle do nieporozumień, naturę państwa należy widzieć w świetle natury człowieka, do której przynależy ono także jako wyraz kultury człowieka. Niemniej jednak, jak słusznie zauważył Bernhard Sutor, państwo z istoty swej sytuuje się w duchowej naturze człowieka, będąc niejako przejawem sensu ludzkiej egzystencji³².

30 Św. Tomasz z Akwinu, *Contra impugnantes Dei cultum et religionem*, cap. 8, [cyt. za:] C. Strzeszewski, *Katolicka nauka społeczna*, dz. cyt., s. 192.

31 Por. B. Sutor, *Etyka polityczna. Ujęcie całościowe na gruncie chrześcijańskiej nauki społecznej*, dz. cyt., s. 184–185.

32 Por. tamże, s. 184.

W całościowej interpretacji państwa z punktu widzenia myśli chrześcijańskiej nie można pominąć przesłanek o charakterze ściśle teologicznym, które mają swoje zakotwiczenie w Objawieniu. W tym miejscu trzeba koniecznie uświadomić sobie kilka spraw. Jedną z nich jest stanowcza teza nauczania społecznego Kościoła, iż teokratyczna interpretacja państwa sprzeczna jest z chrześcijańską ortodoksją. W uzasadnieniu przytoczonej tezy wskazuje się na słynną rozmowę Chrystusa z wysłannikami faryzeuszami i zwolennikami Heroda w sprawie podatków. Wtedy Mistrz z Nazaretu wypowiedział znamienne słowa: „Oddajecie Cezarowi to, co należy do Cezara, a Bogu to, co należy do Boga” (Mt 22, 21). Chociaż treść wypowiedzi ma wiele wątków, to jednak znajduje się w niej rozstrzygnięcie natury zasadniczej. Kryje w sobie ideę rozdziału religii od państwa. W tej perspektywie państwo nie jest teokracją, nie może też być stawiane w miejscu Boga. Nierzadko używane przez władców tytuły *soter* czy *epiphanes* należą się tylko Bogu. Nowy Testament wyraźnie stoi na stanowisku, że wyłącznie Chrystus jest Panem i Zbawicielem (np. 2 Tm 1, 10; 2 P 1, 11; Dz 4, 12). Z tego też względu i modlitwa do władców nie ma sensu, ale zalecana jest modlitwa do Boga za władców. Zresztą modlitwa za panujących nie jest kwestią zwykłej lojalności wobec władzy, lecz znajduje głębokie uzasadnienie ewangeliczne. Św. Paweł pisze bowiem: „Zalecam przede wszystkim, by prośby, modlitwy, wspólne błagania, dziękczynienia odprawiane były za wszystkich ludzi: za królów i za wszystkich sprawujących władzę, abyśmy mogli prowadzić życie ciche i spokojne z całą pobożnością i godnością. Jest to bowiem rzecz dobra i miła w oczach Zbawiciela naszego, Boga, który pragnie, by wszyscy ludzie zostali zbawieni” (1 Tm 2, 1–4).

W teologicznym spojrzeniu na państwo trzeba z realizmem przyjąć fakt grzechu pierworodnego. Środki przymusu stosowane przez państwo są czymś nieodzownym, ponieważ ludzkość naznaczona jest słabością i grzechem. Pod tym względem należy strzec się wszelkich utopii. W porządkującą funkcję państwa wpisany jest „aparatus przymuszający” (policja, sądy itp.), by przeciwdziałać tym, którzy czynią zło godzące w dobro poszczególnych ludzi bądź całego społeczeństwa. Tego rodzaju nastawienie znajduje bardzo klarowne wyjaśnienie chociażby w nauczaniu św. Pawła (Rz 13, 1–5).

Warto jeszcze wskazać na bardzo istotny aspekt państwa, który w chrześcijańskiej (teologicznej) interpretacji raz po raz budzi wiele kontrowersji. Chodzi mianowicie o pochodzenie władzy państwowej. Otóż nie sposób zanegować słynnej perykopy o pochodzeniu wszelkiej władzy od Boga (Rz 13, 1). Jednak wymaga ona rzetelnej interpretacji, której sens pozostawałby w zgodzie z całością Objawienia chrześcijańskiego. Należy

wyraźnie zaznaczyć, że skoro władza jako taka ma swoje źródło w Bogu, to tym samym nie można twierdzić, że pochodzi ona od władcy grzechu. Doświadczenie jednak pokazuje, że bywają sytuacje, w których władza państwowa, a nawet całe państwo jako instytucja, może przyjąć postawę sprzeciwiającą się Bogu. Ci, którzy sprawują władzę, mogą jej nadużyć.

Bibliści wskazują na odpowiednie fragmenty Apokalipsy, które zdają się tę realną możliwość zapowiadać i potwierdzać. Wystarczy wspomnieć o „Fałszywym Proroku”, czyli „Bestii wychodzącej z ziemi” (Ap 13, 11). Ona to przy końcu czasów nadużyje władzy politycznej, zabijając tych, którzy nie oddadzą jej pokłonu (Ap 13, 15). Na skutek terroru apokaliptyczna Bestia uzyskuje bezwzględną władzę nad światem na wzór samego Boga. Jest to obraz symboliczny, który może oznaczać każde państwo usiłujące negować władzę Boga. Biblijnym atrybutem takiej możliwości są „usta mówiące wielkie rzeczy i bluźnierstwa” przeciwko Bogu (Ap 13, 5–6)³³.

2.7. Państwo jako instytucja i wspólnota

Spoglądając raz jeszcze na istotę państwa, trzeba pamiętać, że nie jest ono wyłącznie instytucją, czyli aparatem władzy, na który składa się potęż-

33 Przy okazji warto zwrócić uwagę na protestancką etykę społeczną dotyczącą państwa. Dygresja ta jest o tyle uzasadniona, że wiele współczesnych państw z obszaru euroatlantyckiego bardziej lub mniej wyraźnie odwołuje się do dziedzictwa myśli Marcina Lutera i Jana Kalwina. Jednakże w świetle katolickiej interpretacji budzi ona wiele zastrzeżeń. Z jednej strony protestanci słusznie uważają, że państwo jest Bożym porządkiem zachowawczym dla dobra człowieka. Powołują się przy tym na zdanie św. Pawła, iż władza jest narzędziem w rękach Boga „dla twojego dobra” (Rz 13, 4). Ale jednocześnie bardzo ryzykowne z ich strony jest nadmierne akcentowanie twierdzenia, że władza państwowa jest – wedle wyrażenia Lutera – „narzędziem czy maską Boga”, pod którą w sposób tajemniczy rządzi On światem. Owszem, władza może i powinna być współniczką dobra, ale niestety może stać się także współniczką zła, co historia nieraz już dowiodła. Zamiast zwalczać zło, władza może je promować. Przytoczony powyżej tekst Apokalipsy o Bestii i Fałszywym Proroku sugeruje bowiem, iż przy końcu czasów państwo i jego władza staną się raczej maską Bestii przeciwnej Bogu. Postrzeganie państwa jako najdoskonalszego dzieła Bożego doprowadziło protestantów do przyjęcia brzemiennej w negatywne skutki zasady: *Cuius regio, eius religio* („Czyje państwo, tego religia”). Pojawił się wszakże paradoks. Chociaż celem reformacji było wyzwolenie Kościoła spod zagrażających mu wpływów świata, to w rzeczywistości protestanci całkowicie podporządkowali Kościół państwu, czyli światu. Por. J. Höffner, *Chrześcijańska nauka społeczna*, dz. cyt., s. 213.

na organizacja urzędów i zarządów, lecz to również wspólnota obywateli. Innymi słowy, państwo to polityczny związek społeczności (albo inaczej: społeczność w formie politycznego związku). Nie znaczy to bynajmniej, że istnieje identyczność pomiędzy państwem a społeczeństwem. Na ogół ci sami ludzie tworzą społeczność i jednocześnie przynależą do państwa z tej racji, że są jego obywatelami. Państwo jest społecznością w jej prawno-politycznej jedności, ale społeczność rozwija się nie tylko politycznie. Rozwój ten znacznie wykracza poza prawo i politykę. Społeczność rozwija się także kulturalnie, religijnie, gospodarczo itp. W tej wielości społeczność powinna być społecznością wolną, z której państwo czerpie dla swoich politycznych zadań wartości i siły, idee i środki³⁴.

Właściwa relacja pomiędzy państwem i społeczeństwem domaga się przestrzegania zasady pomocniczości, którą w tym miejscu można sformułować następująco: wolnej społeczności powinno być tyle, ile tylko można, zaś państwa tyle, ile to konieczne. Nie chodzi tu o słabe państwo, ale o takie, które ogranicza się do swoich zadań i nie kieruje całym życiem społecznym, gdyż wówczas byłby to totalitaryzm. Najbardziej pożądaną pod tym względem sytuacją jest rozwój wolnych stowarzyszeń (*societas liberae*), które wypełniają przestrzeń pomiędzy jednostkami i rodzinami a państwem jako całością³⁵.

Niemniej jednak specyfiką państwa jako politycznego związku społeczności okazuje się to, że jest ono upoważnione do porządkowania społeczności w sposób wiążący. W tym celu dysponuje urzędową władzą i prawem stosowania przymusu. Jego specyficznym celem jest zagwarantowanie pokoju, zaś celem podstawowym – dobro wspólne obywateli. Jednakże pokój jest możliwy tylko wtedy, gdy funkcja porządkująca państwa pełniona jest z poszanowaniem zasady sprawiedliwości. Otóż od razu rodzi się pytanie o zasadność powyższego stwierdzenia.

Wydaje się, iż owa lapidarna synteza dotyka istoty całej etyki politycznej. Wystarczy uważnie przyjrzeć się praktyce życia państwowego, by utwierdzić się w przekonaniu, że idea sprawiedliwego panowania stanowi centralne zagadnienie całej etyki politycznej. Ona to w gruncie rzeczy determinuje znaczenie państwa, stanowi o sensie jego istnienia. Pod tym względem niezwykle trafną intuicję posiada stwierdzenia Leona XIII, który w encyklice *Rerum novarum* napisał: „A gdyby obywatele, czy rodziny, wchodzące w skład społeczności państwowej, zamiast pomocy – sprzeciw,

34 Por. S. Kowalczyk, *Zarys filozofii polityki*, dz. cyt., s. 143–150.

35 Por. B. Sutor, *Etyka polityczna. Ujęcie całościowe na gruncie chrześcijańskiej nauki społecznej*, dz. cyt., s. 46–50.

zamiast opieki – umniejszenie praw napotkali, społeczności tej należałoby raczej unikać, niż pragnąć³⁶. Innymi słowy, niesprawiedliwość kwestionuje sens istnienia państwa. Dlatego właśnie idea sprawiedliwości w sprawowaniu władzy jest zagadnieniem centralnym.

Zagadnienie to występuje dziś głównie na dwóch podstawowych obszarach życia politycznego. Przejawia się bowiem w dążeniu do wolnościowego porządku prawnego, zgodnie z niemal powszechną wolą respektowania praw człowieka, jak również w dążeniu do sprawiedliwego podziału dochodu społecznego (narodowego), a więc do sprawiedliwości społecznej (socjalnej). Wobec tego etyka polityki, chcąc rozwikłać problem sprawiedliwego panowania, musi odpowiedzieć na pytanie o to, jak powinno wyglądać państwo, by w panującym w nim ładzie politycznym respektowane były zasady wolności i sprawiedliwości³⁷.

2.8. Moralny wymiar władzy państwowej

Problem sprawiedliwego panowania sprowadza się nade wszystko do zagadnienia takiej władzy w państwie, która respektowałaby zasady wolności i sprawiedliwości. Wobec tego konieczna jest refleksja na temat sensu i znaczenia tej władzy. W tym świetle można dopiero mówić o jej zadaniach.

2.8.1. Sens władzy w państwie

Władza pozostaje w koniecznym związku z samym istnieniem państwa. Niepodobna, aby państwo mogło realizować własne cele bez konkretnej, zmierzającej do dobra wspólnego władzy. Skoro mowa o władzy, to od razu rodzi się pytanie o jej podmiot, gdyż on decyduje o jej zakresie, prawach i obowiązkach. Pod tym względem niezwykle pomocna wydaje się teoria o pierwotnym podmiocie władzy państwowej. Można ją wyrazić za pomocą następujących stwierdzeń:

Władza państwowa pierwotnie należy do całego narodu względnie społeczeństwa, a więc nie do poszczególnych jednostek jako takich, ale do narodu czy społeczeństwa złączonego politycznie w jedną wspólnotę pań-

36 Leon XIII, Encyklika *Rerum novarum*, 10.

37 Por. B. Sutor, *Etyka polityczna. Ujęcie całościowe na gruncie chrześcijańskiej nauki społecznej*, dz. cyt., s. 182.

stwową. Nie chodzi tu bynajmniej o jakąś „masę”, lecz o ludzi związanych politycznie we wspólnocie. Sama „masa” nie mogłaby wykonywać władzy państwowej. Dlatego jej sprawowanie musi być powierzone jednostce lub jakiejś określonej grupie ludzi, co daje początek różnym formom państwa. Rządzący otrzymują władzę bezpośrednio od całego narodu czy społeczeństwa. Wynika stąd, że władca posiada władzę (kompetencję) tę samą co naród, ponieważ właśnie naród przekazuje mu swoją własną władzę. Teologowie, zwłaszcza wszyscy uczniowie św. Tomasza, zgodnie podkreślają, że władza państwowa nawet po przekazaniu jej w ręce konkretnego władcy nadal pozostaje zasadniczo w posiadaniu narodu (społeczeństwa) jako jej pierwotnego podmiotu. W sytuacji więc, gdy władca staje się niesprawiedliwy, nie realizuje dobra wspólnego czy też zaprowadza tyranie, naród ma prawo odebrać mu władzę i przekazać ją komuś innemu³⁸. W państwach wielonarodowych kompetencje narodu z konieczności przechodzą na całe społeczeństwo, które w tej sytuacji pełni oczywiście funkcję pierwotnego pomiotu władzy.

Przywołane ujęcie w niczym jednak nie kwestionuje Pawłowej zasady o pochodzeniu władzy od Boga. Przecież władza narodu tworzącego wspólnotę państwową ma swoje zakotwiczenie w Bogu. Stanowi konsekwencję stworzonego przez Boga prawa naturalnego. Stąd też uprawnione jest stwierdzenie, że o ile władza państwowa bezpośrednio pochodzi od narodu, jako swego pierwotnego podmiotu, o tyle pośrednio zawsze jest dziełem Boga, pochodzi od Boga.

Powyższe refleksje prowadzą do jednoznacznego wniosku, że skoro pierwotny podmiot władzy państwowej stanowią ludzie, to nie można z góry przesądzać o słuszności tylko jednej określonej formy państwa. Każda forma jest godna przyjęcia, o ile w wystarczającym stopniu i w sposób moralnie godziwy realizuje główny cel państwa, jakim jest autentyczne dobro wspólne. Poza tym to, jakiej formie państwa należy sprzyjać w danym czasie i w określonej sytuacji, dyktują uwarunkowania historyczne. Na chwilę obecną w mentalności ludzi dominuje przekonanie, że najbardziej odpowiednim systemem jest demokracja. Nie oznacza to wcale, że życia w pełni godnego i odpowiadającego aspiracjom człowieka nie można prowadzić na przykład w monarchii. Chrześcijaństwo pod tym względem jest bardzo ostrożne i nie czyni z zasady demokracji rodzaju utopijnego mesjanizmu. Raczej podchodzi do niej w sposób umiarkowany i obiektywny. W życiu państwowym wskazany jest respekt dla wielu op-

38 Por. J. Höffner, *Chrześcijańska nauka społeczna*, dz. cyt., s. 217.

cji ustrojowych, które powinny być przedmiotem dialogu obywatelskiego, byle nie wykraczały one przeciw prawu naturalnemu³⁹.

2.8.2. Zadania władzy państwowej

Z moralnego punktu widzenia każda władza ma do spełnienia wiele niezbędnych zadań związanych z realizacją dobra wspólnego. Wedle katolickiej nauki społecznej do tego rodzaju podstawowych zadań trzeba zaliczyć: zapewnienie pokoju zewnętrznego, czyli obronę przed zagrożeniem z zewnątrz, co łączy się z uczciwą i sprawiedliwą polityką zagraniczną państwa; tworzenie i zachowanie porządku prawnego wewnątrz państwa; sprawiedliwą administrację cywilną i sądową oraz troskę o dobrobyt obywateli. Porządek prawny, o którym mowa, znajduje swój zapis przede wszystkim w konstytucji państwa, a także w strukturze gospodarki, w prawie cywilnym czy prawie karnym. Powinien on stać na straży pokoju wewnętrznego. Jednakże porządek prawa i pokoju nie może być absolutyzowany. Ważne są środki i metody, za pomocą których państwo wprowadza ów porządek. Orientacyjnymi zasadami pod tym względem są solidarność (miłość społeczna), pomocniczość i prawa człowieka.

Dziś zasada praw człowiek stanowi eksplikację godności osoby ludzkiej i sprawiedliwości. Natomiast troska o dobrobyt nie może ograniczać się wyłącznie do sfery materialnej, ale powinna uwzględniać też dobrobyt niematerialny. Państwo ma wiele możliwości popierania tego rodzaju dobrobytu. Może to uczynić przez realizację sprawiedliwości społecznej, prowadzenie polityki wychowawczej opartej na wartościach moralnych, przez kulturę i naukę, właściwą politykę zdrowotną czy przez odpowiednie zabezpieczenie wolności sumienia i wyznania.

W dyskusji na ten temat, zwłaszcza na forum katolickiej nauki społecznej, podkreśla się, że chociaż państwo w pluralistycznym społeczeństwie nie może narzucić społeczności określonej orientacji etycznej czy aksjologicznej, to jednak musi się czuć odpowiedzialne za pewien minimalny konsensus wartości w granicach swej odpowiedzialności za dobro wspólne. Jest bowiem oczywiste, że swoich własnych zadań nie potrafi podjąć w sposób neutralny pod względem wartości. Jednocześnie musi respektować zasadę neutralności światopoglądowej, nie faworyzując na przykład jednego wyznania religijnego na niekorzyść innych. Jest to dylemat, z któ-

39 Tamże, s. 218.

rym każde współczesne państwo musi się zmierzyć, chociażby w kwestii wartości podstawowych. Ujawnia się on szczególnie wtedy, gdy dochodzi do prób określenia wzajemnego stosunku między prawem a moralnością.

2.8.3. Prawo państwowe a moralność obywateli

Nie ulega wątpliwości, że należy rozróżnić prawo państwowe i moralność obywateli, ich obyczajową praktykę. Prawo nie może i nie powinno regulować wszystkich obszarów moralności, lecz tylko te, które w sposób istotny decydują o zewnętrznych regułach współżycia. Z zasady zabrania ono społecznie szkodliwych zachowań. Państwo – jak słusznie podkreśla Sutor – nie jest „nauczycielem moralności ani stróżem obyczajów, a gdy próbuje nim być, staje się nietolerancyjne, narusza sprzecznymi z wolnością aktami dobro wspólne i wewnętrzny pokój”⁴⁰.

Jednakże trzeba uznać, że prawo stanowione przez państwo jest częścią etycznego porządku społeczności. Z natury swej chroni wspólnie uznane wartości (dobra), które ostatecznie powinny służyć dobru osoby ludzkiej. Poszczególne ustawy, choć rozmaicie można interpretować, to generalnie wpisują się one w ochronę życia, promocję sprawiedliwości, realizację dobra wspólnego. Jeśli w praktyce różnie z tym bywa, bo większość demokratyczna może się okazać zawodna, to jednak natura prawa zdaje się pozostawać niezmienna: jest to rozumne rozporządzenie mające na celu dobro.

Tak czy inaczej prawo i moralność wzajemnie się w społeczności państwowej warunkują. W świecie ponowoczesnym relacja między prawem a moralnością jeszcze bardziej się komplikuje, zważywszy na konflikt wartości w samym prawie. Przykładem takiego konfliktu wartości jest chociażby uznawane przez wszystkich prawo do życia w porównaniu do lansowanego przez środowiska proaborcyjne tak zwanego prawa kobiety do decydowania o własnym ciele.

Rzecz w tym, że ustawy prawne usiłują nadawać etycznym wartościom formę prawną i prawną obowiązywalność, sprawiając wrażenie jakoby po jednej stronie znajdowały się wartości moralne, po drugiej zaś neutralne pod względem wartości prawo. Katolicka nauka społeczna podpowiada w tym miejscu, że etyczne wartości są podstawą porządku prawnego i przede wszystkim z tego powodu należy je przestrzegać. Poważny prob-

40 B. Sutor, *Etyka polityczna. Ujęcie całościowe na gruncie chrześcijańskiej nauki społecznej*, dz. cyt., s. 221.

lem tkwi jednak w identyfikacji tych wartości, ich społecznym uznaniu w jakimś konsensusie⁴¹.

Kontynuując rozważania na temat obowiązków państwa, należy zaznaczyć, że powszechnie – zarówno w literaturze politologicznej, jak i etycznej, nie wyłączając katolickiej nauki społecznej – wskazuje się na obowiązek rozwoju gospodarczego i kulturalnego (materialnego i duchowego). W szczególności do zadań państwa (władzy państwowej) należy troska o autorytet państwa na forum zewnętrznym i wewnętrznym, jak również ochrona interesów narodowych własnych obywateli w kraju i za granicą (wedle powszechnie przyjętych standardów ochroną tego rodzaju powinni być objęci także członkowie wspólnoty narodowej będący obywatelami innych państw).

2.9. Problem ładu politycznego w państwie

Zagadnienie ładu politycznego należy do priorytetowych, jeśli chodzi o katolicką naukę społeczną. Etyka polityki odwołująca się do aksjologii chrześcijańskiej (personalistycznej) stara się dać klarowną odpowiedź na pytanie o to, jak tego rodzaju ład polityczny powinien wyglądać. Nie oznacza to wcale, że jest ona w swoich poszukiwaniach odosobniona, ale wydaje się, iż czyni to w sposób najbardziej konsekwentny. Ani współczesna myśl liberalna, ani Nowa Lewica nie wykazały dotychczas wystarczającego zrozumienia dla integralnego spojrzenia na problem ładu politycznego. Akcentują oni ideę wolności, albo też zasadę sprawiedliwości, kosztem pozostałych zasad i wartości, nierzadko deformując ich dotychczasowe, ogólnoludzkie rozumienie. W poszczególnych państwach, jak i w skali całego globu skutkuje to raczej nieładem politycznym⁴².

Etyka polityki uprawiana w duchu chrześcijańskim poszukuje odpowiedzi na temat ładu politycznego zapewniającego poszanowanie wolności i sprawiedliwości głównie na płaszczyźnie racjonalnej. Objawienie chrześ-

41 Por. tamże, s. 221–222.

42 Nie bez znaczenia są także publikacje filozoficzne, odwołujące się do argumentów racjonalnych, gdyż stanowią przejaw autentycznego poszukiwania etycznego wymiaru polityki. Dla przykładu por. J. Jaroń, *Z etyką na Ty. Od egipskiego Ptahhotepa do Karola Wojtyły*, Wydawnictwo Dajas, Łódź 1995; W. Kymlicka, *Współczesna filozofia polityki. Wprowadzenie*, tł. A. Pawelec, Instytut Wydawniczy Znak, Fundacja im. Stefana Batorego, Kraków–Warszawa 1998; J. Hołówka, *Etyka w działaniu*, Prószyński i S-ka, Warszawa 2001; *Przewodnik po etyce*, red. P. Singer, tł. W. J. Bober [i in.], Wydawnictwo Książka i Wiedza, Warszawa 2002.

cijańskie z pewnością stanowi pod tym względem potężną inspirację, ale – należy to wyraźnie zaznaczyć – nie zawiera ono pryncypialnych wypowiedzi, które dawałyby podstawę do integralnej nauki na temat państwa. Etyka w swoich poszukiwaniach musi odwoływać się przede wszystkim do argumentów rozumowych, posługując się metodą społeczno-filozoficzną.

Ład polityczny nie jest rzeczywistością statyczną. Musi być nieustannie konfrontowany z aktualnym wyzwaniem, jakie przynosi rozwój społeczny, gospodarczy a nade wszystko polityczny, uwarunkowany realizacją podstawowego celu państwa. Warto raz jeszcze uświadomić sobie, że najważniejszym motywem, niejako źródłem wszystkich zadań państwa jest właśnie dobro społeczne (dobro wspólne państwa), zaś ich normą powinna być sprawiedliwość społeczna. Jednak dobro wspólne to nie abstrakcja, a swoje uzasadnienie znajduje w dobru każdego obywatela jako osobie ludzkiej, będącej jedynym substancjalnym podmiotem życia społecznego i politycznego⁴³.

W praktyce dobro wspólne osiąga się przez dobre ustawy i roztropne rządy. Dla dobra obywateli konieczne są działania państwa oparte na dobrych ustawach i sprawnych instytucjach. Chodzi również o rozpowszechnienie w państwie poczucia praworządności, jak również o wychowanie obywateli do poszanowania praw. Jednakże pojawia się tu pewne niebezpieczeństwo błędu, które kryje w sobie dominujący od czasów oświecenia pozytywizm prawny. Polega ono na bezkrytycznym przyjmowaniu tezy, wedle której tylko to jest sprawiedliwe, co jest pochodną prawa stanowionego przez państwo. Mentalność taka stanowi właśnie konsekwencję pozytywizmu prawnego, dla którego jedynym autorytetem i regulatorem życia jest sama formuła prawna⁴⁴.

Zgodnie z ideą pozytywizmu prawnego prawem są jedynie normy ustanowione przez władzę państwową i sankcjonowane przez państwo. Założenie to ma swoje określone konsekwencje. Jego zwolennicy, chcąc nadać prawu wartość uniwersalną, usiłują uwolnić je od treści. Czynią z niego „czystą formę”, dla której najważniejsze są reguły określające, kto i jak, czyli wedle jakich procedur podejmuje pewne decyzje. W tej sytuacji to, co najważniejsze, a więc treść, czyli to, o czym się decyduje, staje się

43 Por. W. Piwowarski, *Państwo w nauczaniu społecznym Kościoła*, [w:] *Materiały Studium Nauki Społecznej Kościoła*, Ośrodek Studiów i Dokumentacji Katolickiej, Wydział Inicjatyw Społeczno-Katolickich Stowarzyszenia PAX, Warszawa 1983, s. 59–60.

44 Por. W. Łużyński, *Państwo pomocnicze. Nauczanie Jana Pawła II*, Redakcja Wydawnictw Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego, Lublin 2001, s. 117.

czymś nieistotnym, rozstrzyganym przez mechanizm procedur. Zgodnie z tym założeniem prawo jest wiążące nie dlatego, że jest dobre, ale dlatego, że proces, który doprowadził do jego uchwalenia, był zgodny z regułami⁴⁵.

Spoglądając integralnie na filozofię pozytywizmu prawnego, nie bez racji można skonstatować, że hołduje on zasadzie: „prawo to siła”⁴⁶. Z punktu widzenia chrześcijańskiej myśli społecznej i chrześcijańskiego rozumienia prawa trzeba takiemu stanowisku powiedzieć stanowcze „nie”. Najważniejszym autorytetem, a także regulatorem życia ludzkiego wcale nie jest prawo, jego litera czy formuła, ale czynnik władzy osobowej⁴⁷. W gruncie rzeczy prawo jest „dla” człowieka, nie zaś człowieka „dla” prawa⁴⁸.

W świetle etyki wciąż jednak powraca pytanie o właściwy ład polityczny w państwie, aby obywatelom zapewniał wolność i sprawiedliwość. Chodzi takie państwo, w którym władza byłaby sprawowana w sposób sprawiedliwy, realizując autentyczne dobro wspólne⁴⁹. Zdrowy rozsadek podpowiada, że w ramach polityki należy dążyć do objęcia władzy (państwowej) opieką prawa. Oznacza to stworzenie warunków do prawidłowego jej wykonywania. Okazuje się to ogromnie ważne, gdyż wolność nielicząca się z prawem powoduje anarchię, stając się raczej ruiną wolności⁵⁰. Wszelki ład polityczny, zapewniający wolność i sprawiedliwość, nie jest możliwy bez oparcia się na sile prawa.

We współczesnej debacie na temat prawa stanowionego przez państwo wiele miejsca zajmuje problem relacji pomiędzy prawem a wolnością. W polityce i w ogóle w kulturze dominuje dziś uproszczony i tym samym powierzchowny obraz wolności. Zapomina się wszakże o tym, że powinna ona polegać na współistnieniu, obcowaniu wolności, które się wzajemnie podtrzymują, choć z konieczności także i ograniczają. Więcej, owo współistnienie wolności oznacza także jednoczesne uznanie „wolności od” i „wolności do”.

45 V. Possenti, *Wyzwania demokracji liberalnej*, tł. T. Żeleźnik, „Społeczeństwo” 6 (1996) nr 6, s. 436.

46 C. Casini, *Państwo prawa*, tł. K. Borowczyk, T. Styczeń, „Ethos” 1993 nr 2–3, s. 133.

47 Por. B. Sutor, *Etyka polityczna. Ujęcie całościowe na gruncie chrześcijańskiej nauki społecznej*, dz. cyt., s. 124–125.

48 Por. W. Łużyński, *Państwo pomocnicze. Nauczanie Jana Pawła II*, dz. cyt., s. 117–118.

49 Por. B. Sutor, *Etyka polityczna. Ujęcie całościowe na gruncie chrześcijańskiej nauki społecznej*, dz. cyt., s. 182.

50 Por. J. Ratzinger, *Europa. Jej podwaliny dzisiaj i jutro*, dz. cyt., s. 67.

Ukształtowany w czasach nowożytnych prawno-polityczny system organizacji społeczeństwa, zwany państwem, ujawniający się w pełni w Europie po pokoju westfalskim w 1648 roku, rozumiał bowiem wolność jako „wolność od”. Chodzi o rodzaj przestrzeni, w której poddany absolutnego monarchy ma prawo nie podlegać ingerencji ze strony centralnej władzy politycznej. Nie może być zmuszany przez nią do czynienia lub nieczynienia czegoś. Pojęcie „wolności od” ściśle powiązane jest z prawem do wykluczenia innych od używania własnego dobra. W tej sytuacji pojęcie osoby, które oznacza pozostawanie w pewnej relacji do innych ludzi, zamienia się w pojęcie jednostki. W ten sposób – jak zauważa Ottavio De Bertolis – znika sama możliwość mówienia o dobru wspólnym, ponieważ „moje dobro nie jest twoim dobrem, jako że ja i ty jesteśmy dwoma pojedynczymi atomami, dwiema oddzielnymi i niekomunikującymi się ze sobą rzeczywistościami, nie ma niczego, o czym można by powiedzieć, że jest wspólne”⁵¹.

W promocję „wolności od” wpisuje się koncepcja państwa prawa, której sednem, wedle teorii Roberta von Mohla, jest wolność obywateli umożliwiająca im rozwijanie własnej, indywidualnej aktywności. Państwo ogranicza własną suwerenną ingerencję w ich życie, podporządkowując się ustanowionemu przez siebie prawu, aby nie narażać na szwank ich wolności i autonomii⁵². Warto zauważyć, że logika państwa prawa opiera się na filozoficznym przekonaniu, że zarówno państwo, jak i jednostki, czyli sferę „publiczną” i sferę „prywatną”, znamionują, przynajmniej potencjalnie, wzajemna agresywność i brak wyraźnego unormowania. Słusznie więc twierdzi Ottavio De Bertolis, że w tej sytuacji konieczne jest jakieś prawo zewnętrzne, które ujarzmiłoby egoizmy poszczególnych podmiotów życia państwowego. Obywatel, rozumiany indywidualistycznie, nie jest postrzegany jako istota z natury społeczna, ale raczej jako istota z natury antyspołeczna. Stąd wiele racji mają ci, którzy w wolności indywidualistycznej widzą niebezpieczeństwo izolacji człowieka od człowieka⁵³.

Na szczęście państwo prawa w XX wieku uległo daleko idącej ewolucji, transformacji, w wyniku której ukształtowało się państwo konstytucyjne, promujące ideę „wolności do”. Ogromny wkład wniósł między innymi Hans Kelsen, austriacki prawnik i filozof prawa. Idea państwa konstytucyjnego usiłuje łączyć rozumieniem „wolności od” z „wolnością do”. Tego rodzaju wolność nie stanowi pustej przestrzeni, w której jednostka jest

51 O. De Bertolis, *Prawa i wolność: wieloznaczność i perspektywy*, dz. cyt., s. 528.

52 Por. tamże, s. 529.

53 Tamże, s. 530–531.

maksymalnie zabezpieczona przed ingerencją państwa i może dowolnie realizować swoją wolę, lecz wyraża przestrzeń pozytywną, w której dzieje się coś, co każdy człowiek uważa za niezbywalne i własne i co jest jednocześnie postrzegane jako dobro wszystkich. W tym ujęciu logika prawa wykluczającego innych z własnej przestrzeni wolności zostaje zastąpiona logiką troski o dobro wspólne, z którego wszyscy korzystają.

Akcentowanie znaczenia idei „wolności do” prowadzi do odrodzenia się pojęcia osoby (w postulacie relacyjności), a to z kolei powoduje powrót do idei dobra wspólnego w sensie klasycznym. To, co stanowi własność każdego, jest w pewnym sensie także własnością wszystkich, gdyż „moje” i „twoje” nie są już kategoriami antytetycznymi, lecz wzajemnie z siebie wynikają⁵⁴.

O kwestiach dotyczących państwa prawa i państwa konstytucyjnego będzie jeszcze mowa poniżej. Jednakże kontynuując rozpoczęte rozważania, trzeba w tym miejscu podkreślić, że uporządkowane współistnienie wolności zakłada to, iż prawo i oparty na nim porządek nie sprzeciwiają się w niczym wolności, ale są jej warunkiem, niejako konstytutywnym elementem. Prawo – jak słusznie podkreślił Joseph Ratzinger – nie jest przeszkodą dla wolności, ale ją tworzy, umacnia, należy do jej istoty, a jego brak oznacza zniesienie wolności⁵⁵.

Jednak nie każde prawo jest zgodne z wolnością. Problem polega więc na znalezieniu odpowiedzi na pytanie o to, jakie prawo konstytuuje wolność? W jaki sposób musi być ono skonstruowane, aby gwarantowało prawo do wolności? Istniejące bowiem prawo może się odznaczać pozornością. Pod tym względem nietrudno wskazać na przykłady funkcjonowania w praktyce prawa niewolniczego, czyli nie prawa, ale regulowanej formy bezprawia. Jak zatem ma wyglądać to rzeczywiste prawo – prawo wolności? Joseph Ratzinger jest zdania, że musi być ono zgodne nie tylko z wolnością, ale także i z prawdą, zaś jego miarą może być wyłącznie integralne dobro całej ludzkości, zarówno współczesnej, jak i jej przyszłych pokoleń⁵⁶.

54 Tamże, s. 535.

55 J. Ratzinger, *Wiara – prawda – tolerancja. Chryścijaństwo a religie świata*, dz. cyt., s. 198.

56 Por. tamże, s. 198–199.

3. Demokratyczne państwo konstytucyjne

Panuje dziś niemal powszechne przekonanie, że ład polityczny, zapewniający wolność i sprawiedliwość dzięki sile prawa, może być praktycznie zaprowadzony w sposób najbardziej realny w demokratycznym państwie konstytucyjnym. W takim państwie może być skutecznie realizowane dobro wspólne. Przywołana terminologia kryje w sobie dwa słowa: konstytucja i demokracja. Trzeba więc tym pojęciom poświęcić nieco więcej uwagi.

Otóż zasadniczą treść dobra wspólnego państwa zawiera konstytucja (łac. *constituere* – urządzić, ustanawiać, regulować). Jest ona ustawą zasadniczą, która posiada najwyższą moc prawną w systemie źródeł prawa w państwie. Zazwyczaj określa organizację państwa, jego kompetencje i sposób powoływania najważniejszych organów, podstawy ustroju społeczno-gospodarczego oraz fundamentalne prawa, wolności i obowiązki obywateli. Ona w gruncie rzeczy decyduje o ustroju politycznym, który stanowi podstawową strukturę dobra wspólnego państwa¹.

Konstytucja określa więc zakres spraw i czynności podejmowanych przez państwo dla osiągnięcia dobra wspólnego. Jest to zespół funkcji pań-

1 Chociaż określenie to zwykle ma charakter ogólny, to jednak determinuje konkretyzację dobra wspólnego państwa, wskazując na jej ideowy kierunek, czego przykładem jest Konstytucja Rzeczypospolitej Polskiej z roku 1997, która w preambule zawiera słowa: „W poczuciu odpowiedzialności przed Bogiem lub przed własnym sumieniem, ustanawiamy Konstytucję Rzeczypospolitej Polskiej jako prawa podstawowe dla państwa oparte na poszanowaniu wolności i sprawiedliwości, współdziałaniu władz, dialogu społecznym oraz na zasadzie pomocniczości umacniającej uprawnienia obywateli i ich wspólnot. Wszystkich, którzy dla dobra Trzeciej Rzeczypospolitej tę Konstytucję będą stosowali, wzywamy, aby czynili to, dbając o zachowanie przyrodzonej godności człowieka, jego prawa do wolności i obowiązku solidarności z innymi, a poszanowanie tych zasad mieli za niewzruszoną podstawę Rzeczypospolitej Polskiej”.

stwa. One to powinny być konkretyzacją dobra wspólnego, której w szczególności powinny odpowiadać funkcje władzy ustawodawczej (podejmowanie ustaw służących dobru wspólnemu), władzy wykonawczej (praktyczne wykonywanie ustaw) i władzy sądowniczej (zabezpieczanie realizacji dobra wspólnego).

Zgoda obywateli odnośnie do poszczególnych funkcji państwa stanowi niejako porządek dobra wspólnego państwa. W istocie swej polega on na realizacji wszechstronnej pomyślności obywateli. Jednakże konstytucje poszczególnych państw mogą różnie konkretyzować wspomniane funkcje, kładąc akcent na wybrane tylko akcenty dobra wspólnego. W zależności od tego można mówić o państwie prawa, państwie socjalnym (opiekuńczym), obywatelskim, personalistycznym itd.

Jeśli chodzi o drugi człon omawianego określenia, mianowicie pojęcie demokracji, to wymaga on znacznie więcej wyjaśnień. Należy on do centralnych pojęć współczesnej cywilizacji. Jest wszakże kategorią nie tylko polityczną, choć w sposób bodaj najbardziej wyrazisty wpisuje się właśnie w etykę życia politycznego.

3.1. Demokracja

Demokracja cieszy się dziś niemal powszechnym uznaniem. Jest traktowana jako niekwestionowana wartość, która urasta do rangi zasady. Dziś można mówić o pewnym paradygmacie demokracji. Świat współczesny, zwłaszcza ta jego część, która zdominowana jest przez cywilizację euroatlantycką, nawet nie wyobraża sobie innego funkcjonowania. W tym układzie demokracja jest postrzegana jako wartość o charakterze nie tylko społecznym, ale także moralnym. Wobec tego warto się przyjrzeć demokracji w aspekcie etycznym. Należy uczynić to tym bardziej, że jest ona elementem konstytucyjnym zdecydowanej większości współczesnych państw.

3.1.1. Propedeutyka demokracji

Świadomość demokracji, jej praktyczne i filozoficzne rozumienie ma swoją długą historię, która nie pozostaje bez znaczenia we współczesnym dyskursie na jej temat. Otóż, jak powszechnie wiadomo, sam termin „demokracja” (gr. *dēmos* – lud, *krátos* – władza) został wprowadzony w starożytności prawdopodobnie przez greckich sofistów, upowszechniony zaś przez Demokryta z Abwery. Za twórcę najstarszego ustroju demokratycznego

uważa się Kleistenesa (około 508 roku przed Chrystusem). Jego pomysł, który z czasem zyskał miano demokracji ateńskiej, okazał się jednak nie-trwały. Ostatecznie został odrzucony przez starożytność.

Najsłynniejsi greccy i rzymscy myśliciele (Platon, Arystoteles, Cicero, Seneka) opowiedzieli się przeciw demokracji. Przykładowo Platon bardzo surowo oceniał demokrację za jej nieudolność i niesprawność. Jego zdaniem znaczny wpływ na treść uprawianej polityki wywierają w demokracji demagogia i przesady. Arystoteles w dyskusji nad demokracją postawił kwestię kompetencji ludu odnośnie do uczestnictwa politycznego. W jego ocenie mądrość wielkiej grupy ludzi wcale nie jest „pewniejsza” aniżeli mądrość małej grupy, ale skupiającej ludzi znających się na sztuce rządzenia państwem. Postawił wręcz pytanie o to, czy polityka jest sztuką podobnie jak żeglarstwo lub medycyna, na której należy się znać, czy też jest domeną, na której z zasady wszyscy się znają. Dla Arystotelesa dobra *politeia* (rządy obywateli) była jakby odwrotnością złej demokracji (rządów motłochu)².

Natomiast św. Tomasz z Akwinu, pozostający wszakże pod wpływem myśli Arystotelesa, uważał demokrację za ustrój najmniej szkodliwy wśród systemów z gruntu złych. Trzeba w tym miejscu pamiętać, iż do ustrojów złych (w kolejności od najgorszych) zaliczał: tyranię, oligarchię i demokrację, zaś do dobrych (w kolejności od najlepszych) – monarchię, arystokrację i republikę³.

Stanowczo odrzucał demokrację w XVI wieku Marcin Luter. W 1525 roku podczas wojny chłopskiej ogłosił pamflet wzywający książąt niemieckich do bezlitosnego rozprawienia się z powstańcami. Wielce wymowne pod tym względem są jego słowa: „Książęta na ziemi są bogatymi, lud zaś prostym szatanem... Chętniej poddam się złym rządóm książęcym niż dobrym ludu”⁴.

Dziś sam termin „demokracja” można rozumieć zasadniczo na dwa sposoby:

1. Jako określenie typu ustroju, w którym całe społeczeństwo sprawuje władzę;

2 Por. A. Zwoliński, *Państwo a Europa*, Instytut Wydawniczy Pax, Warszawa 2001, s. 35.

3 Por. J. Mazur, *Od kerygmatu do Ewangelii życia. Dzieje katolickiej myśli społecznej w zarysie*, Polskie Wydawnictwo Encyklopedyczne Polwen, Radom 2003, s. 298, przyp. 179.

4 G. L. Seidler, *Przedmarksowska myśl polityczna*, Wydawnictwo Literackie, Kraków 1985, s. 424–425.

2. Jako określenie funkcjonalności całego systemu społecznego (politycznego, państwowego), który promuje równość, sprawiedliwość, wolność oraz możliwość rozwoju⁵.

Stwierdzenie to ma oczywiście charakter pogładowy i wymaga szczegółowych wyjaśnień. Nie sposób jednak nie zauważyć, że demokracja to przede wszystkim mechanizm podejmowania decyzji, jak również pewna idea, stanowiąca wzorzec, wedle którego można budować ustrój polityczny i społeczny.

Warto dodać, że ocena decyzji czy wzorca (pod względem moralnym, a więc to, czy są one dobre czy złe) przerasta demokrację. Kryteriów oceny nie sposób odnaleźć wewnątrz demokracji. Trzeba ich szukać na zewnątrz w określonym systemie aksjologicznym. Dziś istnieją zasadniczo dwa rodzaje takich systemów, które w praktyce znajdują swoje realne zastosowanie. Jednym z nich jest właśnie personalizm, który charakteryzuje chrześcijańską wizję życia, stanowi istotną przesłankę dla polityki uprawianej „po chrześcijańsku”. Drugim rodzajem aksjologii są systemy czy hierarchie oparte na indywidualizmie. Trzeba doń zaliczyć zarówno liberalizm z jego relatywizmem etycznym, jak i przyjmowany przez Nową Lewicę neomarksizm z jego materialistyczną wizją człowieka i świata.

Jakkolwiek by było, postawa demokratyczna zawsze jawi się nie tylko jako postawa polityczna, ale przede wszystkim jako postawa moralna. Nierzadko jest ona kojarzona z wolnością. Odwołuje się nawet do pojęcia wolności demokratycznej. Ma to wszakże swoje daleko idące konsekwencje, szczególnie widoczne wtedy, gdy tego rodzaju demokracją posługują się ruchy liberalne czy lewicowe⁶.

5 Por. A. Zwoliński, *Dylematy demokracji?*, Wydawnictwo WAM, Kraków 2010, s. 12.

6 Nowoczesna demokracja odwołuje się do „demokratycznej” wolności i równości, co jest stanowiskiem w pewnym sensie słusznym i uprawnionym. Jednakże interpretacja tej zasady w zderzeniu z praktyką polityczną i społeczną jest nie do utrzymania bez szkodliwych konsekwencji dla dobra wspólnego. Jak słusznie zauważył słynny ks. Jacques Leclercq, zwolennicy tego rodzaju demokracji (liberałowie, liczne ugrupowania partyjne, animatorzy ruchów społecznych itp.) stosują w porządku politycznym dokładnie te same zasady równości i wolności, co chrześcijaństwo w porządku wyłącznie religijnym. Jednak wydaje się, iż idea równości wobec Boga i wolności „dzieci Bożych” nie może być „mechanicznie” przenoszona na płaszczyznę polityczną, gdyż w sprawach doczesnych nie wszyscy ludzie są jednakowo dojrzałi czy kompetentni; są zróżnicowani także pod względem doświadczenia swojej wolności. Stąd odwoływanie się do opinii większości, gdy zdania są podzielone, choć oczywiste dla ruchów liberalnych, nie może nie budzić zastrzeżeń. Por. J. Leclercq, *Katolicy i wolność myśli*, tł. J. Prokop, Społeczny Instytut Wydawniczy Znak, Kraków 1964, s. 179–195.

Sens demokracji wpisuje się w uczestnictwo polityczne, które realizuje się w obszarze władzy państwowej. Ważne jest to, jak liczna jest część ludności danego kraju, która ma realny udział w wykonywaniu władzy państwowej, i jaki jest zakres tego udziału. W świecie współczesnym niemal powszechnym uznaniem cieszy się demokratyczna forma wykonywania władzy, która w sposób najbardziej konsekwentny i w miarę zgodny z oczekiwaniami zapewnia udział całej lub większej części ludności we władzy⁷.

Przyjmuje się zatem, że demokracja polega na udziale we władzy większości ludności kraju. Oznacza to, że władza opiera się na swobodnie wyrażonej woli rządzonych. Wyróżnia się demokrację ograniczoną i powszechną (z uwagi na kryterium ilościowe) czy pośrednią i bezpośrednią (ze względu na zakres i formy udziału ludności we władzy). Demokracja powszechna ma miejsce wtedy, gdy cała ludność jest prawnie dopuszczona do udziału w wykonywaniu władzy. Jeśli jakaś część obywateli z różnych powodów pozbawiona jest tego prawa, wówczas zachodzi przypadek demokracji ograniczonej. Obecnie na ogół funkcjonuje demokracja pośrednia, czyli reprezentacyjna, w której władzę w imieniu ludności sprawują reprezentanci wyłonieni w wyborach. Demokracja bezpośrednia występuje bardzo rzadko, ale jednak zdarza się w sytuacjach mających szczególną wagę państwową. Jej przykładem są chociażby gwarantowane konstytucyjnie referenda, zwłaszcza te, których wynik jest wiążący dla władz państwowych.

Dyskusja na temat demokracji wciąż trwa. Utrudnia ją problem, z którego na ogół politycy nie zdają sobie sprawy. Jest on wszakże konsekwencją pojawienia się w XX wieku przeciwstawnych bloków politycznych. Istnienie systemu sowieckiego doprowadziło do ideologizacji demokracji, przekształconej w przestrzeń wcielonego Dobra, będącego w opozycji do Imperium Zła. Wraz z upadkiem systemu sowieckiego demokracja stała się jakby niekwestionowanym, bo w pewnym sensie zweryfikowanym, reprezentantem owego Dobra⁸. Jest to wszakże zjawisko groźne, bo powoduje wtargnięcie kategorii etycznych tam, gdzie służą one do uzasadniania niemoralnych decyzji i postaw politycznych.

7 Por. M. Sobolewski, *Podstawy teorii państwa*, Nakładem Uniwersytetu Jagiellońskiego, Kraków 1986, s. 73–86 (Skrypty Uczelniane. Instytut Nauk Politycznych Uniwersytetu Jagiellońskiego, 549).

8 Por. P. Michel, *Polityka i religia. Wielka przemiana*, tł. B. Czarnomska, Zakład Wydawniczy Nomos, Kraków 2000, s. 34.

Niezależnie od wspomnianego zjawiska ideologizacji do niekwestionowanych wartości, które mają podstawowe znaczenie dla demokracji, przeważnie zalicza się:

1. Uznanie i poszanowanie wewnętrznej wartości i godności każdego człowieka;
2. Przekonanie o wartości zróżnicowania, różnorodności i niepowtarzalności w obrębie społeczności ludzkiej;
3. Przyjęcie zasady pokonywania konfliktów, uwarunkowanych spotkaniem demokratycznych wartości (czyli takich, którym demokracja służy) z innymi wartościami⁹.

Wydaje się, iż spośród wielu bardzo zróżnicowanych definicji¹⁰ samą rzeczywistość demokracji bodaj najbardziej trafnie oddaje stwierdzenie Abrahama Lincolna z 1863 roku, który określił ją jako: *government of the people, by the people and for the people* – rządy ludzi (ludu, narodu), przez ludzi (lud, naród) i dla ludzi (ludu, narodu). Wyrażenie to wskazuje przede wszystkim na podmiot – są nim ludzie (lud, naród); oni mają władzę i pełnią ją sami dla siebie. Innymi słowy, ujęcie Lincolna akcentuje fakt, iż lud jest źródłem władzy politycznej (*of the people*), władza ta wyraża się przez sam lud (*by the people*) i jest ustanowiona dla dobra ludu (*for the people*)¹¹.

Nietrudno zauważyć, że definicja ta dobrze oddaje sens demokracji czasów nowożytnych. W starożytności bowiem, z uwagi na skażenie demokracji niewolnictwem, lud nie mógł w pełni uczestniczyć we władzy, gdyż nie stanowili go wszyscy mieszkańcy państwa, lecz tylko wolni obywatele. W każdym razie określenie Lincolna wyraża zarówno formę, jak i cel rządów demokratycznych, natomiast nie wyklucza wielu innych jeszcze kryteriów i zasad, odnoszących się do władzy, prawodawstwa, dobra wspólnego, uprawnień itd. Z takim ujęciem, bardzo zresztą szerokim, łączą się przynajmniej dwie ważne kwestie, których nie sposób w tym miej-

9 Por. S. Hook, *Rządy za zgodą rządzonych*, [w:] *Demokracja a ideał społeczny*. Wybór pism, oprac. J. Ostaszewski, Ośrodek Wydawniczy Szkoły Nauk Politycznych i Społecznych, Londyn 1967, s. 21–33.

10 Próby określenia samej idei demokracji odznaczają się wielką różnorodnością. Wystarczy porównać ze sobą koncepcje, które zaprezentowali Hans Kelsen, Włodzimierz Lenin, John Rawls czy Jürgen Habermas. Z kolei koncepcja Habermasa jakże różni się od demokracji, o jakiej pisali Alexis de Tocqueville, Henri Bergson czy Jacques Maritain. Por. V. Possenti, *Katolicka nauka społeczna wobec dziedzictwa Oświecenia*, tł. Ł. Skuza, S. Pyszka, T. Żeleźnik, Wydawnictwo WAM, Kraków 2000, s. 222.

11 Cyt. za: A. Zwoliński, *Państwo a Europa*, dz. cyt., s. 35; por. V. Possenti, *Katolicka nauka społeczna wobec dziedzictwa Oświecenia*, dz. cyt., s. 222–223.

scu nie poruszyć. Pierwsza z nich stanowi pytanie o to, czy lud może być uznany za podmiot władzy i jej przyczynę sprawczą. Kwestia druga to problem reprezentacji całego społeczeństwa, gdyż domaga się jej sama natura demokracji.

Dyskusja nad pierwotnym podmiotem władzy i przyczyną sprawczą władzy trwała niemal przez całe wieki. Spośród wielu teorii, o których jest mowa w części poświęconej „filozofii” państwa, dziś na uwagę zasługuje katolicka koncepcja wypracowana dzięki wysiłkom takich myślicieli, jak Giulio Costa-Rossetti SJ, Émile Chénon, Jacques Maritain, Heinrich Pesch czy Carl Joseph Mausbach. Wedle nich władza pochodzi od Boga, lecz należy do ludu jako pierwotnego podmiotu i za zgodą ludu przenosi się na podmioty wtórne¹². Na gruncie katolickiej nauki społecznej uzasadnienie tego stwierdzenia jest bardzo proste. Otóż władza jako taka ma swoje źródło w naturze człowieka, zaś stwórcą tej natury jest Bóg, więc ostatecznie władza pochodzi od Boga. Innymi słowy, władza pochodzi bezpośrednio od ludu czy narodu, natomiast pośrednio i ostatecznie – od Boga (*immediate a populo, mediate a Deo*)¹³.

Współczesna myśl sytuująca się w obrębie katolickiej nauki społecznej zgodnie przyjmuje, że lud rzeczywiście jest „suwerenem”, ale w tym sensie, że jest on „depozytariuszem” władzy, którą może przykazać i w praktyce na ogół przekazuje ją swoim przedstawicielom. Jednak nie jest on podstawowym i absolutnym źródłem i twórcą prawa i sprawiedliwości. Pod tym względem ważna jest odpowiednia hierarchia kompetencji: Bóg – osoba ludzka – społeczeństwo – państwo. Tak więc siła większości demokratycznej nie może być argumentem rozstrzygającym na rzecz prawa i sprawiedliwości bez odniesienia do transcendentnych norm etycznych. Dlatego wymyślona przez Rousseau koncepcja absolutnej suwerenności ludu musi być w tym spojrzeniu odrzucona¹⁴.

Aby jednak władza ludu jako podmiotu mogła być sprawowana, niezbędna jest realna reprezentacja tegoż ludu (narodu, społeczeństwa). Na owej reprezentacji spoczywa bowiem główny ciężar ustroju demokratycznego. Ona to niejako promieniuje na wszystkie dziedziny życia publiczne-

12 A. Zwoliński, *Państwo a Europa*, dz. cyt., s. 38.

13 Por. J. Höffner, *Chrześcijańska nauka społeczna*, dz. cyt., s. 217; E. Chénon, *Le rôle social de l'Église*, Paris 1924, s. 109nn; J. Mazur, *Katolicka nauka społeczna. Podstawowe zagadnienia w zarysie*, Inicjatywa Ewangelizacyjna „Wejdzmy na Szczyt”, Kraków 2016, s. 297.

14 B. Sorge, *Wykłady z katolickiej nauki społecznej. Od Ewangelii do cywilizacji miłości*, tł. M. Zaręba, Wydawnictwo WAM, Kraków 2001, s. 182.

go objęte zakresem władzy. Warto w tym miejscu wziąć pod uwagę to, co przez pojęcie reprezentacji rozumiał Max Weber. Według niego jest to taki stan faktyczny, w którym zachowanie określonej grupy osób (przedstawicieli) będzie pozostałym członkom społeczności albo przypisane, albo przez nich uznane jako „legitymistyczne”, a więc rodzące powinność przestrzegania i faktycznie przestrzegane¹⁵.

Dzięki właściwie postrzeganej i realizowanej reprezentacji zachodzi więc sytuacja, że reprezentowany, wybierając reprezentanta, godzi się na jego „panowanie” w demokratycznym systemie władzy. Gremium polityczne reprezentujące lud, naród czy społeczeństwo wyraża niejako świadomość swoich wyborców. Ono tę świadomość wyraża, wypowiada czy nawet budzi, ale jej nie tworzy i zasadniczo nie powinno tworzyć¹⁶.

3.1.2. Aspekt aksjologiczny

Poważnym problemem etycznym, jaki jawi się w odniesieniu do demokracji, jest jej związek z wartościami. Wciąż trwa bowiem spór o to, czy demokracja potrafi zachować wartości moralne, odrywając się od religii. Chodzi oczywiście nie tyle o demokrację jako zasadę czy wartość, ile przede wszystkim o władzę demokratyczną i społeczeństwo demokratyczne, czyli o jej podmiot. Na ogół lansuje się model demokracji laickiej, a więc oderwanej od religii, zakładającej wizję społeczeństwa pluralistycznego, w których nie ma zgodny odnośnie do spraw religii, lecz istnieje wspólne uznanie dla takich wartości, jak sprawiedliwość społeczna, prawa i obowiązki obywatelskie, wolność czy równość wobec prawa. Są to wartości przedchrześcijańskie, na których fundamencie demokracja – jak się wydaje – może funkcjonować tylko do czasu, kiedy żywi się dziedzictwem cywilizacji chrześcijańskiej. Okazuje się, iż przy osłabieniu kondycji tej cywilizacji lub próbach jej całkowitej eliminacji demokracja coraz bardziej traci wymiar aksjologiczny¹⁷.

Dziś w coraz bardziej zmaterializowanym, konsumpcyjnym społeczeństwie demokracja przestaje być formą troski o dobro wspólne, a staje się narzędziem rynku i konkurencji. Stoi na straży interesów ekonomicznych określonych grup społecznych, pełniąc funkcję techniki sprawowa-

15 Por. A. Pieniążek, *Spółeczeństwo i jednostka*, Wydawnictwo Lubelskie, Lublin 1988, s. 96–98; J. Majka, *Katolicka nauka społeczna. Studium historyczno-doktrynalne*, dz. cyt., s. 308–311.

16 A. Zwoliński, *Państwo a Europa*, dz. cyt., s. 37.

17 Por. S. Kowalczyk, *Zarys filozofii polityki*, dz. cyt., s. 135–143.

nia władzy jako wykładnik wolnego rynku. Poszczególne siły polityczne reprezentujące różne grupy interesów zmagają się nie tyle o dobro wspólne, lecz o podział korzyści dla tych grup, które reprezentują. W takiej laickiej demokracji spór o państwo jako wspólną wartość, spór o ludzi, zwłaszcza słabych, zmarginalizowanych czy wykluczonych społecznie, zastępowany jest kampaniami marketingowymi lansującymi konkretnych polityków walczących o podział stanowisk.

Wydaje się, iż we współczesnym modelu demokracji laickiej społeczeństwo nie potrafi zachować powszechnie uznawanych dotychczas zasad moralnych, poczucia odpowiedzialności człowieka za innych ludzi, odpowiedzialnej troski za społeczeństwo i państwo. Nie brzmią przekonująco zapewnienia niektórych zwolenników demokracji laickiej, wskazujących na jej rzekomą wyższość wobec innych systemów politycznych. Na przykład Janusz Majcherek za prawdziwą demokrację uważa nie taką, która jest osadzona na prawdzie, lecz demokrację autentyczną. Wedle jego opinii jej szczególnym wyróżnikiem jest minimalizm aksjologiczny, będący jakby jej niezbędnym wymogiem, zaś próby rozszerzania podstawy aksjologicznej ograniczają demokrację. Prowadzą bowiem do ograniczania wolności wyboru, stanowiącej – jak zaznacza wspomniany autor – istotę demokracji¹⁸.

Jednak wskazując na konieczność tego rodzaju liberalnej demokracji, Majcherek zaprzecza samemu sobie, gdyż przyznaje, że demokratyczne władze mogą zakazywać lub reglamentować poglądy antydemokratyczne i rekomendujące unicestwienie demokracji. Od razu jednak zaznacza, że w tym miejscu podobieństwo do zakazów w komunizmie czy w „teokracji” jest tylko pozorne. Uzasadnia to tym, że „komunizm wszystkie poglądy uważa za antykomunistyczne, a teokracja – za bezbożne. Za antykomunistę zostanie uznany zarówno nacjonalista i klerykał, jak i socjalista i liberał, a za bezbożnika zarówno ateista i agnostyk, jak i innowierca i konwertyta. Żaden z nich nie zostanie natomiast uznany za antydemokratę i pozbawiony praw w demokratycznym systemie”¹⁹. Praktyka polityczna pokazuje akurat coś innego. Tak zwani autentyczni demokraci nie tolerują nikogo, kogo uznają za zwolennika poglądów antydemokratycznych, łamiąc w ten sposób zasadę wolności wyboru, stanowiącą przecież – jak sami podkreślają – istotę demokracji.

Największe jednak zastrzeżenie etyczne budzi fakt, o którym Majcherek wspomniał niejako przy okazji. Mówiąc o wolności wyboru, do tego

18 Por. J. A. Majcherek, *Demokracja, przygodność, relatywizm*, [w:] *Etyka i polityka*, dz. cyt., s. 153–154.

19 Tamże, s. 154.

stopnia ją absolutyzuje, że wszelkie rozszerzanie podstawy aksjologicznej uważa za szkodliwe, argumentując to zasadą: „Nawet jeśli ludzie mieliby się dzięki temu stać lepsi, staliby się mniej wolni. [...] Dobra demokracja to nie demokracja dobrych ludzi lub czyniąca ludzi dobrymi, lecz ustrój dobrych demokratów”²⁰. W powyższym wywodach widać wyraźnie odzielenie wolności od dobra i prawdy. Autor choć nie widzi możliwości odwoływania się do prawdy w „autentycznej” demokracji, to jednak paradoksalnie mówi o „prawdziwej” demokracji i jej absolutnej konieczności²¹.

Uznając minimalizm aksjologiczny za wyróżnik demokracji, nie sposób nie odwołać się do jakiejś aksjologii, by owemu minimalizmowi nadać konkretną treść. Najwyraźniej Majcherek stanął wobec poważnego dylematu, skoro jednocześnie przyznaje, że „rozstrzyganie o prawdzie i fałszu przekonań i poglądów obywateli nie należy do uprawnień władz politycznych w systemie demokratycznym”²². Jakikolwiek minimalizm aksjologiczny zakłada wszakże uwzględnienie przekonań i poglądów, dzięki którym można te wartości określić.

Uważna obserwacja życia publicznego we współczesnym, globalizującym się świecie zdaje się przyznawać rację opiniom, które przed laty propagowali anglikanin Thomas Stearns Eliot czy sławny myśliciel prawosławny Włodzimierz Sołowiow. Opowiadali się za modelem demokratycznego państwa chrześcijańskiego (czy w ogóle opartego na jakiejś religii). Według nich tylko w takiej demokracji możliwe jest realne respektowanie wartości moralnych. Okazuje się, że podstawowe pojęcia, takie jak rodzina, wierność małżeńska, miłość bliźniego, sprawiedliwość, wychowanie dzieci czy ofiarność, w przeważającej mierze odwołują się do motywacji religijnej. Gdy religia bywa spychana na dalszy plan albo w ogóle usuwana z życia publicznego, wówczas wspomniane pojęcia popadają w głęboki kryzys²³. Oznacza to także kryzys samej demokracji, a nawet jej przeobrażenie w jawny lub zakamuflowany totalitaryzm – przed czym ostrzegał Jan Paweł II w encyklice *Centesimus annus*²⁴.

20 Tamże, s. 154–155.

21 Por. tamże, s. 155.

22 Tamże, s. 153.

23 Por. M. Jurek, *Religia a życie publiczne. W poszukiwaniu duchowego i moralnego fundamentu demokracji*, [w:] *Wdzięczność i nadzieja. Kościół katolicki w Polsce na przełomie tysiącleci*, red. A. Kobyliński, Płocki Instytut Wydawniczy, Płock 2000, s. 117–130.

24 Por. Jan Paweł II, Encyklika *Centesimus annus*, 46; Jan Paweł II, Encyklika *Veritas splendor*, 101.

Jan Paweł II wspomniane zagrożenie widział w kontekście politycznego współistnienia. Usilnie apelował o przestrzeganie takich zasad, jak 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. W przeciwnym razie, gdy zasady te nie są przestrzegane, zanika – zdaniem Papieża – sam fundament politycznego współistnienia, a całe życie społeczne wystawiane jest stopniowo na ryzyko, zagrożenie i rozkład²⁵.

Jednocześnie ostrzegał on przed groźbą „zanegowania podstawowych praw osoby ludzkiej i ponownego wchłonięcia przez politykę nawet potrzeb religijnych, zakorzenionych w sercu każdej ludzkiej istoty: jest to groźba sprzymierzenia się demokracji z relatywizmem etycznym, który pozabawia życie społeczności cywilnej trwałego moralnego punktu odniesienia, odbierając mu, w sposób radykalny, zdolność rozpoznawania prawdy. Jeśli bowiem «nie istnieje żadna ostateczna prawda, będąca przewodnikiem dla działalności politycznej i nadająca jej kierunek, łatwo o instrumentalizację idei i przekonań dla celów, jakie stawia sobie władza»²⁶. Jak widać, przestroga ta jest wielkim wołaniem Jana Pawła II o wartości moralne w demokracji.

Pod tym względem niejako w sukurs Janowi Pawłowi II przychodzi kard. Ratzinger, który w jednym ze swoich esejów podkreśla ogromne znaczenie respektu dla prawdy, która – zgodnie z Ewangelią – prawdziwie wyzwala człowieka (por. J 8, 32). Przestrzega bowiem, że tam, gdzie użyteczność zostaje postawiona ponad prawdę, a dzieje się tak nierazko w życiu politycznym, wtedy „człowiek staje się niewolnikiem użyteczności i tych, którzy decydują o tym, co użyteczne”²⁷. Dramat tego rodzaju sytuacji może być niekiedy czymś wymuszonym przez istnienie wielu konkurencyjnych „prawd” o człowieku, które stanowią wynik odrzucenia owej jedynej, ostatecznej prawdy, o której mowa w encyklice *Veritatis splendor*.

Demokracja potrzebuje jako społecznej bazy zaangażowania politycznego obywateli. Jeśli ludzie nie pójną do wyborów, nie będą chętni do współpracy z partiami, do przyjęcia mandatu, wtedy też demokracja nie

25 Por. Jan Paweł II, Encyklika *Veritatis splendor*, 101.

26 Tamże.

27 J. Ratzinger, *Wiara – prawda – tolerancja. Chrześcijaństwo a religie świata*, dz. cyt., s. 181.

zaistnieje²⁸. W dobie globalizującego się świata problem demokracji powraca, gdyż wymaga ona nowego spojrzenia z uwagi na ogromne przeobrażenia cywilizacyjne. Wciąż rodzi się konieczność poszukiwania warunków zdrowej demokracji. W pewnym sensie chodzi o dojrzałą demokrację, a więc taką, która odpowiadałaby wyzwaniom wciąż ewoluującej rzeczywistości społecznej, politycznej, ekonomicznej czy kulturowej²⁹.

3.1.3. Etyczny ideał demokracji

Należy uświadomić sobie, iż zasygnalizowany problem bynajmniej nie jest nowy. Dojrzała demokracja jest ideałem, do którego należy realnie dążyć. Ideał zwykle ma to do siebie, że nigdy nie można go zrealizować w pełni. Jednak wcale to nie oznacza, że zawsze należy podchodzić do niego z rezerwą. Bywają idee, które zasługują na maksimum wysiłku. Do takich właśnie należy demokracja. Dlaczego? Przesądza o tym bardzo prosta okoliczność. Demokracja nie ma w dzisiejszym świecie jakiegokolwiek sensownego alternatywy.

W tej sytuacji nie dziwi fakt, że za ideał demokracji opowiada się także Kościół. O warunkach zdrowej demokracji mówił już papież Pius XII. W swoim przemówieniu wigilijnym z 1944 roku, a więc w czasie, gdy ogromnego spustoszenia moralnego dokonał chylący się już ku upadkowi niemiecki narodowy socjalizm (nazizm) i poważnym zagrożeniem dla ludzkości stawała się eskalacja realnego socjalizmu. System ów, będący ideologicznym celem zwycięskiego pochodu armii sowieckiej, krył w sobie nie demokrację ludową – jak oficjalnie utrzymywał, lecz jawną dyktaturę partii komunistycznej. Zważywszy na kontekst wypowiedzi papieskiej, trzeba, jak się wydaje, odczytać ją w kluczu specyficznym, który jawi się głównie jako ostrzeżenie ludzkości przed nieszczęściem ateistycznego totalitaryzmu. Rzecz w tym, iż tendencje ateistyczne i totalitarne nadal są obecne w świecie, stanowiąc dlań zwodniczą pokusę łatwego szczęścia. Świadczą o tym chociażby niektóre regulacje prawne w Unii Europejskiej, które pod wzniosłymi hasłami demokracji negują porządek natury, co w konsekwencji obraca się przeciwko człowiekowi.

28 Por. B. Sutor, *Etyka polityczna. Ujęcie całościowe na gruncie chrześcijańskiej nauki społecznej*, dz. cyt., s. 223.

29 Por. B. Sorge, *Wykłady z katolickiej nauki społecznej. Od Ewangelii do cywilizacji miłości*, dz. cyt., s. 179–202.

Dlatego ostrzeżenie Piusa XII nie traci nic na swej etycznej aktualności także na początku XXI stulecia. Daje on jasną odpowiedź na pytanie o to, jakimi zasadami powinna się kierować zdrowa demokracja, aby mogła zaślugać na swoje miano. W tym kontekście Papież poddał surowej krytyce totalitaryzm państwa, polegający na hołdowaniu błędnej zasadzie, że władza jest nieograniczona. Pius XII poddał krytyce pozytywizm prawny. Wedle jego myśli majestat prawa pozytywnego nie może być kwestionowany tylko o tyle, o ile jest zgodny, a przynajmniej niesprzeczny z absolutnym porządkiem moralnym ustanowionym przez Stwórcę³⁰.

Zdaniem Piusa XII podstawą wszelkiej demokracji jest poszanowanie godności człowieka i respekt dla jego powołania do szczęścia, co w ujęciu chrześcijańskim oznacza powołanie do komunii z Bogiem. W swoich licznych przemówieniach, ilekroć poruszał problem zdrowej demokracji, zawsze akcentował podstawowe zasady chrześcijaństwa, sięgał do podstaw chrześcijańskiego humanizmu, który w gruncie rzeczy rozumiał personalistycznie, jak również odwoływał do wspomnianej już nauki o naturalnej i nadprzyrodzonej godności człowieka³¹.

Warto tym przemyśleniom poświęcić nieco więcej uwagi, gdyż całe późniejsze nauczanie społeczne Kościoła niemal na każdym kroku odwołuje się do nauczania Piusa XII. Otóż wedle jego ujęcia istota ustroju demokratycznego wyraża się w tym, iż obywatele mają prawo wypowiadać się w sprawach obowiązków, jakie się im nakłada, i że nie są oni zobowiązani do posłuchu względem władzy, jeśli sami nie zostali wysłuchani³².

Owa relacja między władzą a obywatelami stanowi swego rodzaju sprawdzian tego, czy demokracja jest zdrowa i zrównoważona oraz czy znajduje się w stanie normalnego rozwoju. Chodzi o to, by tę relację cechowały solidarność, harmonia i efektywność działania wynikająca z wzajemnych kontaktów. Zważywszy na rozległy zakres działalności państwa, a także na rozmiary i naturę obowiązków, jakie dziś nakłada się na obywateli, demokratyczna forma rządów nie bez uzasadnionych racji jawi się jako naturalny postulat i nakaz rozumu. Jeśli dąży się dziś do szerszej demokratyzacji i lepszej demokracji, to jest to kompatybilne z głębszym i samodzielnym rozumieniem przez obywateli wymogów dobra wspólnego³³.

30 Por. J. Majka, *Katolicka nauka społeczna. Studium historyczno-doktrynalne*, dz. cyt., s. 310.

31 Por. tamże, s. 310–311.

32 Por. tamże, s. 308.

33 Pot. tamże.

W tym miejscu Pius XII zauważył, że państwo nie jest i nie może być mechanicznym nagromadzeniem na jakimś terytorium bezkształtnej masy jednostek ludzkich. Jest ono natomiast i powinno być organiczną i organizacyjną jednością prawdziwego narodu. Naród i bezkształtna wielość (często określana słowem „masa”) to dwie zupełnie różne rzeczywistości. Naród żyje swym własnym życiem, a masa jest bezkształtna i tylko z zewnątrz może być poruszana. Autentyczne życie prawdziwego narodu udziela się państwu i wszystkim jego organom, stając się źródłem jego siły, poczucia odpowiedzialności za dobro wspólne. Natomiast „masa” jest wrogiem demokracji oraz jej ideałów: wolności i równości, gdyż bardzo łatwo może być opanowana i zmanipulowana przez grupy realizujące swoje egoistyczne cele³⁴.

Przemyslenia papieża odznaczają się celnością i w pewnym sensie ponadczasowością. Wskazują na oblicze państwa totalitarnego. Dlatego masie, której idea była w tamtym czasie szczególnie bliska państwu faszystowskiemu, Pius XII przeciwstawia dojrzały i świadomy siebie naród. Jego członkowie czują i przeżywają świadomość swej osobowości, godności, wolności, obowiązków i praw. Jednoczy ich poszanowanie wolności i godności innych. W narodzie, godnym tego miana, wszystkie nierówności, wynikające nie z samowoli, lecz z natury rzeczy, z organicznej struktury społeczeństwa, z różnic kulturowych, ze zróżnicowania pozycji społecznej, nie stają na przeszkodzie panowaniu ducha prawdziwej wspólnoty i braterstwa. Przeciwnie, wspólnota i braterstwo nie naruszają prawdziwej równości, istniejącym zaś różnicom nadają właściwe znaczenie, gdyż każdy ma w stosunku do państwa równe prawa do tego, by móc – zgodnie z planem Opatrzności – wieść życie osobiste i wspólnotowe³⁵.

Zdaniem Piusa XII „państwo demokratyczne niezależnie od tego, czy będzie to republika, czy monarchia, winno, jak każda forma rządów, być wyposażone we władzę rozkazywania o prawdziwym autorytecie i skuteczności. Absolutny porządek bytów i celów, który określa człowieka jako autonomiczną osobę, podmiot praw i obowiązków, korzeń i cel życia społecznego, obejmuje także państwo jako społeczność konieczną, wyposażoną we władzę, bez której nie mogłoby ono ani istnieć, ani działać. Jeżeliby ludzie wyolbrzymiali swoją wolność osobistą, odrzucali wszelką zależność od władzy wyższej, wyposażonej w prawo przymusu, podrywałyby tym samym fundament swej wolności i godności, czyli absolutny porządek bytów

34 Por. tamże, s. 308–309. Jest to dokładne streszczenie przemówienia wigilijnego Piusa XII z 24 XII 1944.

35 Por. tamże, s. 309.

i celów. Osoba i państwo oraz władza publiczna z ich odnośnymi prawami opierają się na tej samej podstawie i na skutek tego tak ściśle są z sobą powiązane, że istnieją albo giną razem³⁶.

Ustrój demokratyczny opiera się na odpowiedniej reprezentacji narodu czy społeczeństwa. Ona to w sposób realny wywiera polityczny wpływ na wszystkie dziedziny życia publicznego. Wiąże się z tym problem poziomu moralnego i kwalifikacji praktycznych oraz intelektualnych wybranych przedstawicieli. Ich naturalnym zadaniem jest wszakże czuwanie nad dobrem całego narodu czy społeczeństwa, a nie wyłączna obrona interesów poszczególnych grup czy partii. W przekonaniu Piusa XII zdrowy naród zawsze potrafi wyłonić takich swoich reprezentantów, którzy mogą stać się heroldami demokracji³⁷.

Przytoczone wskazania papieskie wpisują się w jego apel o zdrową demokrację, która w państwie powinna implikować zasadę: „rządzić” to znaczy tyle, co „służyć”. W przekonaniu Piusa XII „ma ona swoją głęboką, powszechną i w najwyższym stopniu moralną wartość”³⁸. Dotyczy zarówno spraw religijnych, duchowych, jak i spraw doczesnych, a więc również politycznych. Jest to wartość będąca wyzwaniem dla demokratycznej formy rządów³⁹. Jej realizacja stanowi naturalny postulat i nakaz rozumu nie tylko w kontekście politycznym, który miał na myśli Pius XII, ale niemal w każdym warunkach, także dziś, w świecie naznaczonym postmodernizmem.

Demokracja nie jest wszakże wartością autoteliczną. Pius XII interesował się nią o tyle, o ile widział w niej szansę na zbudowanie porządku w świecie bardziej odpowiadającego zbawczej woli Bożej. Dlatego jego myśl trzeba interpretować w kontekście choćby następującego stwierdzenia: „Przenikliwość, poświęcenie, odwaga, geniusz wynalazczy, poczucie miłości braterskiej wszystkich dusz prawych i uczciwych, zadecydują, w jakiej mierze i do jakiego stopnia myśl chrześcijańska będzie miała możliwość utrzymywać i podtrzymywać olbrzymie dzieło odbudowy życia społecznego, gospodarczego i międzynarodowego, według planu, który by nie był sprzeczny z religijną i moralną treścią cywilizacji chrześcijańskiej”⁴⁰.

36 Por. tamże.

37 Por. tamże, s. 310.

38 Pius XII, Przemówienie wigilijne, 24 XII 1942, 37.

39 Por. tamże; tenże, Przemówienie wigilijne, 24 XII 1944.

40 *Orędzie radiowe Jego Świątobliwości Papieża Piusa XII ogłoszone dnia 1 września 1944 roku w piątą rocznicę wybuchu obecnej wojny*, dz. cyt., s. 8.

Wizja Piusa XII okazała się opatrnościowa, jeśli chodzi o jej wpływ na współczesny dyskurs na temat demokracji. Wprawdzie spór ideowy o demokrację zakończył się w minionym wieku na korzyść demokracji, to jednak nadal nie została rozstrzygnięta kwestia samej demokracji, jeśli chodzi o jej wewnętrzną prawdę⁴¹. Demokracja nie jest wszakże wartością samą w sobie, odizolowaną od takich chociażby wartości, jak wolność, prawda i dobro. Odwołując się do tego rodzaju intuicji, Jan Paweł II napisał, iż demokracja bez wartości łatwo przemienia się w jawny lub zakamuflowany totalitaryzm. Jego zdanie autentyczna demokracja możliwa jest tylko w państwie prawa i na podstawie poprawnej koncepcji osoby ludzkiej⁴².

Chodzi przede o poszukiwanie rozwiązań w ramach katolickiej nauki społecznej, ale nie tylko, bo okazuje się, że dzisiejsza myśl politologiczna coraz bardziej uświadamia sobie fakt, iż od właściwego ujęcia „prawdziwej demokracji” zależy rozwiązanie wielu problemów socjalnych, które w sumie urastają do rodzaju kwestii społecznej. Spośród owych dylematów socjalnych na pierwszy plan zdaje się wysuwać problem przeżywającego dziś wyraźny kryzys państwa socjalnego. W tym kontekście mówi się o dojrzalej względnie prawdziwej (lub „autentycznej”) demokracji.

W katolickiej nauce społecznej niejako punktem wyjścia do takiej dyskusji są słowa zawarte w nauczaniu Jana Pawła II, które brzmią: „Autentyczna demokracja możliwa jest tylko w państwie prawnym i w oparciu o poprawną koncepcję osoby ludzkiej. Wymaga ona spełnienia koniecznych warunków, jakich wymaga promocja zarówno poszczególnych osób, przez wychowanie i formację w duchu prawdziwych ideałów, jak i «podmiotowości» społeczeństwa, przez tworzenie struktur uczestnictwa oraz współodpowiedzialności”⁴³.

Wedle nauczania kościelnego demokrację można zatem uznać za dojrzałą czy autentyczną wtedy, gdy spełnia ona pewne nieodzowne warunki. Należą do nich praworządność, solidarność i uczestnictwo⁴⁴. Zagadnienie to zostanie jednak poddane bardziej szczegółowej analizie dopie-

41 Por. Leon XIII, Encyklika *Libertas praestantissimus*, 23; tenże, Encyklika *Graves de communi*; Sobór Watykański II, Konstytucja duszpasterska o Kościele w świecie współczesnym *Gaudium et spes*, 31. 73. 76; Paweł VI, List apostolski *Octogesima adveniens*, 24; Jan Paweł II, Encyklika *Centesimus annus*, 46. Por. także P. Mazurkiewicz, *Kościół i demokracja*, Instytut Wydawniczy Pax, Warszawa 2001, s. 92–96.

42 Por. Jan Paweł II, Encyklika *Centesimus annus*, 46.

43 Tamże.

44 Por. B. Sorge, *Wykłady z katolickiej nauki społecznej. Od Ewangelii do cywilizacji miłości*, dz. cyt., s. 185.

ro przy omawianiu demokratycznego państwa konstytucyjnego. Jednakże już teraz trzeba nadmienić, iż na chwilę obecną demokracja musi być uznana za najbardziej odpowiednią formę ustroju politycznego. Pod tym względem istotnym argumentem przemawiającym na jej korzyść jest to, iż z zasady umożliwiała ona całemu społeczeństwu udział w kształtowaniu prawa i w sprawiedliwym wykonywaniu władzy. Udział ten dokonuje się za pośrednictwem wyłonionych w procedurach demokratycznych odpowiednich przedstawicieli⁴⁵.

Reasumując niejako, warto w tym miejscu zauważyć, że demokracja choć powszechnie jawi się jako cywilizacyjna szansa, to jednak nie stanowi ściśle określonej formy państwa czy rządów⁴⁶. Demokracja to przede wszystkim mechanizm podejmowania decyzji. Jednak ocena decyzji (pod względem moralnym, a więc to, czy jest ona dobra, czy też zła) wykracza poza ten mechanizm, niejako przerasta demokrację. Jest ona jednocześnie ideą, stanowiącą wzorzec, wedle którego można budować ustrój polityczny i społeczny⁴⁷. Jak słusznie zauważył Sutor, demokracja jest wysoce skomplikowaną i – jak każde ludzkie dzieło – niedoskonałą „konstrukcją pryncypiów, instytucji, reguł, praktyk, zwyczajów, która wymaga politycznej kultury, a więc pewnej pielęgnacji ze strony obywateli”⁴⁸.

3.2. Między liberalizmem a kolektywizmem

Chociaż państwo definiuje się jako zjednoczenie ludzi zorganizowanych na określonym terytorium pod władzą zwierzchnią dla dobra wspólnego, to jednak nie ulega wątpliwości, że jest ono czymś o wiele więcej aniżeli wyłączną sumą obywateli. W tym miejscu nie sposób nie podjąć próby rozeznania tego, czym jest owo „więcej”. Wyraża ono pewną spójnię, więź, to, co ludzi ze sobą łączy. We współczesnych globalizujących się państwach więź ta w dalszym ciągu ma najczęściej podłoże narodowe, na którym wyrastają najważniejsze zadania państwa w dziedzinie administracyjno-prawnej, oświatowo-kulturowej czy ekonomiczno-społecznej, warunkującej poziom życia obywateli. Jednakże więź ta zagrożona jest deformacją

45 Por. J. Ratzinger, *Europa. Jej podwaliny dzisiaj i jutro*, dz. cyt., s. 68.

46 Por. A. Klose, *Odpowiedzialność społeczna dzisiaj*, dz. cyt., s. 43–46.

47 Por. B. Sutor, *Etyka polityczna. Ujęcie całościowe na gruncie chrześcijańskiej nauki społecznej*, dz. cyt., s. 194–198.

48 Tamże.

przez mentalność kształtowaną przez dominujące dziś ideologie: skrajny liberalizm i ukryty kolektywizm Nowej Lewicy.

Wydaje się, iż wiele słuszności ma opinia ks. Jana Kruciny, który napisał, że indywidualistyczne, liberalistyczne spojrzenie do tego stopnia akcentuje jednostkę i jej interes, iż więź społeczna, owo „więcej” schodzi do czegoś przypadkowego. „Wykorzystuje się ową więź instrumentalnie, poniekąd manipulacyjnie – jak długo przynosi korzyść, jak długo komuś odpowiada. Jeżeli natomiast owo zespolenie staje się pewnym zobowiązaniem, jeżeli domaga się wyrzeczenia i ofiary, wówczas jednostka, nawet ubogacona wyskakuje z owego powiązania”⁴⁹. Podany opis wyraźnie nawiązuje do nieokiełznanego kapitalizmu Adama Smitha z XVIII stulecia, jak również do teorii umowy społecznej negujących naturalne pochodzenie życia społecznego. Odstępowały one od zasady dobra wspólnego na rzecz indywidualnego dobra, które w praktyce sprowadzało się do prywatnego interesu jednostki.

Nie bez znaczenia jest dzisiaj także myślenie kolektywistyczne, uznające wyłącznie wartość społecznego powiązania. Owo „więcej” jest dla kolektywizmu do tego stopnia rozstrzygające, iż poszczególni uczestnicy kolektywu, obywatele państwa postrzegani są jako elementy składowe wielkiego mechanizmu, który został wprawiony w ruch. Okazuje się, że elementy te mają o tyle sens, o ile uczestniczą w funkcjonowaniu całego mechanizmu, a więc mają znaczenie tylko w ramach pewnej całości. Są więc jakby czymś wtórnym w odniesieniu do owej totalnej maszyny, gdzie pełnią funkcję wymiennych modułów lub segmentów, które w każdej chwili można zastąpić nowymi częściami zamiennymi⁵⁰.

Współczesne demokratyczne (wolnościowe) państwo konstytucyjne nie pojmuje już siebie jako nieodzowny warunek dobra obywateli, jak czyniła to w starożytności *polis* czy w średniowieczu *civitas*. Nie ogranicza swej roli wyłącznie do zapobiegania złu zagrażającemu wolności obywateli, jak sugerował to Thomas Hobbes. Skupia się wszakże na realizacji istotnych wartości materialnych. Do tego rodzaju zadań należy:

1. Ochrona centralnych dóbr prawnych społeczności (godności ludzkiej, życia, wolności, małżeństwa i rodziny, własności);
2. Stwarzanie gwarancji możliwościom egzystencjalnym obywateli we wszystkich ekonomicznych i socjalnych stosunkach;
3. Sprzyjanie rozwojowi kulturalnych sił, umożliwianie, popieranie i nadzór nauki i oświaty (także wychowania).

49 J. Krucina, *Pokój społeczny – pokój głębi*, dz. cyt., s. 89–90.

50 Por. tamże, s. 90.

Przytoczone obszary zadań wyrażają kolejno zadania: państwa prawa, państwa socjalnego i państwa kulturowego. Aby te zadania wypełnić, państwo potrzebuje jakiejś wyobraźni aksjologicznej. Chodzi o wartości, które ma chronić, o egzystencjalne oczekiwania obywateli, którym ma sprzyjać, o wartości kulturowe, o cele kształcenia i wychowania, które ma popierać i nadzorować⁵¹.

Nietrudno zauważyć, że wartości, na których opiera się demokratyczne państwo konstytucyjne, wedle których orientuje ono swoją politykę, mogą pochodzić z różnych źródeł. Na ogół są to źródła mające swoje zakotwiczenie w społeczności, w religii czy kulturze, wypływają z praktycznych przekonań, z nastawienia ludzi, z kierunku dążeń i interesów liczących się sił społecznych. Nierzadko mają silne zabarwienie ideologiczne. W dobie rosnącego pluralizmu, szybkich przemian społecznych i postępu w dziedzinie naukowo-technicznej tradycyjne wartości ulegają zachwianiu, co jakby definiuje specyfikę ponowoczesności.

W ponowoczesnej społeczności konsumpcji i dobrobytu można widzieć raczej „pożeracza” wartości aniżeli ich „obrońcę” czy „promotora”. Niemniej nadal istnieje potrzeba pielęgnowania wartości, do czego zobowiązane są także instytucje społeczne i polityczne. Wciąż jednak w dyskursie politycznym pojawia się pytanie zarówno o same wartości, jak i o problem ich tożsamości.

3.3. W świetle personalizmu

Wydaje się, iż w dobie zamętu aksjologicznego z jasną propozycją idei demokratycznego państwa konstytucyjnego przychodzi personalizm chrześcijański. Myślenie personalistyczne staje w opozycji do indywidualistycznej i kolektywistycznej interpretacji państwa. Szczególnie przejrzysta pod tym względem jest katolicka nauka społeczna. Wedle niej owe interpretacje są błędne, gdyż opierają się na błędnym wizerunku człowieka. Personalizm uznaje bowiem integralność dobra wspólnego obejmującego wartości duchowe, personalistyczne, jak również urzędnia niezbędne do rozwoju tych wartości. Słusznie więc napisał ks. Krucina, iż „dobro wspólne – immanentne i instrumentalne – jest ciągle odnawianym programem ulepszenia społeczności państwowej”⁵². Oprócz pierwiastków stałych, zwią-

51 Por. B. Sutor, *Etyka polityczna. Ujęcie całościowe na gruncie chrześcijańskiej nauki społecznej*, dz. cyt., s. 220.

52 J. Krucina, *Pokój społeczny – pokój głębi*, dz. cyt., s. 91.

zanych z doskonaleniem osoby ludzkiej, kryje w sobie elementy ciągle na nowo wynajdywane, konkretyzowane, obierane i przedkładane do realizacji społecznej. Jest to przede wszystkim pole aktywności stowarzyszeń, związków zawodowych, partii i ugrupowań politycznych, organizacji pozarządowych, które oznacza udział w wartościach dobra wspólnego (państwa).

Wspomniany udział w wartościach zakłada także demokratyczny spór o lepszy kształt dobra wspólnego państwa. Jego filozofia skazana jest na pewne napięcie pomiędzy tym, co wyznaczają niekończące się dążenia ludzi (obywateli), a tym wszystkim, co ogranicza możliwości, jakimi dysponuje państwo. Stąd ów demokratyczny spór nigdy się nie kończy, gdyż determinują go zmieniające się okoliczności cywilizacyjne oraz nieustanne dążenie każdego człowieka do czegoś lepszego, doskonalszego⁵³.

Zważywszy na naturę dobra wspólnego, trzeba zaznaczyć, że prawo państwa musi pozostawać w harmonii z godnością i prawami osoby ludzkiej. Suwerenny, a więc posiadający najwyższą władzę naród (społeczeństwo), chcąc ustanowić porządek prawny w formie konstytucji, musi sam sobie wyznaczyć prawne i instytucjonalne granice podyktowane prawami człowieka. Jest to zasada, którą nazywa się „kręgiem demokracji”. W tym kontekście demokracja stanowi niezwykle trafną formę realizacji państwa, możliwą do przyjęcia przez każde społeczeństwo, gdyż jest ona powiązana z podstawową ideą praw ludzkich.

Przy założeniu, iż pierwotnym nosicielem władzy państwowej jest naród (społeczeństwo), zjednoczony w politycznym związku, to państwo w tym układzie jawi się jako z istoty swej demokratyczne. W tym świetle spór pomiędzy chrześcijaństwem a demokracją staje się bezprzedmiotowy. Zresztą dał temu wyraz Jan Paweł II, gdy w swojej pierwszej encyklice *Redemptor hominis* napisał: „Sam podstawowy sens istnienia państwa jako wspólnoty politycznej polega na tym, że całe społeczeństwo, które je tworzy – w danym wypadku odnośny naród – staje się niejako panem i władcą swoich własnych losów”⁵⁴.

Spór, o którym mowa, wynikał bowiem z uwarunkowań cywilizacyjnych. Kościół widział w demokracji zamach na porządek ustanowiony przez Boga, zaś sama demokracja dawała do tych obaw dostateczne powody. Wystarczy wspomnieć o wywoływanych w imię demokracji rewolucjach, które wrogie były religii. Jednak spór ten nie tyle został rozstrzygnięty na korzyść demokracji, ile dowiódł, że nie istnieje sprzeczność po-

53 Por. tamże, s. 92.

54 Jan Paweł II, Encyklika *Redemptor hominis*, 17.

między chrześcijaństwem a demokracją, która – jak się okazuje – łatwa jest do pogodzenia nawet z myślą scholastyczną⁵⁵.

Aby jednak demokracja mogła realnie zaistnieć, społeczeństwo czy odnośny naród potrzebują reprezentatywnych organów. Można je sobie rozmaicie wyobrażać. Nie są one raz na zawsze ustalone, gdyż zależą od ludzkiej pomysłowości, która ma to do siebie, że zawsze jest twórcza. W tworzeniu organów niezbędnych do zaistnienia demokracji musi być jednak zachowana zasada, iż naród (społeczeństwo) jest właścicielem władzy, sprawowanej w jego imieniu. Każdy taki reprezentatywny organ musi być najpierw powołany, posiadać jakieś kierownictwo i podlegać kontroli. Otóż od tych organów, tworzących odpowiednie struktury, a także od istniejących sił społecznych i politycznych oraz od panujących standardów myślowych zależy odpowiednia forma państwa i rządu. Wtedy można o takiej formie powiedzieć, że konkretyzuje się historycznie. W dyskursie na temat demokracji zwykle podaje się precyzyjne kryteria, które powinno spełniać państwo demokratyczne. Najczęściej są to przemyślenia na gruncie politologicznym⁵⁶, ale nie tylko. Kształt demokratycznej formy państwa i rządu nie jest bez znaczenia także pod względem etycznym.

55 Zgodnie z myślą tomistyczną każda społeczność dla realizacji swojego celu (dobra społecznego) potrzebuje władzy. Z tychże powodów potrzebuje jej również państwo jako wspólnota polityczna. Władza jest naturalną konsekwencją istnienia państwa. Skoro państwo istnieje z woli Bożej, gdyż należy do porządku stworzenia, to i z woli Bożej posiada władzę. Jednakże kształt tej władzy i jej podmiot sprawczy to sprawa tradycji i ludzkiej decyzji. Odwołując się do powyższych założeń, uprawnione jest twierdzenie, iż władza państwowa, mająca początek w Bogu – stwórcy natury, jest pełnomocnictwem całego narodu (społeczeństwa) w stosunku do jednostek tworzących to społeczeństwo. Jeśli zatem pierwotnym nosicielem władzy państwowej jest naród (społeczeństwo), zjednoczony w politycznym związku, to państwo jawi się jako z istoty swej demokratyczne.

56 Wedle współczesnych standardów za państwa *stricte* demokratyczne uznawane być mogą tylko te, których ustrój opiera się formalnie i realnie na (a) dostępności sfery polityki dla wszystkich bez ograniczeń ze względów klasowych, rasowych, majątkowych, religijnych; (b) możliwości wybierania na stanowiska publiczne i swobodzie dostępu do tych stanowisk, czy jakichkolwiek innych (poza wyrokiem sądowym pozbawiającym praw publicznych); (c) suwerenności narodu (ludu) oznaczającej, że władza zwierzchnia, niezbywalna i niepodzielna, należy do zbiorowości społecznej żyjącej w granicach państwa; (d) zasadzie reprezentacji – utożsamionej z delegowaniem uprawnień władczych na przedstawicieli obieralnych przez naród w wyborach powszechnych i działających pod jego kontrolą; (e) uznaniu wyborów za główne źródło prawomocności władzy i konieczności cyklicznego potwierdzenia legitymacji władzy w wyborach powszechnych; (f) możliwości zrzeszania się w partie polityczne i wyboru między alternatywnymi ofertami piastunów władzy

Okazuje się, iż w dobie ponowoczesności nie do utrzymania wydaje się teza przyjmowana powszechnie w czasach Leona XIII. Wówczas panowało przekonanie, iż jeśli zagwarantowane jest dobro wspólne, to kwestia formy rządów jest etycznie bez znaczenia. Współczesna analiza „znaków czasu” prowadzi do wniosku, że dobro wspólne nie może być osiągnięte na innych niż prawno-państwowych i demokratycznych drogach. Instytucje demokracji stanowią niejako część składową dobra wspólnego. Pod tym względem przekonywająco brzmią słowa Jana Pawła II: „[Liczne] narody potrzebują reformy niektórych niesprawiedliwych struktur, a zwłaszcza własnych *instytucji politycznych*, aby zastąpić rządy zdeprawowane, dyktatorskie czy autorytarne rządami *demokratycznymi* i dopuszczającymi *uczestnictwo*. Oby ten proces rozszerzał się i umacniał, bowiem «*zdrowie*» wspólnoty politycznej – wyrażające się poprzez dobrowolne i odpowiedzialne uczestnictwo wszystkich obywateli w sprawach publicznych, zabezpieczenie prawa, poszanowanie i popieranie praw ludzkich – stanowi *konieczny warunek i pewną gwarancję* rozwoju całego człowieka i wszystkich ludzi”⁵⁷.

Uważna analiza tej wypowiedzi prowadzi do jednoznacznego wniosku, iż Papież wyraźnie wskazuje na konieczność wewnętrznej demokratycznej reformy państwa, by nastąpił prawdziwy rozwój w krajach ubogich. Jednak na podstawie przytoczonej wypowiedzi nie można twierdzić, że współczesne nauczanie społeczne Kościoła idealizuje czy absolutyzuje demokrację. Nic podobnego! Nie chodzi bynajmniej o uznanie absolutnego panowania narodu czy społeczeństwa (ludu). Uzasadnienie demokracji wyrasta z definicji dobra wspólnego. W demokratycznym państwie konstytucyjnym demokracja rzeczywiście może być uznana etycznie, ale tylko pod pewnymi warunkami. Można ją zaakceptować jedynie wtedy, gdy jako zasada uczestniczy w realizacji dobra wspólnego wraz z innymi zasadami.

Szczególnie ważne jest powiązanie demokracji z prawami człowieka i sprawiedliwością. Innymi słowy, zasada praw człowieka jest podstawowo-

państwowej; (g) odpowiedzialności rządzących przed rządzonymi – tworzeniu wyspecjalizowanych instytucji kontroli władzy mających w założeniu zapobiegać jej nadużyciom; (h) podziale władz – wyrażającym ideę ograniczania rządu poprzez wzajemne kontrolowanie się ośrodków władzy oraz przez działalność zorganizowanej opozycji politycznej; (i) wolności przekonań i wypowiedzi; (j) instytucjonalnej ochronie praw obywatelskich – wyrażającej się w stwarzaniu formalnych zabezpieczeń obywateli przed nadmierną i nieuzasadnioną ingerencją władzy w ich sprawy prywatne oraz (k) prawie własności prywatnej i swobodzie przedsiębiorczości wedle reguł gospodarki rynkowej. Zob. M. Gulczyński, *Nauka o polityce. Podręcznik akademicki*, Druktur, Warszawa 2007.

57 Jan Paweł II, Encyklika *Sollicitudo rei socialis*, 44.

wym sprawdzianem sprawiedliwości społecznej w życiu państwa. O państwie można powiedzieć, że jest sprawiedliwe (przestrzega sprawiedliwości), jeśli szanuje prawa człowieka⁵⁸. Na słuszność takiego stanowiska wskazują bowiem liczne przykłady zaczerpnięte z historii. Odwoływanie się do demokracji z pogwałceniem wolności czy sprawiedliwości doprowadziło Niemcy do nazizmu hitlerowskiego i jego tragicznych konsekwencji. Adolf Hitler doszedł przecież do dyktatorskiej władzy drogą jak najbardziej demokratyczną.

Zadanie poszanowania praw człowieka kryje się nade wszystko w filozofii państwa prawa, zaś za respektowanie sprawiedliwości społecznej odpowiedzialne jest państwo socjalne, choć w praktyce demokratycznego państwa oba te aspekty domagają się odpowiedniej integracji.

3.4. Demokracja a prawa człowieka

Nie ulega wątpliwości, że sprawą najbardziej podstawową dla demokracji są prawa człowieka. Jak zauważył kard. Joseph Ratzinger, obecny papież Benedykt XVI, nie sposób ich zrozumieć bez założenia, że człowiek jako człowiek już z samej przynależności do rodzaju (gatunku) ludzkiego jest podmiotem praw; że sam fakt bycia istotą ludzką jest nośnikiem wartości i norm, które powinny być odkrywane, a nie wymyślane⁵⁹.

W tym miejscu nie sposób nie odwołać do ich chrześcijańskiej interpretacji podjętej w sposób zwarty w katolickim nauczaniu społecznym⁶⁰.

58 Spojrzenie to jest całkowicie zbieżne z nauczaniem społecznym Jana Pawła II, który w swojej pierwszej encyklice napisał: „Kościół zawsze [...] uczył, że podstawowym obowiązkiem władzy jest troska o dobro wspólne społeczeństwa: stąd wynikają jej zasadnicze uprawnienia. Ale właśnie w imię tych założeń obiektywnego porządku etycznego, uprawnienia władzy nie mogą być rozumiane inaczej, jak tylko na zasadzie poszanowania obiektywnych i nienaruszalnych praw człowieka. Tylko wówczas bowiem owo dobro wspólne, któremu służy w państwie władza, jest w pełni urzeczywistniane, kiedy wszyscy obywatele mają pewność swoich praw. Bez tego musi dochodzić do rozbicia społeczeństwa, do przeciwstawiania się obywateli władzy albo też do sytuacji ucisku, zastraszenia, zniewolenia, terroru, którego dowodów dostarczyły totalitaryzmy naszego stulecia pod dostatkiem. Tak więc zasada praw człowieka sięga głęboko w dziedzinę wielorako rozumianej sprawiedliwości społecznej i staje się podstawowym jej sprawdzianem w życiu organizmów politycznych” (Jan Paweł II, Encyklika *Redemptor hominis*, 17).

59 J. Ratzinger, *Europa. Jej podwaliny dzisiaj i jutro*, dz. cyt., s. 74.

60 W rozważaniach wykorzystana została następująca literatura: P. de La Chapelle, *Katolicyzm a prawa człowieka. Koncepcja historyczna i teologiczna humanizmu*

Stoi ona na gruncie personalizmu. Wychodzi bowiem od przesłanki najbardziej zasadniczej, którą jest godność osoby ludzkiej⁶¹. Jej treścią są właśnie prawa osoby ludzkiej. Chodzi rzecz jasna o niezbywalne i nienaruszalne prawa człowieka, których poszanowanie wraz z uznaniem dobra wspólnego wzięto za cel i kryterium rządzącym życiem politycznym czy w ogóle całym życiem społecznym. Respekt wobec tych praw i dobra wspólnego – jak słusznie zauważył Joachim Giers – stanowi rdzeń nauczania społecznego Kościoła⁶².

Od razu trzeba zauważyć, że podstawowe prawa człowieka są jakby uszczegółowieniem Dekalogu. Jako podstawowy kodeks ludzkiej moralności, jest on absolutnie pierwszą, choć domyślną, wskazówką dla tych praw. Widać to szczególnie wyraźnie przy analizie poszczególnych stwierdzeń Dekalogu. Dla przykładu warto zwrócić uwagę na takie przykazania, jak: „Nie będziesz miał bogów cudzych przede Mną!”, „Nie będziesz zabił!” czy „Nie będziesz kradł!”

W sensie praw człowieka przykazanie: „Nie będziesz miał bogów cudzych przede Mną!” oznacza, że nikt i nic poza Bogiem nie może być przedmiotem czci Boskiej. Innymi słowy: władza, państwo, partia polityczna nie mogą zastępować Boga. Wynika stąd, że każdy człowiek ma prawo do wolności religijnej. Z kolei przykazanie: „Nie zabijaj!” oznacza, iż życie ludzkie posiada niezbywalną wartość, skoro jest zakaz zabijania.

zachodniego, *Odnova Limited*, Londyn 1973, s. 144–185; A. Antoszewski, *Prawa i wolności obywatelskie*, [w:] *Leksykon politologii*, red. A. Antoszewski, R. Herbut, Agencja Wydawniczo-Reklamowa ATLA 2, Wrocław 1995, s. 305–306; J. Höffner, *Chrześcijańska nauka społeczna*, dz. cyt.; F. Mazurek, *Prawa człowieka*, [w:] *Słownik katolickiej nauki społecznej*, dz. cyt., s. 139–141; W. Piwowski, *Společne nauce Ojca Świętego Jana Pawła II*, „Zeszyty Naukowe Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego” 27 (1984) nr 1 (105), s. 3–15; V. Possenti, *Katolicka nauka społeczna wobec dziedzictwa oświecenia*, dz. cyt.; I. Przeor-Pastuszek, *Prawa człowieka*, [w:] *Mała encyklopedia wiedzy politycznej*, red. M. Chmaj, W. Sokół, Wydawnictwo Adam Marszałek, Toruń 1997, s. 231–233; F. Compagnoni, *Diritti dell'uomo*, [w:] *Nuovo dizionario di teologia morale*, red. F. Compagnoni, G. Piana, S. Privitera, Edizioni Paoline, Cinisello Balsamo (Milano) 1990, s. 218–112; H. Skorowski, *Prawa człowieka*, [w:] *Encyklopedia nauczania społecznego Jana Pawła II*, dz. cyt., s. 394–397; P. Mazurkiewicz, *Kościół i demokracja*, dz. cyt., s. 111–122.

61 Por. A. Rauscher, *O wolność i godność człowieka. Jan Paweł II i wiosna Kościoła*, [w:] *Służba prawdzie, wolności i życiu. Refleksje nad myślą społeczną Jana Pawła II (Im Dienste der Wahrheit, der Freiheit und des Lebens)*, red. E. Albińska, S. Fel, Wydawnictwo Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego, Lublin 2008, s. 120–124.

62 J. Giers, *Soziale Verkündigung und soziales Ethos. Hundert Jahre kirchliche Sozialverkündigung*, Don-Bosco-Verlag, München 1993, s. 11–15.

A jeśli tak, to życie musi być chronione. Wobec tego narzuca się jednoznaczny wniosek, że człowiek na prawo do życia. Wreszcie przykazanie: „Nie kradnij!” cóż oznacza? Można je sformułować nieco inaczej: „Nie przywłaszczaj sobie cudzej własności”. Jeśli nie wolno przywłaszczać sobie cudzej własności, to musi być ona jakoś chroniona. Tę funkcję pełni właśnie prawo do własności prywatnej. Podobną interpretację można zastosować do pozostałych przykazań, choćby odnośnie do małżeństwa i rodziny.

W sumie z Dekalogu można wyprowadzić następujące prawa człowieka:

1. Prawo do życia;
2. Prawo do wyboru własnej drogi życiowej (do realizacji własnego dobra, szczęścia);
3. Prawo do wyznawania religii;
4. Prawo do poszanowania własnej godności;
5. Prawo do nietykalności cielesnej;
6. Prawo do własności (prywatnej);
7. Prawo do małżeństwa i rodziny;
8. Prawo do ochrony tychże.

Są to najbardziej podstawowe prawa osoby – wcześniejsze od praw cywilnych i politycznych. Osoba ludzka jest bowiem wcześniejsza od każdej ludzkiej społeczności. Jednocześnie prawa te są od siebie wzajemnie zależne i niepodzielne⁶³.

Jeśli chodzi o klasyfikację praw człowieka, to poza tradycyjną, która wyróżnia trzy grupy praw: wolnościowe, społeczne i solidarnościowe, dla przykładu można wskazać bardziej współczesną, cieszącą się uznaniem w obszarze katolickiej nauki społecznej. Vittorio Possenti, profesor historii filozofii moralnej na Uniwersytecie w Wenecji, proponuje podział na cztery grupy:

1. Klasyczne prawa liberalne (np. prawo do wolności słowa, prawo do wolności myśli, sumienia i wyznania czy prawo do emigracji i imigracji);
2. Prawa uczestnictwa demokratycznego (np. prawo do zrzeszania się, prawo do uczestnictwa w życiu politycznym czy prawo do swobodnego wyboru ustroju politycznego państwa);
3. Prawa ekonomiczne, społeczne i kulturalne (np. prawo do pracy, prawo do uczciwego wynagrodzenia za pracę, prawo do wypoczynku czy prawo do wykształcenia);
4. Prawa solidarnościowe (np. prawo do rozwoju, prawo do pokoju).

63 Por. F. Compagnoni, *Prawa człowieka. Geneza, historia i zaangażowanie chrześcijańskie*, tł. S. Bielański, Wydawnictwo WAM – Księży Jezuici, Kraków 2000, s. 217–246.

Wydaje się, iż interesujący i w pewnym sensie bardzo użyteczny jest katalog praw, który z łatwością można sporządzić na podstawie analizy dokumentów i przemówień papieża Jana Pawła II. Do najważniejszych praw człowieka Papież zaliczył:

1. Prawo do życia;
2. Prawo do wolności i bezpieczeństwa osobistego;
3. Prawo do wyżywienia, odzienia i mieszkania;
4. Prawo do opieki zdrowotnej;
5. Prawo do odpoczynku i rozrywki;
6. Prawo do wolności słowa;
7. Prawo do nauki i kultury;
8. Prawo do wolności myśli, sumienia i wyznania;
9. Prawo do wyznawania własnej religii indywidualnie i zbiorowo, publicznie i prywatnie;
10. Prawo do wyboru określonego stanu lub zawodu;
11. Prawo do założenia rodziny przy zapewnieniu warunków koniecznych do rozwoju życia rodzinnego;
12. Prawo do pracy i własności;
13. Prawo do godziwych warunków pracy i sprawiedliwego wynagrodzenia za pracę;
14. Prawo do zebrań i zrzeszania się;
15. Prawo do swobodnego poruszania się i podróżowania wewnątrz i na zewnątrz własnego kraju;
16. Prawo do narodowości;
17. Prawo do miejsca zamieszkania;
18. Prawo do uczestnictwa w życiu politycznym i swobodnego wyboru ustroju politycznego państwa, do którego się przynależy;
19. Prawo do życia w pokoju;
20. Prawo do życia w zdrowym środowisku;
21. Prawo do rozwoju.

Prawa człowieka mają nie tylko swoją treść. Trzeba pamiętać, że treść ta znajduje swoje uzasadnienie w godności osoby ludzkiej. Pod tym względem da się zaobserwować zgodność między nauczaniem Kościoła a stanowiskiem *Powszechnej Deklaracji Praw Człowieka* – uchwalonej 10 grudnia 1948 roku przez Organizację Narodów Zjednoczonych. Prawa człowieka zostały uznane za wrodzone, powszechne i nieutralne, których podstawą jest godność osoby ludzkiej. Ujęcie to zastępuje niejako dawną koncepcję, wedle której prawa człowieka uzasadniano prawem naturalnym. Nie ma tu jednak istotnej różnicy, lecz zmiana natury pojęciowej w zakresie doboru takiej konstrukcji myślowej i językowej, by dialog

dotyczący praw człowieka był możliwy z jak najszerszymi kręgami ludzi dobrej woli.

Prawa człowieka domagają się ochrony: prawnej i pozaprawnej. Ochrona prawna może być wewnątrzpaństwowa (stanowią ją konstytucja danego państwa i inne akty prawne) oraz międzynarodowa (określają ją konwencje międzynarodowe). Międzynarodowa ochrona praw człowieka jawi się w trzech aspektach: merytorycznym (dotyczy ochrony wszystkich praw), personalnym (dotyczy wszystkich ludzi) i terytorialnym (obejmuje obszar całego świata). Jeśli chodzi o ochronę pozaprawną, to najczęściej jest ona realizowana przez:

1. Odpowiednie wychowanie;
2. Kształtowanie opinii społecznej;
3. Upowszechnianie znajomości praw człowieka;
4. Humanizację życia społecznego (np. zakładów pracy);
5. Promocję zdrowej demokracji;
6. Popieranie rozwoju moralnego, gospodarczego i kulturalnego.

Kościół w swojej misji religijnej popiera i broni praw człowieka. Czyni to z powodów natury zasadniczej. Każde takie prawo jest wszakże nośnikiem pewnej wartości, która należy do osoby jako jej wartość własna. Tego rodzaju wartość stanowi dla człowieka dobro. Prawo wskazuje na to dobro jako dobro własne człowieka, którego człowiek słusznie może się domagać. Oczywiście, dobro to może być zagrożone, więc prawo, odpowiednio zagwarantowane, niejako je zabezpiecza, chroni, promuje. Niektóre prawa należą do człowieka w sposób trwały, stanowiąc niejako część jego natury. Niemal powszechnie zalicza się do nich prawo do życia, prawo do nienaruszalności ciała czy prawo do wolności sumienia.

Od razu trzeba zauważyć, że w obecnej dyskusji na temat praw człowieka toczy się cywilizacyjny spór o ich rozumienie⁶⁴. Prowokują go licz-

64 Odpowiednia interpretacja podstawowych praw człowieka stojących na straży godności osoby ludzkiej stanowi coraz większy problem praktyczny. Okazuje się, że ich rozumienie coraz bardziej uwarunkowane jest ideologicznie, zwłaszcza przybierającą na znaczeniu poprawnością polityczną. Przykładowo świadczy o tym wielce zastanawiający epizod, który wydarzył się w jednym z rzymskich szpitali w lutym 1990 roku. Otóż terminalnie chory Sandro Pertini, prezydent Włoch w latach 1978–1990, zapragnął przed śmiercią spotkać się ze swoim – jak sam to powiedział – przyjacielem Janem Pawłem II. Papież przybył natychmiast do umierającego byłego prezydenta, ale okazało się, że żona Pertiniego nie zgadza się na tego rodzaju odwiedzin. Po prostu nie wpuściła papieża do sali szpitalnej, w której znajdował się jej mąż. Nie ulega wątpliwości, że jej postawa stanowiła jaskrawe naruszenie podstawowego prawa męża, jakim jest prawo do wolności religijnej. Poza

ne stwierdzenia zawarte w dokumentach Unii Europejskiej, które wywierają przemożny wpływ na kształtowanie opinii społecznej w tym zakresie. Słynna Karta Praw Podstawowych Unii Europejskiej, która z czasem została wcielona do projektu Traktatu ustanawiającego konstytucję dla Europy (zatwierdzonego przez Parlament Europejski 12 stycznia 2005 roku) formułuje cztery prawa ogólnoludzkie i zarazem wartości: godność, wolność, równość i solidarność. Problem polega na tym, że za ich podstawę nie uważa się ani prawa naturalnego, ani godności osoby ludzkiej, lecz rozumie się je w duchu oświeceniowego pozytywizmu prawnego. A więc podstawą jakichkolwiek praw, także praw człowieka, są – wedle unijnego ujęcia – akty prawne, głównie konwencje międzynarodowe i konstytucje poszczególnych państw.

Dla zwolenników pozytywizmu jedynym autorytetem i regulatorem życia jest sama formuła prawa. Państwem *de facto* ma rządzić prawo a nie ludzie. Prawo powinno także rządzić moralnością. W konsekwentnym stosowaniu tej zasady widzą oni szansę na promocję sprawiedliwości, co wydaje się być założeniem priorytetowym. Tymczasem Kościół bije na alarm i mówi zdecydowanie, że jest to droga wiodąca do zaprzeczenia sensu prawa. Katolicka nauka społeczna wciąż podkreśla, że autorytetem i regulatorem życia powinien być nade wszystko czynnik osobowy, władza osobowa. Państwem powinni rządzić ludzie a nie formuły prawne. Nie prawo ma kierować moralnością, lecz odwrotnie, moralność ma kierować prawem. Albowiem moralność to nic innego, jak wyzwalanie dobra, które

tym odmowa możliwości spotkania się z przyjacielem była pogwałceniem godności osobowej, zignorowaniem wyraźnej woli umierającego. Niestety cały epizod nie zrobił w świecie polityki i mediów większego wrażenia. Nie wywołał żadnej znaczącej polemiki czy debaty publicznej, a tylko został lakonicznie podany do wiadomości, bez żadnego odniesienia etycznego. Jeśli zważy się na fakt, iż te same ośrodki opiniotwórcze z ogromną determinacją bronią np. praw tzw. mniejszości seksualnych, to można żywić uzasadnione obawy o właściwe rozumienie praw człowieka. Czyż traktowanie ich w duchu poprawności politycznej i wybiórczo nie stanowi zagrożenia dla demokracji oraz dla całego demokratycznego państwa? Wedle myślenia personalistycznego staranne odczytywanie i przestrzeganie praw człowieka z istoty swojej stanowi treść godności osoby ludzkiej, której poszanowanie powinno być sprawą najbardziej podstawową dla każdej autentycznej demokracji. O wspomnianym epizodzie zob. A. Mari, *Do zobaczenia w Raju*, oprac. J. Miłkołajewski, Biblioteka Gazety Wyborczej, [Warszawa] 2007. Na temat poprawności politycznej zob. np. J. Witek, Z. Żmigrodzki, „*Polityczna poprawność*” w *III Rzeczypospolitej*, PWE Polwen, Radom 2003; A. Waśko, *Autorytet kulturalny i polityczna poprawność*, „Arka” 1994 nr 49 (1).

udoskonała człowieka, sprawia, że coraz bardziej staje się on – wedle ujęcia biblijnego – obrazem i podobieństwem Bożym.

Poważnym problemem we współczesnej myśli antropologicznej jest samo rozumienie godności człowieka. Choć termin „godność człowieka” nie jest obcy dokumentom Unii Europejskiej, to jednak nigdzie nie próbują one wskazać, jakie prawa człowieka przysługują człowiekowi z tytułu jego godności (natury). Nie zastanawiają się nad tym, które prawo zgodne jest z naturą człowieka, odpowiada jego godności, a które nie. Innymi słowy, które prawo jest dobre, a które jest złe. Samo lakoniczne odwołanie się do godności jeszcze niewiele znaczy. Niezwykle ważne jest jej rozumienie. A niestety, świeckie dokumenty międzynarodowe dotyczące praw człowieka nie określają rozumienia ani natury samych praw, ani godności osoby ludzkiej. Przy takim podejściu pojęciem godności można manipulować. W praktyce do takiej manipulacji rzeczywiście dochodzi. Na przykład prawo do życia przyznaje się nawet największym przestępcom, negując możliwość kary śmierci, a często odmawia się go dzieciom nienarodzonym, ludziom niepełnosprawnym czy terminalnie chorym.

Owa zasadnicza różnica w interpretacji praw człowieka wpisuje się w głębszy spór, który można zidentyfikować jako spór pomiędzy personalizmem a indywidualizmem. Chodzi po prostu o jakość spojrzenia na człowieka. Albo widzi się w nim osobę, która jest kimś rozumnym, wolnym, obdarzonym godnością i wyposażonym w sumienie (personalizm), albo traktuje się go jako jednostkę skazaną na korzystanie z wolności bez odniesienia do prawdy i dobra (indywidualizm).

Dzisiaj jeśli mówi się o demokracji jako zasadzie, wpisującej się w promocję praw człowieka, to mimo wszystko model demokratycznego państwa konstytucyjnego budzi pod względem etycznym bodaj najmniej zastrzeżeń. Te zaś, które występują, można by przewyciężyć głównie w dyskursie politycznym.

3.5. Demokratyczne państwo prawa

Model demokratycznego państwa konstytucyjnego konstytuują przede wszystkim: zasada państwa prawa i zasada państwa socjalnego. Czy jest to teza, którą dziś można by bez trudu obronić? Aby tę kwestię rozważyć, warto rozpocząć od pytania: Co to oznacza, że państwo prawa jest zasadą, którą powinno się kierować demokratyczne państwo konstytucyjne?

Otóż państwo prawa to pewna koncepcja prawna, która ewoluje od czasów oświecenia. Jej genezą był protest przeciwko wszechwładzy suwe-

rennego monarchy, który tworząc prawa, był jednocześnie ponad nimi. W państwie prawa wzajemne stosunki między poszczególnymi organami władzy państwowej, jak również pomiędzy organami państwa a obywatelami i ich organizacjami są ściśle określone przez normy prawne. Idea państwa prawa opiera się na założeniu, iż zadaniem prawa jest ochrona jednostki przed arbitralnym działaniem państwa⁶⁵.

Tak więc podstawą państwa prawnego jest uporządkowany, wewnętrznie spójny i w praktyce domagający się przestrzegania system norm prawnych, na których szczycie znajduje się konstytucja. Poszczególne organy i przedstawiciele państwa nie stoją ponad prawem, muszą działać w ramach istniejących norm prawnych. W państwie prawa normom prawnym podporządkowany jest nie tylko obywatel, ale także władza państwowa. Z punktu widzenia obywatela bardzo istotny jest system sądownictwa, który kontroluje władzę, przed którym można dochodzić naruszenia przez państwo prawa.

Do państwa – jego organów i przedstawicieli – odnosi się, przynajmniej teoretycznie, zasada, że to, co nie jest jasno i konkretnie nakazane przez normy prawne, jest zabronione, natomiast obywatele mogą robić wszystko, czego im prawo wyraźnie nie zabrania. Według współczesnej koncepcji państwa prawa znaczenie ma również sama treść, duch tworzonego prawa. Proponowane przez parlament rozwiązania prawne powinny nie tylko odpowiadać większości obywateli, a więc pozostawać w zgodzie z dominującym systemem norm społecznych, ale także uwzględniać podstawowe praw (i wolności) człowieka.

Zatem do najbardziej charakterystycznych cech państwa prawa należą:

- a) zabezpieczenie wolności (granicę jej ograniczania przez działania normatywne państwa stanowią prawa człowieka);
- b) równość wobec prawa;
- c) pewność prawa (nadrzędność ustaw, postępowanie zgodne z przepisami prawa, sądowa ochrona prawna, zakaz stanowienia ustaw działających wstecz);
- d) podział władzy na ustawodawczą, wykonawczą i sądowniczą.

Jak widać, koncepcja państwa prawa wpisuje się w obronę prawną obywateli, i z pewnością stanowi to jej mocną stronę, ale nie jest ona wolna od poważnych zastrzeżeń natury moralnej, które rodzą się w konfrontacji z praktyką życia państwowego. Państwu prawa grozi bowiem pozytywizm prawny, o którym już była mowa powyżej. Najwięcej wątpliwości budzi ro-

65 Por. A. Zwoliński, *Państwo a Europa*, dz. cyt., s. 46–50.

zumienie praw człowieka, które najczęściej interpretuje się wyłącznie na podstawie prawa stanowionego, ignorując zupełnie prawo naturalne.

Szczególnie niebezpieczny jest pozytywizm prawny sprzężony z relatywizmem etycznym, gdyż poniża on godność człowieka i podważa podstawowe struktury demokracji. W sumie abstrahuje on od celów porządku prawnego. Prawo staje się wyłącznie narzędziem, a przestaje być rozumnym rozporządzeniem mającym na celu dobro. Następuje więc kwestionowanie związku między prawem i moralnością⁶⁶.

W tej sytuacji zamiast ochrony praw może dochodzić do ich łamania, o czym świadczy chociażby rozpowszechniona praktyka prawa aborcyjnego, będącego jaskrawym pogwałceniem prawa do życia⁶⁷. Tak więc z punktu widzenia etyki personalistycznej (chrześcijańskiej) nieodzowny jest postulat, by państwo prawa nie ignorowało swojego naturalnego fundamentu – prawa naturalnego⁶⁸, które bodaj najskuteczniej stoi na straży godności każdej osoby ludzkiej⁶⁹.

3.6. Demokratyczne państwo socjalne

Demokratyczne państwo konstytucyjne powinno być także państwem socjalnym. Owa socjalność, podobnie jak prawo, urasta do rangi zasady, która domaga się realizacji. Czym jest państwo socjalne? Niekiedy mówi się o państwie dobrobytu albo państwie opiekuńczym (ang. *welfare state*). Chodzi wszakże o takie systemy, których celem jest przejęcie przez państwo i jego instytucje odpowiedzialności za zmniejszanie sfery ubóstwa, redukcję nierówności w zakresie dochodów i zwiększanie poczucia ekonomicznego bezpieczeństwa obywateli. W praktyce oznacza to czuwanie

66 Por. G. Robbers, *Der Rechtsstaat und seine ethischen Grundlagen*, München-Gladbach 1994, s. 6; H. Waśkiewicz, *Prawo naturalne – prawo czy norma moralna*, „Roczniki Filozoficzne” 17 (1970) z. 2, s. 18.

67 P. Mazurkiewicz, *Kościół i demokracja*, dz. cyt., s. 122–127.

68 Chociaż w nauczaniu społecznym Kościoła prawo naturalne rozumiane jest jako *ius naturalis*, zgodnie z ujęciem tomistycznym, to jednak współczesna politologia czy nauki prawne posługują się raczej terminem *lex naturalis*, co oznacza to zbiór norm, które obowiązują całe społeczeństwo i władzę państwową bez względu na to, czy są one przez tę władzę ustanawiane i uznawane, czy nie. Por. J. Höffner, *Chrześcijańska nauka społeczna*, dz. cyt., s. 42–50.

69 E. Nass, *Państwo prawa i państwo socjalne w ujęciu chrześcijańskim*, [w:] *Katolicka nauka społeczna. Podstawowe zagadnienia z życia społecznego i politycznego*, dz. cyt., s. 147–155.

na tym, by obywatele nie spadli poniżej określonego progu zamożności. Państwo socjalne z reguły obejmuje obszar zabezpieczeń (emerytury, renty, zasiłki chorobowe i dla bezrobotnych), jak również finansowanie z budżetu pewnych usług, które przede wszystkim dotyczą szkolnictwa i służby zdrowia.

Wiadomo jednak, że współcześnie koncepcja państwa socjalnego atakowana jest przez liberałów, szczególnie zaś radykalnych zwolenników państwa minimum, które zastrzega sobie ściśle określone funkcje ochrony przed przemocą i zapewnienie przestrzegania porządku prawnego. Wedle zwolenników państwa minimum arbitralna redystrybucja indywidualnych dochodów (podatków) przez działania państwa socjalnego hamuje rozwój gospodarczy. Szczególnie wpływa na ograniczanie inicjatywy i zniechęca do podejmowania ryzyka.

Wszyscy jednak zgodnie przyznają, że ze względu na sprawiedliwość społeczną istnieją pewne zobowiązania władz państwowych do zagwarantowania ochrony socjalnej obywatelom w ramach aktualnych możliwości dyktowanych przez dobro wspólne. Problem pojawia się dopiero wtedy, gdy trzeba przyjąć określony zakres tych zobowiązań. W praktyce może on być tak niewielki, iż w rzeczywistości będzie stanowił zaprzeczenie zasady państwa socjalnego⁷⁰.

Jakkolwiek by było, podstawą socjalnej aktywności państwa, jej wewnętrznym uzasadnieniem, są prawa socjalne. Można śmiało skonstatować, że socjalne prawa człowieka stoją na straży państwa socjalnego⁷¹.

70 Tamże, s. 155–160.

71 Niektórzy autorzy, analizując nauczanie społeczne Jana Pawła II, zdają się nie dostrzegać akcentowanej przezeń rangi socjalnych funkcji państwa. Wszystkie społeczne encykliki papieża z Polski wystarczająco potwierdzają jego zdecydowaną linię socjalną, której nie należy oczywiście kojarzyć z socjalizmem. Aż dziw bierze, iż w rozważaniach na ten temat podejmowanych z punktu widzenia katolickiej nauki społecznej brakuje wystarczającego zrozumienia dla tego rodzaju troski społecznej Kościoła. Przykładem pod tym względem jest chociażby książka ks. Wiesława Łużyńskiego, który podejmując problem państwa pomocniczego w nauczaniu papieskim, akcentuje funkcję prawną, gospodarczą, kultury, jednocześnie skrzętnie jakby ukrywając funkcję socjalną. Być może uczynił to na skutek pewnych negatywnych obciążeń, będących dziedzictwem minionej epoki realnego socjalizmu, co jednak w rzetelnej pracy naukowej nie może być usprawiedliwieniem. Zob. W. Łużyński, *Państwo pomocnicze. Nauczanie Jana Pawła II*, dz. cyt., s. 109–174. Uznanie nie tylko dla funkcji prawnej, ale także dla funkcji socjalnej zawiera encyklika społeczna Benedykta XVI *Caritas in veritate*, wedle której zadania socjalne państwa realnie wpisują się w realizację dobra wspólnego. Są one szczególnie niezbędne w sytuacji kryzysu ekonomicznego, którego przykład w skali świat-

Uzasadnienie tych praw z łatwością można wyprowadzić z etyki chrześcijańskiej (personalistycznej). Ich uznania domaga się chociażby sprawiedliwość społeczna, ale nie tylko. Również komplementarna w stosunku do niej miłość społeczna, nie bez racji nazywana często solidarnością, stanowi podstawową przesłankę dla idei i praktyki państwa socjalnego.

Nade wszystko jednak poszanowania się praw socjalnych domaga się zasada godności osoby ludzkiej. Słowem, nie sposób wyobrazić sobie braku wrażliwości socjalnej w państwie, którego obywatele świadomie odwołują się w swoim myśleniu i w swoich wyborach etycznych do wartości ogólnoludzkich, w szczególności chrześcijańskich. Tego rodzaju wrażliwość znajduje zrozumienie także w państwach liberalnych, w których dominuje myślenie indywidualistyczne. Prawa socjalne głównie wyprowadza się z prawa człowieka do równości wobec prawa. Rozumowanie to w niczym zresztą nie sprzeciwia się spojrzeniu chrześcijańskiemu, ale nie trudno zauważyć, że jest ono mocno zredukowane.

Niemniej jednak stosowanie w demokratycznych państwach konstytucyjnych (liberalnych) prawa do równości wobec prawa uświadomiło konieczność ekonomiczno-socjalnej troski o warunki bytowe ludzi (obywateli). Socjalne różnice, a także nędza społeczna kazały spojrzeć na prawną zasadę równości znacznie szerzej. Konfrontacja z praktyką życia społecznego uświadomiła politykom, że liczy się równość nie tylko wobec prawa. Niezwykle ważna jest też równość w sferze socjalnej, gdyż tam nabiera ona realnych kształtów, stając się jakby sprawdzianem dla autentycznego poszanowania godności człowieka i wynikających zeń podstawowych praw ludzkich. Dziś tę równość zwykle rozumie się jako społeczne (socjalne) wyrównanie, równość warunków życiowych, sprawiedliwy podział szans, a nawet równość szans⁷².

W świetle etyki personalistycznej katalog socjalnych praw człowieka można by sformułować jako prawo do pracy, prawo do mieszkania, prawo do wykształcenia, prawo do socjalnego bezpieczeństwa (zabezpieczenia na wypadek choroby, inwalidztwa czy starości), prawo do korzystania z dóbr kultury czy prawo do wypoczynku (urlopu i wczasów). Innymi sło-

wej przyniósł rok 2009. Jak uczy doświadczenie, ludzka niedoskonałość czy nawet słabość nigdy nie może całkowicie wykluczyć sytuacji kryzysowych, gdyż ich przyczyny są wielorakie, w tym również o charakterze moralnym. Por. Benedykt XVI, Encyklika *Caritas in veritate*, rozdz. III, a szczególnie nr 38, 41.

72 Sobór Watykański II, Konstytucja duszpasterska o Kościele w świecie współczesnym *Gaudium et spes*, 38; por. B. Sutor, *Etyka polityczna. Ujęcie całościowe na gruncie chrześcijańskiej nauki społecznej*, dz. cyt., s. 207.

wy, człowiekowi z tej racji, że jest osobą, społeczeństwo, w którym żyje, powinno zagwarantować prawo do pracy, do zaspokojenia podstawowych potrzeb w zakresie wyżywienia, odzienia, mieszkania, zdrowia, wykształcenia i kultury⁷³.

We współczesnym dyskursie społecznym, który prowadzony jest przy niemalym zaangażowaniu katolickiej nauki społecznej, dominuje przekonanie, iż szansa na przezwycięzenie wyraźnego kryzysu, w jakim pogrążona jest koncepcja czy idea państwa socjalnego, tkwi w rozstrzygnięciu problemu autentycznej, dojrzałej demokracji. Wedle tej opcji najpierw należy odpowiednio ustawić zagadnienie demokracji, a następnie dopiero „wymyślić” jakby na nowo państwo socjalne, odpowiednie do wyzwania ponowoczesności. Dojrzała demokracja to przede wszystkim taka, która – jak już wcześniej była o tym mowa – respektuje praworządność, solidarność i uczestnictwo.

Praworządność jest niejako punktem wyjścia, gdyż na niej opiera się nie tylko państwo prawa, ale także państwo socjalne. Oznacza ona przełożenie na reguły postępowania wielkich zasad „gramatyki etycznej” (Bartolomeo Sorge), którymi są: prymat osoby ludzkiej i jej niezbywalnych praw; solidarność ze wszystkimi, a zwłaszcza z najsłabszymi; uczestnictwo i współodpowiedzialność obywateli przez zagwarantowane prawem instytucje pośredniczące; troska o dobro wspólne wyrażające się głównie w dążeniu do standardów życia w pełni odpowiadających godności człowieka⁷⁴.

Jak widać, w owej gramatyce etycznej chodzi o „wskazówki”, normy etyczne, które katolicka nauka społeczna bez trudu wyprowadza z prawa naturalnego. Z tej racji pozostają one w całkowitej zgodzie ze zdrowym rozsądkiem. Są więc możliwe do przyjęcia i otwarte na współdziałanie w ich urzeczywistnianiu przez wszystkich ludzi dobrej woli. Przestrzeganie tych norm nie jest oczywiście zarezerwowane tylko dla polityków czy dla władzy państwowej, ale stanowi obowiązek wszystkich obywateli⁷⁵.

Jeśli brakuje jasnych, opartych na prawie zasad współżycia lub jeśli nie są one stosowane, dominuje „prawo silniejszego”, gwałcona jest sprawiedliwość i zagrożona jest wolność. Dlatego, jak słusznie zauważył Bartolomeo Sorge, praworządność okazuje się niezbędną, gdyż poszanowanie i przestrzeganie praw stanowi podstawowy warunek istnienia wolności,

73 Por. tamże.

74 Por. B. Sorge, *Wykłady z katolickiej nauki społecznej. Od Ewangelii do cywilizacji miłości*, dz. cyt., s. 185–186.

75 Tamże, s. 186.

sprawiedliwości i pokoju między ludźmi, co z kolei jest owocem dojrzałej demokracji⁷⁶.

W państwie socjalnym praworządności jako takiej nie gwarantuje sama tylko walka z niepraworządnością. Jak uczy doświadczenie, może ona skutecznie się urzeczywistniać bardziej jako rezultat starannie kreowanej kultury moralnej (łączącej politykę z etyką) niż efekt represji (niekiedy wręcz koniecznej).

Jednakże nie wystarczy, by państwo socjalne postrzegane w kategoriach dojrzałej demokracji odznaczało się tylko praworządnością. W stosunkach społecznych musi być respektowana etyczna zasada solidarności, która odzwierciedla podmiotowość społeczeństwa. Oznacza miłość społeczną, domaga się miłosierdzia. Literalne przestrzeganie reguł prawa (sprawiedliwości) może się obrócić przeciwko człowiekowi, zagrażając jego podstawowym prawom. Więcej, można nawet skonstatować, że w państwie bez solidarności tak zwana demokracja praworządna przeraża się w demokrację totalitarną, demokratyczna praworządność paradoksalnie nie jest ani demokratyczna, ani praworządna⁷⁷.

Jeśli bowiem brakuje w państwie moralnego poczucia solidarności, to nie istnieją żadne powody, dla których na przykład dwie trzecie obywateli żyjących w dobrobycie miałyby się dzielić swoimi dobrami z pogrążoną w biedzie jedną trzecią mieszkańców kraju. W tym świetle szczególnej wymowy nabiera przestroga Jana Pawła II, który demokrację pozbawioną etycznej i solidarnej duszy utożsamiał z totalitaryzmem⁷⁸.

76 Tamże.

77 Tamże, s. 188–189.

78 „Demokracja totalitarna” nie jest wszakże przypadkową zbitką słowną, lecz ma odniesienie do konkretnej praktyki życia społecznego czy politycznego. Współczesny brak szacunku do życia to najbardziej przekonujący przejaw braku solidarności z jednoczesnym zachowaniem reguł demokracji opartej na uznaniu absolutnej wartości prawa stanowionego przez większość. Wymowne pod tym względem są słowa Jana Pawła II, który przecież nie bez racji stwierdził, iż zanik odniesienia do wspólnych wartości i do prawdy absolutnej uznawanej przez wszystkich wystawia życie społeczne na ryzyko całkowitego relatywizmu. *„Wszystko staje się wówczas przedmiotem umowy i negocjacji; także owo pierwsze z podstawowych praw, jakim jest prawo do życia. Otóż to właśnie ma dziś miejsce także na scenie polityki i państwa: pierwotne i niezbywalne prawo do życia staje się przedmiotem dyskusji lub zostaje wręcz zanegowane na mocy głosowania parlamentu lub z woli części społeczeństwa, choćby nawet liczebnie przeważającej. Jest to zgubny rezultat nieograniczonego panowania relatywizmu: «prawo» przestaje być prawem, ponieważ nie jest już oparte na mocnym fundamencie nienaruszalnej godności osoby, ale zostaje podporządkowane woli silniejszego. W ten sposób demokracja, sprzeniewierając*

Zatem państwo socjalne tworzone w warunkach dojrzałej demokracji musi się odznaczać praworządnością ożywioną solidarnością. Innymi słowy, chodzi w tym miejscu o solidarną praworządność. W jej świetle nie może zabraknąć uwagi skierowanej na poszczególnych ludzi i całe grupy społeczne pogrążone w ubóstwie i biedzie, zmarginalizowane lub wykluczone społecznie. Opcja na rzecz ubogich powinna pozostać zasadniczym elementem państwa socjalnego, co w sposób zasadniczy odróżnia je od państwa opiekuńczego czy klientystycznego. Pierwsze z nich, naruszając zasadę pomocniczości, w gruncie rzeczy niszczy solidarność i odbiera poczucie odpowiedzialności, drugie zaś powoduje podziały grup i korporacji, rodząc zależności, nietolerancję, wykluczanie, niesprawiedliwości i konflikty⁷⁹.

Jednakże solidarna praworządność wymaga nie tylko odpowiedniej aktywności ze strony władz państwowych, ale także uczestnictwa całego społeczeństwa, a przynajmniej szerokich jego kręgów. Aby państwo właściwie spełniało swoje funkcje socjalne, musi mieć odpowiednie zaplecze, społeczną bazę, której potrzeba istnienia została już zasygnalizowana powyżej. W dojrzałej demokracji może ją stanowić tak zwane społeczeństwo obywatelskie. Chodzi wszakże o takie społeczeństwo, w którym zespół instytucji oraz różnego typu dobrowolnych, spontanicznych organizacji,

się własnym zasadom, przeradza się w istocie w system totalitarny. Państwo nie jest już «wspólnym domem», gdzie wszyscy mogą żyć zgodnie z podstawowymi zasadami równości, ale przekształca się w *państwo tyrańskie*, uzurpujące sobie prawo do dysponowania życiem słabszych i bezbronnych, dzieci jeszcze nienarodzonych, w imię pożytku społecznego, który w rzeczywistości oznacza jedynie interes jakiejś grupy. Można odnieść wrażenie, że wszystko odbywa się z pełnym poszanowaniem praworządności, przynajmniej w tych przypadkach, gdy prawa dopuszczające przerywanie ciąży lub eutanazję zostają przegłosowane zgodnie z tak zwanymi zasadami demokratycznymi. W rzeczywistości mamy tu jednak do czynienia jedynie z tragicznym pozorem praworządności, zaś ideał demokratyczny – który zasługuje na to miano tylko wówczas, gdy uznaje i chroni godność każdej osoby – zostaje zdradzony u samych podstaw [...]. Pojawienie się takich sytuacji oznacza, że działają już mechanizmy, które prowadzą do zaniku prawdziwego ludzkiego współzycia i do rozpadu samego organizmu państwowego” (Jan Paweł II, Encyklika *Evangelium vitae*, 20). Mając to wszystko na uwadze, widać wyraźnie, jak bardzo uzasadniona była nieufność Kościoła w stosunku do demokracji lansowanej przez środowiska i koncepcje absolutyzujące wartość prawa stanowionego przez arytmetyczną większość, a pozbawionego odniesienia do transcendentnej normy etycznej.

79 Konferencja Episkopatu Włoch, Deklaracja *Stato sociale ed educazione alla società* (11 V 1995), 74, [cyt. za:] B. Sorge, *Wykłady z katolickiej nauki społecznej. Od Ewangelii do cywilizacji miłości*, dz. cyt., s. 181.

związków i stowarzyszeń stanowi podstawę samodzielnego, wolnego od ingerencji państwa rozwoju obywateli, a zarazem wyraża ich własną aktywność, inicjatywy i potrzeby. Jeśli chodzi o modelowe ujęcie społeczeństwa obywatelskiego, to ma ono oczywiście wiele wariantów. Najczęściej pojmowane jest przez pryzmat pluralizmu, rozumianego jako „rozproszenie władzy” lub „fragmentaryzacja społeczeństwa”⁸⁰.

Współcześnie coraz bardziej dominuje przekonanie, iż jakkolwiek istnieje różnica pomiędzy społeczeństwem i państwem, to jednak nie należy tych dwóch rzeczywistości wzajemnie przeciwstawiać. Istnienie społeczeństwa obywatelskiego i właściwe usytuowanie go w obszarze życia państwowego zdaje się gwarantować dobre funkcjonowanie państwa socjalnego. Zresztą, państwo socjalne, zważywszy na swoją naturę, jakby tkwi swoimi korzeniami w społeczeństwie obywatelskim, z którego czerpie wartości i zadania⁸¹.

Uczestnictwo w życiu publicznym, charakteryzujące społeczeństwo obywatelskie⁸², najbardziej skutecznie realizuje się obecnie w „trzecim sektorze” (składającym się z licznych form wolontariatu, kooperacji i stowarzyszeniowości). Tradycyjnie obejmuje on przede wszystkim grupy działające bezinteresownie w imię solidarności („prywatność społeczna *non-profit*”), ale w coraz większym stopniu identyfikują się z nim także inicjatywy, które polegają na świadczeniu usług w zamian za wynagrodzenie („prywatność społeczna *profit*”)⁸³.

Specyfika „trzeciego sektora”, szczególnie organizacji pozarządowych, polega głównie na tym, że zrodził się on jako solidarna reakcja wobec nowych form ludzkiej biedy i ubóstwa w sytuacji pewnej bezradności państwa. Z czasem organizacje pozarządowe uzyskały podmiotowość polityczną, gdyż okazało się jasne, iż ich inicjatywy są prawdziwymi formami demokratycznego współuczestnictwa. Stanowią jakby głos społeczeństwa obywatelskiego, wspomagając i pobudzając instytucje publiczne (państwowe i samorządowe) w ich działaniu socjalnym. Ponadto wpisują się w autentyczną realizację dobra wspólnego, chroniąc niejako społeczeństwo

80 K. Dziubka, *Spółeczeństwo obywatelskie*, [w:] *Leksykon politologii*, dz. cyt., s. 373–375.

81 Por. B. Sorge, *Wykłady z katolickiej nauki społecznej. Od Ewangelii do cywilizacji miłości*, dz. cyt., s. 192–193.

82 Por. Benedykt XVI, Encyklika *Caritas in veritate*, 38.

83 B. Sorge, *Wykłady z katolickiej nauki społecznej. Od Ewangelii do cywilizacji miłości*, dz. cyt., s. 195.

przed nadopiekuńczością państwa i korupcyjnym klientyzmem indukowanym przez partiokrację⁸⁴.

Zatem państwo socjalne jawi się jako cenna zdobycz nowoczesności, która na to, by odegrać ważną rolę także w ponowoczesności, musi organizować się wciąż jakby na nowo, właśnie na podstawie praworządności, solidarności i uczestnictwa. Droga w tym kierunku prowadzi przez uznanie niekwestionowanej roli społeczeństwa obywatelskiego. W szczególności chodzi o wspieranie takich form działalności *non-profit*, kooperacyjności społecznej i wolontariatu, które wytwarzają usługi i dobra publiczne, działając jednak prywatnie. W tym wszystkim ważne jest respektowanie zasady pomocniczości, która wyzwala postawy odpowiedzialności⁸⁵.

W prezentowanej idei kryje się społecznie doniosła szansa. Jeśli na przykład wolontariat nie ogranicza się wyłącznie do leczenia doraźnych ran społecznych, ale praktykuje „solidarność na dłuższą metę”, to możliwe jest utrwalenie się takich postaw społecznych, które prowadzą społeczeństwo obywatelskie do odpowiedzialnego uczestnictwa w życiu społeczności politycznej. Praktyka tego rodzaju solidarności powoduje chociażby to, iż zepchnięci na margines potrafią się wyrwać z sytuacji, w której są podopiecznymi, przyjmując status głównych aktorów w zakresie przezwyciężenia własnych problemów⁸⁶.

3.7. Demokratyczne państwo wolnościowe

Demokratyczne państwo konstytucyjne, którego zasadą jest demokracja oparta na zasadzie państwa prawa i zasadzie państwa socjalnego, można scharakteryzować bardziej lapidarnie, kładąc jednocześnie nacisk na elementy

84 Tamże.

85 Por. K. Murawski, *Państwo i społeczeństwo obywatelskie. Wybrane problemy rozwoju demokracji w Polsce 1989–1997*, Wydawnictwo WAM, Kraków 1999, s. 47–73.

86 Por. W. Szymczak, *Znaczenie wartości w tworzeniu społeczeństwa obywatelskiego*, [w:] *Spółeczeństwo obywatelskie. Modele teoretyczne i praktyka społeczna*, red. E. Balawajder, Wydawnictwo Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego, Lublin 2007, s. 29–31; M. Grabowska, T. Szawiel, *Budowanie demokracji. Podziały społeczne, partie polityczne i społeczeństwo obywatelskie w postkomunistycznej Polsce*, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2003, s. 128–163; A. Radziejewicz-Winnicki, *Idea społeczeństwa obywatelskiego a stymulowanie aktywności, wsparcia i samopomocy w środowisku lokalnym*, [w:] *Pomoc społeczna – praca socjalna. Teoria i praktyka*, t. 1, red. K. Marzec-Holka, Wydawnictwo Akademii Bydgoskiej im. Kazimierza Wielkiego, Bydgoszcz 2003, s. 21–35.

szczególnie cenione w państwach Europy Zachodniej czy Stanach Zjednoczonych. W aspekcie prawa chodzi o ochronę obywatela przed samowolą organów państwowych. Natomiast aspekt socjalny akcentuje konieczność zagwarantowania wszystkim obywatelom prawa do życia i rozwoju w wolnej społeczności. Dlatego nie bez racji demokratyczne państwo konstytucyjne często identyfikowane jest jako wolnościowe państwo konstytucyjne⁸⁷.

Wolnościowa demokracja jest to wszakże pewien porządek, którego podstawowymi elementami są wolnościowe prawa obywateli⁸⁸. Czasem nazywane są one prawami obronnymi, gdyż istotnie gwarantują człowiekowi niezbędny obszar do nieskrępowanego rozwoju. Można nawet przyjąć, że pierwszym, najbardziej podstawowym prawem obronnym jest prawo osoby do życia i wolnego rozwoju. Dopiero z tego najważniejszego prawa wynikają wszystkie inne, do których należą: prawo do równości wobec prawa, prawo do ochrony przed samowolnym uwięzieniem, prawo do wolności religijnej i wolności sumienia, prawo do przemieszczania się, prawo do wolności opinii i mediów (prasy, radia, telewizji, Internetu itp.), prawo do zgromadzeń i stowarzyszeń, prawo do własności prywatnej, prawo do swobodnego wyboru zawodu i stanu życia, prawo do wolności zarobkowania.

Nie jest to oczywiście pełny katalog tego rodzaju praw, bo można je rozmaicie nazywać i łączyć w grupy, niemniej jednak przytoczony wykaz dotyczy wyłącznie klasycznych praw obronnych (wolnościowych). Niektóre wśród nich można taktować jako prawa polityczne czy raczej prawa politycznego uczestnictwa. Są to przede wszystkim prawo do wolności opinii i mediów, prawo do zgromadzeń i stowarzyszeń, prawo do swobodnego zakładania partii politycznych, prawo do opozycji politycznej, prawo do kontroli władzy państwowej i do jej krytyki czy prawo do obrony swoich praw (odwoływania się od decyzji władz państwowych)⁸⁹. Centralnym jednak prawem politycznym (obywatelskim) w wolnościowym państwie konstytucyjnym jest powszechne, wolne i równe prawo wyborcze⁹⁰.

87 Stosowane są również inne określenia, których sens nie odbiega jednak od podstawowego znaczenia demokratycznego państwa konstytucyjnego. Niekiedy pozorne różnice wskazują jedynie na inaczej rozłożone akcenty, czego przykładem jest Konstytucja Rzeczypospolitej Polskiej z 6 kwietnia 1997, która stwierdza, że Polska jest „demokratycznym państwem prawnym”, urzeczywistniającym zasady sprawiedliwości społecznej (art. 2). Jak widać, akcent został położony na prawo, którego podstawowym odniesieniem jest jednak konstytucja jako ustawa zasadnicza.

88 Por. A. Zwoliński, *Państwo i Europa*, dz. cyt., s. 75–82.

89 Por. tamże, s. 77–79.

90 Nie jest to wszakże jedyny możliwy podział, gdyż wielu autorów prawa polityczne oraz prawa cywilne (osobowe, ogólnoludzkie) ujmuje pod wspólnym pojęciem

Wspomniane prawa (obywatelskie) stanowią wolnościową i prawną podstawę demokratycznego (wolnościowego) państwa konstytucyjnego, ale należy pamiętać, że nie jest ona jedyna. Z prawami muszą się łączyć obowiązki obywatela względem państwa. Można wyróżnić dwa rodzaje tego rodzaju obowiązków. Dotyczą one płacenia podatków, służby cywilnej czy wojskowej i współdziałania politycznego, które zakłada odpowiednie wychowanie obywatelskie i polityczne⁹¹. Musi to być nade wszystko taka edukacja polityczna, która ukierunkowana jest na odpowiednie korzystanie z praw wolnościowych. Etyczny problem etycznego użycia wolności jest tu zagadnieniem niemal centralnym.

Istnieje wszakże różnica pomiędzy prawami wolnościowymi i wspomnianymi już prawami socjalnymi. Prawa wolnościowe mają na celu ograniczanie działania instytucji państwowych, wyznaczając granice uprawnień organów politycznych w stosunku do obywatela. Granice te wynikają z przyjętej filozofii prawa, które reguluje stosunki międzyludzkie, a więc między jednostkami i grupami a całością, definiując należne świadczenia i uprawnienia, których można „prawnie” dochodzić⁹². Innymi słowy, prawa wolnościowe są zaskarżalne, gdyż stanowią obowiązujące prawa zapisane w konstytucji jako sądownie egzekwowalne żądania wobec państwa. Jest to bodaj najbardziej istotna różnica „jakościowa” tych praw w porównaniu z prawami socjalnymi. Otóż te ostatnie mają to do siebie, że nie są zaskarżalne. W przeciwnym razie państwo musiałoby zapewnić każdemu pracę, mieszkanie, wczasy itp. Z oczywistych powodów nie jest to przecież możliwe. Socjalne prawa człowieka nie mogą stanowić zaskarżalnych praw elementarnych, gdyż *de facto* stanowią sformułowanie celów i programów społecznych państwa.

W wychodzeniu naprzeciw uprawnieniom socjalnym obywateli państwo powinno umożliwiać i gwarantować efektywny rozwój takich sił, które byłyby zdolne do realizacji odpowiednich celów i programów pro-

praw obywatelskich. Jest to ujęcie niepozbawione poważnych racji. Każdy bowiem obywatel powinien być uszanowany przez respektowanie jego praw jako człowiek i jako członek politycznego związku, czyli państwa. Por. A. Zwoliński, *Państwo a Europa*, dz. cyt., s. 76; J. Czajowski, *Człowiek w nauce Jana Pawła II*, Dom Polski Jana Pawła II, Rzym 1983, s. 114.

91 Por. A. Zwoliński, *Państwo a Europa*, dz. cyt., s. 75–82.

92 W praktycznym rozumieniu praw wolnościowych ważne jest ustalenie pewnych granic wolności jednostki i państwa, co nie jest rzeczą łatwą. Wydaje się, iż bardzo trafną intuicją pod tym względem są słowa G. Granerisa, wyrażone lapidarnym hasłem: „Wolność bez liberalizmu i bez rewolucji; życie społeczne bez socjalizmu i socjologizmu” (cyt. za: A. Zwoliński, *Państwo a Europa*, dz. cyt., s. 78).

społecznych; powinno także się troszczyć o to, by udział w dobrach, usługach i kulturze mieli również ci, którzy do tego uczestnictwa nie mogą przystąpić o własnych siłach. Tak więc zasadzie państwa socjalnego i poszanowaniu praw socjalnych obywateli powinien towarzyszyć duch pomocniczości, czyli troska o efektywny rozwój owych sił ludzkich (społecznych), oraz duch solidarności, czyli troska o słabych, ubogich, wykluczonych, zmarginalizowanych⁹³.

Niemniej jednak prawa socjalne i prawa wolnościowe są od siebie zależne i wywierają na siebie wzajemny wpływ. Jeśli komuś brakuje niezbędnych środków do życia, ignorowane są jego prawa socjalne, to czyż w tej sytuacji ma jakieś znaczenie zachęta do korzystania z praw wolnościowych? Podobnie dzieje się w wypadku łamania praw wolnościowych na rzecz socjalnych praw ludzkich. Bez wolności nie jest możliwy właściwy rozwój socjalny na miarę aspiracji człowieka.

W tym miejscu trzeba wyraźnie podkreślić, że nie powinno być opozycji pomiędzy prawami człowieka a władzą państwową. Wydaje się, że jeśli taka opozycja tu i ówdzie istnieje, to jest ona sprawą wadliwego funkcjonowania wolnościowego (demokratycznego) państwa konstytucyjnego. Chociaż bowiem prawa człowieka z natury swej są „ponadpaństwowe”, to przecież tylko państwo sprawia, iż nabierają one skuteczności. W pewnych warunkach czy okolicznościach władza państwowa może te prawa naruszać, co jest oczywiście naganne, ale jakkolwiek by było, zawsze stanowi ona gwarancję dla ich ochrony. Dziś panuje przekonanie, że w obecnej sytuacji politycznej i kulturowej świata władza może skutecznie chronić prawa człowieka jedynie w demokratycznym państwie konstytucyjnym.

Wspomniana funkcja państwa bynajmniej nie oznacza, że dostarcza ono praw wolnościowych czy socjalnych, zwłaszcza gwarantuje wolność i sprawiedliwość. Otóż państwo może jedynie stworzyć porządek wolności oraz instytucje sprawiedliwości. Natomiast sam pozytywny rozwój wolności i sprawiedliwości jest sprawą konkretnych ludzi w ich indywidualnym i społecznym życiu. Ogromną rolę pod tym względem mają do odegrania społeczności pośrednie (*societas liberae*), zwłaszcza instytucje samorządowe i organizacje pozarządowe. Szczególna rola przypada również społecznościom religijnym, wśród których Kościół katolicki wyróżnia się swoją integralną postawą wobec spraw politycznych.

93 Por. B. Sutor, *Etyka polityczna. Ujęcie całościowe na gruncie chrześcijańskiej nauki społecznej*, dz. cyt., s. 208.

3.8. Problem demokracji proceduralnej

Demokracja proceduralna ma charakter dynamiczny. Oznacza zespół procedur, które umożliwiają pokojową zmianę władzy politycznej jakiejś zorganizowanej politycznie społeczności (August von Hayek). Stanowi warunek istotny dla demokracji społecznej, która dotyczy obyczajów, sposobu życia, stosunków międzyludzkich, etosu społeczeństwa opartego na egalitaryzmie, bez podziałów klasowych i stanowych, na równych prawach i szansach niezależnych od pochodzenia. Można więc skonstatować, że istnieje ona jakby w sferze przedpolitycznej, a jej zadaniem jest wpływać na politykę, ale nie w kwestiach merytorycznych, lecz tylko proceduralnych.

Dla tego rodzaju myślenia o demokracji, które znajduje swoje odzwierciedlenie w praktyce politycznej, najważniejsze są reguły określające, kto i jak, czyli wedle jakich procedur podejmuje decyzje. Liczy się nie tyle treść decyzji, ile ich sposób podejmowania. Należy to do istoty demokracji proceduralnej. Zorientowana jest ona nie na końcowy rezultat (*end-staat-oriented*), lecz na sam proces (*process-oriented*)⁹⁴.

Demokracja proceduralna jest więc pewnym rozwiązaniem instytucjonalnym w zakresie dochodzenia do decyzji politycznych w ramach konkurencji o głosy wyborców (Joseph Schumpeter). Natomiast w odróżnieniu od tego rodzaju demokracji można mówić o demokracji substancjalnej, która podkreśla aspekt treściowy, odwołując się do wartości dobra wspólnego. Przykładem takiego substancjalnego i intencyjnego rozumienia może być następująca definicja: demokracja jest ustrojem, w którym nie ma uciskających i uciskanych, uprzywilejowanych i upośledzonych, w którym w atmosferze wolności każdy może rozwinąć swoje możliwości (Maria Ossowska)⁹⁵.

Przytoczone rozbieżności sprawiają, że termin demokracja może być użyty zarówno do wyrażenia pewnego ideału, jak i różniącego się odeń rzeczywistego ustroju. Warto w tym miejscu nadmienić, że pojęcie demokracji proceduralnej rozwinął Robert Alan Dahl, który minimalistyczne rozumienie uzupełnił ośmioma warunkami instytucjonalnymi, mającymi zapewnić to, aby wybory rzeczywiście były konkurencyjne, a uczestnictwo w nich pozbawione ograniczeń i fasadowości. Warunki sformułowane przez Dahla są następujące:

1. Wolność zakładania i wstępowania do organizacji;

94 Por. W. Łużyński, *Państwo pomocnicze. Nauczanie Jana Pawła II*, dz. cyt., s. 117.

95 Por. A. Zwoliński, *Dylematy demokracji?*, dz. cyt., s. 12–13.

2. Wolność wypowiedzi;
3. Prawo do głosowania;
4. Prawo do ubiegania się o urzędy publiczne;
5. Prawo do konkurowania o głosy wyborców przez przywódców politycznych;
6. Istnienie alternatywnych źródeł informacji;
7. Wolne i uczciwe wybory;
8. Uzależnienie instytucji ustalających politykę rządu od głosów wyborców oraz innych sposobów ujawniania preferencji⁹⁶.

Okazuje się, że zaproponowane przez Dahla pojęcie demokracji proceduralnej nie jest w pełni wystarczające dla opisu typu demokracji rzeczywiście występującej w społeczeństwach liberalnych, a więc szczególnie nastawionych na ochronę wolności jednostek i grup. Dlatego cennym uzupełnieniem definicji demokracji proceduralnej jest jej poszerzenie o trzy warunki, skutkiem czego można mówić o demokracji liberalnej. Warunki te, sformułowane przez Larry'ego Diamonda, brzmią następująco:

1. W demokracji liberalnej nie ma miejsca na tak zwane obszary zarezerwowane, które nie są bezpośrednio lub pośrednio odpowiedzialne przed wyborcami. Chodzi o wyeliminowanie takich przypadków, w których rządy są zdominowane na przykład przez niekontrolowane przez elektorat wojsko lub wpływowe lobby;
2. Oprócz wertykalnej kontroli rządzących przez rządzonych, co odbywa się przez okresowe, wolne, uczciwe wybory, demokracja liberalna wyróżnia się horyzontalną kontrolą jednych urzędów przez drugie (rządu przez niezależne sądy, parlament, rzecznika praw obywatelskich, urzędy kontroli finansowej);
3. Demokracji liberalnej właściwy jest bardzo szeroki zakres i silne gwarancje pluralizmu – mniejszości kulturalne, religijne, etniczne i inne nie są ograniczone w wyrażaniu swoich interesów, posługiwaniu się własnym językiem i zachowaniu własnej kultury⁹⁷.

Jednak ujęcia demokracji proceduralnej nie są wystarczające, o ile nie uwzględni się także demokracji w aspekcie substancjalnym. Istnieje wiele definicji dotyczących tego właśnie aspektu, które odwołują się do aksjologii. Przykładem może być definicja, którą podał Giovanni Sartori. Wedle niej demokracja jest przeciwieństwem autokracji. „Różnica między demokracją i jej opozycją leży w fakcie, że w demokracji władza jest roz-

96 R. A. Dahl, *Demokracja i jej krytycy*, tł. S. Amsterdamski, Wydawnictwo Znak, Fundacja Batorego, Kraków-Warszawa 1995, s. 13nn.

97 L. Diamond, *Is the Third Wave Over?*, „Journal of Democracy” 7 (1966) nr 3, s. 22.

proszona, ograniczona, kontrolowana i poddawana rotacji, podczas gdy w autokracji władza jest skoncentrowana, niekontrolowana, nieokreślona i nieograniczona⁹⁸. Natomiast według Dahla demokracja oznacza system polityczny posiadający właściwości całkowitej czy prawie całkowitej odpowiedzialności przed obywatelami. Więcej, podjął on próbę zastąpienia tradycyjnego terminu „demokracja” bardziej jednoznacznym i dokładnym terminem „poliarchia”⁹⁹. Z kolei Jane Kirkpatrick za centralny element teorii demokracji uważa wybory. „W nowoczesnych społeczeństwach – jak utrzymuje – demokracja oznacza, że obywatele mają możliwość rywalizacji o władzę i władze są wybierane przez obywateli i przed nimi odpowiedzialne”¹⁰⁰.

Jakkolwiek by nie interpretować ujęć demokracji w jej aspekcie proceduralnym i substancjalnym, nadal istotne znaczenie ma definicja lansowana przez społeczne nauczanie Kościoła. W kontekście rozpowszechnionej demokracji liberalnej Jan Paweł II stwierdził: „Kościół docenia demokrację jako system, który zapewnia udział obywateli w decyzjach politycznych i rządzonym gwarantuje możliwość wyboru i kontrolowania własnych rządów, a także – kiedy należy to uczynić – zastępowania ich w sposób pokojowy innymi”¹⁰¹. Wpisuje się ona we współczesny dyskurs polityczny i etyczny nad demokracją proceduralną, będący jednocześnie próbą oczyszczenia słowa „demokracja” z naleciałości historycznych oraz ideologicznych¹⁰². Problem demokracji liberalnej będzie jeszcze przedmiotem refleksji przy omawianiu szczegółowych zagadnień związanych z demokratycznym państwem konstytucyjnym.

3.9. Dojrzała demokracja w praktyce

Reasumując, trzeba jeszcze raz podkreślić, że demokracji nie można rozumieć jako absolutnego panowania ludu, narodu czy społeczeństwa, które pozbawione byłoby odpowiedniej treści. Otóż prawa człowieka są

98 Cyt. za: A. Zwoliński, *Dylematy demokracji?*, dz. cyt., s. 15.

99 Zob. tamże, s. 14–15.

100 Zob. tamże, s. 14.

101 Jan Paweł II, Encyklika *Centesimus annus*, 46.

102 Por. P. C. Schmitter, T. L. Karl, *Czym jest demokracja... i czym nie jest*, tł. J. Łoziński, [w:] *Władza i społeczeństwo. Antologia tekstów z zakresu socjologii polityki*, wybór i oprac. J. Szczupaczyński, Wydawnictwo Naukowe Scholar, Warszawa 1995, t. 1, s. 28–32.

nieodzowne do etycznego uzasadnienia i oceny demokratycznego państwa konstytucyjnego, dla którego demokracja jest zasadą. Poszanowanie praw człowieka stanowi podstawowe kryterium sprawiedliwości społecznej w życiu państwa, jest jej warunkiem. Dlatego prawa człowieka mogą i powinny być postrzegane jako wartości, podobnie zresztą jak wolność czy prawo. W tym spojrzeniu nie można zapomnieć o celu, jaki powinien przyświecać poszanowaniu godności człowieka i wynikających z niej praw ludzkich, zwłaszcza praw wolnościowych, socjalnych i solidarnościowych. Chodzi wszakże o rozwój osoby ludzkiej. Aby zagwarantować warunki takiego rozwoju, niezbędne jest uznanie zasady, że prawa i obowiązki, wolność i solidarność są nierozłączne. Wtedy – jak utrzymuje Bernhard Sutor – możliwa jest socjalna odpowiedzialność, która gwarantuje swobodny rozwój osoby ludzkiej w ramach odpowiednich instytucji¹⁰³.

Tego rodzaju perspektywa sprawia, że reguły demokracji (regulacje, instytucje) stają się etycznie godne zalecenia. Chodzi więc o dojrzałą demokrację. Trzeba zauważyć, że postulowana dojrzała demokracja nie istnieje, jeśli będzie pozbawiona społecznej bazy. Jest nią przede wszystkim polityczne zaangażowanie obywateli. W sytuacji, gdy ludzie w niedostatecznej liczbie pójdą do wyborów, gdy niewielu podejmie współpracę z partiami politycznymi, gdy nie dość obywateli wyrazi gotowość do przyjęcia mandatu, wtedy demokracja stanie się fikcją¹⁰⁴. Dopiero pojawienie się owej społecznej bazy stwarza możliwość respektowania wspomnianych pryncypialnych wartości – praworządności, solidarności i uczestnictwa, które warunkują pozytywne funkcjonowanie demokracji w państwie.

Wydaje się, iż demokratycznemu państwu konstytucyjnemu potrzebna jest dusza, a więc także wymiar jakościowy, duchowy, etyczny i kulturowy. Nie jest to koncepcja czysto filozoficzna, choć z całą pewnością trudna do realizacji, ale konieczna do tego, by współczesnej cywilizacji technicznej nadać ludzkie oblicze. Przytoczona teza jest fundamentalna i znajduje swoje uzasadnienie w personalizmie¹⁰⁵.

Nietrudno zauważyć, że owo myślenie ukierunkowane na promocję praw człowieka, zwłaszcza obronę jego godności, wolności i równości, jest wspólne wszystkim ludziom dobrej woli, by użyć w tym miejscu terminologii papieskich encyklik. Jest to zarazem jednomyślnie deklarowana plat-

103 B. Sutor, *Etyka polityczna. Ujęcie całościowe na gruncie chrześcijańskiej nauki społecznej*, dz. cyt., s. 223.

104 Por. tamże.

105 B. Sorge, *Wykłady z katolickiej nauki społecznej. Od Ewangelii do cywilizacji miłości*, dz. cyt., s. 179–202.

forma ideowa współczesnych demokratycznych (wolnościowych) państw demokratycznych. Ma ona swe prawne umocowanie przede wszystkim w słynnej *Powszechnej Deklaracji Praw Człowieka* Narodów Zjednoczonych z 1948 roku, w której widnieją słowa: „Wszyscy ludzie rodzą się wolni i równi pod względem swej godności i swych praw. Są oni obdarzeni rozumem i sumieniem oraz powinni postępować w stosunku do siebie wzajemnie w duchu braterstwa”¹⁰⁶.

Z etycznego punktu wrodzenia niezwykle klarowne wydaje się ujęcie demokracji zawarte w nauczaniu Piusa XII. Stwierdził on, że istota ustroju demokratycznego polega na tym, że obywatele mają prawo wypowiadać się w sprawach obowiązków i ciężarów (wyrzeczeń), jakie się im nakłada, i że nie są oni obowiązani słuchać, jeśli sami nie zostali wysłuchani. Harmonia w relacjach między władzą i obywatelami stanowi znak rozpoznawczy tego, czy demokracja jest zdrowa i zrównoważona.

Zważywszy na rozległy zakres działalności państwa, Pius XII uznał demokratyczną formę rządów za naturalny postulat i nakaz rozumu. „Jeśli więc dziś – pisze Papież – domagamy się szerszej demokratyzacji i lepszej demokracji, to mamy na myśli głębsze i samodzielne zrozumienie przez obywateli wymogów dobra wspólnego”¹⁰⁷. Jest to podejście na wskroś etyczne. W świetle katolickiej nauki społecznej prawo państwa w stosunku do każdego obywatela może rozciągać się wyłącznie na te sprawy, które domagają się regulacji z uwagi na dobro wspólne.

106 Organizacja Narodów Zjednoczonych. General Assembly, *Powszechna Deklaracja Praw Człowieka* [Zgromadzenie Ogólne ONZ], Instytut Literacki, Paryż 1974 (Biblioteka „Kultury”. Dokumenty, 42), art. 1. Deklaracja przyjęta została przez Zgromadzenie Ogólne ONZ w dniu 10 XII 1948 w Paryżu, gdzie obradowała Trzecia Sesja Zgromadzenia Ogólnego ONZ. Inspiracją do jej uchwalenia była tragedia II wojny światowej.

107 Pius XII, Przemówienie wigilijne, 24 XII 1944.

4. Praktyczna realizacja dobra wspólnego

Dobro wspólne uzasadnia istnienia państwa, w szczególności demokratycznego państwa konstytucyjnego. Otóż w aspekcie tegoż dobra można wskazać na trzy podstawowe zakresy zadań czy obowiązków państwa, które wpisują się w realizację potrzeb egzystencjalnych obywateli. Była już o tym mowa powyżej, niemniej jednak warto owe zakresy przypomnieć raz jeszcze. Należą do nich:

1. Stworzenie odpowiedniego porządku prawnego celem ochrony ładu społecznego niezbędnego do współdziałania sił i grup społecznych;
2. Prowadzenie w dziedzinie oświaty, kultury i wychowania;
3. Przyjęcie ram prawnych dla rozwoju takiej gospodarki, która sprzyja sprawiedliwemu podziałowi dochodu narodowego (społecznego)¹.

Innymi słowy, dobro wspólne może i powinno być realizowane w ramach państwa prawa, państwa socjalnego i państwa wrażliwego na sprawiedliwość społeczną. W tym sensie można nawet mówić o dobru wspólnym państwa, które stanowi rodzaj pewnego porządku. Porządek dobra wspólnego państwa polega wszakże na realizacji wszechstronnej pomyślności obywateli na podstawie prawnie zabezpieczonego pokoju społecznego i optymalnego urzędzenia w dziedzinie kultury i gospodarki. Elementy porządku dobra wspólnego państwa można więc ująć następująco:

1. Budowanie pokoju społecznego;

¹ W Polsce ramy takiej gospodarki wyznacza Konstytucja Rzeczypospolitej Polskiej z 6 kwietnia 1997, której art. 20 stwierdza: „Społeczna gospodarka rynkowa oparta na wolności działalności gospodarczej, własności prywatnej oraz solidarności, dialogu i współpracy partnerów społecznych stanowi podstawę ustroju gospodarczego Rzeczypospolitej Polskiej”.

2. Poszanowanie praw osoby ludzkiej;
3. Zabezpieczenie socjalne, gospodarcze, kulturalne;
4. Sprawiedliwy system prawny.

Wspomniane elementy powinny tworzyć harmonijną, wzajemnie skorelowaną całość. Pokój społeczny może być zagwarantowany tylko wtedy, gdy prawo, kultura, gospodarka, urzędnicy socjalnie realnie respektują poszanowanie praw osoby ludzkiej.

W tym celu niezbędne jest etyczno-osobowe rozumienie dobra wspólnego państwa. Cóż to oznacza? Wprawdzie państwo (konkretnie władze państwowe) ma obowiązek ochrony dobra wspólnego, jednak nie są jedynym podmiotem tworzącym to dobro. Zatem nie mogą się z nim utożsamiać w sensie wyłączności. Dobro wspólne nade wszystko przynależy do sfery moralnej, ponieważ jest kształtowane przez osoby ludzkie we współodpowiedzialności za ostateczną realizację każdego człowieka do szczęścia. Jest ono „dobrem tworzonym wspólnie”²² dzięki takiemu otwarciu się na tajemnicę człowieka, które – jak zauważył Jan Paweł II – czyni go bardziej człowiekiem. Otwarcie to umożliwia wzajemne ubogacanie się dobrem tworzonym wspólnie.

W praktyce demokratycznych państw konstytucyjnych zasadniczą treść dobra wspólnego państwa zawiera konstytucja, która decyduje o strukturze tego dobra, czyli o ustroju państwa. Owa struktura musi być wszakże skonkretyzowana. Chodzi o pewien zespół funkcji państwa, czyli zakres spraw i określonych czynności podejmowanych przez państwo celem osiągnięcia dobra wspólnego. Konkretyzacją dobra wspólnego są przede wszystkim funkcje władzy ustawodawczej (artykułowanie treści dobra wspólnego za pomocą ustaw), funkcje władzy wykonawczej (praktyczne urzeczywistnianie tego dobra przez wykonywanie ustaw) i funkcje władz sądowniczych (zabezpieczenie jego realizacji). Otóż zgoda obywateli odnośnie do poszczególnych funkcji państwa stanowi niejako porządek dobra wspólnego państwa. Jak już była o tym mowa, polega on na realizacji wszechstronnej pomyślności obywateli.

Jednak problem pojawia się już u początku filozofii tegoż porządku. Chodzi o rozumienie samego dobra wspólnego, jego treść i sposób realizacji. W tej materii są odmienne, niekiedy wręcz przeciwstawne stanowiska. We współczesnym świecie ani liberalizm, ani socjalizm nie interesują się wystarczająco treścią dobra wspólnego. W praktyce też nie gwarantują dostatecznie poszanowania podstawowych praw osoby ludzkiej. Dlatego

2 Jan Paweł II, List do rodzin *Gratissimam sane*, 10.

porządek dobra wspólnego państwa jest zachwiany. Nie ma powszechnej zgody na realizację celów politycznych, gdyż w gruncie rzeczy nie prowadzą one do wszechstronnej pomyślności obywateli. Ludzie bowiem zainteresowani są pomyślnością wszechstronną, a więc nie tylko doczesną, materialną, ale także moralną, duchową, nadprzyrodzoną. Państwo wprawdzie nie jest kompetentne w sprawach nadprzyrodzonych, ale nie oznacza to wcale, że pod tym względem nie wywiera realnego wpływu na obywateli, na przykład wtedy, gdy legalizuje niemoralne ustawy czy prowadzi walkę z religią.

Tak czy inaczej do realizacji wszechstronnej pomyślności obywateli konieczna jest odpowiednia polityka społeczna i związana z nią polityka ekonomiczna. W szczególności nie bez znaczenia jest polityka dochodowa, będąca jednym z integralnych elementów polityki ekonomicznej. Chodzi bowiem o świadomą ingerencję w mechanizm rynkowego kształtowania dochodów i cen, mających decydujące znaczenie w realizacji dobra wspólnego³.

W tym spojrzeniu ważna jest antropologia, a więc odpowiedź na pytanie o to, kim jest człowiek. Pod tym względem najbardziej klarowne wydaje się stanowisko katolickiej nauki społecznej. Stojąc na gruncie personalizmu, dostarcza ona integralnej odpowiedzi na pytanie o dobro wspólne, którego uzasadnienie znajduje w dobru osobowym każdego człowieka. Z tego punktu widzenia poważne wątpliwości budzi praktyczna realizacja dobra wspólnego ze strony demokratycznych państw konstytucyjnych⁴. Czy realizują one autentyczne dobro wspólne?

Problem polega na tym, iż współczesne państwa w praktyce ignorują integralną wizję człowieka i społeczeństwa, przyjmując bardziej lub mniej otwarcie założenia sprzeczne z duchem personalizmu. Szczególny niepokój, także społeczny, budzi praktyczna realizacja przez współczesne państwa funkcji ustawodawczych. Spowodowane jest to między innymi taką interpretacją praw człowieka, która nie zabezpiecza godności osoby ludzkiej. W praktyce powoduje to istnienie w życiu publicznym poważnych dylematów etycznych.

Mając na względzie wspomniane uwarunkowania etyczne demokratycznego państwa konstytucyjnego, warto podjąć rozważania szczegółowe dotyczące przynajmniej niektórych problemów. Wzorując się na książce Josepha Höffnera *Chrześcijańska nauka społeczna*, można je sformułować

3 Por. C. Sadowska-Snarska, *Społeczne aspekty polityki dochodowej w Polsce*, [w:] *Człowiek – etyka – ekonomia*, dz. cyt., s. 233–242.

4 Por. P. Andryszczak, *Dobro wspólne. Zasada pomocniczości*, [w:] *Chrześcijanin wobec zagadnień społecznych*, dz. cyt., s. 27–35.

w formie pytań o to, czy z etycznego punktu widzenia państwo (władza państwowa) może nakładać na obywateli obowiązek płacenia podatków, legalizować aborcję, zapłodnienie *in vitro* czy eutanazję, wymierzać karę śmierci, wypowiedać i prowadzić wojny. Z pomocą przychodzi tu katolicka nauka społeczna, polemizując głównie z myślą liberalną i lewicową.

Owa polemika nie jest łatwa, gdyż na przeszkodzie stają zasadnicze różnice o charakterze filozoficznym i światopoglądowym. Polemika ta z racji zasadniczych musi niekiedy przebierać formę stanowczego sprzeciwu. Trzeba bowiem uświadomić sobie fakt, iż pojawiające się istotne różnice zdań mają swoje źródło w sporze ideowym pomiędzy personalizmem a indywidualizmem. Niemniej jednak dialog w pluralistycznym społeczeństwie jest konieczny i w pewnym sensie możliwy, o ile wszystkim uczestnikom wspólnych poszukiwań nie zabraknie autentycznej wrażliwości na człowieka. Chodzi nade wszystko o wrażliwość o charakterze moralnym, wszak moralność jest miarą właściwą człowiekowi (Jan Paweł II).

4.1. Kwestia obowiązku podatkowego

Z etycznego punktu widzenia można zapytać o to, czy państwo (władza państwowa) ma prawo do nakładania podatków. W szczególności jest to pytanie odnoszące się do demokratycznego państwa konstytucyjnego, które w praktyce stanowi zasadę demokracji. W jego filozofię wpisane są dwie konstytucyjne zasady, o których już była mowa. Warto przypomnieć, że są to zasady: państwa prawa i państwa socjalnego, które stanowią jakby gwarancję realizacji dobra wspólnego.

4.1.1. Uzasadnienie naturalne i biblijne

Skoro obecne rozważania odwołują się do założeń personalizmu chrześcijańskiego, to najpierw wypada konsekwentnie odnotować to, co na ten temat można odnaleźć w objawieniu chrześcijańskim. Etyczno-społeczny obowiązek płacenia podatków znajduje bowiem swój wyraźny zapis w Piśmie św. Pod tym względem wystarczających przesłanek dostarcza Nowy Testament. Sam Jezus Chrystus daje wszakże przykład sumiennosci w wykonywaniu tego obowiązku. Wprawdzie z uwagi na swoją godność mesjańską nie czuje się zobowiązany do płacenia podatku świątynnego, ale „by nie dawać powodu do zgorszenia”, każe Piotrowi uiścić należną kwotę (por. Mt 17, 24–27). W sprawie podatków wypowiedział

się także w rozmowie z uczniami faryzeuszów i wysłannikami Heroda (por. Mt 22, 15–21). Spoglądając na rewers monety z wizerunkiem Cezara, w odpowiedzi na ich pytanie o to, czy wolno płacić podatek na rzecz tego władcy, stwierdził: „Oddajcie więc Cezarowi to, co należy do Cezara, a Bogu to, co należy do Boga” (Mt 22, 21). Chociaż kontekst obydwóch wypowiedzi nie daje przekonujących podstaw do sformułowania biblijnej nauki na temat etyczno-społecznego obowiązku płacenia podatków, to staje się ona zupełnie zrozumiała w świetle wypowiedzi św. Pawła Apostoła. Jest ona zawarta w jego liście do wspólnoty chrześcijańskiej w Rzymie. Z uwagi na jej doniosłość doktrynalną warto przytoczyć jej treść w całości: „[Władzy] należy się poddać nie tylko ze względu na karę, ale ze względu na sumienie. Z tego samego też powodu płacicie podatki. Bo ci, którzy się tym zajmują, z woli Boga pełnią swój urząd. Oddajcie każdemu to, co mu się należy: komu podatek – podatek, komu cło – cło, komu uległość – uległość, komu cześć – cześć” (Rz 13, 5–7)⁵.

Jak widać, św. Paweł traktuje podatek jako obowiązek moralny. Ze względu na tę właśnie inspirację biblijną nauczanie moralne Kościoła odnośnie do obowiązku podatkowego nie ulega zmianie, jeśli chodzi oczywiście o samą istotę podatku. Natomiast wciąż się ono rozwija w rozeznawaniu jego historycznych i kulturowych uwarunkowań, które mają charakter zmienny. Z etycznego punktu widzenia niezwykle ważne jest nauczanie wyrażone w najnowszym *Katechizmie Kościoła katolickiego*, wedle którego przestępstwa podatkowe są moralnie niegodziwe z uwagi na to, iż pozostają w sprzeczności z siódmym przykazaniem Dekalogu⁶.

5 Por. J. Wiemeyer, *Podatki jako problem etyczno-społeczny*, [w:] *Katolicka nauka społeczna. Podstawowe zagadnienia z życia gospodarczego*, dz. cyt., s. 185–187; W. Zuziak, *Dlaczego płacić podatki?*, [w:] *Chrześcijanin wobec zagadnień społecznych*, dz. cyt., s. 118–127.

6 Por. *Katechizm Kościoła katolickiego*, 2409. Obok przestępstw podatkowych z tych samych powodów za moralnie niegodziwe zostały uznane „wszelkiego rodzaju przywłaszczanie i zatrzymywanie niesłusznie dobra drugiego człowieka [...]. Dotyczy to: umyślnego zatrzymywania rzeczy pożyczonych lub przedmiotów znalezionych, oszustwa w handlu, wypłacania niesprawiedliwych wynagrodzeń, podwyższania cen wykorzystującego niewiedzę lub potrzebę drugiego człowieka” (*Katechizm Kościoła katolickiego*, 2409). Moralnie niegodziwe są także spekulacja, która polega na sztucznym podwyższaniu ceny towarów w celu osiągnięcia korzyści ze szkodą dla drugiego człowieka; korupcja, przez którą wpływa się na zmianę postępowania tych, którzy powinni podejmować decyzje zgodnie z prawem; przywłaszczanie i korzystanie w celach prywatnych z własności przedsiębiorstwa; źle wykonane prace, fałszowanie czeków i rachunków, nadmierne wydatki, marnotrawstwo.

Godziwość moralna dotyczy także samego podatku. Przede wszystkim musi on być odpowiednio skorelowany z dobrem wspólnym, jego faktyczną realizacją. Trzeba bowiem skonstatować, iż dobro wspólne państwa można osiągnąć jedynie wtedy, gdy obywatele są gotowi do świadczeń, do ponoszenia „ofiar” na rzecz społeczeństwa (państwa). Bez tej dyspozycji dobro wspólne nie jest możliwe do osiągnięcia⁷. Właśnie w świetle powyższej uwagi trzeba widzieć problem obciążenia podatkowego obywateli⁸. Jest ono ze strony państwa po prostu koniecznością. Dlatego mówi się o obowiązku podatkowym. Należy on notabene do tych obowiązków obywatelskich, których realizacja zabezpiecza byt państwa. Obowiązek podatkowy wynika z natury państwa. Ma charakter nie tylko społeczny i prawny, ale także moralny.

4.1.2. Problem wysokości obciążenia podatkowego

Istnieje powszechna zgoda co do tego, że podatek musi się odznaczać sprawiedliwością. Dlatego w rozważaniach etycznych na ten temat od razu jawi się pytanie o wysokość obciążenia podatkowego. Nietrudno zauważyć, iż miara tego obciążenia jest zmienna, gdyż zależy od aktualnych wymogów i uwarunkowań dobra wspólnego.

Generalnie jednak trzeba przyznać, że nadmierne obciążenia zawsze obracają się przeciwko dobru wspólnemu państwa. Stąd też zbyt wysokie podatki z zasady nie powinny występować. W rzeczowej dyskusji na ten temat wskazuje się, iż podatki, które pochłaniają niemal każdy zysk będący efektem twórczej inicjatywy przedsiębiorstwa, w gruncie rzeczy powodują paraliż wszelkich inicjatyw gospodarczych, gdyż stają się one nieopłacalne. W konsekwencji obraca się to przeciw dobru wspólnemu, ponieważ brak inicjatyw gospodarczych hamuje powstawanie kapitału, jak również zniechęca kapitał zagraniczny, co wpływa niekorzystnie chociażby na rynek pracy. Ponadto wysokie podatki sprzyjają demoralizacji w postaci fałszerstw podatkowych spowodowanych możliwością bankructwa. W wielu wypadkach zbyt wysokie podatki mogą stanowić zachętę do ucieczki z kapitałem za granicę, co w sposób oczywisty odbija się niekorzystnie na stanie dobra wspólnego państwa.

7 Por. A. Zadroga, *Podatki z perspektywy katolickiej nauki społecznej*, „Annales. Etyka w Życiu Gospodarczym” 16 (2013), s. 159–169.

8 W. Zuziak, *Dlaczego płacić podatki?*, dz. cyt., s. 120–125.

Powyższe uwagi dotyczące miary obciążenia podatkowego bez wątpienia stanowią cenną inspirację, ale bynajmniej nie odnoszą się do jego godziwości moralnej w sensie ścisłym. Pod tym względem najbardziej istotna jest kwestia podatku sprawiedliwego⁹. Z punktu widzenia etyki społecznej jest to problem niezwykle doniosły. Dla znacznej części obywateli, jeśli nawet nie dla ich zdecydowanej większości, poczucie sprawiedliwości w dziedzinie podatków kojarzone jest ze sprawiedliwością społeczną. Stanowi niejako społeczne kryterium sprawiedliwego sprawowania władzy.

Nietrudno zauważyć, że przytoczona powyżej wypowiedź Chrystusa składa się z dwóch części. Pierwsza z nich („oddajcie Cezarowi to, co należy do Cezara”) odnosi się do podatników, zaś druga („oddajcie Bogu to, co należy do Boga”) stanowi wskazanie zarówno dla podatników, jak i dla samego cesarza, a więc tego, który nakłada podatki. On też jest zobowiązany do oddania Bogu tego, co jest jego powinnością. Zobowiązanie to jest uwarunkowane nade wszystko faktem, iż każdy władca otrzymuje władzę od Boga (por. Rz 13, 1), z której będzie rozliczony wedle reguł Bożej sprawiedliwości. Cóż więc należy oddać Bogu? W tym świetle z pewnością chodzi o prawość sumienia, o posłuszeństwo jego głosowi, który stanowi wyraz woli Bożej. Władca, który nakłada niesprawiedliwe podatki, sprzeciwia się woli Bożej. Czyniąc nieprawość, nie oddaje Bogu tego, co jest Mu winien z racji otrzymanej od Niego władzy. Nie ulega zaś wątpliwości, że winien jest Bogu nade wszystko sprawiedliwość wobec poddanych.

Jedno jest pewne, że wysokość podatku nie może powodować u podatnika nędzy społecznej czy zwyczajnej biedy, wpędzając go w sytuację – wedle terminologii tradycyjnej teologii moralnej – potrzeby koniecznej względnie ostatecznej. Jeśliby się okazało, że po zapłaceniu podatku obywatel zmuszony jest żyć poniżej minimum egzystencji czy choćby tylko poniżej minimum socjalnego, to w tej sytuacji ma on prawo czuć się pokrzywdzony, odsunięty od uczestnictwa w dobru wspólnym, o ile sam z własnej winy nie doprowadził do tego stanu. Naruszenie zasady sprawiedliwości rozdzielczej i prawnej może tu być wystarczającym argumentem, by uznać podatek za niesprawiedliwy.

Obciążenie podatkowe powinno być rozłożone zależnie od możliwości płatniczych obywateli. Wzrost podatków powinien zależeć od wzrostu wartości przedmiotów objętych podatkiem, ale pod tym względem musi panować stosowny umiar, by w konsekwencji nie zdławić inicjatywy

9 Por. J. Wiemeyer, *Podatki jako problem etyczno-społeczny*, dz. cyt., s. 189–190.

prywatnej. Niezwykle przekonywająca jest uwaga kard. Höffnera, który napisał:

Doświadczenie uczy, że nie jest łatwe stosowanie w praktyce zasady sprawiedliwości rozdzielczej w dziedzinie podatkowej, ponieważ stosunki rynkowe, istniejące w nowoczesnej gospodarce są bardzo złożone. Z jednej strony nie jest łatwo objąć podatkiem o tej samej stopie różne warstwy społeczne, skoro łatwiej jest kazać płacić podatki właścicielom nieruchomości i pobierającym stałe pensje i honoraria niż pracującym „na własnym”. Z drugiej strony nakładany podatek jest mniej lub bardziej niweczony przez fakt, że podatki kaze się płacić coraz to nowym podmiotom. To zjawisko nie zależy tylko od pracodawcy, lecz także od zmieniającej się pozycji przewagi na rynkach. Istnieją naturalnie podatki, które zgodnie z wolą pracodawcy powinno się przełać na kupujących, jak w przypadku osób nabywających wyroby tytoniowe. To jednak nie zachodzi w przypadku innych podatków, na przykład w wypadku podatku dochodowego, podatku od nadzwyczajnych świadczeń czy podatków wyrównawczych. Tutaj wiedza i polityka podatkowa stoją wobec zadania dogłębnego zbadania konkretnych warunków i uniknięcia w największej możliwej mierze zaistniałych nadużyć¹⁰.

4.1.3. Warunki podatku sprawiedliwego

Mając to wszystko na uwadze, katolicka nauka społeczna wypracowała warunki podatku sprawiedliwego. Najczęściej ujmowane są one w trzech punktach, wedle których podatek jest sprawiedliwy wtedy, gdy:

1. Nałożony jest przez prawowitą i kompetentną władzę;
2. Dostosowany jest do potrzeb publicznych i harmonizuje z całością kształtem rozwoju gospodarki społecznej;
3. Pozostaje w zgodzie z dobrem społeczeństwa, czyli uwzględnia możliwości płatnicze podatników¹¹.

Przytoczone warunki wymagają pewnych wyjaśnień, ponieważ ich praktyczna interpretacja może budzić pewne wątpliwości. Otóż trzeba wiedzieć w nich stwierdzenia ogólne, których zastosowanie zawsze wymaga starannego społecznego i etycznego namysłu. Przykładowo podatek nie może być przeznaczany na finansowanie instytucji czy osób prywatnych

¹⁰ J. Höffner, *Chrześcijańska nauka społeczna*, dz. cyt., s. 220–221.

¹¹ Por. tamże, s. 219–221; J. Wiemeyer, *Podatki jako problem etyczno-społeczny*, dz. cyt., s. 185–187; A. Zwoliński, *Państwo a Europa*, dz. cyt., s. 80.

niezaangażowanych w realizację dobra wspólnego, nie może on też wpływać ujemnie na rozwój gospodarczy państwa. Nie stanowi obowiązku moralnego wtedy, gdy jest narzucony przez okupanta.

Jeśli jednak powyższe warunki są spełnione, to oparte na nich prawa podatkowe obowiązują w sumieniu. Nie do utrzymania jest pogląd, wysuwany przez niektórych etyków i teologów jako prawdopodobny, że prawa podatkowe mają wyłącznie charakter karny, czyli obowiązują li tylko ze względu na karę wymierzaną przez państwo. Owszem, mają taki charakter, gdy władza narusza pod tym względem zasadę sprawiedliwości. Jednak problem polega na tym, iż w praktyce niezwykle rzadko zdarzają się sytuacje, w których naruszane warunki sprawiedliwego podatku można by rozpoznać w sposób ewidentny. Ich ocena w znacznej mierze ma charakter subiektywny.

Ponadto trzeba przyznać, że nawet w przypadku, gdy obowiązek podatkowy nałożony został przez niekompetentną lub nieprawowitą władzę, na przykład przez okupanta lub dyktatora, to same obiektywne przesłanki jeszcze nie przesądzają w sposób bezwzględny o moralnej kwalifikacji podatku. Jeśli bowiem uzurpator realizuje dobro wspólne, przeznaczając środki pochodzące z podatków na opiekę społeczną, zapomogi dla bezrobotnych, stypendia itp., to zmysł polityczny podpowiada, aby raczej uznać etyczny wymiar jego działalności i nie traktować podatku wyłącznie jako obowiązku o charakterze karnym. Może się wszakże zdarzyć, że władza jak najbardziej legalna, wyłoniona zgodnie z powszechnie akceptowanymi procedurami demokratycznymi, prowadzi politykę podatkową znacznie gorszą niż władza nieprawowita czy niekompetentna.

Etyczny aspekt obowiązku podatkowego jest wszakże bardzo złożony. Wymaga ogromnej staranności w polityce podatkowej, zważywszy choćby na ogromne zróżnicowanie rodzajów podatków¹². Wydaje się, iż wielce

12 Można mówić o podatku dochodowym (obejmuje on takie dochody bez pracy, jak renta – regularny dochód z ziemi, majątku lub włożonego kapitału, dochód z kapitału, zysk przedsiębiorstwa, honoraria), podatku od nadzwyczajnych świadczeń czy podatku wyrównawczym. Podatek od dochodu stanowi rodzaj podatku bezpośredniego, w przeciwieństwie do podatku konsumpcyjnego od papierosów czy alkoholu, który ma charakter pośredni, gdyż jest częściowo przelewany z producenta na kupujących wyroby tytoniowe czy napoje alkoholowe. W ograniczaniu wysokich dochodów stosuje się podatki od wynagrodzeń, podatki od wzbogacenia się (przy zakupie nieruchomości czy towarów szczególnie cennych), domiary podatkowe (gdy wartość majątku przekroczy odpowiedni limit), podatki spadkowe czy podatki od darowizny. Już ten pobieżny przegląd daje pewne rozeznanie odnośnie do trudności w ocenie moralnej obowiązku podatkowego.

przydatną inspirację stanowi jedna z wypowiedzi kard. Höffnera, wskazująca na kwestię etycznego rozeznania konkretnych, szczegółowych problemów w tej dziedzinie. Na przykład wyjaśnia on, że „ten, kto nie płaci podatków od konsumpcji, spychając je na klientów, jest zobowiązany do odszkodowania. Obowiązek odszkodowania zachodzi wówczas, gdy uniknięcie słusznego podatku prowadzi do dodatkowego obciążenia innych”¹³. Następnie pisze: „Kiedy obywatele uważają, że należy ulepszyć prawa podatkowe, nie powinni szukać rozwiązania w unikaniu płacenia podatków, ale poprzez reformę tych praw drogą demokratyczną. Ponadto obywatel powinien także uświadomić sobie, że podwyższone podatki są uwarunkowane pilnymi potrzebami państwa i że państwo często stoi wobec dylematu, czy nakładać wyższe podatki, czy też zwiększać inflację, co jest bez wątpienia bardziej szkodliwe dla dobra wspólnego”¹⁴.

4.1.4. Zasady sprawiedliwego opodatkowania

Mimo wspomnianych trudności w rozeznaniu złożonej problematyki dotyczącej obowiązku podatkowego można w tej dziedzinie sformułować pewne konkretne zasady. Sprawiedliwe opodatkowanie wpisuje się w społeczną zasadę sprawiedliwości postrzeganą jako nakaz rozumu praktycznego, który wskazuje na dobro wspólne, przynaglaając do jego realizacji właśnie za pomocą świadczeń podatkowych. Fundamentalne zasady sprawiedliwego opodatkowania można by ująć w cztery punkty:

1. Powszechność opodatkowania, co oznacza, że obowiązkiem podatkowym należy objąć wszystkich obywateli;
2. Równomierność opodatkowania, która domaga się, by określone rodzaje dochodów czy majątku obciążyć porównywalnie, unikając nieuzasadnionych nierówności (powinna obowiązywać reguła, że porównywalne zjawiska gospodarcze traktuje się porównywalnie w odniesieniu do ich opodatkowania);
3. Wystarczalność dochodu z podatku na potrzeby państwa;
4. Zasada wyrównania socjalnego¹⁵.

13 J. Höffner, *Chrześcijańska nauka społeczna*, dz. cyt., s. 221.

14 Tamże.

15 Por. J. Wiemeyer, *Podatki jako problem etyczno-społeczny*, dz. cyt., s. 189–190. Szczegółowa analiza tych zasad wskazuje na pewne podobieństwo do ujęcia, które przedstawił Adam Smith. Wedle jego przemyśleń podatki powinny odpowiadać czterem zasadom: równości, pewności, dogodności i taniaści. Zasada równości

Dwie ostatnie zasady wymagają kilku dopowiedzeń. Otóż w demokratycznych państwach konstytucyjnych powszechnie przyjmuje się, iż dochód z podatku powinien wystarczyć na finansowanie istotnych zadań państwa, w szczególności zadań socjalnych. Chodzi w tym wypadku o solidarność z biedniejszymi grupami ludności czy krajami słusznie oczekującymi na międzynarodowe wsparcie. Istnieje wszakże przekonanie, iż nowoczesne państwo nie może być obciążone obowiązkami, które w myśl zasady pomocniczości mogą wypełniać organizmy pośrednie, na przykład samorządy, organizacje pozarządowe czy inne instytucje społeczne. Państwo wedle tej filozofii jest raczej koordynatorem życia społeczno-gospodarczego, a nie gospodarzem przyjmującym na siebie obowiązki zarządzania fabrykami, bankami, liniami lotniczymi itp. Jednakże praktyka zdaje się kwestionować słuszność tego rodzaju założenia. Redukowanie zadań państwa do ochrony prawa i zabezpieczenia pokoju jest dość ryzykowne,

polega na proporcjonalnym obciążeniu podatnika w stosunku do jego dochodów, czyli zdolności płatniczej. Podatek rozkładany jest równomiernie. Podatnik osiągający duże dochody zapłaci proporcjonalnie więcej od tego, który dochodów ma mniej. Opodatkowanie powinno być wszakże dostosowane tylko do faktów ekonomicznych. Zasada pewności mówi o tym, że podatek nie powinien ulegać zmianom w długim okresie. Konstrukcja podatku musi być stabilna tak, aby podatnik miał świadomość tego, że wysokość czy forma płatności nie zostaną zmienione. Dowolność w określaniu podatków powoduje wzrost korupcji, zaś brak przewidywalności co do jego wysokości ogranicza czy uniemożliwia decyzje dotyczące przedsięwzięć rozwojowych. Zasada dogodności zakłada, że podatek powinien być pobierany w miejscu i terminie najdogodniejszym dla płacącego. Na przykład podatki od czynszu dzierżawnego powinny być pobierane w czasie, gdy ten czynsz jest pobierany. Zasada taniości postuluje uzyskiwanie wpływów podatkowych przy minimalnych kosztach wymierzania i poboru podatków. Spełnienie tego warunku może nastąpić dzięki uproszczeniu konstrukcji poszczególnych podatków oraz całego systemu podatkowego. Zasada ta odnosi się zarówno do państwa, jak i do podatników. W pierwszym wypadku chodzi o minimalizację kosztów wymiaru, poboru i ewentualnej egzekucji świadczeń podatkowych. W drugim wypadku zaś chodzi o ograniczenie kosztów towarzyszących zapłacie podatków. Zasada taniości podatku koresponduje z zasadą wydajności podatku. Przyjmuje się bowiem, że niewielka liczba wydajnych podatków z jednej strony odpowiada postulatowi prostoty systemu, z drugiej zaś – zapewnia zebranie odpowiedniej ilości środków pieniężnych przy stosunkowo niskich kosztach. Smith wskazał na generalne założenie, iż każdy podatek powinien być tak pomyślany, aby suma, którą zabiera z kieszeni podatnika lub do tej kieszeni jej nie dopuszcza, w jak najmniejszym możliwym stopniu przekraczała wysokość kwoty, którą podatek wnosi do skarbu państwa. Por. A. Smith, *The Wealth of Nations*, edited with an introduction and notes by E. Cannan, Random House, New York 1994, s. 887–891.

gdyż słabość państwa w innych dziedzinach może stanowić zagrożenie dla dobra wspólnego.

Odnosnie do wyrównania socjalnego, to należy przyjąć, że wkład do ogólnego finansowania działalności państwa musi być proporcjonalny do wielkości dochodu i majątku. Ci, którzy dysponują większym dochodem czy majątkiem, powinni płacić wyższe podatki, by zapewnić minimalny dochód najbiedniejszym i tym samym przyczynić się do wyrównania socjalnego (np. dla rodzin wielodzietnych).

Przytoczone zasady sprawiedliwego opodatkowania mają oczywiście charakter ogólny, ale wydaje się, iż stanowią w miarę klarowne linie orientacyjne dla polityki podatkowej państwa. Wyznaczają kierunek postępowania, który wpisany jest w perspektywę personalistyczną. Podatek, służąc bowiem realizacji dobra wspólnego, w konsekwencji powinien być ukierunkowany na dobro osoby ludzkiej. Dlatego wspomniane zasady są do prawdy fundamentalne. Zgodnie ze swoją logiką stanowią nakaz rozumu praktycznego, wymóg zdrowego rozsądku. Wydaje się, że jakiegokolwiek ich łamanie byłoby groźne dla normalnego funkcjonowania społeczeństwa i państwa, ponieważ rozdziłoby społeczne poczucie niesprawiedliwości.

4.1.5. Podatek progresywny czy liniowy?

Współcześnie niemal w całym świecie dyskutowana jest kwestia, jaki rodzaj podatku jest bardziej sprawiedliwy: progresywny czy liniowy (proporcjonalny)? Zasada podatku progresywnego, który uwzględnia progi podatkowe bardziej odpowiada wymogom sprawiedliwości społecznej (legalnej i rozdzielczej). Dziś zdaje się dominować przekonanie o słuszności ograniczonego podatku progresywnego. Podatek liniowy zasadniczo nie budzi etycznych wątpliwości jedynie tam, gdzie społeczeństwo w przeważającej części stanowi tak zwaną klasę średnią, a więc podstawą jego egzystencji jest praca niezależna. Jednak i w tej sytuacji wymogi sprawiedliwości rozdzielczej domagają się pewnej elastyczności, wskazując raczej na zasadę ograniczonego podatku liniowego¹⁶.

16 Jeśli stopa procentowa podatku liniowego wynosi 2 proc., to ktoś, kto zarabia 1 tys. zł, płaci 20 zł podatku, zaś ten, kto zarabia 10 tys. zł, płaci 200 zł. Jak widać, temu pierwszemu zostaje 980 zł, zaś drugiemu aż 9800 zł. Czy sprawiedliwość nie domaga się, by zafunkcjonował odpowiedni próg podatkowy, wedle którego zarabiający 10 tys. zł płaciłby wyższy podatek? Nawet gdyby wynosił on 10 proc., to

Jakkolwiek by stanowiło prawo podatkowe, chrześcijańska etyka społeczna opowiada się generalnie za opodatkowaniem progresywnym¹⁷. Uznaje bowiem, że na wszystkich dochodach i majątkach ciąży zobowiązania społeczne. Dochody, które osiąga jednostka, nigdy nie są dochodami pochodzącymi wyłącznie z osobistego zaangażowania, nie opierają się wyłącznie na indywidualnym wysiłku. Każdy dochód jest uwarunkowany społecznie. Dlatego społeczeństwo ma prawo sięgać po wyższe dochody i przeznaczać je dla celów społecznych, by w ten sposób realizować dobro wspólne.

Każda zdrowa polityka podatkowa powinna się wpisywać w dwa rodzaje działań demokratycznego państwa konstytucyjnego: ograniczanie i świadczenie. Właśnie z uwagi na dobro wspólne państwo jednych musi ograniczać w posiadaniu majątku, by innym świadczyć środki na niezbędne utrzymanie. W konsekwencji chodzi o zmniejszanie dysproporcji dochodów, stwarzanie równości w zakresie życiowych szans. Wyższymi podatkami powinni być objęci zwłaszcza ci, którzy osiągają stosunkowo wielkie korzyści materialne, ale do ich powstania nie przyczyniają się odpowiednim wkładem swojej pracy. W polityce podatkowej można ograniczać wysokie dochody, jeśli nie są one przeznaczane na cele rodzinne czy społeczne¹⁸.

Ponieważ każdy dochód jest uwarunkowany społecznie, więc społeczeństwo (państwo) ma prawo sięgać po wyższe dochody i przeznaczać je na cele społeczne. Jednak ten społeczny dostęp do indywidualnych dochodów musi mieć swoje słuszne granice. Każą one szanować zasadę, wedle której państwo – poza przypadkami konieczności – nie powinno sięgać po wyższe dochody wtedy, gdy podatnik spełnia warunki uczciwej konkurencji wolnorynkowej i dostarcza niezbędnych świadczeń na rzecz innych. Państwo nie powinno wymuszać wszystkich obowiązków etycznych i społecznych za pomocą prawa podatkowego. Indywidualny podatnik powinien mieć pewien zakres możliwości wyboru, na co przeznaczy część swoich dochodów (np. na kulturę, religię, cele charytatywne).

Sprawiedliwe są wysokie wynagrodzenia (dochody) tych, którzy rozwijając swoje indywidualne zdolności, wykorzystują je dla dobra wspól-

i tak po zapłaceniu zostaje podatnikowi 9 tys. zł, co stawia go w zdecydowanie lepszej sytuacji niż tego, któremu pozostało tylko 980 zł.

17 Pod tym względem można dostrzec paradoksalną zbieżność z tym, co pisali Karol Marks i Fryderyk Engels w roku 1848 w *Manifestie Partii Komunistycznej*. Jednak nie podzielał tego przekonania np. liberalny ekonomista Friedrich August von Hayek, który opowiadał się za podatkiem liniowym. Por. J. Wiemeyer, *Podatki jako problem etyczno-społeczny*, dz. cyt., s. 195.

18 Tamże.

nego. Nie można „karać” indywidualnych osiągnięć przez zbyt wysokie opodatkowanie. Chodzi raczej o to, by efektywni przedsiębiorcy mogli szybciej inwestować, ekspandować i tworzyć nowe miejsca pracy, co leży w interesie społecznym. Inwestycje tworzące nowe miejsca pracy są bowiem w gospodarce rynkowej, a już tym bardziej w społecznej gospodarce rynkowej, właściwą i powszechnie uznaną formą wypełniania obowiązków społecznych ciężących na własności i dochodzie.

Reasumując, trzeba nadmienić, że podatek jest praktyką powszechnie przyjmowaną przez społeczności identyfikowane z państwem od zarańia dziejów ludzkości¹⁹. Jest elementem troski, ale i odpowiedzialności za dobro wspólne (dobro wspólnoty państwowej, do której się przynależy). Zasadniczo płacenie podatków obowiązuje w sumieniu. Jest nie tylko obowiązkiem prawnym (karnym), ale także moralnym. W społecznym nauczaniu Kościoła katolickiego jest to oficjalna doktryna, która – jak już była o tym mowa – znalazła swój wyraźny zapis w najnowszym Katechizmie. Wynika bowiem z przesłanek biblijnych, których uważne odczytanie spowodowało, że soborowa konstytucja *Gaudium et spes* określiła unikanie płacenia podatków po prostu jako kradzież²⁰.

4.2. Prawna ochrona ludzkiego życia

W dobie ponowoczesności, choć prawa człowieka są definiowane niekiedy z niezwykłą precyzją i starannością, to – jak się okazuje – kwestionowane bywa najważniejsze z tych praw – prawo do życia. Problem polega na tym, że panuje niemal powszechna zgodność co do respektowania tego prawa, ale niewielkie ma to praktyczne znaczenie, gdyż istnieje wiele interpretacji tego prawa, co uwarunkowane jest różnym rozumieniem człowieka. Demokratyczne państwo konstytucyjne okazuje się bezsilne wobec obowiązku stworzenia ochrony prawnej życia ludzkiego. W zdecydowanej większości państw kwestionowane jest prawo do życia człowieka poczętego, ale jeszcze nienarodzonego. Wiele kontrowersji budzi również legalizacja eutanazji. Tego rodzaju sytuacja stanowi rezultat funkcjonowania procedur demokratycznych.

19 Zob. S. Homburg, *Allgemeine Steuerlehre*, Verlag Vahlen Franz, München 2015, s. 25–54.

20 Sobór Watykański II, Konstytucja duszpasterska o Kościele w świecie współczesnym *Gaudium et spes*, 30.

W praktyce politycznej od dziesięcioleci największy problem pod tym względem stanowi ustawodawstwo legalizujące aborcję, a od niedawna pojawiła się także kwestia zapłodnienia *in vitro*. Zagadnienia te wymagają starannej refleksji etycznej, gdyż stanowią – jak się wydaje – groźny symptom współczesnej cywilizacji. Aby spojrzeć na aborcję i zapłodnienie *in vitro* z punktu widzenia etyki, nie sposób pominąć kwestię wcześniejszą, mianowicie pytanie o status embrionu ludzkiego. Kim, względnie czym, jest embrion ludzki? Od odpowiedzi na to pytanie w gruncie rzeczy zależy ocena moralna decyzji politycznych, które podejmowane są odnośnie do wspomnianych powyżej praktyk aborcji i zapłodnienia *in vitro*.

4.2.1. Status ludzkiego embrionu

Pytanie o ludzki zarodek (gr. *émbryon*) w istocie rzeczy dotyczy pytania o początek człowieczeństwa, także o jego kryteria. Konkretnie chodzi o rozstrzygnięcie kwestii, czy embrion ludzki jest już człowiekiem. Otóż wedle danych embriologicznych można stwierdzić, że od momentu połączenia się gamety męskiej i żeńskiej następuje rozwój żywej istoty odrębnej od organizmu matki. Rozwój tej istoty, która zaistniała na skutek zapłodnienia sterowany jest samoczynnie i niezależnie w sposób ontogenetyczny. Kształtujący się zarodek rozwija się niejako sam z siebie według otrzymanego w genotypie programu. Medycyna podkreśla fakt, iż raz zapoczątkowany proces embrionalny nie ma etapów, które byłyby ważniejsze od innych. Wszystkie one stanowią część zintegrowanego i ciągłego procesu, w którym nie można wskazać na istnienie jakiegoś odmiennego jakościowo okresu w całym prenatalnym rozwoju²¹.

W obecnym dyskursie intelektualnym (naukowym) podejmowanym na temat problemu człowieczeństwa embrionu można wyróżnić dwie zasadnicze grupy, które charakteryzują dwa odmiennie podejścia. Do jednej z nich należą takie teorie i opinie, które opowiadają się za człowieczeństwem od początku, czyli od poczęcia. Natomiast drugą grupę tworzą stanowiska, które przyjmują późniejszy moment zaistnienia człowieka, wskazując pod tym względem na odpowiednie kryteria człowieczeństwa. Jednakże kryteria te nie wytrzymują krytyki, zwłaszcza myślenia personali-

21 Por. Ł. Szymański, *In vitro*, dz. cyt., s. 60; D. Sawicki, *Moralność a „in vitro”*. Ocena etyczna medycznie wspomaganego poczęcia człowieka, *Głos Katolicki*, Łomża 2002, s. 99; J. Wróbel, *Człowiek i medycyna. Teologicznomoralne podstawy ingerencji medycznych*, Wydawnictwo Księży Sercanów, Kraków 1999, s. 82.

stycznego, choć daleko im również do zdroworozsądkowych argumentów, popartych wynikami badań embriologicznych.

Interesująca pod tym względem jest choćby rzeczowa analiza kryteriów człowieczeństwa embrionu ludzkiego dokonana przez ks. Łukasza Szymańskiego. Nie sposób przytoczyć ją tu w całości, ale warto wspomnieć przynajmniej jedną z konkluzji, wedle której nie można wskazać jakiegś cezur czy jakiegoś okresu szczególnego w rozwoju prenatalnym ludzkiej istoty. Istnieje wszakże tylko jedno kryterium bycia człowiekiem. Jest nim – jak zauważył także Robert Spaemann – przynależność do rodzaju ludzkiego. Początek i koniec istnienia osoby ludzkiej jest ściśle sprzężony z początkiem i końcem ludzkiego życia. Embrion nie rozwija się na człowieka, lecz rozwija się jako człowiek. Jeśli istnieje osoba ludzka, to znaczy, że istnieje od momentu zaistnienia organizmu ludzkiego²². Innymi słowy, istnienie osoby ludzkiej jest istnieniem człowieka, bo osoba jest człowiekiem, a nie jego cechą.

Do istoty człowieczeństwa nie można niczego dodać. Nie istnieje – jak stwierdził słynny embriolog Erich Blechschmidt – żadna połowiczna personalność ani też żadna indywidualność, którą można by wyrazić w procentach. Człowiek posiada bowiem pryncypium życia ludzkiego i osobowego w sobie samym. Wprowadzane przez niektórych autorów rozróżnienie pomiędzy takimi pojęciami, jak „człowiek”, „osoba ludzka”, „istota ludzka”, „życie ludzkie” jest przejawem „błędu antropologicznego”, który wkradł się na teren współczesnych nauk humanistycznych, społecznych, prawnych a nawet biologicznych²³.

Kościół katolicki w swoim nauczaniu moralnym nie definiuje wyrażnie embrionu ludzkiego jako osoby. Nie określa też momentu jego animacji, co jest zrozumiałe z uwagi na religijny charakter nauczania kościelnego, które unika wkraczania ze swoim autorytetem na teren nauk empirycznych. Z punktu widzenia Objawienia chrześcijańskiego Kościół stwierdza

22 Ł. Szymański, *In vitro*, dz. cyt., s. 61–77; por. R. Spaemann, *Osoby. O różnicy między czymś a kimś*, tł. J. Marecki, Oficyna Naukowa, Warszawa 2001, s. 263–264, 305; T. Biesaga, *Pojęcie osoby a zasada jakości życia we współczesnej bioetyce*, [w:] *Ocalić cywilizację – ocalić ludzkie życie*, red. Z. Morawiec, Wydawnictwo Księży Sercanów Dehon, Kraków 2002, s. 60; J. Piegsa, *Człowiek – istota moralna*, t. 3: *Prawda i wierność, godność życia ludzkiego, prawo do życia i ochrona życia, płciowość jako dar i zadanie*, tł. R. Bigdon, G. Wenzel, Uniwersytet Opolski Wydział Teologiczny, Opole 2000, s. 130.

23 Por. B. Wald, *Błąd antropologiczny i jego konsekwencje we współczesnej filozofii*, [w:] *Błąd antropologiczny*, red. A. Maryniarczyk, K. Stępień, Polskie Towarzystwo Tomasza z Akwinu, Lublin 2003, s. 132.

jednak stanowczo, że jakiegokolwiek pod tym względem byłyby wnioski wypracowane w naukach o człowieku, to embrion zawsze należy traktować z szacunkiem należnym osobie ludzkiej. O takie też traktowanie usilnie apeluje do wszystkich ludzi dobrej woli.

Niezwykle klarowne stwierdzenie na ten temat zawiera encyklika *Evangelium vitae*, przywołująca wypowiedzi Kongregacji Nauki Wiary: *Deklarację o przerywaniu ciąży* z 18 listopada 1974 roku oraz instrukcję *Donum vitae* z 22 lutego 1987 roku. Warto w tym miejscu przytoczyć nieco dłuższy passus tej encykliki:

„Od chwili zapłodnienia komórki jajowej rozpoczyna się życie, które nie jest życiem ojca ani matki, ale nowej istoty ludzkiej, która rozwija się samoistnie. Nie stanie się nigdy człowiekiem, jeżeli nie jest nim od tego momentu. Tę oczywistą prawdę, zawsze uznawaną, [...] nowoczesna genetyka potwierdza cennymi dowodami. Ukazała ona, że od pierwszej chwili istnieje dokładny program tego, kim będzie ta żywa istota: człowiekiem, tym konkretnym człowiekiem, którego cechy szczególne są w pełni określone. Od zapłodnienia rozpoczynają się dzieje życia człowieka, choć potrzeba czasu, aby każda z jego wielkich potencjalnych zdolności w pełni się ukształtowała i mogła być wykorzystana”. Choć obecność rozumnej duszy nie może być stwierdzona w żaden sposób doświadczalnie, to jednak sama wiedza naukowa o embrionie ludzkim „dostarcza cennej wskazówki dla rozumowego rozpoznania obecności osobowej od pierwszego momentu pojawienia się życia ludzkiego: czy jednostka ludzka nie jest osobą ludzką?”. Chodzi tu zresztą o sprawę tak wielką z punktu widzenia powinności moralnej, że nawet samo prawdopodobieństwo istnienia osoby wystarczyłoby dla usprawiedliwienia najbardziej kategorycznego zakazu wszelkich interwencji zmierzających do zabicia embrionu ludzkiego. Właśnie dlatego, niezależnie od dyskusji naukowych i stwierdzeń filozoficznych, w które Magisterium nie angażowało się bezpośrednio, Kościół zawsze nauczał i nadal naucza, że owoc ludzkiej prokreacji od pierwszego momentu swego istnienia ma prawo do bezwarunkowego szacunku, jaki moralnie należy się ludzkiej istocie w jej integralności oraz jedności cielesnej i duchowej: „*Istota ludzka powinna być szanowana i traktowana jako osoba od momentu swego poczęcia* i dlatego od tego samego momentu należy jej przyznać prawa osoby, wśród których przede wszystkim nienaruszalne prawo każdej niewinnej istoty ludzkiej do życia”. Teksty Pisma Świętego [...] wyrażają wielki szacunek dla ludzkiej istoty w łonie matczynym, co każe nam wyciągnąć logiczny wniosek, że także ona jest objęta Bożym przykazaniem: „nie zabijaj”. Życie ludzkie jest święte i nienaruszalne w każdej chwili swego istnienia, także w fazie początkowej, która poprzedza narodzi-

ny. Człowiek już w łonie matki należy do Boga, bo Ten, który wszystko przenika i zna, tworzy go i kształtuje swoimi rękoma, widzi go, gdy jest jeszcze małym, bezkształtnym embrionem, i potrafi w nim dostrzec dorosłego człowieka, którym stanie się on w przyszłości i którego dni są już policzone [...]. Jak poświadczają liczne teksty biblijne, także człowiek ukryty jeszcze w łonie matki jest w pełni osobową istotą, ku której zwraca się miłościwa i ojcowska Opatrzność Boga²⁴.

W tym miejscu pojawia się problem teologiczny i filozoficzny zarazem dotyczący animacji embrionu ludzkiego, która notabene jednoznacznie łączy się z uznaniem jego osobowego statusu. Chodzi o odpowiedź na pytanie, w jakim momencie swego rozwoju embrion otrzymuje duszę rozumną. Na przestrzeni historii w dyskursie filozoficznym na ten temat można wyodrębnić dwie grupy poglądów. Jedną reprezentują zwolennicy animacji równoczesnej (bezpośredniej), drugą zaś zwolennicy animacji opóźnionej (sukcesywnej). Pierwsza z nich przyjmuje, że dusza pojawia się w momencie zapłodnienia, a więc wraz z zaistnieniem embrionu. Natomiast animacja sukcesywna oznacza, że embrion otrzymuje duszę dopiero po jakimś czasie. Przykładowo Arystoteles twierdził, że „uduchowienie” embrionu następuje około 40 dnia w przypadku płci męskiej i 90 dnia w przypadku płci żeńskiej. Zwolennikiem animacji sukcesywnej był także św. Tomasz z Akwinu, który uważał, że istota ludzka otrzymuje duszę rozumną dopiero około 40 dni po poczęciu, jeśli chodzi o chłopców, oraz 80 dni po poczęciu w wypadku dziewcząt²⁵.

Warto w tym miejscu zauważyć, że u genezy animacji sukcesywnej, która pośrednio przesuwana w czasie moment zaistnienia człowieczeństwa na okres późniejszy niż powstanie embrionu, leży wypracowana przez Arystotelesa i przyjęta przez Akwinatę odpowiednia koncepcja filozoficzna duszy ludzkiej. Odwołują się oni do pojęcia duszy wegetatywnej, duszy zmysłowej i duszy rozumnej. Posługują się teorią hylemorfizmu, która zakłada, że każda substancja składa się z materii i formy. Człowiek w tym ujęciu jest substancją złożoną z ciała i duszy, przy czym dusza jest formą ciała, pierwszą zasadą i wewnętrzną przyczyną istnienia człowieka jako człowieka. Animacja człowieka rozpoczyna się wówczas, gdy kończy się proces formowania embrionu, czyli następuje tak zwane pełne poczęcie. Według św. Tomasza z Akwinu embrion ludzki (istota ludzka) rozwija się początkowo dzięki dynamice duszy wegetatywnej i zmysłowej, a dopiero

24 Jan Paweł II, Encyklika *Evangelium vitae*, 60–61.

25 Cyt. za: Ł. Szymański, *In vitro*, dz. cyt., s. 63 (szczególnie por. przyp. 140).

po jakimś czasie, osiągnąwszy odpowiedni stopień doskonałości cielesnej, zostaje obdarzony duszą rozumną, stając się człowiekiem.

Łatwo zauważyć, że poglądy te opierały się na ówczesnej wiedzy medycznej, której stan pozwalał na tego rodzaju wnioski. Choć dzisiaj teoria animacji opóźnionej (sukcesywnej) jest nie do utrzymania, to poglądy św. Tomasza, zakładające przeciw tego rodzaju animację, nie podważają istotnych treści w nauczaniu moralnym Kościoła na ten temat. Otóż pomimo wspomnianych wyobrażeń odnośnie do momentu animacji Akwinata stał niezmiennie na stanowisku, że szacunek również należy się embrionowi ludzkiemu, który nie został jeszcze ożywiony duszą rozumną. Chociaż zabicie nieuformowanego jeszcze płodu ludzkiego nie nazywał grzechem zabójstwa, to jednak kwalifikował ten czyn jako grzech ciężki; grzech polegający na zniszczeniu dynamizmu życiowego zawartego w embrionie, co w gruncie rzeczy jest grzechem przeciwko pochodzącemu od Boga prawu naturalnemu²⁶.

Reasumując, można stwierdzić, że Kościół w swoich oficjalnych wypowiedziach społecznych i pastoralnych nie określa momentu animacji embrionu ludzkiego, lecz formułuje niezmienny w swej treści apel do sumień ludzi dobrej woli o to, by do każdej poczętej istoty ludzkiej odnosić się z szacunkiem należnym osobie ludzkiej. Każę traktować istotę ludzką na każdym etapie jej życia jako osobę, której należą się prawa przysługujące osobie ludzkiej, w szczególności najważniejsze prawo, jakim jest prawo do życia.

Widać wyraźnie, że stanowisko Kościoła w sprawie człowieczeństwa embrionu ludzkiego zbieżne jest z filozoficzną koncepcją animacji równoczesnej, wedle której ciało i dusza (elementy konstytutywne dla natury ludzkiej) istnieją w ludzkiej istocie jednocześnie. Kościół katolicki stoi niezmiennie na stanowisku traktowania embrionu ludzkiego jako osoby na każdym etapie jego rozwoju²⁷. Skoro tak, to embrionowi, z czasem także i płodowi, podobnie zresztą jak każdemu człowiekowi po narodzeniu, przysługuje podstawowe ludzkie prawo do życia.

4.2.2. Kwestia legalizacji aborcji

Opierając się na dotychczasowych rozważaniach, można przystąpić do sformułowania odpowiedzi na pytanie: czy z etycznego punktu widze-

26 Por. Ł. Szymański, *In vitro*, dz. cyt., s. 62–64.

27 Por. tamże, s. 102–103.

nia demokratyczne państwo konstytucyjne (władza państwowa) może dokonać legalizacji aborcji? Dla ścisłości należy zaznaczyć, iż aborcja, czyli sztuczne przerwanie ciąży – *abortus provocatus* (łac. *abortio* – poronienie) polega na usunięciu za pomocą metod farmakologicznych lub mechanicznych zarodka lub płodu z macicy, co skutkuje jego uśmierceniem²⁸.

Wydaje się, iż w poszukiwaniu odpowiedzi trzeba wziąć pod uwagę spór, jaki wciąż toczy się wokół całej sprawy, a który w gruncie rzeczy odzwierciedla zaburzenie relacji pomiędzy wolnością, prawdą i dobrem²⁹. W całym dyskursie społecznym, politycznym czy intelektualnym na ten temat często kwestionuje się prawdę czy, dokładniej mówiąc, zasadę prawdy. Dlatego w niniejszych rozważaniach warto rozpocząć od spojrzenia na aborcję właśnie w świetle prawdy, pojmowanej zgodnie z wielowiekową tradycją jako „zgodność myśli z rzeczywistością”.

Otóż postępując wedle tego rodzaju intuicji, trzeba postawić konkretne pytanie o to, czym jest aborcja. Chodzi rzecz jasna o pytanie w obrębie etyki i antropologii, bo jest to sprawa ze wszech miar ludzka, dotycząca człowieka i człowieczeństwa. Pomimo niekończących się dyskusji odpowiedzi na to pytanie nie sprawia większych trudności. Można ją sformułować następująco: aborcja jest zabójstwem niewinnego człowieka.

Dla zwolenników aborcji przytoczona odpowiedź jest nie do przyjęcia, choć nie potrafią oni przeciwstawić jej racjonalnych argumentów. Czy jednak ci, którzy ją przedstawiają, mają ku temu jednoznaczne przesłanki, przekonywające argumenty rozumu? Odpowiedź na to pytanie jest zdecydowanie pozytywna. Trzeba w tym miejscu uważnie przyjrzeć się owej argumentacji, gdyż jednoznacznie determinuje ona etyczną kwalifikację aborcji. Skoro aborcja jest przedmiotem debat politycznych, to wymowa owej tezy powinna stanowić podstawowe znaczenie polityczne o charakterze etycznym.

Aborcja jest zabójstwem niewinnego człowieka – oto teza, która domaga się gruntownego uzasadnienia. Warto rozpocząć od jej końcowego fragmentu, który zawiera słowo „człowiek”. Czy płód ludzki (także embriion do 6–8 tygodnia ciąży), który poddawany jest procederowi aborcji, można na-

28 E. Zielińska, *Ciąży przerywanie*, [w:] *Wielka encyklopedia PWN*, t. 6, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2002, s. 33.

29 Por. *Polityka i aborcja*, red. M. Chałubiński, Agencja Scholar, Warszawa 1994; M. Schooyans, *Aborcja a polityka*, Instytut Jana Pawła II Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego, Lublin 1991; L. H. Tribe, *Aborcja: konfrontacja postaw*, tł. M. Studzińska. Wydawnictwo Zysk i S-ka, Poznań 1994; B. Willke, J. Willke, *Aborcja: pytania i odpowiedzi*, Wydawnictwo Stella-Maris, Gdańsk 1990.

zywać człowiekiem? Pod tym względem pojawiają się rozmaite opinie, nie- rzadko mające charakter własnych, osobistych poglądów czy przekonań. W poważnym dyskursie nie mogą się liczyć jednak osobiste odczucia czy sądy, ale argumenty oparte na empirycznych i racjonalnych przesłankach.

Okazuje się, że lektura współczesnych podręczników akademickich do biologii, embriologii i genetyki dostarcza takiej wiedzy o początkach życia człowieka, która w sposób oczywisty wskazuje na fakt, że teoria animacji sukcesywnej jest już nie do przyjęcia. Istnienie istoty ludzkiej rozpoczyna się w momencie poczęcia. Jest to fakt biologiczny i medyczny, na który wskazują naukowcy i lekarze³⁰. Cóż on tak naprawdę oznacza?

Wszelkie interpretacje muszą doprowadzić do uznania za oczywistość, że zarówno embrion, jak i płód ludzki jest istotą ludzką, czyli odrębnym bytem, który kryje w sobie człowieczeństwo. Między tą istotą a człowiekiem po narodzeniu nie ma jakiegoś skoku jakościowego, lecz istnieje różnica tylko na poziomie rozwoju. Przyjęcie tego faktu do wiadomości powinno, niezależnie od wyznawanego światopoglądu, prowadzić do bezwarunkowego szacunku wobec życia każdej poczętej istoty ludzkiej. Nowa jakościowo komórka, która powstaje na skutek poczęcia i przechodzi kolejne fazy rozwojowe, jest istotą ludzką – człowiekiem.

Dla przykładu warto przytoczyć kilka wypowiedzi naukowców i lekarzy na ten temat. Otóż prof. dr med. Jérôme Lejeune, kierownik Katedry Genetyki na Uniwersytecie im. R. Descartesa w Paryżu, napisał: „Dzięki nadzwyczajnemu postępowi techniki wtargnęliśmy do prywatnego życia płodu [...]. Przyjęcie za pewnik faktu, że po zapłodnieniu powstała nowa istota ludzka, nie jest już sprawą upodobań czy opinii. Ludzka natura tej istoty od chwili poczęcia do starości nie jest metafizycznym twierdzeniem, z którym można się spierać, ale zwykłym faktem doświadczalnym”³¹.

Według prof. dr hab. med. Krystyny Bożkowej, byłej dyrektorki Instytutu Matki i Dziecka w Warszawie, „rozwój dziecka zaczyna się nie w chwili jego urodzenia, lecz w momencie poczęcia”³². Zdaniem prof. dr hab. Heleny Kędzi, „życie osobnicze, czyli ontogeneza, rozpoczyna się od momentu zapłodnienia i trwa aż do śmierci”³³. Natomiast prof. dr hab. med. Irene-

30 Por. C. Casini, *Pięć dowodów na istnienie człowieka*, tł. R. Zajączkowski, Wydawnictwo WAM, Kraków 2007, s. 13–17.

31 Cyt. za: „Wiedza i Życie” 1986 nr 11, s. 8.

32 *Zdrowie rodziny*, red. K. Bożkowa, A. Sito, Państwowy Zakład Wydawnictw Lekarskich, Warszawa 1983, s. 35.

33 Cyt. za: *Medycyna perinatalna*, red. Z. Słomko, Państwowy Zakład Wydawnictw Lekarskich, Warszawa 1985, t. I, s. 19.

usz Roszkowski, członek współzałożyciel Międzynarodowego Towarzystwa Ginekologicznego, członek Rady Naukowej Instytutu Matki i Dziecka, stwierdził: „Życie człowieka nie zaczyna się z chwilą narodzin, ale od momentu poczęcia”³⁴.

Tego rodzaju opinie można mnożyć. Aby jeszcze bardziej ukazać ich rangę w świecie naukowym i medycznym, warto podać jeszcze kilka wypowiedzi następnych. Romana Kurniewicz-Witczakowa, dr nauk przyrodniczych, napisała: „Nowe życie – życie waszego dziecka – zaczyna się w momencie zespolenia ze sobą żeńskiej komórki jajowej i męskiej – plemnika. Powstaje jedna komórka, która zawiera wszystkie cechy przekazane przez komórki rodzicielskie, i jest ona wypadkową dwóch różnych linii dziedzictwa oraz stanowi pod tym względem jedyny i niepowtarzalny związek nowego życia [...]. Ten wielki cud natury, jakim jest zapłodnienie [...], jest początkiem życia dziecka w łonie matki”³⁵. Inna wypowiedź: „Połączenie się jąder komórkowych jaja i plemnika jest to najważniejszy moment zapłodnienia – powstanie nowego organizmu. [...] Od momentu połączenia się jąder komórkowych jaja i plemnika rozpoczyna się rozwój nowego człowieka”³⁶.

W podręczniku dla studentów medycyny prof. dra hab. med. Michała Troszyńskiego widnieją słowa: „Rzeczywiście życie człowieka zaczyna się od połączenia dwu komórek – gamety żeńskiej, czyli komórki jajowej (oocytu), i gamety męskiej – plemnika, w akcji zapłodnienia”³⁷. Natomiast w zeszytach problemowych „Służba Życiu” znajdują się chociażby takie stwierdzenia: „Komórkę jajową od momentu zapłodnienia nazywamy zarodkiem, ale nie ulega wątpliwości, że jest to człowiek” (prof. dr hab. med. Bogdan Chazan, specjalista krajowy w dziedzinie położnictwa i ginekologii), „Żywot człowieka rozpoczyna się w momencie poczęcia, to jest zapłodnienia, i kończy się w momencie śmierci” (prof. dr hab. med. Rudolf Klimek, członek Królewskiego Towarzystwa Lekarskiego w Londynie); „W świetle obecnej wiedzy nie ulega wątpliwości, że życie człowieka zostaje zapoczątkowane w następstwie połączenia się dwu komórek rozrodczych – gamet – żeńskiej i męskiej w postać komórki macierzystej zwanej zygotą, która od tej

34 Cyt. za: „Pielęgniarka i Położna” 1988 nr 12, s. 15.

35 *Nasze dziecko*, red. J. Kopczyńska-Sikorska, Państwowy Zakład Wydawnictw Lekarskich, Warszawa 1994, s. 31.

36 Z. Bielańska-Osuchowska, *Jak zaczyna się życie człowieka*, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 1994, s. 37.

37 M. Troszyński, *Położnictwo. Ćwiczenia*, Wydawnictwo Lekarskie PZWL, Warszawa 2003, s. 69.

chwili zaczyna żyć własnym rytmem” (prof. dr hab. med. Maria Rybakowa z Komitetu Rozwoju Człowieka Wydziału Nauk Medycznych PAN); „Po zapłodnieniu, to jest zespoleniu się jądra komórki jajowej z jądrem plemnika (co następuje w jajowodzie, blisko jego ujścia od strony jajnika), powstaje całkowicie nowa, odbiegająca od genotypów rodzicielskich, odrębna jakość genetyczna – nowa osoba ludzka. Zestaw jej genów w komórkach somatycznych nie ulegnie już zmianie do końca życia” (prof. dr hab. Bolesław Suszka, biolog, pracownik naukowy PAN)³⁸.

Wydaje się, iż trafną konkluzję powyższych wypowiedzi stanowi stwierdzenie, które zawarł w jednej ze swoich książek włoski obrońca życia, Carlo Casini – przewodniczący Movimento per la Vita Italiano (Włoskiego Ruchu dla Życia) i członek Pontificia Accademia per la Vita (Papieskiej Akademii Życia) oraz Comitato Nazionale di Bioetica (Narodowego Komitetu Bioetyki), a także wykładowca w Papieskim Ateneum Regina Apostolorum. Napisał on, że „wedle wspólnego przekonania naukowców od momentu poczęcia rozwój [człowieka] jest nieprzerwany, autonomiczny i ukierunkowany na cel. Ciągły rozwój oznacza, że nie można dokonać indywidualnego skoku jakościowego w tym sensie, żeby w jednej chwili rzeczywistość stała się zupełnie inna niż była na początku. Plemnik i komórka jajowa na chwilę przed momentem połączenia są zupełnie inne niż istota, która powstanie z ich spotkania”³⁹.

Fakt, iż od momentu poczęcia połączone komórki tworzą nową jakość, będącą odrębną istotą ludzką – człowiekiem, powinien być decydującym punktem wyjścia w dyskusji nad problemem aborcji. Otóż w trakcie procedury, który nazywa się aborcją, dochodzi do przerywania życia takiej właśnie istoty ludzkiej, czyli człowieka. Nie sposób owego „przerywania ciąży” nie nazwać zabójstwem.

Wedle definicji słownikowych zabójstwo to nic innego, jak świadome, zamierzone zachowanie skutkujące pozbawieniem życia innej osoby. Jest to wszakże czyn wyjątkowo niesprawiedliwy, gdyż pozbawia się życia osobę absolutnie niewinną. Bywają wszakże takie sytuacje życiowe, że pozbawieniu życia ulega ktoś, kto na to niejako „zasłużył”, bo przykładowo nastawał na cudze życie. W przypadku aborcji tego rodzaju sytuacja nie zachodzi. Trudno znaleźć jakikolwiek argument, wedle którego embriion czy płód zasługiwałyby na to, by z tytułu sprawiedliwości pozbawiać go ży-

38 „Służba Życiu. Zeszyty Problemowe” 1999 nr 2–3.

39 C. Casini, *Pięć dowodów na istnienie człowieka*, dz. cyt., s. 17.

cia. Nie ma takiej wartości, poza oczywiście życiem matki⁴⁰, którą można by wybrać kosztem życia dziecka. Naturalne prawo do życia każdej istoty ludzkiej, zwłaszcza niewinnej, powinno być przez każdego człowieka uznawane jako etyczny absolut.

Jakże przekonująco brzmi pod tym względem słynny *Manifest z Madrytu* z kwietnia 2009 roku, podpisany przez ponad 1000 naukowców i intelektualistów hiszpańskich w proteście przeciw projektowi nowego prawa aborcyjnego, który przygotowany został przez socjalistyczny rząd José Zapatero. Zdaniem sygnatariuszy manifestu „jest aż nadto oczywiste, iż życie zaczyna się w momencie zapłodnienia”. Oto fragment tego dokumentu:

Domagamy się właściwej interpretacji faktów naukowych związanych z życiem ludzkim na wszystkich jego etapach i w związku z tym chcemy, aby brano pod uwagę następujące sprawy: a) Istnieją bogate dowody naukowe na to, że życie zaczyna się w momencie zapłodnienia. Najnowsza wiedza wykazuje to w następujący sposób: genetyka pokazuje, że zapłodnienie jest momentem, w którym tworzy się jednostkowa tożsamość genetyczna; biologia komórkowa tłumaczy, że istoty wielokomórkowe tworzą się, począwszy od jedynej początkowej komórki, zygoty, w której jądrze znajduje się informacja genetyczna, jaka zachowuje się we wszystkich komórkach, i to ona determinuje różnicowanie komórkowe; embriologia opisuje rozwój i pokazuje jego przebieg; b) Zygota jest pierwszą cielesną rzeczywistością istoty ludzkiej. Po połączeniu się gamety żeńskiej i męskiej powstałe jądro jest centrum dowodzącym rozwoju, znajdującym się w molekułach DNA – wyniku połączenia genów ojca i matki w nową, jedyną w swoim rodzaju kombinację; c) Embrion (od zapłodnienia do ósmego tygodnia) i płód (od ósmego tygodnia) są pierwszymi fazami rozwoju nowej istoty ludzkiej i znajdując się w łonie matki, nie stanowią one części kobiety ani żadnego jej organu, chociaż ich rozwój od niej zależy; d) Biologiczna natura embrionu i płodu ludzkiego jest niezależna od sposobu, w jaki zostały zapoczątkowane: czy to naturalnie, czy też w wyniku sztucznego zapłodnienia; e) Aborcja nie jest jedynie „dobrowolnym przerwaniem ciąży”, lecz zwykłym i okrutnym aktem „przerwania życia ludzkiego”⁴¹.

40 Problem aborcji w sytuacji zagrożenia życia matki zostanie podjęty przy komentarzu do ustawy z dnia 7 stycznia 1993 r. o planowaniu rodziny, ochronie płodu ludzkiego i warunkach dopuszczalności przerywania ciąży.

41 *Manifest z Madrytu*, 28 IV 2009, [w:] *Polskie Stowarzyszenie Obrońców Życia Człowieka*, <http://www.pro-life.pl/?a=news&id=290> (22 V 2009).

W świetle tej wiedzy, której dostarcza współczesna nauka, można, a nawet trzeba spojrzeć na problem legalizacji aborcji. Różnica pod tym względem nie powinno sprawiać większych trudności. Skoro aborcja jest zabójstwem niewinnego człowieka, to już sama dyskusja na ten temat powinna być uznana za bezprzedmiotową. Wszelkiego rodzaju pomysły na legalizację sztucznego przerywanie ciąży powinny się spotkać ze stanowczym sprzeciwem każdego, kto kieruje się racjami autentycznie ludzkimi, szanując godność i respektując prawo do życia drugiego człowieka⁴².

Częste powoływanie się zwolenników aborcji na prawo do wolności stanowi wielkie nieporozumienie. Prawo do wolności samo w sobie jest rzeczywiste i słuszne, ale zaliczanie doń prawa do aborcji jest jakimś niesłychanym zaślepieniem wobec oczywistości faktu, że realizacja tego prawa jest jednoznaczna z odmową dziecku poczętemu, a więc drugiemu człowiekowi, notabene bezbronnemu, najbardziej podstawowego prawa do życia. Jak słusznie zauważył kard. Ratzinger, w tym miejscu prawo siły zdaje się zastępować siłę autentycznego prawa. Każda bowiem legalizacja aborcji zakłada ideę, że stanowienie prawa należy do silniejszych (większości parlamentarnej, kobiety, ginekologa itp.). Dziecko poczęte ze swoim prawem do życia nawet nie brane jest pod uwagę. W ten sposób naruszone zostają same fundamenty demokracji, opartej na sprawiedliwości odwołującej się do prawdy o podstawowej równości wszystkich ludzi⁴³.

Tego rodzaju negacja zasady demokracji nie ma charakteru abstrakcyjnego, czysto teoretycznego, ale dotyczy ona demokracji całkiem konkretnej, znajdującej swój zapis w dokumentach konstytucyjnych chociażby państw zachodnich. Demokracja typu zachodniego kryje w sobie świadomość, wedle której wielką niegodziwością jest panująca sytuacja przewagi interesów rzeczywistych, ale drugorzędnych niektórych ludzi nad podstawowymi prawami innych ludzi. Zresztą słynna *Powszechna Deklaracja Praw Człowieka* z 1948 roku wyraża w sposób jasny świadomość, że prawa ludzkie, a wśród nich szczególnie prawo do życia, należą do człowieka z natury i że państwo z zasady ich nie przydziela, ale uznaje, gdyż należą one do wszystkich ludzi jako ludzi, a więc przysługują człowiekowi z racji jego naturalnej godności, a nie ze względu na jego drugorzędne cechy, które inni mieliby prawo określać wedle własnego uznania.

42 Doniosłą wymowę pod tym względem mają chociażby artykuły: E. Krajska, *Aborcja – moralna samowola*, „Życie Katolickie” 9 (1990) nr 7–8, s. 10–13; A. Sujka, *Początek życia ludzkiego i etyka*, „Życie Katolickie” 9 (1990) nr 7–8, s. 14–24.

43 Por. J. Ratzinger, *Europa Benedykta w kryzysie kultur*, dz. cyt., s. 82–83.

Jeśli więc państwo wskazuje, komu należne są prawa, a komu nie, i jeśli w konsekwencji daje niektórym możliwość naruszania praw innych ludzi, to tym samym zaprzecza ideałowi demokracji, na który notabene często się powołuje. Więcej, w ten sposób narusza same fundamenty, na których się opiera. Tego rodzaju sytuacja zachodzi właśnie wtedy, gdy państwo w majestacie prawa zezwala na aborcję. Jest to odmowa prawa do życia dzieciom poczętym, a więc kategorii ludzi najsłabszych, najbardziej bezbronnych. Legalizując aborcję, państwo paradoksalnie akceptuje pogwałcenie tego prawa i zgadza się, wbrew przyjmowanym (deklarowanym) wartościom demokracji, by prawo siły przeważało nad siłą prawa⁴⁴.

4.2.3. Konsekwencje aborcji

Aborcja najbardziej krzywdzi dziecko poczęte, gdyż odbiera mu życie, ale powoduje także, iż krzywdą dzieje się kobiecie – matce dziecka. Ponadto godzi w najbardziej podstawowe dobro społeczeństwa, jakim jest rodzina. W tym miejscu warto się zatrzymać przynajmniej na tragicznych skutkach, których doświadcza matka abortowanego dziecka. Aborcja bynajmniej nie rozwiązuje jej problemów, lecz dopiero je stwarza czy potęguje. Ich wyrazem jest pojawienie się zaburzeń psychicznych – PAS (*post abortion syndrome*), PAD (*post abortion distress*), PTSD (*post traumatic stress disorder*). Wystąpienie powyższych zaburzeń związane jest przede wszystkim z naturalnym „instynktem” rodzicielskim czy macierzyńskim, nie zaś z religią czy poglądami na temat początków życia.

Szczególnie dotkliwy jest zespół PAS mający charakter fizjologiczno-psychologiczny. Związany jest z gwałtownym przerwaniem procesu zachodzącego w organizmie matki po poczęciu dziecka. Okazuje się, że natura nie wybacza chociażby tego, iż zablokowane zostały reakcje emocjonalne związane z utratą dziecka. Zresztą od niepamiętnych czasów we wszystkich niemal kulturach żalobę uznaje się za jedną z potrzeb naturalnych, której niezaspokojenie powoduje konsekwencje psychiczne. Otóż na skutek aborcji następuje brak możliwości przeżycia żalu (rozładowania negatywnych emocji) po nagłym zerwaniu relacji z osobą najbliższą, którą dla matki jest właśnie poczęte dziecko. Dochodzi natomiast do silnej racjonalizacji. Pozbycie się dziecka kobieta stara się sobie wytłumaczyć pozytywnie, co na krótki czas, zaraz po „zabiegu”, przynosi pozytywny sku-

44 Por. tamże, s. 83–84.

tek. Doznaje ona uczucia ulgi, ale tylko do czasu, bo po kilku miesiącach czy nawet latach „stygnat aborcji” (wedle określenia lekarzy) daje o sobie znać z wielką siłą. Można by skonstatować, iż kobieta doświadcza jakby głębokiego procesu dehumanizacji, na który składa się utrata lub znaczne osłabienie zdolności wrażliwego odczuwania, jasnego myślenia czy „ludzkiego” zachowania. Pojawia się swego rodzaju otępienie emocjonalne, poczucie samotności i depresja, której towarzyszą poczucie mniejszej wartości, zgorzknienie i wyrzuty sumienia⁴⁵.

Wedle badań zaprezentowanych podczas międzynarodowej konferencji *Aborcja – przyczyny, następstwa, terapia* zorganizowanej w Warszawie w dniach 20–22 czerwca 2004 roku 100 proc. kobiet po aborcji doświadcza wieloletniego smutku i poczucia utraty, 92 proc. poczucia winy, 81 proc. odczuwa obniżone poczucie własnej wartości, 81 proc. wciąż myśli o abortowanym dziecku, 73 proc. cierpi na depresję, 73 proc. kobiet po aborcji czuje się nieswojo w obecności dzieci i tyleż samo ma wyraźne trudności w przebaczeniu sobie i innym. Ponadto po aborcji wzrasta prawdopodobieństwo wystąpienia choroby psychicznej: 25 proc. kobiet dokonujących aborcji leczy się psychiatrycznie (z czego 39 proc. leczy się na anoreksję lub bulimię) w porównaniu z 3 proc. ogólnej populacji.

Badania dowodzą, że kobiety, które dokonały sztucznego przerwania ciąży, częściej dopuszczają się aktów autoagresji: nadużywają alkoholu, korzystają z narkotyków, szybko jeżdżą samochodem, samookaleczają się. Poza tym takie kobiety 6 razy częściej popełniają samobójstwo niż kobiety rodzące. Uzależnienia zdarzają się 5 razy częściej po aborcji niż po porodzie i 4 razy częściej niż po samoczynnym poronieniu. Z innych danych można przytoczyć jeszcze to, iż od 36 do 58 proc. kobiet po aborcji cierpi na zaburzenia snu (bezsennosc, płytki sen), 30 proc. kobiet po aborcji cierpi na lekomanie, zaś samo dokonanie aborcji powoduje rzadsze dotykane żyjących dzieci oraz szybszą rezygnację z karmienia piersią⁴⁶.

45 Por. *Aborcja w ujęciu prawa, medycyny i psychologii. Materiały z konferencji naukowej 10–11 grudnia 2004*, red. D. Franków, Wydawnictwo Akademii Podlaskiej, Siedlce 2005; B. Hałaczek, K. Ostrowska, F. Höpflinger, *Dlaczego aborcja*, Wydawnictwo ATK, Warszawa 1994; J. Dzierżanowska-Peszko, *Aborcja: przyczyny i konsekwencje*, Redakcja Wydawnictw Wydziału Teologicznego Uniwersytetu Opolskiego, Opole 2005; J. Heinen, A. Matuchniak-Krasuska, *Aborcja w Polsce. Kwadratura koła*, Polskie Towarzystwo Religioznawcze, Warszawa 1995; M. Nancy, *Aborcja – przywrócić życiu sens*, Wydawnictwo Credo, Katowice 2005; B. Ostrowicka, *Aborcja w świetle filozoficznych koncepcji życia*, Instytut Rodziny, Kraków 1992.

46 Konferencja *Aborcja – przyczyny, następstwa, terapia* została zorganizowana pod auspicjami Komitetu Nauk Demograficznych Polskiej Akademii Nauk, Instytu-

Według badań prowadzonych w Finlandii w latach 1987–1994 na podstawie analizy przypadków samobójstwa związanych z ciążą odsetek samobójstw kobiet po zabiegu aborcji był dwukrotnie wyższy (34,7 proc.) od odsetka samobójstw po samoczynnym poronieniu (18,1 proc.) i sześciokrotnie wyższy od samobójstw po udanym porodzie (5,4 proc.). Z kolei badania nad śmiertelnością kobiet związaną z ciążą prowadzone w 2004 roku wykazały, że zgony związane z poronieniem lub aborcją były znacznie częstsze niż związane z udanym porodem. Analiza porównawcza przypadków z Finlandii i Kalifornii wykazała, że liczba zgonów związanych z ciążą jest 2–4 razy wyższa u kobiet po zabiegu aborcji niż u kobiet, które donosiły ciążę⁴⁷.

Nie sposób nie zwrócić uwagi na jeszcze jeden skutek aborcji w postaci pewnego obciążenia przechodzącego z pokolenia na pokolenie. Okazuje się, że zdecydowana większość praktyk czy zachowań kryjących w sobie przemoc i krzywdę posiada charakter transgeneracyjny. Cóż to konkretnie oznacza? Okazuje się, że skłonność do popełniania takich samych błędów, popadania w analogiczne konflikty, wchodzenia w podobne problemy przechodzi z ojca na syna, z matki na córkę. Bywa ona właśnie transgeneracyjna. Nierzadko dzieci dobierają sobie takich współmałżonków, z którymi odtwarzają bolesne doświadczenia własnych rodziców, choć zdrowy rozsądek podpowiada im zupełnie coś innego. Jest to jakieś obciążenie, z którego trudno się wyzwolić. Nie inaczej wygląda rzecz z praktyką aborcji. Córki skłonne są do powtarzania błędów swoich matek, pomimo iż mają świadomość tragedii, jaka kryje się za procederem aborcji.

W ramach podsumowania warto przytoczyć kolejny fragment wspomnianego powyżej *Manifestu z Madrytu*, którego sygnatariusze zwracają uwagę na następujące sprawy:

tu Matki i Dziecka oraz Instytutu Psychiatrii i Neurologii. Patronat objął także Rzecznik Praw Dziecka. Materiały pokonferencyjne: *Aborcja: przyczyny, następstwa, terapia*, red. B. Chazan, W. Simon, tł. referatów obcojęzycznych: A. Jankowiak, Z. Karpiński, Wydawnictwo Wektory, Wrocław 2009.

47 Por. M. Gissler, E. Hemminki, J. Lonnqvist, *Suicides after pregnancy in Finland, 1987–94: register linkage study*, *BMJ* 313 (1996) nr 7070, s. 1431–1434, <https://doi.org/10.1136/bmj.313.7070.1431>; M. Gissler, C. Berg, M.-H. Bouvier-Colle, P. Bukkens, *Methods for identifying pregnancy-associated deaths: population-based data from Finland 1987–2000*, „Paediatric and Perinatal Epidemiology” 18 (2004) nr 6, s. 448–455, <https://doi.org/10.1111/j.1365-3016.2004.00591.x>; D. C. Reardon, T. W. Strahan, J. M. Thorp, M. W. Shuping, *Deaths associated with abortion compared to childbirth: a review of new and old data and the medical and legal implications*, „The Journal of Contemporary Health Law & Policy” 20 (2004) nr 2, s. 279–327.

f) Konieczne jest, aby kobieta, której proponuje się aborcję, podjęła decyzję po dokładnym zapoznaniu się z postępowaniem w tej sprawie i jego konsekwencjami; g) Aborcja jest dramatem z dwiema ofiarami: jedna z nich umiera, a druga przeżywa i codziennie cierpi z powodu dramatycznej decyzji nie do naprawienia. Osobą dokonującą aborcji zawsze jest matka i to ona też cierpi z powodu skutków tej decyzji, nawet jeśli była ona dobrowolna; h) W związku z tym konieczne jest, aby kobiety, które decydują się na aborcję, poznały psychologiczne następstwa tego czynu, a szczególnie by wiedziały o zaburzeniach psychopatologicznych znanych jako „syndrom po-aborcyjny” (zaburzenia depresyjne, poczucie winy, powracające koszmary senne, zaburzenia zachowania, utrata szacunku do siebie itd.); i) Zważywszy na wagę tego aktu wymagającego interwencji personelu medycznego, należy respektować jego prawo do sprzeciwu sumienia w tej kwestii; j) Aborcja jest ponadto tragedią dla społeczeństwa. Społeczeństwo obojętne na zabójstwo około 120 tys. dzieci rocznie [chodzi konkretnie o Hiszpanię] jest przegrane i chore; k) Nie oznacza ono zwycięstwa prawa kobiet – prawo do aborcji bez ograniczeń nazaczyłoby kobietę jako jedyną winną brutalnego czynu targnięcia się na życie jej własnego dziecka; l) Aborcja jest szczególnie ciężka dla młodych dziewczyn w wieku 16–17 lat, które próbuje się pozbawić obecności, rady i wsparcia rodziców podczas podejmowania decyzji o donoszeniu lub przerwaniu ciąży. Zmuszanie dziewcząt do samodzielnego decydowania w tak młodym wieku jest czymś nieodpowiedzialnym oraz wyraźnym po-
gwałceniem prawa kobiet⁴⁸.

4.2.4. Ustawa „antaborcyjna” w Polsce

Mając na uwadze powyższe stwierdzenia, warto w tym miejscu przyrzeć się obecnie obowiązującej w Polsce Ustawie o planowaniu rodziny, ochronie płodu ludzkiego i warunkach dopuszczalności przerywania ciąży uchwalonej w dniu 7 stycznia 1993 roku⁴⁹. Z trudem osiągnięty kon-

48 Por. *Manifest z Madrytu*, 28 IV 2009, dz. cyt.

49 Dz.U. z 1993 r. Nr 17, poz. 78. Należy pamiętać, że pierwsze formalne prawo zezwalające na aborcję zostało ustanowione w Polsce podczas II wojny światowej. Okupant hitlerowski wydał w tym celu specjalne rozporządzenie (*Verordnung*) z datą 9 III 1943. Legalizacja aborcji dotyczyła wszakże tylko polskich dzieci nienarodzonych. Niemieckie władze w tym samym rozporządzeniu utrzymały w mocy zakaz aborcji w odniesieniu do dzieci niemieckich, zwiększając nawet karę za ich zabicie do kary śmierci włącznie. Natomiast w Rosji sowieckiej ustawa legalizująca aborcję pojawiła się znacznie wcześniej, bo już 18 XI 1920.

sens, wymuszony przez układ sił w polskim parlamencie, mimo wszystko świadczy o tym, że proaborcyjna mentalność bynajmniej nie stanowi jakiegoś determinizmu w skali światowej, że można ją odwrócić w kierunku promocji życia. Chociaż z moralnego punktu widzenia ustawa budzi słuszne zastrzeżenia, o czym będzie mowa poniżej, to jednak dzięki niej została uchylona Ustawa o warunkach dopuszczalności przerywania ciąży z 27 kwietnia 1956 roku, która niemal całkowicie legalizowała aborcję⁵⁰.

Ustawa z 1993 roku stanowi przykład dla innych państw, w których również budzą się sumienia wielu polityków respektujących ludzkie życie od momentu poczęcia aż do naturalnej śmierci. Jest to wprawdzie przykład niedoskonały, ale stanowi on pewien drogowskaz w kierunku właściwych rozwiązań, zgodnych z wymogami godności i praw każdego człowieka. Pod tym względem wciąż istnieje problem większościowej reprezentacji parlamentarnej, bo tylko wówczas w warunkach demokracji tego rodzaju decyzje są możliwe.

Odnosnie do omawianej ustawy⁵¹ trzeba od razu zaznaczyć, iż nie wszystkie zawarte w niej rozstrzygnięcia prawne stoją na straży ludzkiego życia. Wręcz przeciwnie, niektóre jej punkty jawnie godzą w ludzkie życie, co z moralnego punktu widzenia jest nie do przyjęcia. Otóż ustawa generalnie delegalizuje aborcję, i to jest bardzo cenne, ale nie czyni tego konsekwentnie. Dopuszcza bowiem aborcję w trzech przypadkach, które w języku prawniczym brzmią następująco:

Przerywanie ciąży może być dokonane wyłącznie przez lekarza, w przypadku gdy: 1. ciąża stanowi zagrożenie dla życia lub zdrowia kobiety ciężarnej, 2. badania prenatalne lub inne przesłanki medyczne wskazują na duże prawdopodobieństwo ciężkiego i nieodwracalnego upośledzenia płodu albo nieuleczalnej choroby zagrażającej jego życiu, 3. zachodzi uzasadnione podejrzenie, że ciąża powstała w wyniku czynu zabronionego (art. 4a).

Przytoczone „wyjątki” od razu budzą uzasadnione zastrzeżenia natury moralnej. Jedyne punkt pierwszy można zaledwie częściowo usprawiedliwić. Natomiast dwa pozostałe nie mogą być zaakceptowane przez

⁵⁰ Dz.U. z 1956 r. Nr 12, poz. 61.

⁵¹ Moralna ocena warunków dopuszczalności przerywania ciąży, o których mowa w ustawie, stanowi nieznacznie poprawioną wersję fragmentu mojego artykułu *Na marginesie sporu o ludzkie życie*, [w:] *Kultura – media – społeczeństwo. Księga Jubileuszowa ku czci Ojca Profesora Leona Dyczewskiego OFMConv*, red. D. Wadowski, Wydawnictwo Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego, Lublin 2007, s. 446–449.

właściwie uformowane sumienie. Do ich oceny moralnej wystarczy samo odwołanie się do prawa naturalnego, bez konieczności odnoszenia się do wyznawanej religii czy przyjmowanego światopoglądu.

Jeśli chodzi o pierwszy punkt („zagrożenie dla życia lub zdrowia matki”), to jego treść jest bardzo niejednoznaczna. Gdy zagrożone jest życie matki, to oczywiście aborcję można w tej sytuacji traktować jako rezultat ratowania życia matki. Wchodzi tu w grę powszechnie uznawana zasada, iż życie jednego człowieka jest wartością równorzędną z życiem drugiego człowieka. Jeśli w sytuacji zagrożenia można uratować życie poczętego dziecka i matki dziecka, to oczywiście należy zrobić wszystko, aby do tego doszło. Jednakże może się zdarzyć, że trzeba wybierać: życie matki albo życie dziecka. Wtedy decyzja przede wszystkim powinna należeć do matki, która ma prawo wybrać własne życie, ale też może zdobyć się na heroizm i wybrać życie dziecka, ryzykując lub poświęcając własne życie. Heroizm, o którym mowa, nie jest wszakże obowiązkiem, lecz sprawą osobistej decyzji, będącej wyrazem ofiarnego poświęcenia własnego życia na rzecz drugiego człowieka.

Może się zdarzyć i tak, że praktycznie nie ma żadnego wyboru, bo dziecka poczętego w żaden sposób nie da się obronić, a istnieje realna szansa uratowania życia matki. W tego rodzaju przypadkach odwołanie się do wspomnianej ustawy nie budzi moralnych zastrzeżeń, ale człowiek o prawidłowo uformowanym sumieniu, zwłaszcza chrześcijanin, słusznie może się czuć zażenowany samym jej sformułowaniem. Otóż chodzi o rozłożenie akcentów, będące odzwierciedleniem określonej mentalności wskazujące na stosunek do aborcji. Nigdy zabicie dziecka poczętego nie może być celem pierwszoplanowym, tak jak to sugeruje zapis w ustawie. Aborcja może być postrzegana jedynie jako skutek towarzyszący działaniom mającym na celu ratowanie życia matki.

Na kanwie niniejszych rozważań rodzi się jeszcze problem stopnia, w jakim zagrożone jest życie matki. Musi on być poważny i na tyle istotny, że w świetle medycyny nieuchronnie determinuje śmierć matki. Pod tym względem możliwe są jednak pomyłki, jak również nadużycia interpretacyjne.

Sprawa się znacznie komplikuje z uwagi na sam ustawowy zapis o zagrożeniu dla zdrowia matki. Jeśli to zagrożenie jest śmiertelne, a więc takie, które nieuchronnie prowadzi do utraty życia, to problem staje się analogiczny do tego, który zasygnalizowano powyżej. Natomiast w sytuacji zagrożenia dla zdrowia, które nie prowadzi bezpośrednio do śmierci matki, aborcja może się jawić jako wyraz egoizmu. W tym wypadku zdrowie matki nie może być postawione na równi z życiem jej poczętego dziecka.

Niestety, analizowany punkt ustawy stwarza realną możliwość potraktowania zdrowia matki jako wartości nadrzędnej w stosunku do życia dziecka. Takiej interpretacji trzeba stanowczo powiedzieć „nie!”. Prowadzi ona do deformacji sumień ludzkich (matek, ojców, a także lekarzy). W praktyce kwestionuje zasadę należnego respektu dla nienaruszalności i nietykliwości ludzkiego życia. Konkludując, trzeba zauważyć, że moralna zgoda na ten punkt ustawy dotyczy sytuacji, gdy chodzi o konieczność ratowania życia matki, a kończy się zawsze wtedy, gdy życie ludzkie (dziecka poczętego) przestaje się traktować jako etyczny absolut.

Komentarza wymagają pozostałe dwa punkty, wedle których ustawa również zezwala na aborcję. Otóż zdecydowanie należy odrzucić możliwość zabicia dziecka poczętego w sytuacji, gdy „badania prenatalne lub inne przesłanki medyczne wskazują na duże prawdopodobieństwo ciężkiego i nieodwracalnego upośledzenia płodu albo nieuleczalnej choroby zagrażającej jego życiu”. Jeśli wiadomo, że wymieniony w ustawie płód jest istotą ludzką, czyli po prostu człowiekiem (co potwierdzają współczesne nauki medyczne), to podążając konsekwentnie za tokiem myślenia jej autorów, można by ustawowo zezwolić na uśmiercanie w majestacie prawa wszystkich ludzi urodzonych z ciężkimi i nieodwracalnymi upośledzeniami, jak również nieuleczalnie chorych. Byłoby to przecież cywilizacyjnym obłędem. A niestety, taki absurd próbuje przemycić się w omawianym punkcie ustawy. W pewnym sensie zdaje się on torować drogę dla eutanazji, kształtując pod tym względem społeczną mentalność.

Ostatni wyjątek dotyczy przypadku, gdy „zachodzi uzasadnione podejrzenie, że ciąża powstała w wyniku czynu zabronionego”, czyli przestępczego. Zapis ten kryje w sobie ogromną niesprawiedliwość. Przewrotnie odwraca uwagę od rzeczy najistotniejszej, jaką jest życie dziecka. Od razu ciśnie się na usta pytanie: dlaczego za czyn przestępczy ojca karane jest jego dziecko, i to jeszcze najwyższym wymiarem kary – karą śmierci? Mało tego, ów zabroniony czyn nawet nie musi być udowodniony, gdyż wystarczy samo „uzasadnione podejrzenie”. Czy autorzy tego punktu zdawali i zdają sobie sprawę z rażącej niesprawiedliwości, na jaką naraża on poczęte na skutek gwałtu bezbronne i niewinne dziecko?

Ustawa z 1993 roku, cokolwiek by powiedzieć o jej wymowie etycznej, mimo wszystko stanowi pozytywny krok w kierunku obrony życia. Nie można jednak na nim poprzestać, lecz należy stawiać dalsze kroki w taki sposób, by konsekwentnie wpisywały się w promocję kultury życia. O znaczeniu wspomnianej ustawy najlepiej świadczą konkretne cyfry obrazujące statystykę zabiegów przerywania ciąży. Gdy w 1956 roku weszła w życie ustawa aborcyjna, wtedy liczba legalnych aborcji kształtowała

się następująco: w 1957 roku – 36 368; w 1958 – 44 233; w latach osiemdziesiątych – ponad 100 tysięcy, a w latach dziewięćdziesiątych (kiedy zaczęła obowiązywać tzw. ustawa antyaborcyjna) – zaledwie kilkaset. Przykładowo w 1996 roku – 505 „legalnych zabiegów”, w 1998 roku – 310. Wyjątek stanowi rok 1997, w którym na krótko, bo od 4 stycznia do 23 grudnia, zaczęła obowiązywać ustawa z 30 sierpnia 1996 roku (uchylona przez Trybunał Konstytucyjny jako niezgodna z Konstytucją Rzeczypospolitej Polskiej) w gruncie rzeczy legalizująca „aborcję na życzenie”. Wtedy zarejestrowano 3047 legalnych zabiegów⁵².

4.2.5. Kościół katolicki wobec aborcji

Na koniec pozostała jeszcze kwestia stanowiska Kościoła katolickiego w sprawie aborcji, gdyż jak najbardziej wpisuje się ono w kształtowanie świadomości moralnej społeczeństwa i tym samym nie pozostaje obojętne wobec decyzji politycznych o charakterze etycznym.

Nauczanie moralne Kościoła w kwestii aborcji zawsze opierało się na inspiracji zawartej w Biblii (por. Wj 21, 22–25)⁵³ i wynikało z całej Tradycji

52 Zwolennicy prawa do zabijania dzieci poczętych kwestionują te dane, wskazując na rzekomy wzrost podziemia aborcyjnego, co w gruncie rzeczy niczego rzekomo nie zmienia na korzyść życia, zaś sam nielegalny proceder zagraża dodatkowo zdrowiu, a nawet życiu matek. Jednakże rzetelne badania, m.in. dra med. Karola Meissnera i prof. Marka Okólskiego (demografa), wskazują, że liczba nielegalnych aborcji w warunkach obowiązywania ustawy antyaborcyjnej kształtuje się w granicach 7–14 tys. rocznie. Jeśli zsumować te dane (aborcje legalne i nielegalne), to i tak liczba jest prawie dziesięć razy niższa od aborcji dokonywanych na mocy stalinowskiej ustawy aborcyjnej z 1956 roku. Por. M. Okólski, *Zapobieganie i przerywanie ciąży w Polsce*, „Studia Demograficzne” 1984 nr 2 (76); K. Meissner, *Częstość poronień*, „Słowo Powszechne” 12–14 IV 1991 nr 85–86. Statystykę aborcji w ostatnich latach bardzo dobrze ilustruje chociażby Sprawozdanie Rady Ministrów z wykonywania w roku 2001 ustawy z dnia 7 stycznia 1993 roku oraz odpowiedni raport Ministerstwa Zdrowia za rok 2002. Por. www.life.net.pl (19 VI 2006). Przy okazji warto dodać, że w Polsce w latach 1956–2005 uśmiercono w majestacie prawa około 36,5 tys. dzieci nienarodzonych, zaś dane o aborcji w skali globalnej są jeszcze bardziej przygnębiające. Wedle obliczeń statystycznych w ostatnich latach przeprowadza się na świecie około 50 milionów aborcji rocznie. Jest to prawdziwy pochód cywilizacji śmierci (obliczenia własne autora na podstawie danych statystycznych GUS oraz Polskiej Federacji Ruchów Obrony Życia).

53 Odnosny passus brzmi: „Gdyby mężczyźni, bijąc się, uderzyli kobietę brzemienną, powodując poronienie, ale bez jakiegokolwiek szkody, to [winny] zostanie ukarany grzywną, jaką [na niego] nałoży mąż tej kobiety, i wypłaci ją za pośrednictwem sę-

kościelnej. Wystarczy zwrócić uwagę na najstarszy pozabiblijny dokument chrześcijański *Didache*, który nazywa powodujących poronienie mordercami. Nauczanie to pozostaje aktualne nadal, o czym świadczy najnowszy *Katechizm Kościoła katolickiego*⁵⁴. Sztuczne spędzanie płodu Kościoł nie-
zmiennie kwalifikuje jako zło moralne⁵⁵. Zamierzone, przedwczesne przerywanie ciąży skutkujące pozbawieniem życia embrionu lub płodu uznawane jest za czyn grzeszny. Konstytucja soborowa *Gaudium et spes* nazywa przerywanie ciąży dzieciobójstwem i uznaje to za odrażające przestępstwo.

Zważywszy na wyjątkową szkodliwość tego czynu i jego rozpowszechnianie się w skali globalnej, Jan Paweł II postanowił obłożyć go kościelną karą ekskomunikacji. Obecnie obowiązujący *Kodeks prawa kanonicznego* stwierdza: „Kto powoduje przerywanie ciąży, po zaistnieniu skutku, podlega ekskomunice wiążącej mocą samego prawa”⁵⁶. Przytoczone rozstrzygnięcie prawne nie może być jednak porównywane z państwowym prawem karnym, gdyż jego natura jest zupełnie inna. Cel każdej kary kościelnej ma charakter duszpasterski. Chodzi o wywołanie u grzesznika

dziów polubownych. Jeżeli zaś ona poniesie jakąś szkodę, wówczas on odda życie za życie, oko za oko, ząb za ząb, rękę za rękę, nogę za nogę, oparzenie za oparzenie, ranę za ranę, sinięć za sinięć”. Analiza tego tekstu rzeczywiście dowodzi, że nie zawiera on jednoznacznej nauki w sprawie aborcji, pomimo iż jest to jedyny zapis w Biblii przywołujący samo pojęcie „poronienia”. Dlaczego więc zagadnienie to nie zostało jasno podjęte przez autorów natchnionych? Odpowiedź wszakże nie budzi większych problemów, gdy weźmie się pod uwagę żydowski kontekst kulturowy Starego i Nowego Testamentu. W Izraelu oraz w całej diasporze żydowskiej praktyka aborcji, jeśli się zdarzała, to stanowiła problem tak marginalny, że nie było potrzeby o nim nawet wspominać. Wystarczy uświadomić sobie stosunek narodu wybranego do macierzyństwa i ojcostwa. Potomstwo było przecież powszechnie traktowane jako dar Boga i znak Bożego błogosławieństwa. Wiele cennego światła na ten temat przynosi wypowiedź Jana Pawła II: „Jeżeli brak w Biblii bezpośrednich i jednoznacznych wezwań do ochrony życia u jego początków, zwłaszcza przed narodzeniem, podobnie zresztą jak w obliczu bliskiego już kresu, można to łatwo wyjaśnić faktem, że nawet sama możliwość działania przeciw życiu, napaści na nie lub wręcz odebrania życia w takich okolicznościach nie mieściła się w pojęciach religijnych i kulturowych Ludu Bożego [Izraela]” (Jan Paweł II, Encyklika *Evangelium vitae*, 44).

54 *Nauka Dwunastu Apostołów (Didache)*, [w:] *Pisma Ojców Kościoła*, t. 1, Poznań 1924; Sobór Watykański II, Konstytucja duszpasterska o Kościele w świecie współczesnym *Gaudium et spes*; Kongregacja Nauki Wiary, Instrukcja *De abortu procurato*; Jan Paweł II, Encyklika *Evangelium vitae*.

55 Zob. np. Franciszek, Adhortacja apostołska *Amoris laetitia*, 42.

56 *Kodeks prawa kanonicznego*, kan. 1398.

duchowego wstrząsu, by się opamiętał i powrócił na drogę prawdziwie chrześcijańskiego życia.

Należy zauważyć, iż „powodowanie przerywania ciąży” dotyczy nie tylko matki abortowanego dziecka, ale tych wszystkich, którzy w istotny sposób przyczyniają się do przerywania ciąży. Chodzi tu o lekarza, ojca dziecka wywierającego presję na matkę, rodziców kobiety ciężarnej, zaufane osoby udzielające decydujących rad itp. Ekskomunika w tym świetle jest radykalnym wezwaniem chrześcijanina do nawrócenia, żalu za popełnione zło, powtórnego wejścia na drogę przyjaźni z Bogiem i wspólnotą kościelną. Jedno jest pewne, iż kara ta nie jest jakimś odwetem, lecz aktem najwyższej troski o grzesznika, którego postępowanie stanowi dlań groźbę wiecznego potępienia. Kościół nakładając karę ekskomuniki mocą samego prawa (*latae sententiae*), jednocześnie oczekuje na powrót grzesznika, szanując jego wolną wolę. Wspólnota Kościoła zawsze gotowa jest go przyjąć, o ile uzna on swoje postępowanie za „odrażające przestępstwo”, wyrazi duchową skruchę i gotów będzie na miarę swoich możliwości zadocieczyć za popełnione zło.

Przy okazji nie sposób pominąć pewnej szczegółowej kwestii, która często obecna jest w dyskursie politycznym na temat aborcji. Rzecz dotyczy opinii niektórych uznanych teologów i filozofów kościelnych, którzy po dziś dzień cieszą się w Kościele szczególnym autorytetem. Przykładowo św. Augustyn z Hippony utrzymywał, że dusza wnika do ciała 40 dni po zapłodnieniu, zaś św. Tomasz z Akwinu twierdził, że aborcja aczkolwiek zawsze jest grzechem, to jednak nie jest grzechem zabójstwa dopóty, dopóki płód nie został obdarzony duszą. Sławny Doktor Anielski przyjmował bowiem koncepcję Arystotelesa, że płód najpierw obdarzony jest duszą wegetatywną, następnie zwierzęcą (zmysłową), a w końcu – gdy ciało jest już całkowicie ukształtowane – otrzymuje ono duszę rozumną⁵⁷. Była o tym mowa powyżej w zasygnalizowanym temacie animacji embrionu ludzkiego.

Nietrudno zauważyć, że tego rodzaju interpretacje zależą są od stopnia dostępnej wiedzy na temat rozwoju embrionu lub płodu ludzkiego. Więcej, przynależą one do sfery myślenia filozoficznego. Stan wiedzy biologicznej czy medycznej w tamtych czasach nie dostarczał merytorycznych przesła-

57 Por. P. Kreeft, *Aborcja? – trzy punkty widzenia*, Wydawnictwo Fronda, Warszawa 2007; M. Nancy, *Aborcja – przywrócić życiu sens*, Wydawnictwo Credo, Katowice 2005; B. Ostrowicka, *Aborcja w świetle filozoficznych koncepcji życia*, Kraków 1992; *Polityka i aborcja*, dz. cyt.; M. Schooyans, *Aborcja a polityka*, dz. cyt.; L. H. Tribe, *Aborcja: konfrontacja postaw*, dz. cyt.

nek na stwierdzenie, że embrion jest istotą ludzką. Więc ówczesne pojęcie początków ludzkiego życia zależało od zwykłej obserwacji, która pozwalała im widzieć człowieka dopiero wtedy, gdy embrion stawał się płodem i można już było gołym okiem rozpoznać rozwijające się organy ciała. Rozumowanie było w sumie logiczne: dusza stwarzana jest wraz ciałem, gdyż człowiek jest duchowo-cieleśną jednością. Skoro ciało powstaje kilkadziesiąt dni po zapłodnieniu, więc także wtedy Bóg stwarza duszę. Sama liczba dni nie jest wzięta z Objawienia chrześcijańskiego, lecz stanowi rezultat dociekań rozumowych opartych na obserwacji rozwoju człowieka w okresie prenatalnym. Analizując tego rodzaju opinie, trzeba pamiętać, iż ich różnorodność nigdy nie podważała jednoznacznej moralnej kwalifikacji aborcji. Kościół – trzeba powtórzyć to raz jeszcze – zawsze uznawał ją za czyn grzeszny.

Okazuje się, że współczesne osiągnięcia nauki polegające na rozpoznaniu życia ludzkiego w momencie poczęcia (zapłodnienia) przychodzą jakby w sukurs niezmienniej nauce moralnej Kościoła. Zdają się wystarczająco uzasadniać to, dlaczego Kościół, mimo różnych wyobrażeń nauki na temat początków życia, zawsze konsekwentnie potępiał aborcję we wszystkich fazach ciąży. Sztuczne przerwanie ciąży zawsze nazywał grzechem, ponieważ – jak się dziś okazuje – jest to zabójstwo, gdyż istota, która się rozwija się „pod sercem matki” od samego początku jest człowiekiem. Tak więc dzisiejsza biologia i medycyna dostarczają pod tym względem mocnej argumentacji Kościołowi, który wiedziony intuicją wiary od wieków broni życia ludzkiego od momentu poczęcia. Przejawia się tu mądrość całej Tradycji Kościoła inspirowana Objawieniem biblijnym.

Nie sposób nie pochylić się z powagą nad słowami kard. Stefana Wyszyńskiego, z czasem powtórzonymi przez papieża Jana Pawła II, które brzmią: „Jeżeli dobry Bóg przed wiekami postanowił istnienie jakiegoś człowieka – który w zaczątku pod sercem matki daje już znaki swego istnienia – to rozpoczęły się wielkie dzieje, dzieje człowieka. Dziejów tych żadna siła bezkarnie przerwać nie może. Nie mogą też istnieć prawa, ustawy i rozporządzenia, które kogokolwiek upoważniałyby do przerywania życia. Nie może tego uczynić ani władza państwowa, ani ministerstwo zdrowia, ani lekarz, ani wola małżonków czy matki. Każdy, kto uczyniłby cokolwiek przeciwko początkującemu życiu, dopuszcza się bezprawia, bo przerywa dzieje człowieka, które Bóg zaczął od początku”⁵⁸.

58 Cyt. za: Jan Paweł II, Encyklika *Evangelium vitae*, 53.

W kulturze zachodniej Kościół katolicki nie jest wprawdzie jedynym obrońcą życia, ale z całą pewnością stanowi on pod tym względem największą siłę. Niezwykłej inspiracji dla promocji ludzkiego życia dostarcza nauczanie Jana Pawła II. Wielką kartą promocji życia jest wspomniana już encyklika *Evangelium vitae*, która stanowczo i jednoznacznie potwierdza wartość ludzkiego życia i jego nienaruszalność, a zarazem stanowi „żarliwy apel skierowany w imię Boże do wszystkich i do każdego: szanuj, broń, miłuj życie i służ życiu – każdemu życiu ludzkiemu! Tylko na tej drodze znajdziesz sprawiedliwość, rozwój, prawdziwą wolność, pokój i szczęście!”⁵⁹.

Apel papieski nie jest tylko negacją kształtującej się kultury śmierci, ale przede wszystkim stanowi pozytywną propozycję autentycznej kultury, którą Kościół promuje od zarania swego istnienia, a której potrzebę szczególnie odczuwa ludzkość w obliczu współczesnych zagrożeń cywilizacyjnych. Wśród tych zagrożeń dominantą jest to, co Jan Paweł II lapidarnie określił mianem spisku przeciwko ludzkiemu życiu.

Aby wygrać ów spór o życie, który tak naprawdę jest walką o godność i prawa człowieka, Kościół apeluje nade wszystko do sumień ludzi odpowiedzialnych za decyzje społeczne i polityczne dotyczące ludzkiego życia. Chodzi głównie o respekt dla najbardziej podstawowego prawa człowieka do życia od momentu poczęcia aż do naturalnej śmierci. Potrzebny jest ogromny wysiłek, by przezwyciężyć groźne zjawiska wpisujące się w cywilizację śmierci. Odwołując się do wyrażeń Jana Pawła II, trzeba podkreślić, że na ową cywilizację składają się „odrażająca zbrodnia przerywania ciąży” czy „dramat eutanazji”⁶⁰.

Cywilizacji śmierci Kościół przeciwstawia cywilizację życia, która jest sprawą bardziej integralnej, holistycznej wizji ludzkiego bytowania na ziemi. W tym zmaganiu głosi ideę czy nawet program cywilizacji miłości. Można o niej powiedzieć, że jest cywilizacją życia, prawdy i pokoju⁶¹. Jej najgłębszy sens wypływa z orędzia ewangelicznego. Do tego stopnia zawarty jest w Ewangelii, że jego krzewienie Kościół uważa za niezbywalną część swojej nadprzyrodzonej misji. Natomiast w odniesieniu do samej sprawy poszanowania ludzkiego życia Kościół nie waha się mówić o Ewangelii życia⁶².

59 Jan Paweł II, Encyklika *Evangelium vitae*, 5.

60 Tamże, 58–67.

61 Por. J. Wagner, *Cywilizacja miłości*, [w:] *Słownik katolickiej nauki społecznej*, dz. cyt., s. 32–33.

62 Por. Jan Paweł II, Encyklika *Evangelium vitae*, 96nn.

Można wszakże zaobserwować niepokojące zjawisko rozbratu pomiędzy przekonaniem a postawą ludzi w odniesieniu do życia ludzkiego. Niewątpliwie istnieje powszechna zgoda co do konieczności respektowania prawa do życia, ale jakże często pozostaje ona wyłącznie na płaszczyźnie werbalnej. W praktyce prawo to jest negowane w sposób zakamuflowany, bo nikt nie ma odwagi wyraźnie przyznać się do tego, że jest „przeciwnikiem” prawu do życia. Kamuflaż ten jest tak rozpowszechniony, że w wielu środowiskach, nawet opowiadających się „za” prawem do życia, nie budzi on większego sprzeciwu, a nawet przestał już robić większe wrażenie. Świadczą o tym przyjęte w zdecydowanej większości krajów ustawy proaborcyjne.

Generalnie uznaje się zasadę, że każdy człowiek ma prawo do życia, że specjalną ochroną należy objąć również dzieci jeszcze nienarodzone, ale jednocześnie formułuje się wyjątki od tej zasady. Niestety, wyjątki te są totalnym zaprzeczeniem uprzednio przyjętej zasady. W sposób ostentacyjny kwestionują prawo do życia na rzecz praw niższego rzędu czy praw wątpliwych, które często można by określić mianem bezprawia. Na przykład za nadrzędne w stosunku do prawa do życia dziecka poczętego uznaje się tak zwane prawo matki do decydowania o własnej sytuacji życiowej. Wedle tej ideologii trudna „sytuacja życiowa” może stanowić wystarczający powód do zabicia dziecka poczętego.

W sytuacji dzisiejszego pluralizmu politycznego i kulturowego aktywność Kościoła w obronie życia skazana jest na konieczność zawierania rozmaitych konsensów. Jacques Maritain chyba słusznie był przekonany, iż pod tym względem nie jest możliwe porozumienie na poziomie teoretycznym. Sprawę utrudnia istniejąca dziś wyraźna polaryzacja stanowisk na gruncie bioetyki, która współodpowiedzialna jest za stan respektowania prawa do życia. Ideologiczne rozumienie bioetyki sprowadziło samą bioetykę na manowce. Nie jest już ona miejscem dialogu w obronie życia, lecz stała się areną nieusuwalnych sporów biomedycznych⁶³.

Zdaniem Maritaina w dziedzinie interpretacji i racjonalnych uzasadnień, w układzie spekulatywnym i teoretycznym (także biomedycznym), kwestia praw człowieka, w szczególności prawa do życia, angażuje „cały system pewności moralnych i metafizycznych (lub antymetafizycznych), przyjmowanych przez poszczególnych ludzi. Dopóki brak w nim duchowej jedności wiary lub jedności filozofii, interpretacje oraz uzasadnienia

63 A. Filipowicz, *Biopolityka: „biologia polityki” czy „polityka życia biologicznego”*, „Studia Bobolanum” 2 (2010), s. 120.

będą pozostawać we wzajemnym konflikcie”⁶⁴. Wedle Maritaina jest to konflikt nieunikniony, którego nie można pokonać.

Jednak w praktyce społecznej i politycznej porozumienie jest możliwe. Maritain widział w porozumieniu praktycznym szansę na skuteczną realizację praw człowieka, a więc również i prawa do życia. Zdawał sobie sprawę z tego, iż jest to zadanie niezwykle trudne. W praktyce bowiem niezbędne jest przyjęcie wspólnej skali wartości, wspólnego fundamentu do realizacji wspomnianych praw⁶⁵.

Otóż pewną próbą budowania takiego konsensu odnośnie do prawa do życia są rozwiązania prawne na gruncie polskim, wyraźnie idące w kierunku ochrony życia dzieci nienarodzonych. Ustawa z 7 stycznia 1993 roku stanowi wyraźny sygnał oznaczający „stop” dla cywilizacji przeciwnej życiu. Jest to sygnał ogromnie doniosły, ponieważ wyszedł ze środowisk zaangażowanych politycznie, które, kierując się nauczaniem moralnym Kościoła, znalazły w sobie dość sił, aby przerwać ów zaklęty krąg śmierci.

Konieczne są zatem konkretne inicjatywy promujące życie, czyli budujące cywilizację życia. Ostatnio można zaobserwować ich rozwój nie tylko w Polsce, ale także w Europie i w świecie. Na tym tle niezwykle ważne są inicjatywy legislacyjne podejmowane w demokratycznym państwie konstytucyjnym, bo ich skutki są najbardziej wymierne, przynajmniej ilościowo. Ważna jest również batalia o „jakość” ludzkiego życia, które zawsze powinno stanowić etyczny absolut. W tym światowym zmaganiu uczestniczy Kościół. Czyni to w interesie całej ludzkości. Gdy toczy się dramatyczna walka pomiędzy kulturą życia i kulturą śmierci, Kościół w swoim nauczaniu pastoralnym wychodzi do świata z konkretną propozycją, możliwą do przyjęcia przez wszystkich ludzi dobrej woli. Głosi bowiem Ewangelię życia. Jest ona integralną częścią Ewangelii, która streszcza w sobie zbawczy plan Boga względem człowieka. Społecznym przełożeniem Ewangelii (także Ewangelii życia) jest promocja wspomnianej już powyżej idei „cywilizacji miłości”⁶⁶, jako że miłość jest kwintesencją całego orędzia chrześcijańskiego.

64 UNESCO, *I diritti dell'uomo*, Edizioni di Comunità, Milano 1960, s. 14 (Maritain jest autorem m.in. wprowadzenia do całego zbioru).

65 Por. tamże, s. 15–17.

66 Szczególną rolę w krzewieniu idei cywilizacji miłości w jej nowoczesnym ujęciu odegrali papieże: Paweł VI i Jan Paweł II, który uczynił zeń główny przedmiot nauczania społecznego w kontekście zmagania o cywilizację życia. Por. np. Audiencja generalna, 12 XI 1975, [w:] Paweł VI, *Nauczanie społeczne – przemówienia i inne dokumenty. 1974–1975*, t. 2, Wydawnictwo ODiSS, Warszawa 1975, s. 790; Jan Pa-

Cywilizacja miłości opiera się, rzecz jasna, na wartościach ewangelicznych, niemniej jednak jest propozycją także dla niechrześcijan. Oznacza bowiem prymat osoby nad rzeczami, pierwszeństwo etyki przed techniką, wyższość ducha nad materią, górowanie „być” nad „mieć”, zaś w stosunkach międzyludzkich zakłada przede wszystkim prymat miłosierdzia nad sprawiedliwością⁶⁷. Nietrudno zauważyć, iż wynika ona z chrześcijańskiej koncepcji godności osoby ludzkiej. Chociaż wyraża ducha cywilizacji łacińskiej, to jednak stanowi ideę uniwersalną. Kościół jest przekonany, iż cywilizacja miłości może być propozycją możliwą do przyjęcia przez wszystkich ludzi dobrej woli. W tym spojrzeniu apel o poszanowanie życia każdej ludzkiej istoty od momentu poczęcia aż do naturalnej śmierci jawi się jako służba miłości wobec całej rodziny ludzkiej⁶⁸. Nie jest narzuca- niem komukolwiek poglądów wynikających z wiary chrześcijańskiej, ale stanowi respektowanie i obronę wartości zakorzenionych w samej naturze człowieka. Z kolei obrona życia i służba życiu stają się służbą kulturze, polityce, gospodarce, a nade wszystko rodzinie⁶⁹.

Personalistyczną opcję wobec problemu aborcji, będącą w gruncie rzeczy absolutną obroną życia ludzkiego od chwili jego poczęcia, można odnaleźć w najnowszym katechizmie katolickim, który zawiera na ten temat następujące stwierdzenia:

Życie ludzkie od chwili poczęcia powinno być szanowane i chronione w sposób absolutny. Już od pierwszej chwili swego istnienia istota ludzka powinna mieć przyznane prawa osoby, wśród nich nienaruszalne prawo każdej nie- winnej istoty do życia⁷⁰.

Kościół od początku twierdził, że jest złem moralnym każde spowodowane przerwanie ciąży. Nauczanie na ten temat nie uległo zmianie i pozostaje nie-

wel II, Encyklika *Redemptor hominis*, 16; Jan Paweł II, Encyklika *Evangelium vitae*, 100.

67 Por. J. Mazur, *Od kerygmatu do Ewangelii życia. Dzieje katolickiej myśli społecznej w zarysie*, dz. cyt., s. 312.

68 O teologicznej perspektywie chrześcijańskiej postawy miłości zob. Benedykt XVI, Encyklika *Deus caritas est* (zwłaszcza nr 26–35). Jednocześnie warto zwrócić uwagę na praktyczne postulaty odnośnie do ochrony poczętego życia ludzkiego, np. zob. J. Mazurkiewicz, *O solidarność z dzieckiem poczętym i jego matką*, „Życie Katolickie” 9 (1990) nr 7–8, s. 25–37.

69 Por. Jan Paweł II, List apostolski *Novo millennio ineunte*, 51.

70 *Katechizm Kościoła katolickiego*, 2270.

zmiennie. Bezpośrednie przerwanie ciąży, to znaczy zamierzone jako cel lub środek, jest głęboko sprzeczne z prawem moralnym⁷¹.

Nie będziesz zabijał płodu przez przerwanie ciąży ani nie zabijesz nowo narodzonego⁷².

Bóg, Pan życia, powierzył ludziom wzniosłą posługę strzeżenia życia, którą człowiek powinien wypełniać w sposób godny siebie. Należy więc z największą troską ochraniać życie od samego jego poczęcia; przerwanie ciąży, jak i dzieciobójstwo są okropnymi przestępstwami⁷³.

Następnie katechizm, stwierdzając, że niezbywalne prawo do życia każdej niewinnej istoty ludzkiej stanowi element konstytutywny społeczeństwa cywilnego i jego prawodawstwa, odwołuje się do dwóch dłuższych passusów instrukcji *Donum vitae*, które stwierdzają: „Niezbywalne prawa osoby winny być uznawane i szanowane przez społeczeństwo cywilne i władzę polityczną. Owe prawa człowieka nie zależą ani od poszczególnych jednostek, ani od rodziców, ani nie są przywilejem pochodzącym od społeczeństwa lub państwa. Tkwią one w naturze ludzkiej i są ściśle związane z osobą na mocy aktu stwórczego, od którego osoba bierze swój początek. Wśród tych podstawowych praw należy wymienić... prawo do życia i integralności fizycznej każdej istoty ludzkiej od chwili poczęcia aż do śmierci”.

W chwili, gdy jakieś prawo pozytywne pozbawia obrony pewną kategorię istot ludzkich, których ze swej natury powinno bronić, państwo przez to samo neguje równość wszystkich wobec prawa. Gdy państwo nie używa swej władzy w służbie praw każdego obywatela, a w szczególności tego, który jest najsłabszy, zagrożone są podstawy praworządności państwa... Wyrazem szacunku i opieki należnej mającemu urodzić się dziecku, poczynawszy od chwili jego poczęcia, powinny być przewidziane przez prawodawstwo odpowiednie sankcje karne za każde dobrowolne pogwałcenie jego praw⁷⁴.

71 Tamże, 2271.

72 W tym miejscu katechizm zacytował *Didaché*, 2, 2, powołując się także na takie dzieła starożytności chrześcijańskiej jak Pseudo-Barnaba, *Epistula*, 19, 5; *List do Diogneta*, 5, 6; Tertulian, *Apologeticum*, 9, 8.

73 Cyt. za: Sobór Watykański II, Konstytucja duszpasterska o Kościele w świecie współczesnym *Gaudium et spes*, 51.

74 *Katechizm Kościoła katolickiego*, 2273; Kongregacja Nauki Wiary, Instrukcja *Donum vitae*, III.

Niezbędnym dopowiedzeniem i zarazem jakby podsumowaniem nuczania w sprawie szacunku dla ludzkiego życia w kontekście zdecydowanego odrzucenia aborcji jest stwierdzenie: „Ponieważ embrion powinien być uważany za osobę od chwili poczęcia, powinno się bronić jego integralności, troszczyć się o niego i leczyć go w miarę możliwości jak każdą inną istotę ludzką”⁷⁵.

4.2.6. Kwestia zapłodnienia *in vitro*

Podejmując etyczny problem zapłodnienia *in vitro*, które dziś staje się przedmiotem rozstrzygnięć o charakterze prawnym, nie sposób nie rozpocząć od kilku uwag wprowadzających w temat. Najpierw trzeba uświadomić sobie to, czym w istocie jest zapłodnienie *in vitro*. Otóż sztuczne zapłodnienie pozaustrojowe *in vitro* (łac. w szkle)⁷⁶ oznacza metodę zapłodnienia polegającą na doprowadzeniu do połączenia gamet żeńskiej i męskiej w warunkach laboratoryjnych, poza układem rozrodczym kobiety, poprzez zastosowanie jednego z kilkunastu sposobów w tego rodzaju praktyce.

Na ów proces wspomaganego medycznie rozrodu⁷⁷ składa się wiele czynności, których punkt wyjścia zwykle stanowi przeprowadzenie hormonalnej stymulacji jajników w celu uzyskania hiperowulacji. Następnym krokiem jest pobieranie komórek jajowych, które są łączone z męskimi komórkami rozrodczymi w warunkach laboratoryjnych. Uzyskane w wyniku zapłodnienia zarodki umieszcza się następnie w macicy i jeśli dojdzie do zagnieżdżenia, powstaje ciąża, która dalej przebiega w sposób naturalny⁷⁸.

75 *Katechizm Kościoła katolickiego*, 2274.

76 W języku angielskim stosuje się powszechnie przywoływaną w literaturze nazwę: *in vitro fertilization* – IVF albo: *Fertilizatio in Vitro and Embryo Transfer* – FIVET.

77 Od medycznego wspomaganego rozrodu poza organizmem matki (*in vitro*) należy odróżniać wspomaganie wewnątrzustrojowe (łac. *in vivo*), które następuje wewnątrz układu rozrodczego kobiety, będąc formą sztucznego unasiennienia. Por. A. Muszala, *Sztuczne zapłodnienie*, [w:] *Encyklopedia bioetyki*, red. A. Muszala, Polskie Wydawnictwo Encyklopedyczne Polwen, Radom 2005, s. 429.

78 Nie sposób nie przytoczyć w tym miejscu faktu, że narodziny pierwszego dziecka na skutek sztucznego zapłodnienia pozaustrojowego nastąpiły w Wielkiej Brytanii w 1978 roku (Royal Hospital, Oldham). Natomiast w Polsce pierwsze „dziecko z probówki” przyszło na świat w 1987 roku (Instytut Ginekologii i Położnictwa Akademii Medycznej, Białystok). W czerwcu 2010 na terenie Polski dokonywało

Jednakże warunkiem rozwoju zarodka w organizmie kobiety jest prawidłowy przebieg procesu jego implantacji w błonie śluzowej macicy. W praktyce do macicy wprowadza się dwa, trzy lub cztery zarodki. Jeśli żaden z nich się nie zagnieżdży prawidłowo, wówczas próba może być powtarzana kilkakrotnie. W takich sytuacjach zaistnienie jednej ciąży może wymagać użycia nawet dwudziestu lub większej liczby embrionów. Poza tym ciążę uzyskane na skutek sztucznego zapłodnienia *in vitro* często kończą się samoczynnymi poronieniami. Jedną z przyczyn takiego stanu rzeczy są zmiany w chromosomach spowodowane zabiegiem zamrażania komórek. W sumie szacuje się, że na urodzenie jednego dziecka poczętego metodą zapłodnienia pozaustrojowego przypada około 90 zniszczonych zarodków⁷⁹.

Według niektórych statystyk szansa na urodzenie dziecka przy zastosowaniu metody *in vitro* wynosi około 25 do 30 proc., zaś średnio 20 proc. przy pojedynczej próbie sztucznego zapłodnienia. Zabieg ten zalecany jest najczęściej kobietom przed 40 rokiem życia, gdyż w wieku późniejszym zmniejsza się szansa urodzenia żywego dziecka, a jednocześnie wzrasta ryzyko związane z ciążą i porodem⁸⁰.

Tak więc stopień skuteczności sztucznego zapłodnienia pozaustrojowego jest stosunkowo niski. Wedle obliczeń statystycznych każdy embriion sztucznie wprowadzony do macicy ma szansę na przeżycie i rozwinięcie w prawidłowy płód wedle prawdopodobieństwa od 15 do 20 proc., podczas gdy w warunkach naturalnych prawdopodobieństwo to wynosi około 60–70 proc. Przyczyna tego rodzaju różnicy tkwi przede wszystkim w trudnościach związanych z przebiegiem procesu implantacji oraz w nieprawidłowościach rozwoju samego embrionu (częste poronienia spontaniczne)⁸¹.

W tym miejscu należy podkreślić, że praktyce klinicznej sztucznego zapłodnienia nieodłącznie towarzyszy niszczenie ludzkich embrionów. W tego rodzaju działania wpisuje się zamrażanie zarodków nadliczbowych, farmakologiczne indukowanie procesu hiperowulacji czy też przeprowadzanie diagnozy preimplantacyjnej celem selekcji embrionów. Sto-

się tego rodzaju zabiegów w około 30 ośrodkach medycznych. W skali całego świata narodziło się dotychczas ponad milion dzieci na skutek wykorzystania metod sztucznej prokreacji. Por. A. Muszala, *Sztuczne zapłodnienie*, dz. cyt., s. 428–429.

79 Por. Ł. Szymański, *In vitro*, dz. cyt., s. 38 (zwłaszcza przyp. 56).

80 Por. M. L. Pernoll, R. C. Benson, *Benson and Pernoll's handbook of obstetrics gynecology*, McGraw-Hill, New York 2001, s. 783nn.

81 Por. A. Muszala, *Sztuczne zapłodnienie*, dz. cyt., s. 430.

sowanie zapłodnienie *in vitro* powoduje także zniszczenie wielu zarodków z powodu niskiej skuteczności stosowanych technik, jak również na skutek tak zwanych redukcji często pojawiających się cięż wielopłodowych, w szczególności bliźniaczych⁸².

Nietrudno zauważyć, że praktyka niszczenia ludzkich embrionów, nieodłącznie towarzysząca sztucznym zapłodnieniom *in vitro*, rodzi wiele kwestii etycznych. Z punktu widzenia etyki personalistycznej ocena procederu *in vitro* nie sprawia większych trudności. Skoro embrionowi przysługuje status osoby ludzkiej, to jego niszczenie nie może nie budzić etycznego sprzeciwu. Jest ono uśmiercaniem istoty ludzkiej, której przysługuje szacunek należny ludzkiej osobie. Jest to główny powód, dla którego należy wyrazić zdecydowane „nie” dla legalizacji sztucznego zapłodnienia pozaustrojowego.

W myśleniu etycznym, które wyrasta z postaw indywidualistycznych, usiłuje się bronić procederu *in vitro*. Jednakże przywoływane argumenty zdają się nie wytrzymywać krytyki⁸³. Muszą ustąpić w konfrontacji z wymogami stawianymi przez najbardziej podstawowe prawo człowieka, jakim jest prawo do życia.

Warto przypomnieć w tym miejscu raz jeszcze, że prawo do życia wynika z osobowej godności każdej istoty ludzkiej, a taką stanowi również

82 Por. Ł. Szymański, *In vitro*, dz. cyt., s. 37.

83 Proceder ów nie wytrzymuje krytyki także w obliczu świadectw pochodzących ze strony małżeństw, które zdecydowały się na wykorzystanie metody *in vitro*. Podczas konferencji z 6 V 2006 w Bielsku-Białej poświęconej tematowi sztucznego zapłodnienia ojciec poczętej w ten sposób dziewczynki powiedział: „Cały proces osiągnięcia celu, jakim było poczęcie i urodzenie się dziecka, nie zbliżył nas do siebie, ale spowodował, że [ja i moja żona] zaczęliśmy się od siebie jeszcze bardziej oddalać. Techniki, jakimi posługiwali się lekarze dla przeprowadzenia badań, jak również implantacja pozostawiły bardzo przykre wspomnienia, czego skutkiem są ogromne straty w naszym małżeństwie. Proces «hodowli człowieka» nie przypomina w niczym intymności, która towarzyszy aktom małżeńskim. Nikt nam wcześniej nie powiedział, nie uświadomił, co nas czeka. Mimo że cieszymy się oboje z tego, że posiadamy dziecko, którego bardzo pragnęliśmy, to jednak niesmak, który pozostawiły po sobie te przeżycia, powoduje, że nie jest to pełnia radości i szczęścia. Każdego dnia mam wyrzuty sumienia, że gdzieś w zamrażalniku znajduje się 25 naszych dzieci [...]. Obecnie jestem przekonany, że adopcja jest najbardziej sensownym rozwiązaniem. Przestrzegam też wszystkich, którzy stają przed podobnym wyborem, i radzę, żeby w ten sposób rodzicielstwa nie podejmowali. Nie życzę nikomu takich przeżyć, jakich sami doświadczyliśmy i nadal doświadczamy. Pragnę uchronić inne małżeństwa przed wejściem w ten obłędny krąg” (cyt. za: *In vitro*, <http://www.pro-life.pl>, 22 XI 2010).

każdy ludzki embrion. Jego zabicie jest złamaniem tego fundamentalnego prawa, przysługującego każdemu niewinnemu człowiekowi od momentu poczęcia aż do naturalnej śmierci. Prawo to jest przecież najważniejsze i ontologicznie pierwsze w stosunku do wszystkich innych praw podmiotowych osoby ludzkiej. Więcej, warunkuje ono możliwość korzystania z tych praw.

W wypadku praktyki sztucznego zapłodnienia pozaustrojowego prawo do życia zagrożone jest nie tylko bezpośrednio (np. zabicie „nadliczbowych” embrionów), ale także pośrednio przez nierespektowanie chociażby takich praw szczegółowych, jak prawo do integralności somatycznej i genetycznej; prawo do rozwoju fizycznego i psychicznego; prawo do zdrowia; czy prawo do dóbr duchowych. W nich wyraża się prawo do życia.

Jest to wszakże zagadnienie wymagające szerszej analizy, niemniej jednak dla potrzeb niniejszych rozważań trzeba zwrócić uwagę przynajmniej na niektóre kwestie. Otóż prawo do integralności fizycznej, które posiada człowiek poczęty, nie może nie być rozciągnięte także na jego genom. Oznacza to prawo do dziedziczenia struktury genetycznej, którą z uwagi na godność osoby ludzkiej nie należy manipulować. Innymi słowy, chodzi tu o prawo do integralności genetycznej. Dochodzi do jego łamania podczas terapii genetycznej, która polega na dokonywaniu modyfikacji embrionów przed ich implantacją do organizmu kobiety.

Jeśli chodzi o prawo do rozwoju fizycznego i psychicznego, to nie sposób nie zauważyć, że istnieje bardzo ścisły związek między życiem a rozwojem. Życie ludzkie, aby mogło trwać w czasie, musi się rozwijać. Stąd ochrona prawa do życia stanowi jednocześnie zabezpieczenie jego prawa do rozwoju. W wypadku zapłodnienia *in vitro* prawo to jest wyraźnie kwestionowane głównie na skutek stosowanej praktyki zamrażania (kriokonserwacji) embrionów. W przypadku zamrożonych embrionów niepodobna, aby z personalistycznego punktu widzenia nie zaniepokoić się ich absurdalnym losem. Zwykle jako „nadliczbowe” i „porzucone” nie mają one szans na rozwój, gdyż pozbawione są bezpiecznych warunków przetrwania. Znajdują się w sytuacji „niesprawiedliwości nie do naprawienia”⁸⁴.

Sztuczne zapłodnienie pozaustrojowe uderza także w prawo dziecka poczętego do zachowania i ochrony zdrowia. Literatura przedmiotu przynosi na ten temat wiele zatrważających wręcz danych. Spośród negatywnych następstw wymienia się między innymi wysoki wskaźnik wad wrodzonych u dzieci poczętych *in vitro*. Przyczyny najprawdopodobniej tkwią

84 Por. Kongregacja Nauki Wiary, Instrukcja *Dignitas personae*, 19.

w uszkodzeniu tak zwanego systemu piętnowania rodzicielskiego, które następuje w przypadku stosowania metod wspomaganey reprodukcji. U dzieci będących w sytuacji owego defektu obserwuje się wysoką częstotliwość występowania takich schorzeń, jak zespół Beckwitha-Wiedemanna (przerost języka, przepuklina pępowinowa, nadmierny wzrost), zespół Angelmana (niepełnosprawność umysłowa, ataksja, padaczka), zespół Pradera-Labharta-Williego (niski wzrost, bipogonadyzm, otyłość) czy zespół Silvera-Russella (upośledzenie wzrastania wewnątrzmacicznego i postnatalnego).

Ponadto dzieci narodzone na skutek sztucznej prokreacji znacznie częściej potrzebują kwalifikowanej pomocy medycznej w odniesieniu do takich schorzeń, jak epilepsja, cukrzyca, astma, alergia, choroby płuc i przewodu pokarmowego⁸⁵. To tylko niektóre dane, które dobitnie świadczą o tym, że stosowanie technik sztucznej prokreacji przeczy prawu dziecka poczętego do zachowania zdrowia.

Na koniec trzeba jeszcze dodać, że wskutek praktykowania metody *in vitro* embriony (dzieci poczęte) w sposób wręcz brutalny pozbawione są prawa do dóbr duchowych. Do takich dóbr należy chrzest czy należyty pochówek. Embrionom należy się szacunek w takim samym sensie, jak każdej osobie ludzkiej. Tymczasem traktowane są na ogół jak odpadki, które podlegają zniszczeniu.

Wspomniane prawo do życia, które jest łamane w przypadku sztucznego zapłodnienia *in vitro*, pozostaje w ścisłym związku z prawem do wolności. Ochrona prawa do życia implikuje jednocześnie ochronę prawa do wolności, będącej przecież istotnym atrybutem osoby. Prawo do wolności dotyczące dziecka nienarodzonego odnosi się przede wszystkim do okoliczności i sposobu poczęcia. Można je wyrazić jako prawo do poczęcia na sposób ludzki. Cóż to oznacza? Z personalistycznego punktu widzenia chodzi o to, by zapoczątkowane życie ludzkie stanowiło owoc miłości mężczyzny i kobiety zjednoczonych w małżeństwie, a nie było wynikiem procedury technologicznej.

Wedle myśli personalistycznej decyzja co do sposobu poczęcia nowego życia ludzkiego nie jest wyłączną sprawą rodziców, ale jest istotnie związana z osobą dziecka, choćby z tego względu, że przynależy ona do jego historii życia. Słusznie więc podkreśla się, że dziecku przysługuje prawo do poczęcia w sposób ludzki, a więc z biologicznego ojca i biologicznej matki w atmosferze osobowej jedności i miłości małżeńskiej.

85 Por. Ł. Szymański, *In vitro*, dz. cyt., s. 120–121.

Dziecko nie może być przedmiotem pragnienia ze strony rodziców za wszelką cenę, a już tym bardziej jego poczęcie nie powinno być traktowane jako środek dla poprawy zdrowia osób żyjących. Czymś zupełnie sprzecznym z duchem personalizmu jest odwoływanie się do domniemanego prawa rodziców do posiadania dziecka zawsze i w każdych okolicznościach. Pragnienie posiadania dziecka nie daje żadnego „prawa do dziecka”. Takie „prawo” uprzedmiotawia dziecka, które w tego rodzaju mentalności jakoby „należy się” rodzicom. Oznacza to zdegradowanie dziecka do poziomu przedmiotu własności, a jego poczęcia do rangi usług, które można zamówić⁸⁶. Nie może być ono chciane jako „przedmiot prawa”, gdyż jest ono „podmiotem” prawa i jako takie jest osobą posiadającą „podmiotową” godność. Z tego tytułu istnieje prawo dziecka do tego, by począć się w pełnym szacunku wobec faktu, że jest ono osobą. Natomiast w akcie sztucznego zapłodnienia prawo to zostaje złamane⁸⁷.

Ponadto dziecko, które przychodzi na świat, nie może być zdeterminowane preferencjami swoich rodziców. Nie może być tak, iż dorastające dziecko żyje ze świadomością, iż jest „chciane” przez swoich rodziców nie ze względu „dla niego samego”, lecz z powodu preferowanych przez nie cech (genów). Tego rodzaju obciążeniem zagrożeni są szczególnie ci, którzy w stanie embrionalnym poddawani są manipulacjom związanym z ideą „wzmocnienia genetycznego”⁸⁸.

Z prawem dziecka do poczęcia *in modo humano* ściśle wiąże się jego prawo do środowiska naturalnego, a także prawo do znajomości własnych rodziców i historii swojej genezy. Prawa te, wpisane generalnie w prawo do wolności, kwestionowane są między innymi przy stosowaniu praktyki macierzyństwa zastępczego. Warto w tym miejscu jeszcze zaznaczyć, że podczas procedury *in vitro* ludzka wolność embrionów bywa w sposób jaskrawy naruszana w tak zwanym prekonceptyjnym projektowaniu płci czy też w odrzucaniu embrionów obciążonych niepożądanymi cechami (genami). Wtedy wolność poczętych istot ludzkich zostaje zniesiona na rzecz „wolności” rodziców i specjalistów od biotechnologii. Tego rodzaju „wolność” przeradza się w przemoc wobec wolności nienarodzonych i nie-

86 Por. tamże, s. 127.

87 Por. Papieska Rada ds. Duszpasterstwa Służby Zdrowia, *Karta Pracowników Służby Zdrowia*, Wydawnictwo Michalineum, Watykan 1995, nr 25; R. Otowicz, *Etyka życia. Biologiczny i teologiczny kontekst problematyki życia poczętego*, Wydawnictwo WAM, Kraków 1998, s. 192–195.

88 Por. Kongregacja Nauki Wiary, Instrukcja *Donum vitae*, 27.

rzadko w majestacie prawa niejako uzasadnia rozmyślne i dowolne manipulowanie ludzkim życiem, negując jednocześnie godność człowieka⁸⁹.

Reasumując dotychczasowe rozważania, można stwierdzić, że sztuczne zapłodnienie pozaustrojowe *in vitro* pozostaje w sprzeczności z zasadą ochrony prawa do życia człowieka nienarodzonego i respektowania jego niezbywalnej godności i wolności. Zasada ta wyraża się, jak już była o tym mowa, w powstrzymywaniu się od takich ingerencji medycznych, które dla embrionu powodują utratę życia, zdrowia, integralności somatycznej i genetycznej lub generują choćby niebezpieczeństwo takiej utraty. Ingerencje te nie mogą bowiem degradować embrionu do rangi przedmiotu, którym można dowolnie dysponować. Widać wyraźnie, że wspomniane zastrzeżenia natury etycznej w całej rozciągłości można odnieść do praktyki zapłodnienia *in vitro*. Dlatego wszelkie dyskusje polityczne na temat regulacji prawnych sztucznego zapłodnienia pozaustrojowego muszą uwzględniać tego rodzaju perspektywę.

Godność osoby ludzkiej i wynikające z niej nienaruszalne prawo do życia są wystarczającymi przesłankami, by stanowczo wykluczyć legalizację procedury zapłodnienia *in vitro*. Jeśli demokratyczne państwo konstytucyjne uchwała ustawę dopuszczającą procedurę *in vitro*, to z personalistycznego punktu widzenia jest ona bezprawiem, gdyż nie służy dobru człowieka, lecz godzi w jego prawo do życia, w jego godność i wolność.

4.2.7. Nauczanie kościelne o *in vitro*

Stanowisko katolickiej nauki społecznej na temat zapłodnienia *in vitro* jest jednoznaczne. Opiera się ono na nauczaniu kościelnym zawartym przede wszystkim w *Katechizmie Kościoła katolickiego*, który zawiera obszerne fragmenty instrukcji Kongregacji Nauki Wiary *Donum vitae*⁹⁰.

W tym samym duchu utrzymana jest wypowiedź Jana Pawła II zawarta w encyklice *Evangelium vitae*, która w zapłodnieniu *in vitro*, oddzielającym wbrew naturze prokreację od prawdziwie ludzkiego kontekstu aktu małżeńskiego, każe widzieć pewną formę zamachu na ludzkie życie. Papież pisze o tym następująco: „Różne *techniki sztucznej reprodukcji*, które wydają się służyć życiu i często są stosowane z tą intencją, w rzeczywistości stwarzają możliwość nowych zamachów na życie. Są one nie do przyjęcia z punktu widzenia moralnego, ponieważ oddzielają prokreację od

89 Por. Ł. Szymański, *In vitro*, dz. cyt., s. 130–139.

90 *Katechizm Kościoła katolickiego*, 2376–2379.

prawdziwie ludzkiego kontekstu aktu małżeńskiego, a ponadto stosujący te techniki do dziś notują wysoki procent niepowodzeń: dotyczy to nie tyle samego momentu zapłodnienia, ile następnej fazy rozwoju embrionu wystawionego na ryzyko rychłej śmierci. Ponadto w wielu przypadkach wytwarza się większą liczbę embrionów, niż to jest konieczne dla przeniesienia któregoś z nich do łona matki, a następnie te tak zwane *embriony nadliczbowe* są zabijane lub wykorzystywane w badaniach naukowych, które mają rzekomo służyć postępowi nauki i medycyny, a w rzeczywistości redukują życie ludzkie jedynie do roli *materiału biologicznego*, którym można swobodnie dysponować⁹¹.

Zdecydowanie negatywna kwalifikacja etyczna zapłodnienia *in vitro* wynika głównie z faktu, że niszczenie niewykorzystanych embrionów jest równoznaczne z pozbawieniem życia istnień ludzkich, których w ten sposób pozbawia się szacunku należnego osobom ludzkim⁹². Sprawy te wyraźnie tłumaczy Kongregacja Nauki Wiary w instrukcji *Dignitas personae* z 12 grudnia 2008 roku, nawiązującej do wcześniejszego dokumentu *Donum vitae* z 22 lutego 1987 roku. Oto wybrany fragment instrukcji *Dignitas personae* dotyczącej niektórych problemów bioetycznych:

W ostatnich dziesięcioleciach nauki medyczne znacznie wzbogaciły swą wiedzę o życiu ludzkim w początkowych fazach jego istnienia. Poznały lepiej biologiczną strukturę człowieka i proces jego powstawania. Ten rozwój jest niewątpliwie faktem pozytywnym i zasługuje na poparcie, kiedy służy przewyciężeniu bądź wyeliminowaniu patologii i przyczynia się do przywrócenia normalnego przebiegu procesów rozrodczych. Jest natomiast negatywny – a zatem nie można się na niego godzić – kiedy zakłada niszczenie istot ludzkich bądź posługuje się środkami, które naruszają godność osoby lub są stosowane w celach sprzecznych z integralnym dobrem człowieka.

Ciała istoty ludzkiej, od pierwszych stadiów jej istnienia, nie można traktować tylko jako zespołu komórek. Ciało w stadium embrionalnym rozwija się stopniowo, zgodnie z wyraźnie określonym „zaprogramowaniem” i własnym celem, który ujawnia się z chwilą narodzin każdego dziecka.

W tym miejscu warto przypomnieć *podstawowe kryterium etyczne*, które zostało wyrażone w Instrukcji *Donum vitae* pozwalające ocenić wszystkie

91 Jan Paweł II, Encyklika *Evangelium vitae*, 14.

92 Por. Benedykt XVI, *Przemówienie do uczestników zgromadzenia ogólnego Papieskiej Akademii „Pro Vita” i Międzynarodowego Kongresu na temat: „Embrion ludzki w okresie przedimplantacyjnym”* (27 lutego 2006), „L'Osservatore Romano” wydanie polskie 2006 nr 6–7, s. 55–56.

kwestie moralne, jakie pojawiają się w związku z zabiegami na embrionie ludzkim: „Owoc przekazywania życia ludzkiego od pierwszej chwili swojego istnienia, a więc od utworzenia się zygoty, wymaga bezwarunkowego szacunku, który moralnie należy się każdej istocie ludzkiej, w jej integralności cielesnej i duchowej. Istota ludzka powinna być szanowana i traktowana jako osoba od chwili swojego poczęcia i dlatego od tej samej chwili należy uznać jej prawa osoby, a wśród nich nade wszystko nienaruszalne prawo każdej niewinnej istoty ludzkiej do życia” (n. 79)⁹³.

Przywołana instrukcja Kongregacji Nauki Wiary wskazuje między innymi na niezwykle poruszający etycznie fakt, o którym trzeba w tym miejscu koniecznie wspomnieć. Wydaje się, iż jego treść bodaj najbardziej klarownie oddaje dosłownie przytoczony odnośny *passus*:

Embriony uzyskane *in vitro*, u których występują wady, są od razu odrzucone. Coraz częstsze są przypadki, że pary, które nie są bezpłodne, korzystają z metody sztucznego przekazywania życia jedynie w tym celu, by móc dokonać genetycznej selekcji swoich dzieci. Powszechną praktyką w wielu krajach stało się stymulowanie cyklu kobiecego, by uzyskać wysoką liczbę owocytów, które zostają zapłodnione. Pewna liczba uzyskanych embrionów zostaje przeniesiona do łona matki, a pozostałe są zamrażane z myślą o ewentualnych przyszłych zabiegach reprodukcyjnych. Celem przeniesienia kilku z nich jest zapewnienie, w jakim stopniu to możliwe, zagnieżdżenia się przynajmniej jednego embrionu. Środkiem, jaki stosuje się, aby osiągnąć ten cel, jest użycie większej liczby embrionów, niż wymagałoby urodzenie dziecka, w przewidywaniu, że niektóre nie zagnieżdżą się oraz w każdym razie unika się mnogiej ciąży. A zatem technika przeniesienia kilku embrionów oznacza faktycznie *czysto instrumentalne ich traktowanie*.

Uderza fakt, że ani powszechna deontologia zawodowa, ani władze sanitarne nie zgodziłyby się w żadnej innej dziedzinie medycyny na zastosowanie metody dającej tak wysoki globalny procent negatywnych i zgubnych rezultatów. W rzeczywistości metody zapłodnienia *in vitro* są akceptowane, ponieważ zakłada się, że embrion nie zasługuje na pełny szacunek z powodu tego, że staje się rywalem wobec pragnienia, które trzeba zaspokoić. Ten smutny stan rzeczy, często przemilczany, w pełni zasługuje na naganę, ponieważ „różne techniki sztucznej reprodukcji, które wydają się służyć życiu

93 Kongregacja Nauki Wiary, Instrukcja *Dignitas personae*, 4; por. tamże, 5. 6. 14. 15. 16.

i często są stosowane z tą intencją, w rzeczywistości stwarzają możliwość nowych zamachów na życie” (Jan Paweł II, Encyklika *Evangelium vitae*, 14)⁹⁴.

Lapidarnym przypomnieniem nauczania moralnego Kościoła katolickiego na temat zapłodnienia *in vitro* jest Apel biskupów polskich z dnia 18 października 2010 roku, adresowany do prezydenta Rzeczypospolitej Polskiej, marszałka Sejmu, marszałka Senatu, prezesa Rady Ministrów, przewodniczących klubów parlamentarnych, przewodniczącego Sejmowej Komisji Zdrowia i przewodniczącego Sejmowej Komisji Polityki Społecznej i Rodziny⁹⁵.

W odezwie biskupi zaznaczyli, że ich intencją jest troska o uwzględnienie w debacie parlamentarnej na temat prawnej regulacji procedury zapłodnienia *in vitro* – poważnych racji moralnych, które zgłaszane są przez ludzi „uznających prawo do obrony życia każdego człowieka za normę nadrzędną”. Apel stanowi przestrożę przed uchwaleniem ustaw dopuszczających rozwiązania prawne, które są nie do pogodzenia zarówno z obiektywnymi racjami naukowymi o początku biologicznego życia człowieka, jak i z jednoznacznymi wskazaniem moralnymi, płynącymi z Dekalogu i Ewangelii. Swoje uwagi biskupi wyrazili w następujących punktach:

1. Metoda *in vitro* powoduje ogromne koszty ludzkie, jakie są z nią związane. Dla urodzenia jednego dziecka dochodzi w każdym przypadku do śmierci, na różnych etapach procedury medycznej, wielu istnień ludzkich. Jeszcze więcej zarodków poddanych jest zamrożeniu. Nauka i wiara podkreślają, że od momentu poczęcia mamy do czynienia z człowiekiem, ludzką osobą w fazie embrionalnej.
2. Procedura zapłodnienia *in vitro* ma wciąż nie do końca zbadane skutki dla dzieci poczętych tą metodą. Coraz liczniejsze badania pokazują, że skutkami tej procedury są mniejsza odporność, wcześniactwo, niedowaga, powikłania, a także częstsza zapadalność na rozmaite schorzenia genetyczne. Metoda ta jest więc zwyczajnie niebezpieczna dla dzieci poczętych przy jej pomocy.

94 Tamże, 15.

95 Tekst apelu, który podpisali abp Józef Michalik, przewodniczący Konferencji Episkopatu Polski, abp Henryk Hoser, przewodniczący Zespołu Ekspertów KEP ds. Biologicznych, i bp Kazimierz Górny, przewodniczący Rady ds. Rodziny KEP znajduje się w artykule: *Biskupi przestrzegają polityków*, „Gość Niedzielny” 24 X 2010 nr 42.

3. Zapłodnienie *in vitro* to młodsza siostra eugeniki – rzekomo procedury medycznej – o najgorszych skojarzeniach z nie tak odległej historii. Procedura zapłodnienia pozaustrojowego zakłada bowiem „selekcję” zarodków, która oznacza ich uśmiercenie. Chodzi o eliminację słabszych zarodków ludzkich, zdiagnozowanych jako nieodpowiednie, czyli o „eugenizm selektywny”, piętnowany wielokrotnie przez Jana Pawła II i inne autorytety.
4. Nieobliczalne są również skutki społeczne, jakie wywołać może rozpowszechnienie metody zapłodnienia *in vitro*. Tak poczęte dziecko może mieć trzy matki: genetyczną (dawczynię materiału genetycznego), biologiczną (tę, która je urodziła) i społeczną (tę, która je wychowuje). Ojcostwo w przypadku metody *in vitro* jest jeszcze trudniejsze do określenia. Tak zwani dawcy materiału genetycznego bywają anonimowi, ale znane są też precedensy, że pociągają się ich do płacenia alimentów na rzecz dziecka poczętego z ich materiału genetycznego. Oddzielenie prokreacji od aktu małżeńskiego zawsze niesie ze sobą złe społeczne konsekwencje i jest szczególnie niekorzystne dla dzieci przychodzących na świat wskutek działania osób trzecich. Prawne usankcjonowanie procedury *in vitro* pociągają za sobą nieuchronnie redefinicję ojcostwa, macierzyństwa, wierności małżeńskiej. Wprowadza także zamęt w relacjach rodzinnych i przyczynia się do podkopania fundamentów życia społecznego.
5. Pilną natomiast koniecznością jest uruchomienie programów zapobiegania niepłodności, której przyczyny są znane i zależą od ludzkich świadomych działań, oraz leczenie niepłodności, którym nie jest technologia *in vitro*. Osoby z niej korzystające nadal pozostają niepłodne i chore.
6. Współczując rodzinom cierpiącym z powodu braku potomstwa, wyrażamy uznanie tym wszystkim, którzy mimo osobistego dramatu starają się zachować wierność zasadom chrześcijańskiej etyki i otwierają się na przyjęcie dzieci przez adopcję.

4.2.8. Perspektywa eutanazji

We współczesnym dyskursie politycznym wiele miejsca zajmuje problem eutanazji. Staje się ona przedmiotem decyzji politycznych w postaci konkretnych ustaw parlamentarnych, które ją legalizują. W związku z tym należy zapytać o etyczny aspekt tej praktyki, w którą notabene wyrażnie

angażują się współczesne demokratyczne państwa konstytucyjne. W rozważaniach niniejszych chodzi wszakże o sformułowanie odpowiedzi na pytanie o to, czy z moralnego punktu widzenia państwo (władza państwowa) może dokonać legalizacji eutanazji.

Już samo słowo „eutanazja” stanowi pewną pułapkę myślową, która jakby narzuca sposób patrzenia i w pewnym sensie także ocenę rzeczywistości określanej tym mianem. Pojęcie „eutanazja” („dobra śmierć” – gr. *eu* i *thanatos*) z uwagi na swój źródłosłów ma charakter wartościujący, sugerując, że śmierć ma charakter ambiwalentny, zaś eutanazja w tym ujęciu jest czymś dobrym⁹⁶.

Jednak etyczny wymiar całej sprawy wygląda inaczej. Mając na względzie różne ujęcia teoretyczno-leksykalne, wydaje się, iż najbardziej klarowna etycznie jest definicja podana przez Kongregację Doktryny Wiary w specjalnej deklaracji, w której stwierdza się, że przez eutanazję należy rozumieć „działanie lub powstrzymanie się od działania, które samo w sobie lub przez intencję powoduje śmierć”⁹⁷.

Z tak rozumianym określeniem związanych jest pięć bardzo odmiennych aktów medycznych, w perspektywie których jakby zaciera się granica między eutanazją a działaniem podejmowanych przez lekarza dotyczącym leczenia lub uśmierzenia bólu. Do tego rodzaju aktów należy zaliczyć:

1. Leczenie bólu przez podawanie dużych dawek środków znieczulających, które mogą przyspieszyć zgon;

96 Sens pojęcia eutanazji zdaje się dodatkowo komplikować obecność takich terminów, jak kryptanazja, autotanazja, dystanazja, ortotanazja, eutanazja neonatalna, eugeniczna, ekonomiczna. Rozróżnia się eutanazję bierną i czynną, także pośrednią i bezpośrednią, dobrowolną i niedobrowolną, legalną i nielegalną. Wskazuje się na eutanazję samobójczą, zabójczą, na towarzyszenie w samobójstwie, na zabójstwo z litości, na pomoc w umieraniu, na towarzyszenie czy asystencję przy śmierci itp. Wymienia się również takie działania medyczne, jak (a) podawanie środków uśmierzających ból w dawkach, które mogą przyspieszyć zgon; (b) ograniczenie albo zaprzestanie aktywnego leczenia bądź reanimacji; (c) odłączenie urządzeń sztucznie podtrzymujących życie (np. respiratora czy sztucznej nerki); (d) towarzyszenie lub pomoc w samobójstwie; (e) iniekcja śmiertelnej substancji. Por. W. Bołoz, *Etyka chrześcijańska wobec problemów końca życia*, [w:] *Między życiem a śmiercią: uzależnienia, eutanazja, sytuacje graniczne*, red. W. Bołoz, M. Ryś, Wydawnictwo UKSW, Warszawa 2002, s. 122–134; M. Szeroczyńska, *Eutanazja i wspomagane samobójstwo na świecie. Studium prawnoporównawcze*, Wydawnictwo Universitas, Kraków 2004, s. 36–58; N. Aumonier, B. Beignier, P. Letellier, *Eutanazja*, tł. E. Burska, Instytut Wydawniczy Pax, Warszawa 2003, s. 50–51.

97 Kongregacja Nauki Wiary, Deklaracja o eutanazji *Iura et bona*, cz. 2.

2. Przerwanie reanimacji w chwili zagrożenia życia lub jej ograniczenie;
3. Odłączenie aparatury podtrzymującej życie;
4. Udzielenie choremu pomocy w samobójstwie;
5. Podjęcie działania, którego bezpośrednim skutkiem jest zgon.

Od razu widać, że z punktu widzenia etycznego zachodzi zasadnicza różnica pomiędzy trzema pierwszymi sytuacjami i dwoma ostatnimi. W trzech pierwszych przypadkach chodzi o akty, które nie są wynikiem decyzji o zakończeniu życia pacjenta, natomiast czwarty i piąty przypadek zakładają tego rodzaju decyzje⁹⁸.

Przytoczone ujęcie Kongregacji Doktryny Wiary powtórzył Jan Paweł II w encyklice *Evangelium vitae*, gdzie widnieje zapis: „Przez eutanazję w ścisłym i właściwym sensie należy rozumieć czyn lub zaniedbanie, które ze swej natury lub w intencji działającego powoduje śmierć w celu usunięcia wszelkiego cierpienia. Eutanazję należy zatem rozpatrywać w kontekście intencji oraz zastosowanych metod”⁹⁹. Następnie Autor encykliki wyjaśnia, iż „od eutanazji należy odróżnić decyzję o rezygnacji z tak zwanej «uporczywej terapii», to znaczy z pewnych zabiegów medycznych, które przestały być adekwatne do realnej sytuacji chorego, ponieważ nie są już współmierne do rezultatów, jakich można by oczekiwać, lub też są zbyt uciążliwe dla samego chorego i dla jego rodziny”¹⁰⁰.

Wskazania papieskie domagają się wszakże starannego rozróżnienia pomiędzy medycznymi środkami zwyczajnymi i nadzwyczajnymi. Zakładają konieczność formułowania sądu o proporcjonalności środków w sytuacji trudno przewidywanej czy w ogóle nieprzewidywalnej poprawy zdrowia. Chodzi o jasne zasady, wedle których można byłoby podjąć racjonalnie i moralnie uzasadnioną decyzję o rezygnacji z uporczywej terapii i otoczyć pacjenta opieką paliatywną czy hospicyjną. Rozróżnienia etyczne, które kryje w sobie papieskie nauczanie, przeciwstawiają się zarówno sztucznemu przedłużaniu umierania, jak i sztucznemu skracaniu życia.

W tym miejscu sprawy te są tylko sygnalizowane z uwagi na zagadnienie rozumienia eutanazji, natomiast samo nauczanie papieskie na ten temat zostanie poruszone oddzielnie, poniżej. Śledząc bowiem znaczenie pojęcia eutanazji od starożytności, można wskazać na jego ewolucję. Jednakże do połowy XVI stulecia w europejskim chrześcijańskim kręgu kul-

98 Por. N. Aumonier, B. Beignier, P. Letellier, *Eutanazja*, dz. cyt., s. 50–51.

99 Jan Paweł II, Encyklika *Evangelium vitae*, 65.

100 Tamże.

turowym powszechnie przyjmowano za rzecz oczywistą, iż jedynie Bóg – jako dawca życia – ma prawo zadecydować o jego przerwaniu.

Wspomniane przekonanie zaczęli podważać tacy myśliciele, jak Thomas More czy John Stuart Mill. Czynili to jakby nie wprost, podejmując kwestię położenia kresu cierpieniu przez samobójstwo. Sam More sprzeciwiał się wprawdzie samobójstwu, ale w swojej *Utopii* utrzymywał, iż w idealnym społeczeństwie istnieje konieczność przyznania każdemu prawa do dobrowolnej śmierci w pewnych okolicznościach i pod pewnymi warunkami.

W wiekach późniejszych tacy myśliciele, jak David Hume, Jeremy Bentham czy wspomniany już Mill, kwestionujący religijne podstawy moralności, głosili otwarcie, że człowiek może dowolnie decydować o przerwaniu życia własnego lub innych ludzi. W tym spojrzeniu interesująca jest opinia Immanuela Kanta. Chociaż utrzymywał on, że moralność opiera się raczej na rozumie niż na religii, to był przekonany, że człowiek nie może dysponować swoim życiem¹⁰¹.

Zwolennikiem eutanazji był Marcin Luter. W szczególności zalecał ją w odniesieniu do dzieci niepełnosprawnych. W swoich *Rozmowach przy stole* (*Tischreden*) dowodził, że „zwyrodniałe” dziecko nie jest istotą ludzką, lecz „płodem szatańskim” – bez duszy. Używał dlań określenia *massa carnis*. Dlatego zabicie takiego dziecka nie uważał za morderstwo. W sumie trzeba przyznać, iż myśl Lutera wyrażona w *Tischreden* jakoś zaciążyła na mentalności niemieckiej pod tym względem i nie tylko¹⁰². Prezentowane przezeń stanowisko z czasem podjęli myśliciele oświeceniowi, między innymi Charles Louis de Montesquieu (Monteskiusz), Jean-Jacques Rousseau, François-Marie Arouet (Voltaire), a później także Friedrich Wilhelm Nietzsche.

Tego rodzaju poglądy stopniowo zaczęły się upowszechniać, co w XIX stuleciu doprowadziło do powstania oddzielnej dyscypliny naukowej, zwanej eugeniką, zajmującej się udoskonalaniem dziedzicznych cech człowieka. Eugenika największą jednak popularność zdobyła dopiero w latach dwudziestych i trzydziestych XX wieku. W tym czasie można zaobserwować powstawanie licznych towarzystw eugenicznych. Do idei głoszonych przez zwolenników eugeniki wyraźnie nawiązał w swoim programie po-

101 Por. P. Czarnecki, *Dylematy etyczne współczesności*, Wydawnictwo Difim, [Warszawa 2008], s. 109–110.

102 Sama idea nacjonalizmu hitlerowskiego również okazała się zbieżna z niektórymi poglądami Ojca Reformacji. Wystarczy nadmienić, że Luter podzielał pogardę większości Niemców dla słowiańskich Serbołużyczan – autochtonicznej ludności zamieszkującej w okolicach Wittenberga. W *Tischreden* wyraził się o tym ludzie jako „najgorszym ze wszystkich narodów” (niem. *die schlechteste aller Nationen*).

litycznym Adolf Hitler. Jego książka *Mein Kampf* nie pozostawia pod tym względem większych wątpliwości¹⁰³.

Niezwykłe silny impuls dla całego niemieckiego programu eutanazji dała wszakże publikacja Gerharda Hofmanna w 1920 roku, nosząca tytuł *Etyka siły* (niem. *Die Moral der Kraft*)¹⁰⁴. Hofmann (Ernst Mann) głosił ideę separacji ludzi zdrowych od chorych, domagając się jednocześnie eksterminacji niepełnosprawnych i nieuleczalnie czy nawet ciężko chorych. Hitler z niezwykłą determinacją poszedł właśnie w takim kierunku. W *Mein Kampf* napisał bowiem: „Co rok przybywa w Niemczech milion dzieci. Jeśli więc usunie się spośród nich 700–800 tysięcy najsłabszych, efektem końcowym będzie zwiększenie potęgi naszej (narodowej)”¹⁰⁵.

Chociaż oficjalne pozwolenie Hitlera na eutanazję w Niemczech nastąpiło dopiero we wrześniu 1939 roku, to do końca jego panowaniu zdołano uśmiercić kilkaset tysięcy pacjentów „upośledzonych fizycznie i umysłowo”. Szacuje się, iż liczba ta wynosi od 275 do 400 tysięcy. Według staranych obliczeń tylko w latach trzydziestych uśmiercono w Niemczech około 175 tysięcy pacjentów zakładów psychiatrycznych i osób w podeszłym wieku z racji ich niezdolności do pracy produktywnej¹⁰⁶.

We współczesnym dyskursie politycznym na temat eutanazji trzeba koniecznie uświadomić sobie jej ideowe inspiracje z przeszłości. Stała za nią nazistowska ideologia, która – jak powszechnie wiadomo – doprowadziła do tragedii II wojny światowej. Była to ideologia, która w sposób zasadniczy kwestionowała godność osoby ludzkiej i wynikające z tej godności podstawowe prawa człowieka. Warto o tym pamiętać w spojrzeniu na problem eutanazji. Uderzające jest podobieństwo między założeniami wspomnianej ideologii a przesłankami, na które powołują się dzisiejsi zwolennicy legalizacji eutanazji. To, co najbardziej ich łączy na płaszczyźnie idei, to indywidualistyczna wizja człowieka.

103 Książkę *Mein Kampf (Moja walka)* Adolf Hitler napisał podczas pobytu w więzieniu w Landsbergu na początku lat dwudziestych XX stulecia, a opublikował w 1925 (I część) i 1927 (II część). Chociaż kolejne jej wydania nieco różnią się od siebie, to jednak najważniejsze zmiany merytoryczne zostały dokonane do 1930 roku. Późniejsze poprawki w zasadzie miały tylko charakter stylistyczny. Z punktu widzenia ideologii nazistowskiej najważniejszą korektą była rezygnacja z pojęcia *demokracji germańskiej* na rzecz *zasady wodzostwa* (niem. *Führerprinzip*). Szerzej na ten temat: K. Grünberg, *Adolf Hitler. Biografia*, Książka i Wiedza, Warszawa 1996.

104 Ernst Mann [G. Hofmann], *Die Moral der Kraft*, Weimar 1920.

105 Cyt. za: M. Czachorowski, *Eutanazja*, [w:] *Encyklopedia „Białych Plam”*, t. 5, Polskie Wydawnictwo Encyklopedyczne Polwen, Radom 2001, s. 316.

106 M. Czachorowski, *Eutanazja*, dz. cyt., s. 317.

W dyskusji odnośnie do eutanazji na ogół wysuwa się dwa zagadnienia, wokół których toczą się spory. W tym miejscu trzeba więc wyraźnie wskazać na ich treść i znaczenie. Otóż najczęściej mowa jest o dwóch kwestiach, które notabene pozostają ze sobą w pewnym związku. Pierwsza z nich to pytanie, czy eutanazja rzeczywiście wpisuje się w prawo człowieka do godnej śmierci. Z zagadnieniem godnej śmierci łączy się sprawa następna, mianowicie, czy eutanazja w istocie swej jest sposobem na skrócenie (przerwanie) czyjś cierpienia, którego nie można w żaden sposób przezwyciężyć za pomocą innych środków czy metod znanych współczesnej medycynie. Chodzi oczywiście o takie cierpienie, które wzbudza litość i współczucie, gdyż zdaje się przekraczać granice ludzkiej wytrzymałości.

Należy zaznaczyć, iż są to kwestie, które zwolennicy legalizacji eutanazji wykorzystują jako najważniejsze argumenty za dopuszczalnością lansowanego przez siebie rozstrzygnięcia prawnego. Jednakże z punktu widzenia etyki personalistycznej sprawa wygląda zgoła inaczej. Myśl personalistyczna, zarówno chrześcijańska, jak i niechrześcijańska, w żaden sposób nie może zaakceptować eutanazji, podobnie zresztą, jak nie do przyjęcia są dla niej założenia indywidualizmu. Personalizmowi obca jest egoistyczna mentalność, którą, niestety, kształtuje indywidualizm jako sprzymierzeniec eutanazji. Problem polega na tym, że argumenty zwolenników eutanazji bynajmniej nie chronią osoby, w szczególności nie gwarantują jej godności i wynikających z niej podstawowych praw człowieka, lecz przeciwnie, godzą w osobowe dobro człowieka, zwłaszcza w jego godność.

Aby rzeczowo ustosunkować się do powyższych kwestii, należy zwrócić uwagę na fakt, iż godna śmierć odnajduje swój sens jedynie w godności człowieka jako takiej. Nie jest ona wartością autoteliczną, oderwaną od godności osoby umierającej. Podstawowy sens samego wyrażenia „godna śmierć” nie wywodzi się wszakże z jakichś cech czy właściwości choroby względnie śmierci, ale ma swoje źródło w godności osoby ludzkiej, a więc także w godności człowieka chorego i umierającego. Wedle myślenia personalistycznego właśnie owa bytowa i aksjologiczna godność stanowi normę moralności, pozwalającą oceniać, jakie zachowania ludzkie są dla nas godne, a jakie niegodne. Innymi słowy, pozwala rozróżnić postawy godziwe i niegodziwe. Znaczenie etyczne tego ujęcia jest takie, że nawet w niegodnych warunkach (np. zdrowotnych czy ekonomicznych) człowiek może i powinien zachować się godnie. Warunki narodzin, życia i umierania, choćby skrajnie godzące w dobro osobowe człowieka, nie podważają godności ludzkiej, lecz są dla niej sprawdzianem.

Nie ulega wątpliwości, że uzależnienie godności człowieka od jakości jego życia, czyli od jego sprawności biologicznych, psychicznych, świadomo-

mościowych, społecznych, ekonomicznych itd., jest zamachem na tę godność, gdyż stanowi urzeczowienie osoby ludzkiej. Jakże można podważać wartość czyjeś istnienia i jego prawo do życia ze względu na złe warunki społeczne lub chorobę? Z uwagi na brak godnych warunków społecznych i materialnych, brak dobrego zdrowia biologicznego czy psychicznego niepodobna podważać godności człowieka i głosić, że nie ma on prawa do życia, lecz ma prawo do śmierci. W tej sytuacji zdrowy rozsądek podpowiada, że konieczne są działania polegające na zmianie złych warunków życia, nie zaś działania powodujące zabicie człowieka żyjącego w złych warunkach¹⁰⁷.

W perspektywie personalistycznej czy w ogóle zdroworozsądkowej również nie do podtrzymania jest teza, wedle której w pewnych sytuacjach samobójstwo nadaje choremu godność, zaś brak zgody na tego rodzaju śmierć jest równoznaczne z zamachem na tę godność. Trzeba w tym miejscu zauważyć, jak słusznie uczynił to ks. Tadeusz Biesaga, że takie ujęcie sprawy jest perwersją etyczną. Skazuje na eutanazję wszystkich chorych, niepełnosprawnych i cierpiących, którzy żyją wytrwale i z odwagą w imię swej godności. Ks. Biesaga komentuje to następująco:

Jeśli godną śmiercią ma być choroba bez cierpienia, a każda przedłużająca się choroba jest jakimś osobistym, rodzinnym czy społecznym dramatem, to w takim razie niegodne się staje związane z tym cierpienie oraz życie chorego i cierpiącego. W ten sposób dbałość o godną, medycznie i estetycznie kontrolowaną śmierć obdziera z godności tego, o którego w tym wszystkim chodzi. Można sobie wyobrazić, jak będą wyglądać odwiedziny chorego przez osoby o mentalności proeutanatycznej. Podczas każdej wizyty będą się domagać od niego tak zwanego godnego zachowania, czyli decyzji, aby w końcu poprosił o eutanazję i szlachetnie zakończył swe życie. Nietrudno dostrzec, że oczekiwania te implikują pogląd, że życie, które chory prowadzi, jest niegodne, że zwlekając z tą decyzją, zachowuje się niegodnie, że ma szansę nadać sens swojemu życiu i swojej chorobie wtedy, kiedy podda się w końcu procedurze «godnej śmierci», czyli eutanazji¹⁰⁸.

Legalizacja eutanazji z gruntu podważa tezę, że chory czy niepełnosprawny jest bezwzględnie wartościowy. Więcej, stanowi dla niego wyraż-

107 Por. P. Ramsey, *The indignity of "death with dignity"*, [w:] S. E. Lammers, A. Verhey, *On moral medicine. Theological perspectives in medical ethics*, William B. Eerdmans Publishing Co., Grand Rapids 1998, s. 209–222, [cyt. za:] T. Biesaga, *Eutanazja – śmierć godna czy niegodna?*, „Medycyna Praktyczna” 2005 nr 4.

108 T. Biesaga, *Eutanazja – śmierć godna czy niegodna?*, dz. cyt.

ny sygnał, że jest on ciężarem dla społeczeństwa, że jego życie straciło już sens i powinien zdobyć się na odwagę podjęcia osobistej decyzji w sprawie eutanazji. Jednocześnie zwolennicy takiego rozwiązania twierdzą, że eutanazja zasługuje na miano godnej śmierci, zaś śmiercią niegodną człowieka jest dla nich śmierć naturalna, która następuje w przypadkach kwalifikujących chorego do procedury eutanatycznego¹⁰⁹.

Czyżby godność bycia osobą i godne życie przysługiwały tylko tym, którzy spełniają pewne kryteria jakościowe, takie jak świadomość i odpowiedzialność, uczestnictwo w życiu społecznym, zdolność do zadbania o swoje interesy, a przynajmniej do zapewnienia sobie minimalnej niezależności w sensie ubierania się, zachowywania higieny osobistej i spożywania posiłków? Wedle zwolenników i propagatorów eutanazji każdy, kto nie spełnia tych kryteriów, w pewnym sensie nie zasługuje na miano podmiotu i osoby, a tym samym staje się co najwyżej zdefektowanym organizmem.

Propagatorzy eutanazji bez żadnych wyraźnych skrupułów wykluczają z grona osób różnorodne grupy ludzi. Do tego rodzaju zwolenników należą chociażby Michael Tooley, Peter Singer, Hugo Engelhardt czy Zbigniew

109 Pod tym względem wielce pouczający jest przypadek z roku 2005 dotyczący Terri Schiavo z USA czy sprawa Eluany Englaro we Włoszech z roku 2009. Terri Schiavo doznała ciężkiego uszkodzenia mózgu w wyniku zatrzymania krążenia, które wystąpiło prawdopodobnie w związku z zaburzeniami metabolicznymi spowodowanymi bulimią. Jej mąż, prawny opiekun, podjął po piętnastu latach decyzję o zaprzestaniu sztucznego podtrzymywania jej stanu. Na mocy wyroku sądowego z 18 III 2005 sztuczne odżywianie Terri Schiavo zostało wstrzymane, co doprowadziło 31 III do jej śmierci. Decyzja ta wywołała szeroki oddźwięk na całym świecie. Rodzi się wszakże podstawowe pytanie etyczne, czy śmierć zadana Terri Schiavo jest godna, a jej śmierć naturalna byłaby niegodna? W tym dramatycznym wydarzeniu nietrudno dostrzec bezwzględność i okrucieństwo ideologii proeutanatycznej. „Mamy bowiem do czynienia – jak napisał ks. Biesaga – z faktem zagłodzenia chorej przez instytucję medyczną w majestacie i pod nakazem prawa. Na oczach całego świata przez wiele dni umierała powoli chora, której nie wolno było podać pożywienia. Umarła z odwodnienia i braku pokarmu. Rodzice i rodzeństwo patrzyli na śmierć głodową bliskiej im osoby, śmierć zasądzoną bez winy, śmierć na życzenie męża, który po kilku latach choroby swej żony związał się z inną kobietą i założył rodzinę. To on zdecydował o jej śmierci. [...] Podawanie pożywienia to nie jakaś terapia, ale zaspokajanie podstawowych potrzeb człowieka. Dokonuje się ono bez jakiegś skomplikowanej maszyny podtrzymującej życie” (T. Biesaga, *Eutanazja – śmierć godna czy niegodna?*, dz. cyt.). Bardzo podobnie wygląda sprawa Eluany Englaro, która zmarła 9 II 2009 z powodu przerwania jej sztucznego odżywiania w wyniku decyzji sądu włoskiego na wniosek jej ojca. Włoszka na skutek wypadku samochodowego pozostawała w stanie wegetatywnym i przez 17 lat była podtrzymywana przy życiu dzięki sztucznej odżywianiu.

Szawarski. Ich zdaniem nie jest osobą człowiek w okresie prenatalnym, noworodek, człowiek z głębokimi upośledzeniami, psychicznie i terminalnie chory. Ludziom takim odmawia się praw osobowych, w tym również prawa do życia, gdyż osobami są tylko ci, którzy świadomie realizują swoje interesy¹¹⁰. Na przykład według Singera eutanazja niepełnosprawnego noworodka powinna być tak samo dopuszczalna i zalecana, jak aborcja przed jego urodzeniem. Eutanazja terminalnie chorych jest w tym ujęciu jak najbardziej czynem racjonalnym, a nawet nakazanym moralnie. Podobnie racjonalnym czynem jest eutanazja tych, którzy przez pewien okres byli osobami, ale w wyniku ciężkich chorób stali się „byłymi osobami”¹¹¹.

Jak łatwo zauważyć, zwolennicy eutanazji dokonują jakby podwójnego uśmiercania człowieka. Najpierw bowiem uśmiercają go jako osobę, a później domagają się uśmiercenia niepotrzebnego ciała ludzkiego, propagując zresztą teorię podwójnej śmierci. Paradoxy, na których oparta jest ich argumentacja, bardzo trafnie zdemaskowała Małgorzata Szeroczyńska. W jej ocenie są to:

1. Paradoxy opieki medycznej, która prowadzi do eliminacji pacjenta w celu eliminacji jego bólu;
2. Paradoxy wolności, która aby uzyskać potwierdzenie, rezygnuje z wszelkiej możliwości samorealizacji;
3. Paradoxy godności, dla której zachowania należy najpierw zniszczyć człowieka będącego jej dysponentem;
4. Paradoxy szacunku do życia, dla realizacji którego dochodzi do sprowokowania śmierci¹¹².

Warto się przyjrzeć wskazanym paradoksom, gdyż korespondują one z myśleniem, które pozostaje w opozycji do personalistycznej koncepcji człowieka. Wpisują się one w myślenie indywidualistyczne z jego materialistyczną, postmodernistyczną wizją człowieka, jawiącego się jako bezproblemowo funkcjonujący mechanizm.

Szczególnie dyskutowany jest dziś paradoks wymieniony jako pierwszy w kolejności, gdyż w zasadzie nie tyle zależy on od religijnej czy filo-

110 Por. *Ocalić cywilizację – ocalić ludzkie życie*, red. W. Morawiec, Wydawnictwo Księży Sercanów Dehon, Kraków 2002, s. 53–64; T. Biesaga, *Bioetyka utylitystyczna Zbigniewa Szawarskiego*, [w:] *Bioetyka polska*, red. T. Biesaga, Wydawnictwo Naukowe PAT, Kraków 2004, s. 145–164.

111 Por. P. Singer, *O życiu i śmierci: Upadek etyki tradycyjnej*, tł. A. Alichniewicz, A. Szczęsna, Państwowy Instytut Wydawniczy, Warszawa 1997; tenże, *Etyka praktyczna*, dz. cyt.

112 M. Szeroczyńska, *Eutanazja i wspomagane samobójstwo na świecie. Studium prawnoporównawcze*, dz. cyt., s. 98.

zoficznej koncepcji człowieka, ile warunkuje go sama legalizacja eutanazji. Jej zwolennicy najczęściej wysuwają tezę, że eutanazji może czy powinien dokonać lekarz wobec nieuleczalnie chorego pacjenta na jego własną prośbę, przy czym zakłada się, że pacjent jest w terminalnym stadium choroby, a jego cierpienie jest odczuwalne przezeń jako nie do zniesienia. Gdy pacjent nie potrafi podjąć decyzji, gdyż uniemożliwia to stan jego choroby, wówczas przyjmuje się, iż w wyjątkowych okolicznościach może taką decyzję podjąć jego prawny opiekun w porozumieniu z lekarzem. Jest to wszakże propozycja rozwiązań powszechnie lansowana przez zwolenników eutanazji.

Paradoks, o którym mowa, kryje w sobie antyludzkie znaczenie w zderzeniu z praktyką. Można się o tym przekonać w krajach, w których eutanazja została zalegalizowana. Okazuje się, że stopniowo przekształca się ona z pewnej praktyki medycznej w rodzaj powszechnie akceptowanej społecznie instytucji. Chociaż u podstaw propagandy proeutanatycznej leży deklarowany respekt dla autonomicznej decyzji pacjenta, to w praktyce owa autonomia zostaje nieodwołalnie unicestwiona. Więcej, zanim jeszcze nastąpi kres tej autonomii, chory w gruncie rzeczy może być skazany na eutanazję przymusową, nie mając realnej możliwości do obrony prawnej, którą kompletnie traci po uśmierceniu.

Interesujące uwagi na ten temat przynosi chociażby relacja Jacka C. Willkego, wedle którego w Holandii lekarze często stają się „władcami życia i śmierci” człowieka, zaś ludzie w podeszłym wieku z uwagi na możliwość eutanazji boją się leczenia szpitalnego, gdyż nie mają pewności, że z niego powrócą. Dlatego w razie konieczności leczenia zamożniejsi Holendrzy emigrują do krajów, gdzie eutanazja jest zabroniona.

Wspomniany autor wskazał na konkretne przykłady objęcia eutanazją pacjentów chorych na raka, którzy mogli jeszcze i chcieli przez pewien czas cieszyć się życiem. Mało tego, eutanazji w Holandii można dokonać nawet wtedy, gdy w szpitalu brakuje wolnych łóżek, wywierając odpowiednią presję na pacjenta, aby wymusić jego zgodę na „dobrowolną śmierć”. Czyni się to na różne sposoby, na przykład przez niepodawanie basenu czy pogardliwe traktowanie¹¹³.

Intencje ustawodawcy dopuszczającego eutanazję dalekie były, oczywiście, od zgody na tego rodzaju praktyki, ale czy one w ogóle są do uniknięcia. Nawet najbardziej rygorystyczne sądy nie mogą temu przeciwdziałać, gdyż już sama eutanazja jakby definitywnie zacierza wszelkie ślady, po-

113 Por. J. C. Willke [i in.], *Życie czy śmierć. Stare i nowe tajemnice eutanazji*, tł. H. Dankiewicz, Human Life International – Europa, Gdańsk 2000.

nieważ główny zainteresowany sprawiedliwym wyrokiem został całkowicie wyeliminowany. On już po prostu nie żyje.

Pułapka, na którą wskazuje Szeroczyńska, jest więc całkiem realna, wszak łatwo się o tym przekonać na przykładzie Holandii. Następstwa legalizacji eutanazji, godzące w godność człowieka chorego pod zwodniczym pretekstem jej ochrony, dowodzą, iż sam problem należy rozwiązywać etycznie i to przede wszystkim na gruncie medycznym. Celem medycyny nie jest podejmowanie decyzji o śmierci, czy nawet sama walka ze śmiercią, ale walka o życie i zdrowie człowieka, opieka nad chorymi. Lekarz czy cała służba zdrowia nie mogą się kojarzyć z kimś, kto przychodzi z propozycją śmierci, lecz powinni być postrzegani jako obrońcy życia i promotorzy zdrowia.

Pod tym względem ogromnie ważną rolę mogą odgrywać medycyna paliatywna i opieka hospicyjna, które zakładają obecność personelu medycznego wraz z najbliższymi przy chorym w momencie jego umierania¹¹⁴. Wydaje się, iż człowiek współczesny, uwikłany w odartą z wartości kulturę postmodernistyczną, pragnie przez legalizację eutanazji przewyciężyć swój lęk przed własną śmiercią. Nie jest to jednak właściwe pokonanie lęku, lecz tylko przesuwanie jego kumulacji w czasie. Przyspieszanie śmierci innych – jak słusznie zauważył ks. Tadeusz Biesaga – nie jest bynajmniej pokonaniem lęku przed swoją śmiercią¹¹⁵.

4.2.9. Głos Kościoła w sprawie eutanazji

Kościół w swoim wysiłku pastoralnym, z konieczności obejmującym także problem eutanazji, stara się ukazać zasadniczą różnicę między śmiercią naturalną a śmiercią spowodowaną, narzuconą, zamierzoną. Czyni to z uwagi na liczne próby zacierania różnicy między rezygnacją z uporczywej terapii a eutanazją bierną i czynną. Eutanazję bowiem postrzega nie jako „godną śmierć”, lecz jako pewną formę samobójstwa lub zabójstwa¹¹⁶. W tym duchu formułuje swoje stanowisko, widząc w niej ogromne zagrożenie dla rodzin na całym świecie¹¹⁷.

114 A. Bartoszek, *Opieka paliatywna jako alternatywa dla eutanazji*, [w:] *Eutanazja w dyskusji*, red. P. Morciniec, Redakcja Wydawnictw Wydziału Teologicznego Uniwersytetu Opolskiego, Opole 2001, s. 151–154.

115 T. Biesaga, *Eutanazja – śmierć godna czy niegodna?*, dz. cyt.

116 Por. tamże.

117 Por. Franciszek, *Adhortacja apostołska Amoris laetitia*, 48.

W dyskusji nad zagadnieniem uporczywej terapii podejmowanej w kontekście eutanazji niezwykle ważną wydaje się wypowiedź Kongregacji Nauki Wiary z 1 sierpnia 2007 roku¹¹⁸. Głos ten jest odpowiedzią na dwa pytania, które Konferencja Episkopatu USA skierowała pod adresem Stolicy Apostolskiej w dniu 11 lipca 2005 roku. Pierwsze z nich brzmiało: „Czy istnieje moralny obowiązek podawania pokarmu i wody (w sposób naturalny lub sztuczny) pacjentowi w «stanie wegetatywnym», z wyjątkiem przypadków, gdy takie pożywienie nie może być przyswojone przez organizm pacjenta albo nie może być podawane bez powodowania znacznej dolegliwości fizycznej?”. Natomiast drugie pytanie zostało sformułowane następująco: „Czy sztuczne żywienie i nawadnianie pacjenta w «trwałym stanie wegetatywnym» mogą być przerwane, gdy kompetentni lekarze stwierdzą z moralną pewnością, że pacjent nigdy nie odzyska świadomości?”.

Za aprobatą papieża Benedykta XVI Kongregacja Nauki Wiary udzieliła na pierwsze pytanie jednoznacznej odpowiedzi pozytywnej, twierdzącej. W uzasadnieniu podała, że „podawanie pokarmu i wody, także metodami sztucznymi, jest zasadniczo zwyczajnym i proporcjonalnym sposobem podtrzymania życia. Jest ono więc obowiązkowe w takiej mierze i przez taki czas, w jakich służy właściwym sobie celom, czyli nawadnianiu i odżywianiu pacjenta. W ten sposób zapobiega się cierpieniom i śmierci, które byłyby spowodowane wycieńczeniem i odwodnieniem organizmu”.

Natomiast odpowiedź na drugie pytanie jest negatywna, przecząca. Kongregacja odpowiedziała, że „pacjent w «trwałym stanie wegetatywnym» jest osobą, zachowującą swą podstawową godność ludzką, a zatem należy się mu zwyczajna i proporcjonalna opieka, obejmująca zasadniczo dostarczanie wody i pokarmu, także w sposób sztuczny”. Odmówienie człowiekowi pokarmu czy napoju prowadzi do śmierci i z tego powodu jest działaniem niegodnym człowieka. W komentarzu dołączonym do odpowiedzi wyjaśniła ponadto, że przedmiotem obu pytań jest „wątpliwość, czy odżywianie i nawadnianie tych pacjentów, szczególnie gdy odbywa się w sposób sztuczny, nie stanowi zbyt wielkiego obciążenia dla nich samych, ich rodzin i dla systemu sanitarnego, tak że mogłyby być uznane, również w świetle doktryny moralnej Kościoła, za środek nadzwyczajny i nieproporcjonalny, a w konsekwencji nieobowiązujący moralnie”.

W tym właśnie kontekście Kongregacja przypominała, że pacjenci w stanie wegetatywnym, gdyby nie otrzymali pokarmów i płynów w spo-

118 Kongregacja Nauki Wiary, *Odpowiedzi na pytania dotyczące sztucznego odżywiania i nawadniania* (1 VIII 2007), „Gość Niedzielny” 23 IX 2007 nr 38.

sób sztuczny, umarliby, a bezpośrednią przyczyną ich śmierci nie byłaby choroba czy stan wegetatywny, a jedynie wycieńczenie i odwodnienie. Jednocześnie watykański dokument zawiera stwierdzenie, że „podawanie wody i pokarmu sztucznymi metodami zazwyczaj nie stanowi szczególnego obciążenia ani dla pacjenta, ani dla jego bliskich. Nie wiąże się też z nadmiernymi kosztami, pozostaje w zakresie możliwości każdego systemu sanitarnego funkcjonującego na średnim poziomie; samo w sobie nie wymaga hospitalizacji i jest proporcjonalne do zamierzonych celów: niedopuszczenia do tego, by pacjent zmarł wskutek wycieńczenia i odwodnienia”. Sztuczne podawanie pokarmu i napoju w gruncie rzeczy nie stanowi terapii rozstrzygającej, ale wyraża zwyczajną troskę o podtrzymanie życia.

Całość argumentacji wyraźnie nawiązuje do trzech wcześniejszych dokumentów. Jednym z nich jest deklaracja tejże Kongregacji z 1980 roku, która rozróżnia środki proporcjonalne i nieproporcjonalne oraz postępowanie terapeutyczne i zwykłą opiekę należną choremu. Znajdują się w niej między innymi słowa: „W obliczu zagrażającej, pomimo zastosowanych środków, nieuchronnej śmierci wolno świadomie podjąć decyzję rezygnacji z zabiegów, które przyniosłyby tylko niepewne i uciążliwe przedłużenie życia, nie przerywając jednak normalnej opieki należnej choremu w podobnych przypadkach”. Do tej opieki zalicza się przede wszystkim podawanie pokarmu.

Innym dokumentem przywołanym w deklaracji z 2005 roku jest opracowanie Papieskiej Rady Cor Unum z 1981 roku zatytułowane *Kwestie etyczne odnoszące się do ciężko chorych i umierających*. Zostały zaczerpnięte zeń następujące słowa: „pozostaje bezwzględny obowiązek dalszego stosowania, za wszelką cenę, tzw. środków «minimalnych», tzn. takich, które normalnie i w zwyczajnych warunkach służą podtrzymywaniu życia (odżywianie, transfuzje krwi, iniekcje itp.). Przerwanie ich stosowania w praktyce oznaczałoby wolę położenia kresu życiu pacjenta”.

Trzecim dokumentem przywołanym przez Kongregację Nauki Wiary jest opracowanie Papieskiej Rady ds. Duszpasterstwa Służby Zdrowia z 1995 roku, w którym znalazło się stwierdzenie, że „odżywianie i nawadnianie, także w sposób sztuczny, wchodzi w zakres normalnych zabiegów zawsze należnych choremu, jeśli nie są ciężarem dla chorego; ich zaprzestanie może oznaczać prawdziwą i właściwą eutanazję”¹¹⁹.

Zwieńczeniem wypowiedzi Stolicy Apostolskiej są słowa Jana Pawła II, który przerwanie procedury odżywiania i nawadniania służącej podtrzy-

119 Papieska Rada ds. Duszpasterstwa Służby Zdrowia, *Karta Pracowników Służby Zdrowia*, 120.

maniu życia określił jako „eutanazję przez zaniechanie”¹²⁰. Szerzej do tej kwestii ustosunkował się w specjalnym przemówieniu w 2004 roku, które można by streścić następująco:

1. „Dla określenia sytuacji pacjentów, którzy znajdują się w stanie wegetatywnym przez okres dłuższy niż rok, wprowadzono termin trwały stan wegetatywny. W rzeczywistości jednak określenie to nie wiąże się z odrębną diagnozą, ale jedynie umowną prognozą, wynikającą z faktu, że przebudzenie pacjenta jest, ze statystycznego punktu widzenia, tym mniej prawdopodobne, im dłużej trwa stan wegetatywny”¹²¹.
2. Tym, którzy podają w wątpliwość człowieczeństwo pacjentów w trwałym stanie wegetatywnym, należy przypomnieć, „że istotna wartość i osobowa godność każdego człowieka nie ulegają zmianie nigdy, niezależnie od konkretnych okoliczności jego życia. Człowiek, nawet ciężko chory lub niezdolny do wykonywania bardziej złożonych czynności, jest i zawsze pozostanie człowiekiem, nigdy zaś nie stanie się rośliną czy zwierzęciem”¹²².
3. „Znajdujący się w stanie wegetatywnym pacjent, w oczekiwaniu na przebudzenie lub na swój naturalny kres, ma prawo do podstawowej opieki zdrowotnej (odżywianie, podawanie płynów, higiena, zachowanie odpowiedniej temperatury itd.) oraz do leczenia zapobiegającego komplikacjom, które pociąga za sobą stan obłożny. Ma też prawo do odpowiedniej rehabilitacji oraz do uważnej obserwacji klinicznych oznak ewentualnego przebudzenia. [...] Podawanie pacjentowi wody i pożywienia, nawet gdy odbywa się w sposób sztuczny, jest zawsze naturalnym sposobem podtrzymania życia, a nie czynnością medyczną. W zasadzie zatem należy to uznawać za praktykę zwyczajną i proporcjonalną, a tym samym za moralnie nakazaną, w zależności od tego, w jakiej mierze i przez jaki czas zdaje się ona służyć właściwym sobie celom, czyli w danym przypadku odżywianiu pacjenta i łagodzeniu jego cierpień”¹²³.

120 Jan Paweł II, Przemówienie do grupy biskupów USA w czasie wizyty ad limina, 2 X 1998, 4.

121 Jan Paweł II, Przemówienie do uczestników międzynarodowego kongresu nt. *Terapie podtrzymujące życie a stany wegetatywne: postępy nauki i dylematy etyczne*, 20 III 2004, 2.

122 Tamże, 3.

123 Tamże, 4.

4. Wcześniejsze dokumenty zostały przywołane i zinterpretowane w takim właśnie sensie: „Obowiązek «zapewnienia pacjentowi standardowej w takich przypadkach opieki» (Kongregacja Nauki Wiary, Deklaracja o eutanazji, część IV) obejmuje między innymi odżywianie i podawanie płynów (por. Papieska Rada „Cor Unum”, Kwestie etyczne odnoszące się do ciężko chorych i umierających, n. 2. 4. 4; Papieska Rada ds. Duszpasterstwa Służby Zdrowia, *Karta Pracowników Służby Zdrowia*, n. 120). Ocena szans, oparta na niskim prawdopodobieństwie powrotu do zdrowia, kiedy stan wegetatywny trwa ponad rok, nie może, z moralnego punktu widzenia, usprawiedliwić decyzji o zaniechaniu lub zaniedbaniu minimalnej opieki nad pacjentem, która obejmuje odżywianie i podawanie płynów. Jedyłą i nieuniknioną konsekwencją takiej decyzji byłaby bowiem śmierć z głodu i z pragnienia. Dlatego też, jeśli jest podjęta świadomie i dobrowolnie, nabiera znamion autentycznej eutanazji przez zaniechanie”¹²⁴.

Wedle kościelnego nauczania ważne są zatem dwie podstawowe zasady. Po pierwsze, podawanie wody i pokarmu, także w sposób sztuczny, jest zasadniczo zwyczajnym i proporcjonalnym środkiem służącym podtrzymaniu życia pacjentów w stanie wegetatywnym. Jest ono obowiązkiem moralnym w takiej mierze i przez taki czas, w jakich służy właściwym sobie celom, czyli nawadnianiu i odżywianiu pacjenta. Po drugie, ów zwyczajny środek podtrzymywania życia należy zapewnić również osobom znajdującym się w trwałym stanie wegetatywnym, gdyż stan taki nie pozbawia człowieka osobowej godności.

Kongregacja Nauki Wiary nie wyklucza jednak ewentualności, że w pewnych odizolowanych albo bardzo biednych regionach odżywianie i nawadnianie w sposób sztuczny mogą być fizycznie niemożliwe, a zatem *ad impossibilia nemo tenetur*. Niemniej pozostaje obowiązek zapewnienia minimalnej możliwej opieki i zatroszczenia się, w jakim stopniu to możliwe, o środki konieczne do należytego podtrzymywania życia. Nie wyklucza się też, że pacjent na skutek zaistniałych komplikacji może nie być zdolny do przyswajania pokarmu i płynów, co uczyniłoby ich podawanie całkowicie nieużytecznym. Poza tym nie wyklucza się całkowicie ewentualności, że w pewnych rzadkich przypadkach sztuczne odżywianie i nawadnianie może być dla pacjenta nadmiernie uciążliwe bądź powodować

124 Tamże.

wyjątkowe cierpienie fizyczne związane na przykład z komplikacjami wynikającymi z użycia aparatury¹²⁵.

Wspomniane wyjątkowe przypadki w niczym nie naruszają jednak ogólnej zasady etycznej, według której podawanie wody i pokarmu, także wtedy, gdy odbywa się w sposób sztuczny, pozostaje zawsze środkiem zwyczajnym podtrzymania życia, a nie środkiem terapeutycznym. Dlatego też należy traktować je jako zwyczajne i proporcjonalne, również wtedy, gdy stan wegetatywny się przedłuża.

Na koniec warto zwrócić uwagę na te fragmenty obecnie obowiązującego w Kościele katechizmu, które traktują o problemie eutanazji. Oto dosłowny zapis niektórych stwierdzeń:

Eutanazja bezpośrednia, niezależnie od motywów i środków, polega na położeniu kresu życiu osób upośledzonych, chorych lub umierających. Jest ona moralnie niedopuszczalna [...].

Zaprzestanie zabiegów medycznych kosztownych, ryzykownych, nadzwyczajnych lub niewspółmiernych do spodziewanych rezultatów może być uprawnione. Jest to odmowa „uporczywej terapii”.

Nawet jeśli śmierć jest uważana za nieuchronną, zwykłe zabiegi przysługujące osobie chorej nie mogą być w sposób uprawniony przerywane. Stosowanie środków przeciwbólowych, by ulżyć cierpieniom umierającego, nawet za cenę skrócenia jego życia, może być moralnie zgodne z ludzką godnością, jeżeli śmierć nie jest zamierzona ani jako cel, ani jako środek, lecz jedynie przewidywana i tolerowana jako nieunikniona. Opieka paliatywna stanowi pierwszorzędną postać bezinteresownej miłości. Z tego tytułu powinna być popierana¹²⁶.

Katechizm jednocześnie jakby konkludując, wyraża zdanie, że „działanie lub zaniechanie działania, które samo w sobie lub w zamierzeniu zadaje śmierć, by zlikwidować ból, stanowi zabójstwo głęboko sprzeczne z godnością osoby ludzkiej i z poszanowaniem Boga żywego, jej Stwórcy. Błąd w ocenie, w który można popaść w dobrej wierze, nie zmienia natury tego zbrodniczego czynu, który zawsze należy potępić i wykluczyć”¹²⁷.

125 Por. Kongregacja Nauki Wiary, Deklaracja o eutanazji *Iura et bona* (5 V 1980), cz. 4.

126 *Katechizm Kościoła katolickiego*, 2277–2279.

127 Tamże, 2277.

Rekapitulacją nauczania kościelnego w sprawie eutanazji mogą być końcowe słowa cytowanej już watykańskiej *Karty Pracowników Służby Zdrowia*. Oto ich pełna treść:

Eutanazja burzy relację lekarz–pacjent. Ze strony pacjenta, ponieważ zwraca się do lekarza jako do tego, kto może zapewnić mu śmierć. Ze strony lekarza, ponieważ nie jest on najbardziej absolutnym gwarantem życia: chory musi bać się zadania przez niego śmierci. Relacja lekarz–pacjent jest relacją zaufania wobec życia i taką powinna pozostać. Eutanazja jest „przestępstwem”, w którym w żaden sposób nie mogą współdziałać pracownicy służby zdrowia jako ci, którzy zapewniają zawsze i wyłącznie życie. Eutanazja oznacza dla wiedzy medycznej „chwilę regresu i rezygnacji, oprócz obrazy dla godności umierającego i jego osoby”. Jej rozszerzenie się, jako „kolejna granica śmierci po przerywaniu ciąży”, powinno być uznane za „dramatyczne wezwanie” do czynnej i bezgranicznej wierności wobec życia¹²⁸.

4.3. Problem wojny w aspekcie moralnym

Dla demokratycznego państwa konstytucyjnego etyczne wyzwanie stanowi także problem wojny. Jest ona zjawiskiem, które towarzyszy ludzkości od zarania jej dziejów. Zawsze kryje w sobie elementy niesprawiedliwości, szczególnie zaś w odniesieniu do ludzkiego życia. Podczas wojny dochodzi przecież do praktycznego zakwestionowania najbardziej podstawowego prawa ludzkiego, jakim jest prawo do życia¹²⁹. Wobec tego jawi się pytanie: czy z moralnego punktu widzenia państwo może angażować się w wojnę?

Aby odpowiedzieć na to pytanie, trzeba się odwołać do konkretnej etyki, i to takiej, która daje realne podstawy do twórczych poszukiwań i ustaleń na tym polu. Wydaje się, iż takim odniesieniem może być etyka personalistyczna, której konkretyzacją jest nauczanie społeczne (moralne) Kościoła. Warto je prześledzić w jego najistotniejszych punktach.

128 Papieska Rada ds. Duszpasterstwa Służby Zdrowia, *Karta Pracowników Służby Zdrowia*, 150.

129 Por. T. Płoski, *Sprawiedliwość, wojna i pokój w nauczaniu Kościoła katolickiego*, „Studia Warmińskie” 41–42 (2004–2005), s. 339–364.

4.3.1. Koncepcja wojny sprawiedliwej

Zasadniczym odniesieniem niniejszych rozważań jest pojęcie wojny usprawiedliwionej etycznie. W przeszłości funkcjonowało ono w doktrynie czy teorii wojny sprawiedliwej. Geneza tego pojęcia sięga oczywiście zarania dziejów ludzkości, której od samego początku towarzyszy poczucie sprawiedliwości w poszczególnych sektorach życia społecznego, ale jego teoretyczne podstawy mają swój umowny początek dopiero w cywilizacji antycznej za sprawą chrześcijaństwa.

Choć Kościół zawsze potępiał wojny jako przejaw zła społecznego, to w pewnych sytuacjach musiał uznać ich konieczność. Wojna bowiem często stanowiła jedyny środek regulujący spory i przywracający pokój. Trzeba było więc określić warunki takiej wojny, którą można by w moralności chrześcijańskiej nazwać sprawiedliwą¹³⁰. Teoria wojny sprawiedliwej wyrosła na podłożu realizmu życiowego, wszak wiadomo, że ludzkości zawsze towarzyszą konflikty, często międzynarodowe, niemożliwe do rozwiązania na drodze pokojowej. Niemniej jednak jakkolwiek by uzasadniać wojnę usprawiedliwioną etycznie, to zawsze w chrześcijaństwie była i jest ona traktowana jako zło konieczne¹³¹.

Chrześcijańską teorię wojny sprawiedliwej po raz pierwszy sformułował św. Augustyn, rozróżniając wojny sprawiedliwe i niesprawiedliwe. W jego ujęciu widać wyraźne nawiązanie do myśli Arystotelesa i Cycero-
na. Aby wojna mogła być uznana za sprawiedliwą, muszą być spełnione cztery warunki. Wedle jego koncepcji wojna sprawiedliwa (*bellum iustum*) ma miejsce wówczas, gdy: a) stara się służyć pokojowi; b) jest wymierzona przeciwko dokonaniu bezprawia, którego przeciwnik nie chce usunąć lub naprawić; c) nie sprzeciwia się woli Boga (głównie Dekalogowi); d) jest wypowiedziana (zarządzona) przez prawowitą władzę¹³².

Augustyńską teorię rozwinął św. Tomasz z Akwinu, podkreślając dwa jej istotne warunki, którymi są: a) słuszna przyczyna (*causa iusta*) i b) uczciwa intencja (*intentio recta*). Uczynił to na podstawie słynnego *Dekretu Gracjana* (1139–1142). *Causa iusta* oznacza słuszny powód, czyli spr-

130 Por. R. Rajewski, *Stolica Apostolska wobec rozbrojenia*, Ośrodek Dokumentacji i Studiów Społecznych, Warszawa 1989, s. 63.

131 T. Sikorski, *Wojna*, [w:] *Słownik teologiczny*, red. A. Zuberbier, wyd. 2, Księgarnia św. Jacka, Katowice 1998, s. 642–643.

132 Por. św. Augustyn, *O państwie Bożym. Przeciw poganom*, Wydawnictwo PAX, Warszawa 1977, t. 1, s. 237 (ks. IV, 15).

wiedliwą, słuszną przyczynę. Warunek ten zakłada więc, że ci, z którymi się walczy, muszą zasługiwać na to, by ich atakować z uwagi na to, iż zawinili. Z kolei *intentio recta* oznacza słuszny zamiar, czyli uczciwą, dobrą intencję tych, którzy wojnę prowadzą. Z zasady ma ona zmierzać do wyraźnego pomnożenia jakiegoś dobra lub do uniknięcia określonego zła¹³³.

Spojrzenie na wojnę wypracowane przez św. Tomasza przez długi czas dominowało w myśli katolickiej. Podane przez niego warunki mają znaczenie koniunktywne, a więc muszą być spełnione jednocześnie¹³⁴. Jasno wskazują na to, iż przystąpienie do wojny może być usprawiedliwione jedynie w wypadku zbrojnej napaści przeciwnika, wyłącznie więc w celach obronnych, dla ratowania przed utratą swego terytorium, własnego bytu narodowego, mienia państwowego i dóbr kultury. Tylko wówczas zbrojna akcja może być uznana za słuszną¹³⁵.

Koncepcja wojny sprawiedliwej przetrwała w nauczaniu moralnym Kościoła aż do pontyfikatu Piusa XII. Była ona obecna także w prawie międzynarodowym, ale z czasem różnice między racjami prawnymi i moralnymi a racjami politycznymi uległy zatarciu, skutkiem czego samo pojęcie wojny sprawiedliwej stało się wyłącznie zbiorem reguł o dopuszczalności prowadzenia wojny¹³⁶.

Spolgładając całościowo na tradycyjną koncepcję wojny sprawiedliwej, można podać w sumie aż siedem warunków, które muszą być spełnione, aby mogła być ona prowadzona. Ich szczegółowy wykaz przedstawia się następująco:

1. Nieskuteczność środków pokojowych;
2. Słuszne przyczyny;
3. Dobra intencja;
4. Decyzja prawowitej władzy;
5. Zasada proporcjonalności;
6. Możliwość kontroli;
7. Ochrona ludności cywilnej przed skutkami wojny¹³⁷.

133 Por. św. Tomasz z Akwinu, *Suma teologiczna*, II-II, q. 40, a. 1c, t. 16.

134 Komentując warunki wojny sprawiedliwej, Akwinata napisał m.in.: „Może się bowiem zdarzyć, że wojna, nawet wypowiedziana przez prawowitą władzę, dla słusznej przyczyny, staje się niesprawiedliwa z powodu złego zamiaru” (tenże, *Summa theologiae*, II-II, q. 40, a. 1).

135 T. Sikorski, *Wojna*, dz. cyt., s. 642.

136 Por. R. Rajcecki, *Stolica Apostolska wobec rozbrojenia*, dz. cyt., s. 64.

137 C. Strzeszewski, *Katolicka nauka społeczna*, dz. cyt., s. 565–567.

Przytoczone warunki wymagają oczywiście pewnych wyjaśnień. Jeśli chodzi o punkt pierwszy, to nie ulega wątpliwości, że wojna zawsze stanowi najgorszy sposób rozstrzygnięcia sporów. Dlatego można się do niej uciec tylko w ostateczności, a więc wówczas, gdy wszelkie inne lepsze sposoby nie mogą być zastosowane. Do takich wszakże z natury swojej należą środki pokojowe, do których trzeba się odwołać zawsze, o ile jest to możliwe. Dopiero po ich wyczerpaniu można stosować środek ostateczny, którym jest wojna. Odnośnie do punktu drugiego za przyczyny słuszne uważa się obronę, ukaranie i naprawę winy, względnie prewencję. Jeśli chodzi o punkt trzeci, to podkreśla się, że sama dobra intencja nie powinna odsuwać w cień miłości społecznej, a tym bardziej nie może stanowić pretekstu do dochodzenia rzekomych krzywd. Natomiast punkt czwarty oznacza, że jedynie prawowita i kompetentna władza ma prawo ocenić to, czy dobro zostało na tyle naruszone, że wypowiedzenie wojny jest uzasadnione moralnie. Wreszcie wskazana w punkcie piątym zasada proporcjonalności domaga się, aby przewidywane straty społeczne wynikające z działań wojennych były mniejsze niż korzyści sprawiedliwego pokoju. Zatem wiąże się ona z zasadą mniejszego zła. Odnośnie do punktu szóstego chodzi o możliwość panowania człowieka nad użyciem środków militarnych, zwłaszcza tych, które w sytuacji wymknięcia się spod kontroli mogą wywołać trudne do przewidzenia skutki i przynieść nieprzewidywalne straty. Punkt szósty sam w sobie jest zrozumiały, gdyż wynika z elementarnych zasad każdego prawdziwego humanizmu¹³⁸.

Jednakże teoria wojny sprawiedliwej musiała ulec daleko idącej zmianie, gdyż w dziejach ludzkości wydarzyło się coś, co zrodziło konieczność ustosunkowania się do nowej kwestii moralnej, która do tej pory w ogóle nie była stawiana. Chodzi o możliwość zastosowania broni masowego zniszczenia ABC (jądrowej, biologicznej i chemicznej), której groźba użycia zmusiła do spojrzania na problem wojny sprawiedliwej zupełnie w innym duchu¹³⁹. Momentem przełomowym stało się wynalezienie broni nuklearnej, konkretnie zaś zrzucenie bomby atomowej na Hiroszimę i Naga-

138 Por. B. de Solages, *La théologie de la guerre juste*, Desclée de Brouwer, Paris 1946; *Quellen zum Friedensverständnis der Katholischen Kirche seit Pius IX*, hrsg. von Huber Mader, Herold Verlag, Wien-München 1984, s. 11-19; J. Joblin, *Eglise et la guerre*, Desclée de Brouwer, Paris 1988; C. Strzeszewski, *Katolicka nauka społeczna*, dz. cyt., s. 566-567.

139 Por. Sobór Watykański II, Konstytucja duszpasterska o Kościele w świecie współczesnym *Gaudium et spes*, 79.

saki w 1945 roku¹⁴⁰. Jak wiadomo, wydarzenie to miało miejsce w czasie pontyfikatu Piusa XII, co z konieczności wpłynęło na daleko idącą ewolucję dotychczasowego nauczania kościelnego na temat wojny¹⁴¹.

Wbrew temu, co utrzymuje wielu współczesnych autorów, mimo wspomnianej ewolucji teoria wojny sprawiedliwej nie odeszła zupełnie w niepamięć, choć z pewnością nie jest do utrzymania w swej tradycyjnej postaci. W jej obrębie nadal pozostaje zdecydowana większość ocen moralnych dotyczących działań wojennych. Rozważania wokół rzeczywistości określonej tradycyjnie jako *bellum iustum* prowadzone są wedle dwóch dopełniających się aspektów. Składają się na nie teoria celów (*ius ad bellum* – „prawo do wojny”) i teoria środków (*ius in bello* – „prawo podczas wojny”) ¹⁴².

Ius ad bellum wskazuje na warunki dopuszczalności wojen, czyli podaje zasady, które domagają się respektu przy podejmowaniu decyzji o wojnie. Pozwala więc odpowiedzieć na pytania: Czy walczy się o słuszną sprawę? Czy działania wojenne są podejmowane przez prawowitą władzę? Czy decyzja opiera się na „słusznej intencji” i nie jest podyktowana chęcią zemsty i odwetu? Czy podejmowane działania służą osiągnięciu sprawiedliwego celu? Czy dobro wynikające z prowadzonych działań zbrojnych jest większe niż zło, które chce się usunąć? Czy podejmowano próby pokojowego załatwienia sporu i czy rzeczywiście okazały się one nierealne? Czy istnieje rozsądna nadzieja na odniesienie militarnego sukcesu? Odpowiedzi na przytoczone pytania muszą nade wszystko dać przekonanie, iż sprawa, o którą toczy się wojna, jest „sprawą słuszną” i wpisuje się w realizację najwyższej zasady sprawiedliwości *sum cuique* – „każdemu to, co mu się należy”.

Ius in bello kryje w sobie trzy warunki: a) warunek minimalnej przemocy (środki przemocy nigdy nie mogą wykraczać poza środki konieczne do osiągnięcia zamierzonego celu); b) warunek proporcjonalności (przewidywalne negatywne skutki działań wojennych nie mogą być większe niż spodziewane pożądane skutki); c) warunek różnicowania (przemoc powinna być skierowana tylko przeciw tym osobom, które stanowią uzasadniony cel ataku). Widać wyraźnie, iż wspomniane warunki stwarzają duże możliwości interpretacyjne, stąd rodzi się konieczność podejmowania wciąż jakby na

140 Warto w tym miejscu nadmienić, iż ataki na Hiroszimę 6 VIII o godz. 8.15 i Nagasaki 9 VIII o godz. 11.02 dotychczas stanowią jedyne dwa przypadki użycia broni atomowej w historii.

141 Por. A. Zwoliński, *Wojna. Wybrane zagadnienia*, Wydawnictwo WAM, Kraków 2003, s. 337–338.

142 Por. tamże, s. 339.

nowo dyskusji na ten temat. Chodzi o niezbędną aktualizację zasad i kryteriów wojny ze względu na nowe możliwości niszczenia i nowe zagrożenia¹⁴³.

W sumie nietrudno zauważyć, że w obliczu współczesnych strategii nuklearnych prawo do obrony w myśl tradycyjnej teorii wojny sprawiedliwej traci swoje moralne uzasadnienie, skoro użycie broni atomowej może spowodować zagładę wszystkich stron zaangażowanych w konflikt. Dlatego nauczanie kościelne zostało niejako zmuszone do skorygowania teorii wojny sprawiedliwej właśnie z uwagi na niebezpieczeństwo użycia broni ABC. Dotychczasową teorię trzeba było dostosować do współczesnych realiów militarnych, w konsekwencji zaś także i do politycznych.

Dlatego od pontyfikatu Piusa XII Kościół konsekwentnie opowiada się przeciwko jakiegokolwiek wojnie z użyciem broni nuklearnej, choć tego rodzaju wypowiedzi zawsze bywają przeniknięte duchem uwzględniającym aktualną sytuację polityczną. Nie sposób nie zauważyć, iż wypowiedziom Kościoła na ten temat towarzyszy niebezpieczny wyścig zbrojeń, który wedle katolickiego nauczania społecznego i chyba też w powszechnym odczuciu ludzkości „stanowi najgroźniejszą plagę”, jak również „nieznośną krzywdę dla ubogich”. Nie dziwi zatem stanowcza przestroga wyrażona przez ostatni Sobór, wedle której jeśli tego rodzaju wyścig będzie trwał nadal, to kiedyś spowoduje on „wszystkie zgubne klęski, do których już przygotowuje środki”¹⁴⁴.

4.3.2. Obowiązek zapobiegania wojnie

W obliczu groźby zagłady nuklearnej świata Pius XII wprowadził do teorii wojny sprawiedliwej nakaz zapobiegania wojnie. Jego zdaniem każda wojna powinna być potępiona, jeśli nie usprawiedliwia jej absolutna konieczność własnej obrony. W tym kontekście bezwzględna konieczność oznacza sytuację, w której własnej obrony nie można zapewnić w sposób pokojowy. Jednak ze strony papieża pojawia się tu bardzo istotne zastrzeżenie, wedle którego nawet wojna obronna musi brać pod uwagę ryzyko wywołania niewspółmiernych skutków.

W przypadku wojny nuklearnej akcentuje on konieczność powstrzymania się od wojny w imię mniejszego zła. Choć w nauczaniu Piusa XII nie ma potępienia użycia broni atomowej *expressis verbis*, to jednak z jego wy-

143 Por. J. Ratzinger, *Wojna sprawiedliwa*, „Niedziela” 2001 nr 47, s. 6.

144 Sobór Watykański II, Konstytucja duszpasterska o Kościele w świecie współczesnym *Gaudium et spes*, 81.

powiedzi pastoralnych wynika ono jednoznacznie. Świadczy o tym chociażby jego słowo skierowane do lekarzy w dniu 30 września 1954 roku. Papież zaznaczył, że jeśli zastosowanie wojny atomowej „pociąga za sobą rozprzestrzenienie się złowrogich skutków aż do takiego stopnia, że wymkają się one spod kontroli człowieka, skorzystanie z niego musi zostać odrzucone jako moralnie nieodpowiedzialne. Nie chodziłoby już wtedy wcale o obronę przed niegodziwością ani o zabezpieczenie słusznego stanu posiadania, lecz o zagładę życia ludzkiego na obszarze działań. To zaś pod żadnym pozorem nie jest dozwolone”¹⁴⁵.

Rzecz w tym, że Pius XII nie koncentruje uwagi wyłącznie na samym problemie użycia broni nuklearnej, ale jego spojrzenie sięga dalej. Stawia bowiem pytanie o to, czy moralne są samo gromadzenie tego rodzaju broni i związana z nim polityka odstraszania, czemu towarzyszy niebezpieczny wyścig zbrojeń. Odpowiedź na te pytania zawiera się w jego doktrynie pokoju, której istotnym elementem jest idea rozbrojenia, niebędąca wszakże tym samym co ideologia pacyfizmu¹⁴⁶. W tym miejscu trzeba od razu stwierdzić, że po tej właśnie linii poszło całe późniejsze nauczanie społeczne papieży od Jana XXIII aż do Benedykta XVI. Widać w nim wyraźne wyjście poza klasyczne pojęcie wojny sprawiedliwej i skoncentrowanie się na dynamice pokoju.

Interpretując nauczanie Jana XXIII, niektórzy komentatorzy akcentują jego wypowiedź, wedle której „w naszej epoce, epoce potęgi atomowej, byłoby nonsensem uważać wojnę za odpowiedni środek przywrócenia naruszonych praw”¹⁴⁷. Stwierdzenie to ma charakter pastoralny i jeśli weźmie się pod uwagę jego kontekst, to wcale nie oznacza, że papież pożegnał teorię wojny sprawiedliwej w nuklearnym świecie¹⁴⁸. Jego wypowiedź należy odczytywać w jej teoretycznym znaczeniu, które bynajmniej nie przekreśla teorii wojny sprawiedliwej, ale stawia ją w zupełnie nowym świetle. Jest nim dążenie do zmiany świadomości, sprzyjającej budowaniu pokoju, który polega nie na równowadze sił, ale przede wszystkim na wzajemnym zaufaniu¹⁴⁹.

145 Zbiór wypowiedzi Piusa XII – *Aufbau und Entfaltung des gesellschaftlichen Lebens – Soziale Summa Pius XII*, red. A. Utz, J. Groner, t. 1–2, Freiburg 1954; t. 3, Freiburg 1961, 38–49, [cyt. za:] R. Rajcecki, *Stolica Apostolska wobec rozbrojenia*, s. 66–67.

146 Por. R. Rajcecki, *Stolica Apostolska wobec rozbrojenia*, dz. cyt., s. 12–16, 71–74; A. Zwoliński, *Wojna. Wybrane zagadnienia*, dz. cyt., s. 226–281.

147 Jan XXIII, Encyklika *Pacem in terris*, 127.

148 Por. B. Sutor, *Etyka polityczna. Ujęcie całościowe na gruncie chrześcijańskiej nauki społecznej*, dz. cyt., s. 373–391.

149 Jan XXIII, Encyklika *Pacem in terris*, 113; C. Strzeszewski, *Katolicka nauka społeczna*, dz. cyt., s. 566; R. Rajcecki, *Stolica Apostolska wobec rozbrojenia*, dz. cyt., s. 67.

4.3.3. Logika obrony koniecznej

Sobór Watykański II w konstytucji *Gaudium et spes* nie podjął już tradycyjnego zagadnienia wojny sprawiedliwej. Zastąpił go wszakże pojęciem obrony koniecznej. Jest to wyraźne zawężenie dawnej formuły, co znajduje następujące uzasadnienie:

Z chwilą kiedy w działaniach wojennych zastosowano wszelkiego rodzaju narkowe środki walki, właściwe wojnie okrucieństwo grozi doprowadzeniem walczących do barbarzyństwa, przewyższającego o wiele barbarzyństwo minionych czasów. Ponadto złożoność współczesnych warunków życia oraz powikłania w stosunkach między narodami umożliwiają kontynuowanie wojen zamaskowanych przy pomocy nowych, podstępnych, a wywrotowych metod. W wielu okolicznościach uważa się stosowanie metod terroru za nowy sposób wojowania. Mając przed oczyma ten poniżający stan człowieczeństwa, Sobór przede wszystkim pragnie odnowić w pamięci trwałą moc obowiązującą naturalnego prawa narodów i jego ogólnych zasad. Samo sumienie rodzaju ludzkiego zasady te z coraz większą stanowczością ogłasza. Działania zatem, które się tym zasadom rozmyślnie sprzeciwiają, jak również rozkazy nakazujące ich wykonanie, są zbrodnicze, przeto tych, którzy je spełniają, nie można usprawiedliwiać względem na ślepe posłuszeństwo. Do takich działań należy zaliczyć przede wszystkim te, za pomocą których planowo i metodycznie zmierza się do zagłady jakiegoś plemienia, narodu czy mniejszości narodowej. Wszystkie to należy bezwzględnie potępić jako przerażające zbrodnie. Należy zaś bardzo chwalić odwagę tych, którzy nie boją się otwarcie przeciwstawić się nakazującym tego rodzaju rzeczy. Istnieją w sprawach wojny różne umowy między narodowe podpisane przez wiele narodów w tym celu, aby bardziej ludzkim uczynić działania wojenne oraz ich następstwa; takimi są konwencje dotyczące losu rannych żołnierzy i jeńców, a także różne tego rodzaju deklaracje. Umów tych należy dochowywać. Co więcej – wszyscy, a zwłaszcza władze publiczne i rzeczoznawcy w tych sprawach, zobowiązani są dokładać wszelkich starań, jakie tylko leżą w ich mocy, aby umowy te były przestrzegane, przyczyniając się w ten sposób lepiej i skuteczniej do pohamowania okropności wojen. Ponadto wydaje się słuszne, żeby ustawodawstwo humanitarnie ustosunkowało się do tych, którzy z motywów swego sumienia odmawiają noszenia broni, jeżeli tylko godzą się na inny sposób służenia wspólnocie ludzkiej. [...] Póki zaś będzie istniało niebezpieczeństwo wojny, a równocześnie brakować będzie międzynarodowej władzy posiadającej niezbędne kompetencje i wyposażonej w odpowiednią siłę, póty rządowi nie można zaprzeczać prawa do koniecznej

obrony, byle wyczerpały wpieryw wszystkie środki pokojowych rokowań. Na kierownikach państw oraz innych czynnikach współodpowiedzialnych z nimi za los państwa ciąży zatem obowiązek, by strzec bezpieczeństwa powierzonych sobie ludów, poważnie traktując sprawy tak poważne. Czym innym bowiem jest zajmowanie się sprawami wojskowymi w celach słusznej obrony narodów, czym innym zaś – z chęci ujarzmiania innych ludów. Ani bowiem potęga militarna nie legalizuje żadnego użycia jej samej dla celów wojennych czy politycznych, ani też, gdyby na nieszczęście już do wojny doszło, nie wszystko tym samym staje się między walczącymi stronami dopuszczalne. Ci wszakże, którzy sprawie ojczyzny oddani służą w wojsku, niech uważają siebie za sługi bezpieczeństwa i wolności narodów. Jeżeli bowiem to zadanie właściwie spełniają, naprawdę przyczyniają się do utrwalenia pokoju¹⁵⁰.

Wykładnia ostatniego Soboru idzie w kierunku zastąpienia tradycyjnej teorii wojny sprawiedliwej koncepcją obrony koniecznej, na którą nałożono dodatkowe warunki. Chodzi bowiem o to, że działania wojenne przy użyciu nowoczesnych broni „mogą sprawić ogromne i nieobliczalne zniszczenia, które wskutek tego wykraczają daleko poza granice koniecznej obrony. Co więcej, jeśli by były użyte w całości te środki, które już zostały zmagazynowane przez wielkie narody, doprowadziłoby to do całkowitej niemal i obustronnej zagłady walczących, pomijając rozliczne spustoszenia w świecie oraz zgubne skutki wynikłe z zastosowania tego rodzaju broni. Wszystko to zmusza nas do rozpatrzenia problemu wojny w zupełnie nowym duchu. Niechże wiedzą współcześni, że będą musieli zdać ciężki rachunek za swoje wojenne przedsięwzięcia. Albowiem od dzisiejszych ich zamierzeń w wysokim stopniu zależeć będzie bieg przyszłych czasów”¹⁵¹.

Najważniejszym jednak ograniczeniem „obrony koniecznej” jest całkowite odrzucenie możliwości wojny totalnej. Pod tym względem istotne jest stwierdzenie:

Sobór święty solidaryzuje się z potępieniem wojny totalnej przez ostatnich papieży i ze swej strony oświadcza: Wszelkie działania wojenne, zmierzające bez żadnej różnicy do zniszczenia całych miast lub też większych połaci kraju z ich mieszkańcami, są zbrodnią przeciw Bogu i samemu człowiekowi, zasługującą na stanowcze i natychmiastowe potępienie. Szczególniejsze niebezpieczeństwo współczesnej wojny polega na tym, że posiadającym nowo-

150 Sobór Watykański II, Konstytucja duszpasterska o Kościele w świecie współczesnym *Gaudium et spes*, 79.

151 Tamże, 80.

czesne naukowe rodzaje broni stwarza ona niejako okazję do dokonywania tych zbrodni, a ludzką wolę z jakąś nieubłaganą konsekwencją może pobudzać do bardzo okrutnych zamysłów. Wobec tego, ażeby w przyszłości nigdy się to nie zdarzyło, biskupi całego świata razem zebrani zaklinają wszystkich, zwłaszcza rządców narodów oraz naczelnych dowódców wojskowych, by nieustannie mieli przed oczyma ogrom swej odpowiedzialności przed Bogiem oraz przed całą ludzkością¹⁵².

Nauczanie soborowe, wychodząc poza teorię wojny sprawiedliwej, głosi przekonanie o możliwości trwałego pokoju, który jednak może być zbudowany na odpowiednio przygotowanym gruncie. Ileż moralnego realizmu kryją w sobie choćby takie słowa:

Jasną jest więc rzeczą, że usilnie trzeba nam się starać, aby wszystkimi siłami przygotowywać czas, kiedy za zgodą narodów będzie można zakazać wszelkiej wojny. Wymaga to oczywiście ustanowienia jakiejś powszechnej, przez wszystkich uznanej władzy publicznej, która by rozporządzała skuteczną siłą, zdolną wszystkim zapewnić zarówno bezpieczeństwo, jak i przestrzeganie sprawiedliwości oraz poszanowanie praw. Zanim zaś będzie można ową pożądaną władzę ustanowić, trzeba, żeby dzisiejsze najwyższe organy międzynarodowe pilnie oddawały się badaniom środków bardziej zdalnych do zaprowadzenia ogólnego bezpieczeństwa. Ponieważ pokój między narodami winien zrodzić się raczej z wzajemnego zaufania aniżeli ze zbrojnego terrorku, wszyscy powinni przyczynić się do tego, żeby wreszcie się skończył wyścig zbrojeń; żeby rozbrojenie faktycznie się zaczęło, żeby postępowało oczywiście nie jednostronnie, ale równomiernie, zgodnie z umową, zabezpieczone naprawdę skutecznymi gwarancjami!¹⁵³

Zarówno Paweł VI, jak i Jan Paweł II pozostawali wierni nauczaniu soborowemu, przyjmując ograniczenie teorii wojny sprawiedliwej do problemu obrony koniecznej obwarowanej dodatkowymi warunkami, podyktowanymi możliwością użycia broni masowego zniszczenia. Paweł VI konsekwentnie uważał wojnę za „irracjonalny i niemożliwy do zaakceptowania środek regulowania sporów między państwami z jednym wyjątkiem – prawa do słusznej obrony”¹⁵⁴. Natomiast Jan Paweł II łączył problem pra-

152 Tamże.

153 Tamże, 82.

154 Paweł VI, *Orędzie do Konferencji Rozbrojeniowej ONZ*, [w:] tenże, *Nauczanie społeczne, przemówienia i inne dokumenty. 1976–1978*, Warszawa 1979, t. 2, s. 131.

wa do słusznej obrony z koniecznością wypracowania skutecznych środków negocjacji, gdyż w wojnie widział „najbardziej barbarzyński i najmniej skuteczny środek rozwiązywania konfliktów”¹⁵⁵. Ponadto prawo do słusznej obrony wyraźnie ograniczył do zasady proporcjonalności, stawiając pytanie: „Jakże można mieć pewność, że użycie broni nuklearnej, nawet w celu obrony własnego kraju lub w konfliktach o ograniczonym zasięgu, nie pociągnie za sobą nieuniknionej eskalacji, prowadząc do takiego zniszczenia, jakiego ludzkość nie może sobie nigdy wyobrazić ani zaakceptować?”¹⁵⁶.

Dla obu papieży prawo do słusznej (koniecznej) obrony stanowi niezbędny element współczesnego systemu bezpieczeństwa. Z uwagi jednak na istniejącą groźbę użycia broni jądrowej, jak również niepohamowany wyścig zbrojeń spoglądają na to prawo bardziej globalnie. Główny akcent położony jest na szukanie dróg wyjścia z owej pułapki wyścigu zbrojeń. Papieże czynią to w sytuacji, w której trudno sobie nawet wyobrazić obronną wojnę przy pokusie zastosowania broni masowego zniszczenia. Dlatego zdaniem papieży interpretacja prawa do obrony koniecznej musi iść w parze z prowadzeniem dialogu, który zaowocuje wypracowaniem skutecznych środków negocjacji¹⁵⁷.

W tym duchu należy widzieć prawo państwa do prowadzenia wojny. Dziś wojna odpowiadająca elementarnym wymogom sprawiedliwości to wojna prowadzona tylko w obronie koniecznej. Tego rodzaju wojna zawsze narażona jest na eskalację w kierunku wojny totalnej, której możliwość powoduje zastosowanie broni ABC, zwłaszcza nuklearnej. Jest to najbardziej podstawowe ograniczenie tradycyjnej wojny sprawiedliwej, któremu wyraz daje najnowszy katechizm katolicki. Zawiera on konkretne wskazania moralne szczególnie dla tych, którzy ponoszą w państwie bezpośrednią odpowiedzialność za decyzję odnośnie do jakichkolwiek działań wojennych.

W sumie należy więc uwzględnić dokładne warunki usprawiedliwiające uprawnioną *obronę z użyciem siły militarnej*. Powaga takiej decyzji jest podporządkowana ścisłym warunkom uprawnienia moralnego, które katechizm precyzuje w następującej formie:

155 Jan Paweł II, *Pokój – dar Boga powierzony ludziom. Orędzie na XV Światowy Dzień Pokoju 1982*, [w:] *Orędzia na Światowy Dzień Pokoju papieża Pawła VI i Jana Pawła II (1.01.1968 – 1.01.1983)*, Warszawa 1983, s. 187.

156 Jan Paweł II, *W imię przyszłości kultury. W siedzibie UNESCO w Paryżu 2 VI 1980*, [w:] *tenże, Nauczanie społeczne 1980*, Warszawa 1984, s. 460.

157 R. Rajcecki, *Stolica Apostolska wobec rozbrowienia*, dz. cyt., s. 71.

Potrzeba, aby: a) szkoda wyrządzana przez napastnika narodowi lub wspólnocie narodów była długotrwała, poważna i niezaprzeczalna; b) wszystkie pozostałe środki zmierzające do położenia jej kresu okazały się nierealne lub nieskuteczne; c) istniały uzasadnione warunki powodzenia (sukcesu militarnego i faktycznego); d) użycie broni nie pociągnęło za sobą jeszcze poważniejszego zła i zamętu niż zło, które należy usunąć. W ocenie tego warunku należy uwzględnić siłę i zasięg współczesnych środków niszczenia¹⁵⁸.

Są to elementy – jak stwierdza katechizm – tradycyjnie wymieniane w teorii tzw. wojny sprawiedliwej. Ocena warunków uprawnienia moralnego należy do roztropnego osądu tych, którzy ponoszą odpowiedzialność za dobro wspólne. Władze publiczne mają w tym przypadku prawo i obowiązek nałożyć na obywateli *zobowiązania konieczne dla obrony narodowej*. Ci, którzy poświęcają się sprawie ojczyzny, służąc w wojsku, są sługami bezpieczeństwa i wolności narodów. Jeżeli wywiązują się należycie ze swojego zadania, prawdziwie przyczyniają się do dobra wspólnego narodu i utrwalenia pokoju¹⁵⁹.

Nadal pozostaje w mocy stanowisko Soboru Watykańskiego II, który stwierdza: „Każdy obywatel i wszyscy rządzący są zobowiązani do działania na rzecz unikania wojen. Tak długo jednak jak „będzie istniało niebezpieczeństwo wojny, a równocześnie brakować będzie międzynarodowej władzy posiadającej niezbędne kompetencje i wyposażonej w odpowiednią siłę... rządów nie można odmawiać prawa do koniecznej obrony, byle wyczerpały wpieryw wszystkie środki pokojowych rokowań”¹⁶⁰.

Zatem na skutek okrucieństwa wojen „nowoczesnych” w XX wieku Kościół został więc zmuszony, by „dopracować” etykę wojenną. Tradycyjna teoria wojny sprawiedliwej okazała się bowiem niewystarczająca wobec nowych wyzwania cywilizacyjnych, głównie z uwagi na groźbę użycia broni atomowej. Rozwój broni masowej zagłady, techniki wojennej, złożoność układów geopolitycznych powodują, że niemal każdy konflikt zbrojny grozi dziś wojną totalną, która byłaby „zbrodnią przeciwko Bogu i ludzkości”¹⁶¹.

158 *Katechizm Kościoła katolickiego*, 2309 (tł. własne).

159 Tamże, 2308–2310; por. Sobór Watykański II, Konstytucja duszpasterska o Kościele w świecie współczesnym *Gaudium et spes*, 79.

160 Sobór Watykański II, Konstytucja duszpasterska o Kościele w świecie współczesnym *Gaudium et spes*, 79.

161 Tamże, 80; por. T. Sikorski, *Wojna*, dz. cyt., s. 643.

4.3.4. Opcja na rzecz pokoju

Od pontyfikatu Piusa XII po dzień dzisiejszy mówi się nie tyle o warunkach (zasadach) pozwalających na prowadzenie wojny, ile o zasadach, które są apelem (przestrogą) do jej zaniechania. W duchu chrześcijańskiego personalizmu można pod tym względem sformułować stwierdzenia, które streszczają w sobie ów apel będący już nie teorią, lecz przypomnieniem elementarnych zasad moralnych obowiązujących także ludzi uwikłanych w wojnę. Chodzi zatem nie tyle o teorię wojny sprawiedliwej, ile o taką wojnę, która pod względem moralnym byłaby uprawniona (usprawiedliwiona) przy pełnej wszakże świadomości, że istnieje tylko jedna sensowna perspektywa: wrznięcie wszystkich energii ludzkich, myśli, techniki, nauki w dzieło budowania pokoju¹⁶².

Katalog tego rodzaju stwierdzeń w sposób niezwykle klarowny przedstawił kard. Joseph Höffner, odwołując się do nauczania Piusa XII, Jana XXIII, Pawła VI i Soboru Watykańskiego II. Jeśli dołączyć do tego wykładnię Jana Pawła II, to zasady etyki wojennej, ujmowanej w perspektywie pokoju, można by sformułować następująco:

1. Prawdziwy pokój jest owocem miłości idącej dalej niż sprawiedliwość. Nie można go sprowadzać wyłącznie do równowagi przeciwnych sił. Nie jest on też li tylko brakiem wojny.
2. Wojna z istoty swej nie jest właściwym środkiem rozstrzygnięcia sporów. Słusznymi powodami, ze względu na które prowadzi się wojnę, nie mogą być wyłącznie prestiż czy honor państwa czy narodu.
3. Obrona przed niesprawiedliwością (bezprawiem) nie stanowi jeszcze słusznego motywu prowadzenia wojny. Jeśli szkody spowodowane działaniami wojennymi są nieporównywalnie większe niż tolerowana niesprawiedliwość, to istnieje wręcz obowiązek znoszenia niesprawiedliwości. Należy więc uwzględnić zasadę proporcjonalności wskazującą na konieczność tolerowania mniejszego zła.
4. Rządy poszczególnych państw mają prawo do samoobrony. Jest ona koniecznością w sytuacji, gdy pokojowe środki definitywnie zawiodły oraz brak jest międzynarodowej władzy wyposażonej w skuteczną siłę niezbędną do przywrócenia sprawiedliwego pokoju. Prawo do słusznej (koniecznej) obrony uznaje się jako niezbędny element systemu bezpieczeństwa.

162 Por. T. Sikorski, *Wojna*, dz. cyt., s. 643

5. Istnieje obowiązek solidarności międzynarodowej wobec napadniętego narodu czy państwa. Solidarność rodziny narodów może w takich przypadkach przybrać formę interwencji.
6. Decyzji o prowadzeniu wojny zawsze musi towarzyszyć racjonalne przekonanie o realnym prawdopodobieństwie zwycięstwa (sukcesu).
7. Z uwagi na niebezpieczeństwo całkowitej zagłady nigdy nie może być usprawiedliwiona wojna prowadzona za pomocą broni masowego zniszczenia (ABC). Z całkowitym potępieniem powinna się spotkać wojna totalna, którą należy traktować jako zło absolutne. Pod tym względem respektu domaga się zasada kontrolowalności (użycie środków militarnych nie może wymknąć się spod kontroli człowieka).
8. Należy odrzucić i potępić wyścig zbrojeń, gdyż jest on dla ludzkości niezwykle groźną pułapką. Jej sens trafnie oddają słowa: „Wszystkie państwa mówią o pokoju i wszystkie zbroją się na wojnę”.
9. Koniecznością jest ustanowienie powszechnej (światowej) władzy, skutecznie gwarantującej pokój.
10. Należy uszanować sumienia tych, którzy odmawiają pełnienia służby wojskowej z motywów sumienia. Jednakże chrześcijanie traktują tę służbę jako działanie na rzecz pokoju. Może ona polegać między innymi na przywracaniu zakłóconego porządku społecznego, politycznego czy gospodarczego bądź też na wspieraniu bezpieczeństwa i wolności narodów¹⁶³.

4.3.5. Czy istnieje wojna etycznie usprawiedliwiona?

Kościół w swoim tradycyjnym nauczaniu na pytanie o to, czy państwo ma moralne prawo do prowadzenia wojny, odpowiadał pozytywnie. Dopuszczał oczywiście wojnę etycznie usprawiedliwioną¹⁶⁴. Najogólniej

163 J. Höffner, *Chrześcijańska nauka społeczna*, dz. cyt., s. 224–227; Sobór Watykański II, Konstytucja duszpasterska o Kościele w świecie współczesnym *Gaudium et spes*, 77–84; *Katechizm Kościoła katolickiego*, 2302–2316; *Stolica Apostolska a rozbrojenie*, „Chrześcijanin w Świecie” 1978 nr 3–4, s. 225–226.

164 Niektórzy, interpretując nauczanie najnowszego katechizmu katolickiego na temat wojny, sugerują, iż Kościół po dwudziestu wiekach zdecydował, że pojęć „wojna” i „sprawiedliwość” nie należy łączyć w ramach terminu „wojna sprawiedliwa”, „aby w najmniejszym nawet stopniu nie sugerować, że w jakiegokolwiek wojnie jest coś dobrego”. Nietrudno jednak zauważyć, iż mogą się zdarzyć sytuacje, które mimo wszystko domagają się – jak stwierdza katechizm – zastosowania „uprawnionej

rzecz biorąc, oznacza ona taką wojnę, „kiedy określone państwo podejmuje walkę zbrojną w obronie fundamentalnych swych praw zagrożonych lub w celu ich restytucji, kierując się przy tym dobrą, czyli etycznie godziwą intencją”¹⁶⁵.

Szeroka interpretacja dobrej intencji i słusznej przyczyny powoduje konieczność uwzględnienia tych ograniczeń, które w nauczaniu moralnym Kościoła zostały nałożone na teorię wojny sprawiedliwej. Niemniej jednak należy podkreślić, że cała katolicka tradycja teologiczna jest niemal jednomyślna w nauczaniu, iż mogą mieć miejsce wojny sprawiedliwe¹⁶⁶. Jan Paweł II nie pozostawił pod tym względem żadnych istotnych wątpliwości, które mogłyby stanowić jakiś punkt odniesienia do zasadniczej zmiany orientacji etycznej w tej dziedzinie.

W wywiadzie udzielonym Janowi Gawrońskiemu (deputowanemu do Parlamentu Europejskiego) 24 października 1993 roku w Rzymie na pytanie o stosunek do wojny na Bałkanach i w Zatoce Perskiej Ojciec święty powiedział: „Mówiąc o interwencji humanitarnej, miałem na myśli, że w razie agresji trzeba odebrać napastnikowi możliwość czynienia zła. Jest to może subtelne rozróżnienie [między interwencją humanitarną a wojskową], ale w myśl doktryny Kościoła jedyną wojną słuszną jest wojna obronna. Każdy naród ma prawo do samoobrony. Jest to zasada, którą sformułował już św. Augustyn i którą potwierdził Sobór Watykański II. [...] Zawsze podtrzymywałem mój sprzeciw wobec wojny, oczywiście w granicach zasady, o której mówiłem wcześniej, że wojna staje się sprawiedliwa, kiedy jej celem jest obrona, ponieważ każdy – powtarzam – ma prawo się bronić”¹⁶⁷.

Mając to wszystko na uwadze, należy nadmienić, że do etycznie usprawiedliwionych wojen należy zaliczyć:

- a) wojnę militarną defensywną (i obronną) dla odparcia aktualnie dokonywanej agresji;

obrony z użyciem siły militarnej”. A czym jest tego rodzaju obrona, jeśli nie tym, co przez wieki chyba we wszystkich językach świata nazywa się wojną? Chodzi oczywiście o taką wojnę, która pod pewnymi warunkami jest uprawniona moralnie, gdyż pozostaje w zgodzie z elementarnym poczuciem sprawiedliwości. Zresztą sam Jan Paweł II przyznał, że bywają sytuacje, w których „walka zbrojna jest złem nieuniknionym, od którego, w tragicznych okolicznościach, nie mogą uchylić się także i chrześcijanie”. Zob. P. Mazurkiewicz, *Kościół i demokracja*, dz. cyt., s. 159–161; por. *Katechizm Kościoła katolickiego*, 2307–2310.

165 T. Ślipko, *Zarys etyki szczegółowej*, t. 2, Kraków 1982, s. 344.

166 Por. J. Höffner, *Chrześcijańska nauka społeczna*, dz. cyt., s. 223.

167 K. Wojtyła Jan Paweł II, *Nauczanie społeczne Kościoła integralną częścią Jego misji*, Fundacja Jana Pawła II Ośrodek Dokumentacji Pontyfikatu, Rzym 1996, s. 95–96.

- b) wojnę militarną ofensywną dla restytucji naruszonych praw (przy braku regulacji istniejącej niesprawiedliwości ze strony czynników międzynarodowych);
- c) wojnę interwencyjną na rzecz jednej ze stron już zaangażowanych w wojnę, aby pomóc państwu wyraźnie zaangażowanemu w realizację dobra.

Natomiast poza pojęciem wojny etycznie usprawiedliwionej należy usytuować:

- a) wojnę ofensywną zaborczą;
- b) wojnę prewencyjną (podjętą przez jedno państwo przeciwko drugiemu jedynie ze względu na rosnący jego potencjał ekonomiczny lub polityczny)¹⁶⁸.

Analizując pluralistyczne aspekty zagadnienia wojny, które w sposób całościowy i bodaj najbardziej zwarty występują w nauczaniu Kościoła katolickiego, warto przytoczyć odpowiednie passusy katechizmu na ten temat. Otóż zagadnienie wojny, jak już była o tym mowa, Kościół sytuuje w ramach uprawnionej obrony czy raczej obrony koniecznej. O niej właśnie katechizm stwierdza co następuje:

Uprawniona obrona osób i społeczności nie jest wyjątkiem od zakazu zabijania niewinnego człowieka, czyli dobrowolnego zabójstwa. Z samoobrony... może wynikać dwojaki skutek: zachowanie własnego życia oraz zabójstwo napastnika... Pierwszy zamierzony, a drugi niezamierzony.

Miłość samego siebie pozostaje podstawową zasadą moralności. Jest zatem uprawnione domaganie się przestrzegania własnego prawa do życia. Kto broni swojego życia, nie jest winny zabójstwa, nawet jeśli jest zmuszony zadać swemu napastnikowi śmiertelny cios:

Jeśli ktoś w obronie własnego życia używa większej siły, niż potrzeba, będzie to niegodziwe. Dozwolona jest natomiast samoobrona, w której ktoś w sposób umiarkowany odpiera przemoc... Nie jest natomiast konieczne do zbawienia, by ktoś celem uniknięcia śmierci napastnika zaniechał czynności potrzebnej do należytej samoobrony, gdyż człowiek powinien bardziej troszczyć się o własne życie niż o życie cudze.

Uprawniona obrona może być nie tylko prawem, ale poważnym obowiązkiem tego, kto jest odpowiedzialny za życie drugiej osoby. Obrona dobra wspólnego wymaga, aby niesprawiedliwy napastnik został pozbawiony możliwości wyrządzania szkody. Z tej racji prawowita władza ma obowiązek

168 H. Skorowski, *Moralność społeczna. Wybrane zagadnienia z etyki społecznej, gospodarczej i politycznej*, Wydawnictwo Salezjańskie, Warszawa 1996, s. 225–229.

uciec się nawet do broni, aby odeprzeć napadających na wspólnotę cywilną powierzoną jej odpowiedzialności¹⁶⁹.

Zastosowanie owych zapisów w praktyce życia państwowego nie jest wcale łatwe. Wynika to chociażby z faktu, że niezwykle zróżnicowany świat postmodernistyczny zdaje się przyjmować różne miary prawa i sprawiedliwości. Niektóre ruchy społeczne, wyzwolenicze, nierzadko o charakterze terrorystycznym, uciekają się do przemocy tam, gdzie postrzegają państwową moc prawa i państwową miarę sprawiedliwości jako moc bezprawia, u której podstaw – wedle nich – leży właśnie niesprawiedliwość. W tej sytuacji jakże trudno jest rozpoznać, co naprawdę służy sprawie pokoju.

W pewnych uwarunkowaniach politycznych „pokój” może oznaczać panowanie przemocy, o ile władzę w państwie przejmą grupy interesów wynoszące bezprawie do rangi prawa, a więc niszczące sprawiedliwość u samych podstaw¹⁷⁰. Wtedy ogromnym zagrożeniem dla pokoju jest państwo, które utraciło etyczną miarę prawa i bezprawia. Jest to zagrożenie bodaj nie mniejsze niż groźba użycia broni ABC. Decyzja o prowadzeniu wojny podjęta przez państwo wynoszące bezprawie do rangi prawa nie ma szans na przewrócenie pokoju i sprawiedliwości. Wpisuje się w niszczącą taktykę Antychrysta¹⁷¹, który – wedle biblijnego opisu – zwiastując pokój i dobrobyt w świecie, paradoksalnie prowadzi do totalnego zniszczenia ludzkości. Jednak mimo wspomnianych niebezpieczeństw pokój stanowi najpewniejszą drogę w kierunku roztropnej realizacji dobra wspólnego i przestrzegania sprawiedliwości.

Do pytania o wojnę sprawiedliwą powrócił papież Franciszek. W encyklice *Fratelli tutti* poddał zdecydowanej krytyce jakiegokolwiek usprawiedliwianie wojny¹⁷². Wedle jego nauczania „wojna stanowi zaprzeczenie wszelkich praw i dramatyczną agresję wobec środowiska. Jeśli chcemy autentycznego integralnego ludzkiego rozwoju dla wszystkich, musimy wcióż starać się unikać wojny między państwami i narodami. W tym celu

169 *Katechizm Kościoła katolickiego*, 2263–2265; por. św. Tomasz z Akwinu, *Suma teologiczna*, II-II, q. 64, a. 7.

170 J. Ratzinger, *Czas przemian w Europie. Miejsce Kościoła i świata*, dz. cyt., s. 36–41.

171 Por. 1 J 2, 18–21. Chociaż Biblia wprost nie wiąże idei panowania „pokoju i bezpieczeństwa” (1 Tes 5, 3) z postacią Antychrysta, to jednak warto uwzględnić późniejszą refleksję na ten temat, do której nawiązuje także kard. Joseph Ratzinger, opierając się m.in. na interpretacji Włodzimierza (Władimira) Sołowiewa. Por. J. Ratzinger, *Czas przemian w Europie. Miejsce Kościoła i świata*, s. 41, przyp. 11.

172 Franciszek, Encyklika *Fratelli tutti*, 256–262.

trzeba zapewnić niekwestionowaną praworządność i niestrudzone uciekanie się do negocjacji, pośrednictwa i arbitrażu¹⁷³.

Następnie encyklika zawiera zasadnicze wątpliwości Papieża odnośnie do wojny sprawiedliwej. Encyklika zawiera bowiem takie oto słowa: „Tak łatwo wybrać wojnę, posługując się wszelkiego rodzaju wymówkami, pozornie humanitarnymi, obronnymi lub prewencyjnymi, uciekając się także do manipulacji informacją. Faktycznie, w ostatnich dekadach wszystkie wojny były rzekomo «usprawiedliwione». *Katechizm Kościoła katolickiego* mówi o możliwości uprawnionej obrony przy użyciu siły zbrojnej, co oznacza wykazanie, że istnieją pewne «ściśle warunki uprawnienia moralnego». Łatwo jest jednak popaść w zbyt szeroką interpretację tego możliwego prawa [...]. [Jednakże] od czasu rozwoju broni jądrowej, chemicznej i biologicznej, a także ogromnych i coraz większych możliwości, jakie dają nowe technologie, wojnie dano niemożliwą do skontrolowania moc niszczycielską, która uderza w wielu niewinnych cywilów. Doprawdy «ludzkość nigdy nie miała tyle władzy nad sobą samą i nie ma gwarancji, że dobrze ją wykorzysta». Nie możemy już zatem myśleć o wojnie jako o rozwiązaniu, ponieważ ryzyko prawdopodobnie zawsze przeważa nad przypisywaną jej hipotetyczną użytecznością. W obliczu tej sytuacji, bardzo trudno jest dziś utrzymać racjonalne kryteria, które wypracowano w poprzednich wiekach, by mówić o możliwości «wojny sprawiedliwej». Nigdy więcej wojny!»¹⁷⁴.

W tym miejscu, w przypisie 242 encykliki, Papież przywołał myśl św. Augustyna z Hippony, wyjaśniając, że również on, „który opracował ideę «wojny sprawiedliwej», której dzisiaj już nie popieramy, powiedział: «największym tytułem do chwały jest właśnie unicestwienie wojny słowem, zamiast zabijania ludzi mieczem, i poprzez pokój, a nie wojnę, zabiegać o pokój lub jego utrzymanie»¹⁷⁵.

W encyklice *Fratelli tutti* widnieje zdecydowany apel Papieża, który najlepiej jest przytoczyć dosłownie: „Wojna jest porażką polityki i ludzkości, haniebną kapitulacją, porażką w obliczu sił zła. Nie poprzestawajmy na dyskusjach teoretycznych, pochylajmy się nad ranami, dotykajmy ciała tych, którzy zostali poszkodowani. Przyjrzyjmy się wielu niewinnym cywilom, wymordowanym jako «przypadkowe ofiary». Zapytajmy poszkodowanych. Zwróćmy uwagę na uchodźców, na tych, którzy ucierpieli na skutek promieniowania atomowego lub ataków chemicznych, na kobiety, które straciły swoje dzieci, na dzieci okaleczone lub pozbawione

173 Tamże, 257.

174 Tamże, 258; por. Franciszek, Encyklika *Laudato si'*, 104.

175 Franciszek, Encyklika *Fratelli tutti* (3 X 1920), 258.

swego dzieciństwa. Zwróćmy uwagę na prawdę o tych ofiarach przemocy, spójrzmy na rzeczywistość ich oczyma i wysłuchajmy ich historii z otwartym sercem. W ten sposób będziemy mogli dostrzec otchłań zła w samym sercu wojny i nie będzie nam przeszkadzać, że potraktują nas jako naiwnych, bo wybraliśmy pokój. Nie wystarczą też zasady, jeśli myślimy, że rozwiązanie dzisiejszych problemów polega na odstraszeniu innych, sięjąc strach, grożąc im użyciem broni nuklearnej, chemicznej lub biologicznej. [...] Międzynarodowy pokój i stabilność nie mogą opierać się na fałszywym poczuciu bezpieczeństwa, na groźbie wzajemnego zniszczenia lub całkowitej zagłady, na zwyczajnym utrzymaniu równowagi sił¹⁷⁶.

Zatem papież Franciszek, apelując o pokój, jednocześnie wyraża głęboką nieufność do idei wojny sprawiedliwej, nawet w sytuacji, gdy spełnia ona moralne warunki sformułowane przez dotychczasowe magistralne nauczanie Kościoła.

4.4. Kontrowersje wokół kary śmierci

Zagadnieniem szczegółowym niezwyklej wagi, które wpisuje się w problematykę uprawnień demokratycznego państwa konstytucyjnego, jest kara śmierci. Chodzi o jasną odpowiedź na pytanie, czy z etycznego punktu widzenia państwo ma prawo do wymierzania kary śmierci.

Od zarania dziejów ludzkości aż do epoki oświecenia prawo państwa do wymierzania kary śmierci zasadniczo nie było podawane w wątpliwość. Zdarzały się wyjątki, jak chociażby aktywność waldensów w XII wieku, ale w niczym nie osłabiało to ogólnego przeświadczenia w tej sprawie. W starożytności chrześcijańskiej tego rodzaju przekonania nie zachwiały nawet wypowiedzi niektórych Ojców Kościoła¹⁷⁷. Dziś zagadnienie to jest żywo dyskutowane zarówno na forum prawnym, jak i z punktu widzenia etyki, nierzadko odwołującej się także do przesłanek natury religijnej.

Wystarczy w tym miejscu nadmienić, że współcześnie pojawiły się rozmaite ruchy, środowiska, organizacje, które podejmują zdecydowane kampanie na rzecz zniesienia kary śmierci. Niektórzy przeciwnicy kary śmierci traktują swoją aktywność jako swego rodzaju misję wobec ludzkości. Często powołują się na autorytet Biblii, cytując przykazanie „Nie zabijaj!”. Z Dekalogu też wyprowadzają zasadę bezwzględnego zakazu stosowania tego rodzaju kary. Samo przywoływanie Dekalogu wcale nie przesądza

176 Tamże, 261–262.

177 Por. J. Höffner, *Chrześcijańska nauka społeczna*, dz. cyt., s. 221–222.

jeszcze o słuszności wysuwanych przez nich argumentów. Są one jednak przyjmowane bez większej krytyki¹⁷⁸.

4.4.1. Przeciwnicy i zwolennicy

Przeciwnicy kary śmierci całe jej zagadnienie usiłują stawiać na kanwie specyficznie interpretowanego prawa naturalnego. Z nieprzejednaną wręcz determinacją utrzymują, że żadna instytucja ludzka nie ma prawa do dysponowania życiem człowieka, żaden sędzia nie może decydować o tym, że jakieś przestępstwo zasługuje na karę śmierci. Twierdzą, iż zbrodnie są zwykle uwarunkowane rodzinnie, społecznie czy psychicz-

178 Biblijne przekazanie „Nie będziesz zabijał” (Wj 20, 13; Pwt 5, 17) czy „Nie zabijaj!” (Mt 5, 21; Mk 10, 19) dotyczy zamierzonego zabójstwa niewinnego człowieka. Jego zapis harmonizuje chociażby z takim zakazem, jak „Nie wydasz wyroku śmierci na [człowieka] niewinnego i sprawiedliwego” (Wj 23, 7). Choć w zapisie przykazań nie jest wprost zaznaczone, że chodzi o osoby niewinne, to jednak cały kontekst biblijny na takie rozumienie wskazuje w sposób jednoznaczny. Wystarczy wziąć pod uwagę prawo karne szczegółowo podane w Księdze Wyjścia. Jest to przecież ta sama księga, która zawiera wspomniane przykazanie dekalogu „Nie zabijaj!”. Oto dosłowne brzmienie praw przewidujących karę śmierci w ściśle określonych przypadkach: „[Rzekł Pan do Mojżesza]: Te są prawa, które przedstawiś [Izraelitom]. [...] Jeśli kto tak uderzy kogoś, że uderzony umrze, winien sam być śmiercią ukarany [...]. Jeśli zaś ktoś posunąłby się do tego, że bliźniego zabiłby podstępnie, oderwiesz go nawet od mego ołtarza, aby ukarać śmiercią. Kto by uderzył swego ojca albo matkę, winien być ukarany śmiercią. Kto by porwał człowieka i sprzedał go, albo znaleziono by go jeszcze w jego ręku, winien być ukarany śmiercią. Kto by złorzeczył ojcu albo matce, winien być ukarany śmiercią. Gdyby mężczyźni, bijąc się, uderzyli kobietę brzemienną, powodując poronienie, [...] i ona poniesie jakąś szkodę, wówczas on [ten, który uderzył] odda życie za życie, oko za oko, ząb za ząb, rękę za rękę, nogę za nogę, oparzenie za oparzenie, ranę za ranę, siniec za siniec. [...] Gdyby wół bódł, i zwracano uwagę na to właścicielowi, a on go nie pilnował, tak iż [wół] zabiłby mężczyznę lub kobietę, to nie tylko wół winien być ukamienowany, ale też i właściciel jego winien ponieść śmierć. [...] Jeśliby zaś [wół] pobódł chłopca lub dziewczynę, to też winno się postąpić według takiego samego przepisu [...]. Nie pozwolisz żyć czarownicy. Ktokolwiek by obcował ze zwierzęciem, winien być ukarany śmiercią” (Wj 21, 1. 12. 14–17, 23–25, 29. 31; 22, 17–18). Tego rodzaju rozumienie piątego przykazania, usiłujące zachować kompatybilność ze „złotą zasadą” i zasadą godności osoby ludzkiej, wykazuje zbieżność z nauczaniem moralnym i społecznym Jana Pawła II – niekwestionowanego obrońcy życia i głosiciela „Ewangelii życia”. Często podkreślał on, że Kościół wzywa do bezwarunkowego poszanowania prawa do życia każdej niewinnej osoby – od poczęcia do naturalnej śmierci (por. Jan Paweł II, Encyklika *Evangelium vitae*, 101).

nie, zaś najlepszym sposobem eliminowania przyczyn, dla których nadal tu i ówdzie stosuje się karę śmierci, jest odpowiednia polityka społeczna. Argumentują, że w sytuacji funkcjonowania prawa do wymierzania kary śmierci mogą się zdarzać pomyłki ze strony wymiaru sprawiedliwości, których już w żaden sposób nie można naprawić. Istnieje zatem niebezpieczeństwo zabójstwa człowieka niewinnego. Poza tym są zdania, że dziś groźba kary śmierci już nie odstrasza potencjalnych przestępców, zaś kara „dożywocia” może zabezpieczyć daną społeczność przed dalszymi atakami ze strony zbrodniarza, które do tej pory stanowiły racje uzasadniające wymierzanie takiej kary. Przytoczone argumenty wpisują się w przekonanie, że kara śmierci stanowi przeżytek kar cielesnych i w żaden sposób nie pasuje do nowoczesnego obrazu ludzkości.

Przeciwnikami kary śmierci niejako z zasady są zwolennicy New Age. Chodzi oczywiście o szeroki ruch i styl tłumaczenia świata, jaki ostatnio nasilił się szczególnie w związku z oczekiwaniem na nadejście przełomu tysiącleci. Choć od tego czasu minęło już wiele lat, to ideologia New Age wcale nie należy do przeszłości. Nieco osłabiona, nadal jednak wywiera niemały wpływ na cywilizacyjne oblicze świata¹⁷⁹.

O postawie zwolenników New Age wobec kary śmierci przesądza niemal powszechnie przyjmowana przez nich wiara w reinkarnację (kołowrót wcieleń) zaczerpnięta z hinduizmu i buddyzmu. Tego rodzaju przekonanie implikuje relatywizm etyczny. Etyka dla „oświeconych” jest inna niż dla „nieuświadomionych”. Różnica ta zasadniczo zamazuje granicę pomiędzy dobrem i złem. W tej perspektywie moralna klasyfikacja czynów w gruncie rzeczy zależy od stanu i okresu życia, czyli od szczebla reinkarnacji. Ponieważ człowiek nie ponosi odpowiedzialności za szczebel, do którego przynależy, to tym samym jego postępowanie nie zależy od jego wolnej woli, lecz zdeterminowane jest kołowrotem wcieleń. Innymi słowy, wiara w reinkarnację znosi wolność woli człowieka, a tym samym jego odpowiedzialność moralną. Dlatego dla zwolenników New Age idea kary śmierci jest czymś obcym, gdyż nie można nikogo karać, skoro nie ponosi on odpowiedzialności za swoje postępowanie. O jakiegokolwiek karze, w szczególności o karze śmierci, można bowiem sensownie mówić dopiero wówczas, gdy uznaje się wolność woli człowieka. Uznanie to jest jednocześnie wzięciem odpowiedzialności za źródło zła w świecie, co jednak – wbrew powszechnemu przekonaniu ludzkości – mglista doktryna czy doktryny New Age zdają się kwestionować.

179 Por. J. Mazur, *Nowy paradygmat czy streszczenie wszelkich starych błędów? (Uwagi o próbach określenia zjawiska New Age)*, „Polonia Sacra” 4 (2000) nr 6, s. 147–161.

Z kolei zwolennicy kary śmierci wskazują na jej konieczność. We współczesnym dyskursie na ten temat na pierwszy plan zazwyczaj wysuwają argument, że dzięki istnieniu kary śmierci jasno i wyraźnie przywraca się porządek, który został poważnie naruszony przez zbrodniarza. Trzeba od razu zauważyć, iż tego rodzaju uzasadnienie – odwołujące się do „scholastycznej” koncepcji moralności – nie jest dla współczesnego człowieka argumentem w wystarczającym stopniu przekonującym. Jednakże znacznie bardziej trafia do wyobraźni teza, że kara śmierci zgodna jest z powszechnym poczuciem moralnym, jeśli znajduje zastosowanie w odniesieniu do morderców, a więc ludzi świadomie i z premedytacją odbierającym życie innym. Praktyka penitencjarna dowodzi, że kara śmierci odznacza się skutecznością, jeśli chodzi o właściwe zabezpieczenie dobra wspólnego. Przykładowo w Nowym Jorku, kiedy przywrócono karę śmierci, liczba morderstw spadła trzykrotnie.

Kary śmierci nie można w wystarczającym stopniu zastąpić dożywociem, gdyż skazanego nigdy nie da się całkowicie pozbawić kontaktu z innymi ludźmi (lekarzami, współwięźniami, służbą więzienną itp.), którzy mogą być przez niego bezkarnie zabici. Sam kontakt z otoczeniem więziennym stanowi okazję do zorganizowania ucieczki, wszak tego rodzaju sytuacji nigdy nie można z całkowitą pewnością wykluczyć pomimo zastosowania wszelkich możliwych zabezpieczeń. Przestępcy skazani na dożywocie, czyli mający wymiar kary najwyższy z możliwych, są całkowicie bezkarni. Przykładowo nie można wymierzyć im żadnej realnej kary za pozbawienie życia pracownika zakładu karnego czy kogoś z zewnątrz w wypadku ucieczki z więzienia, gdyż już została im wymierzona kara najwyższa.

W dyskusji na temat kary śmierci wskazuje się na możliwość aktywności ze strony organizacji przestępczych, które za pomocą szantażu czy działań terrorystycznych mogą wymuszać na władzach państwowych, by wypuściły z więzienia skazanego. Nie bez znaczenia jest fakt, iż w państwach demokratycznych zawsze istnieje możliwość, przynajmniej teoretyczna, iż zmieni się układ polityczny i nowa ekipa będąca u władzy znieśnie dożywocie, zarządzi amnestię itp. Obliczono, że w pierwszych latach obecnego stulecia średnia długość wykonania dożywocia w Europie wynosi zaledwie 7 lat. Ponadto tam, gdzie zniesiona została kara śmierci, gangi przestępcze mogą bez trudu zastraszać funkcjonariuszy państwowych, ponieważ same mogą posługiwać się wydawaniem i wykonywaniem „prywatnych” wyroków śmierci, nawet na urzędnikach państwowych, zaś państwo tego czynić nie może.

Kara śmierci posiada również skutek o charakterze odstrasającym. Wbrew temu, co nierzadko utrzymują jej przeciwnicy, skazanie na śmierć

mordercy powoduje, że kilku następnych potencjalnych przestępców nie zdecyduje się na podobne morderstwo. Tak więc, wedle zwolenników kary śmierci, wpisuje się ona w praktyczną realizację zasady poszanowania życia ludzkiego. Jak podkreślają, jest to sprawa nie tyle polityczna czy prawna, ale stanowi ona kwestię natury ogólnoludzkiej, która domaga się stanowczego rozwiązania w imię respektu dla najbardziej podstawowego prawa człowieka, jakim jest prawo do życia. Ci bowiem, którzy są przeciwni przywróceniu kary śmierci, ponoszą niejako odpowiedzialność za śmierć – jak się oblicza – kilkudziesięciu osób rocznie, które stały się ofiarami morderców, gdyż ci przekonani są o względnej bezkarności.

Zwolennicy kary śmierci nie bez poważnych racji utrzymują ponadto, iż Objawienie chrześcijańskie w zasadzie pozwala na to, by władza państwowa miała możliwość skazania przestępcy na śmierć. Wysuwają także argumenty natury pastoralnej, wedle których wielu kryminalistów nawraca się w obliczu śmierci, zaś zastępujące tę karę dożywocie wcale nie stanowi dobrej okazji do nawrócenia. Nie jest to jedynie przekonanie teoretyczne, lecz opinia potwierdzona licznymi przykładami w tej dziedzinie.

Dyskusja na temat kary śmierci nie jest wszakże łatwa. Dotyczy bowiem najbardziej istotnej wartości, jaką jest ludzkie życie. W sumie chodzi o respekt dla życia przestępcy. Ranga tego życia w przyjmowanej hierarchii wartości decyduje o postawie wobec kary śmierci. Jednak podstawowe prawo do życia nie może tu mieć bezwzględnego zastosowania, gdyż często kara śmierci wymierzona przestępcy chroni życie osoby niewinnej. Może zachodzić przypadek, który na podstawie przesłanek prawa naturalnego św. Tomasz sformułował z niezwykłą klarownością jako uprawnioną obronę osób i społeczności przed niesprawiedliwym napastnikiem. Wedle tej zasady kto nastaje na cudze życia, sam traci prawo do własnego¹⁸⁰.

4.4.2. Filozoficzne tezy Höffnera

W kwestii prawa wymierzania kary śmierci przez państwo tradycyjna myśl filozoficzna, której lapidarne ujęcie podał kard. Joseph Höffner, wysuwa trzy zasadnicze tezy (zasady). Brzmiały one następująco:

180 Por. św. Tomasz z Akwinu, *Suma teologiczna*, II-II, q. 64, a. 7.

1. Państwo i tylko państwo ma prawo karać ludzi za najcięższe przestępstwa wyrokiem śmierci;
2. Państwowe „prawo miecza” powinno pozostawać w służbie obrony (nietykalności) najwyższych dóbr ludzkich, zwłaszcza prawa do życia;
3. Państwo może jednak zrezygnować z wymierzania kary śmierci, chociaż ma takie prawo¹⁸¹.

Powyższe zasady domagają się oczywiście stosownej interpretacji. Odnośnie do punktu pierwszego zakłada się, iż poza państwem nie ma instytucji bardziej kompetentnej do wymierzania tego rodzaju kary. Wyłączność państwa wynika stąd, że jest ono instytucją z natury swej odpowiedzialną za porządek społeczny. Chodzi o to, by ta odpowiedzialność była realizowana w sposób skuteczny, w służbie której pozostaje także prawo karania najcięższych przestępstw wyrokiem śmierci. Jednakże kara śmierci nie może być wyrazem krwawej zemsty, aktem dokonywanym z nienawiści, lecz powinna być podejmowana po starannym rozeznaniu na podstawie wyroku sądowego. Pewną gwarancją pod tym względem jest autentyczna demokratyzacja życia publicznego, w ramach której władza pozostaje pod kontrolą społeczną. Wedle Piusa XII wymierzanie kary śmierci z zasady zastrzeżone jest władzy publicznej i stanowi zadośćuczynienie za zbrodniczy czyn przestępca po tym, jak na skutek swojej zbrodni stracił on prawo do życia¹⁸².

Punkt drugi wskazuje na fakt, iż „prawo miecza” chroni najwyższe dobra. Samo ujęcie problemu zaczerpnięte jest oczywiście z Biblii, która stwierdza, że władza państwowa „nie na próżno nosi miecz; jest bowiem narzędziem Boga do wymierzania sprawiedliwej kary temu, który czyni źle” (Rz 13, 4). Sprawiedliwa kara w szczególności, czy raczej przede wszystkim, musi dotyczyć ochrony najwyższych dóbr, do których należy zaliczyć ludzkie życie. Wpisuje się ona w troskę o przywrócenie właściwego porządku społecznego, który zawsze zagrożony jest tym, że ludzie z natury skłonni są do popełniania przestępstw, co katolicka tradycja teologiczna nazywa mianem grzechu pierworodnego¹⁸³.

Wreszcie odnośnie do punktu trzeciego nie sposób nie zauważyć tendencji współczesnych państw do rezygnacji z wymierzania kary śmierci. To, że posiadają prawo do jej stosowania, nie oznacza jeszcze, że nie mogą z niej zrezygnować, o ile domaga się tego dobro wspólne uwarunkowane

181 Por. J. Höffner, *Chrześcijańska nauka społeczna*, dz. cyt., s. 222–223.

182 Pius XII, Przemówienie, 13 IX 1952.

183 J. Höffner, *Chrześcijańska nauka społeczna*, dz. cyt., s. 223.

okolicznościami historycznymi. Trzeba bowiem przyznać, że jest to tendencja słuszna, gdyż nowoczesne państwa z zasady dysponują środkami, dzięki którym mogą bardziej skutecznie niż na przykład w średniowieczu chronić społeczeństwo przed groźnym przestępcą.

Skuteczność tego rodzaju ochrony, chociażby w postaci zabezpieczenia więzień przed ucieczką skazańców, nie jest jednak bezwzględna. Okazuje się, że groźni przestępcy, skazani na dożywocie, nie są całkowicie pozbawieni możliwości dalszych przestępstw. Mogą tę możliwość odzyskać na przykład dzięki akcji terrorystycznej ze strony przebywających na wolności współników. Dlatego rezygnację państwa z wymierzania kary śmierci należy rozważać w kontekście obecnych uwarunkowań historycznych, aby maksymalnie wykluczyć sytuacje, w których groźni przestępcy mogliby popełniać dalsze zbrodnie, szczególnie zaś takie, które godzą w życie innych ludzi.

4.4.3. Stanowisko Kościoła katolickiego

Wiele cennego światła na zagadnienie kary śmierci rzucają odpowiednie zapisy najnowszego katechizmu katolickiego. Jednakże sens tych zapisów trzeba odczytywać integralnie, to znaczy uwzględniając odpowiednie poprawki naniesione przez papieża Jana Pawła II i papieża Franciszka. Dla pewnego porządku myślowego warto rozpocząć od przywołania odpowiedniego fragmentu z katechizmu Jana Pawła II, który to *passus* bezpośrednio wskazuje na możliwość zastosowania kary śmierci, przy jednoczesnym apelu o poszukiwanie takich „środków bezkrwawych”, dzięki którym można by osiągnąć skutek porównywalny do zastosowania „środka krwawego”. Odnośny fragment katechizmu brzmi:

Kiedy tożsamość i odpowiedzialność winowajcy są w pełni udowodnione, tradycyjne nauczanie Kościoła nie wyklucza zastosowania kary śmierci, jeśli jest ona jedynym dostępnym sposobem skutecznej ochrony ludzkiego życia przed niesprawiedliwym napastnikiem.

Jeżeli jednak środki bezkrwawe wystarczą do obrony i zachowania bezpieczeństwa osób przed napastnikiem, władza powinna ograniczyć się do tych środków, ponieważ są bardziej zgodne z konkretnymi uwarunkowaniami dobra wspólnego i bardziej odpowiadają godności osoby ludzkiej.

Istotnie dzisiaj, biorąc pod uwagę możliwości, jakimi dysponuje państwo, aby skutecznie ukarać zbrodnię i unieszkodliwić tego, kto ją popełnił, nie odbierając mu ostatecznie możliwości skruchy, przypadki absolutnej koniecz-

ności usunięcia winowajcy są bardzo rzadkie, a być może już nie zdarzają się wcale¹⁸⁴.

Stwierzeń powyższych nie można absolutyzować, lecz należy je interpretować w kontekście wcześniejszych zapisów dotyczących problematyki związanej z uprawnioną obroną i wymaganiami ochrony dobra wspólnego, definiowanymi przez prawa człowieka i podstawowe zasady życia obywatelskiego. Katechizm zawiera wszakże następujące wyjaśnienia:

Uprawniona obrona może być nie tylko prawem, ale poważnym obowiązkiem tego, kto jest odpowiedzialny za życie drugiej osoby. Obrona dobra wspólnego wymaga, aby niesprawiedliwy napastnik został pozbawiony możliwości wyrządzenia szkody. Z tej racji prawowita władza ma obowiązek uciec się nawet do broni, aby odeprzeć napadających na wspólnotę cywilną powierzoną jej odpowiedzialności.

Wysiłek państwa, aby nie dopuścić do rozprzestrzeniania się zachowań, które łamią prawa człowieka i podstawowe zasady obywatelskiego życia wspólnego, odpowiada wymaganiu ochrony dobra wspólnego. Prawowita władza publiczna ma prawo i obowiązek wymierzania kar proporcjonalnych do wagi przestępstwa.

Pierwszym celem *kary* jest naprawienie nieporządku wywołanego przez wykroczenie. Gdy kara jest dobrowolnie przyjęta przez winowajcę, ma wartość zadośćuczynienia. Poza ochroną porządku publicznego i bezpieczeństwa osób kara ma wartość leczniczą; powinna w miarę możliwości przyczynić się do poprawy winowajcy¹⁸⁵.

Zatem kara śmierci wpisuje się w prawo do obrony własnej, gdyż ma na celu niejako obezwładnienie zbrodniarza. Chodzi rzecz jasna o uprawnioną obronę osób i społeczności, która w pewnych szczególnych okolicznościach może być nie tylko prawem, ale i poważnym obowiązkiem tych, którzy są odpowiedzialni za życie drugich. Tego rodzaju odpowiedzialność spoczywa w sposób specjalny na społeczności państwowej, konkretnie zaś na jej władzach. Obrona osób i społeczności wymaga pozbawienia napastnika możliwości wyrządzenia szkody. W tej sytuacji kara śmierci może

184 *Katechizm Kościoła katolickiego*, 2267. Passus o przypadkach absolutnej konieczności stosowania kary śmierci został dodany do drugiego poprawionego wydania katechizmu z 15 VIII 1997 jako cytat z dokumentu wcześniejszego – Jan Paweł II, Encyklika *Evangelium vitae*, 56.

185 *Katechizm Kościoła katolickiego*, 2265–2266.

być dozwolona tylko wówczas, gdy jest ona jedynym dostępnym środkiem skutecznej obrony życia ludzkiego przed niesprawiedliwym napastnikiem, którego tożsamość i odpowiedzialność musi być udowodniona.

Jan Paweł II dał wyraz przekonaniu, że w obecnych czasach przypadki takiej absolutnej konieczności stosowania kary śmierci „są bardzo rzadkie, a być może już nie zdarzają się wcale”. Jego zdaniem, środki bezkrwawe w zasadzie powinny dziś wystarczyć, aby pozbawić niesprawiedliwego napastnika możliwości popełniania przestępstwa. Najbardziej jaskrawym przejawem tego rodzaju przestępstwa jest wszakże zamach na niewinne życie ludzkie.

Warto zwrócić uwagę na wyważony charakter przytoczonej wypowiedzi. Jest ona opinią czy raczej sugestią, która nie rości sobie prawa do rozstrzygnięcia ostatecznego. Papież pozostawił miejsce na rzeczową dyskusję, w jakim stopniu owe przypadki absolutnej konieczności stosowania kary śmierci występują rzeczywiście. Wyrażona opinia stanowi rodzaj apelu do władz poszczególnych państw, by podjęły trud wypracowania takich środków bezkrwawych, które konieczność stosowania tego najwyższego wymiaru kary czyniłyby bezprzedmiotową. Apel papieski jest w pełni zrozumiały, gdyż odzwierciedla ducha antropologii biblijnej (personalistycznej), wedle której środki bezkrwawe bardziej odpowiadają godności osoby ludzkiej i wyraźniej pozostają w zgodzie z konkretnymi uwarunkowaniami dobra wspólnego¹⁸⁶.

Stanowisko Jana Pawła II spotkało się życzliwym przyjęciem ze strony większości państw euroatlantyckiego kręgu kulturowego. Szczególnie Unia Europejska optuje za bezwzględnym wyeliminowaniem tego rodzaju kary z kodeksów karnych. W tym kierunku zdaje się podążać praktyka

¹⁸⁶ Por. *Katechizm Kościoła katolickiego*, 2267. W duchu papieskiego nauczania niemal powszechnie podejmowane są inicjatywy, głównie na polu ustawodawczym, które mają na celu całkowite wyeliminowanie kary śmierci. Odpowiednią nowelizację kodeksów karnych w poszczególnych państwach zazwyczaj poprzedzało tzw. moratorium – zawieszenie orzekania i wykonywania kary śmierci. W Polsce wprowadzono je w roku 1988. Nie było ono w pełni formalne, ale faktycznie obowiązywało do czasu, kiedy na mocy ustawy z 12 VII 1995 o zmianie kodeksu karnego przyjęło charakter ustawowy. Nowy kodeks karny z 6 VI 1997 (obowiązujący od 1 IX 1998) w ogóle nie wspomina już o karze śmierci. Wcześniejsze kodeksy przewidywały karę polegającą na pozbawieniu życia sprawcy przestępstwa. Przykładowo kodeks z 1932 roku dopuszczał karę śmierci w następujących przypadkach: zabójstwo, dywersja, zdrada państwa, zamach na prezydenta RP i zamach na byt państwa. W Polsce ostatni tego rodzaju wyrok został wykonany 20 IV 1988 w Krakowie w zakładzie karnym przy ul. Montelupich. Jak widać, nastąpiło to w niedługim czasie przed wprowadzeniem moratorium. Stracono wówczas 29-letniego przestępcę, który zgwałcił i zabił kobietę, usiłując uczynić to samo z dwoma jej córkami.

moratoriów. Zwolennicy całkowitej likwidacji kary śmierci, odwołując się do myśli Jana Pawła II, nierzadko deklarują swoją zgodność z jego nauką na temat godności człowieka i wynikającej z niej nienaruszalności prawa do życia. Pojawia się wszakże poważna wątpliwość co do intencji niektórych obrońców prawa do życia. Czy kieruje nimi autentyczny szacunek dla ludzkiego życia, czy też zakamuflowana wola stworzenia pewnego parasola ochronnego dla środowisk czy grup przestępczych? We współczesnym świecie grupy te zdają się wywierać niemały wpływ na kształt ustaw parlamentarnych i decyzji rządowych. Mogą to czynić bez większych trudności, wykorzystując swoje możliwości biznesowe chociażby za pomocą różnych form lobbingu¹⁸⁷.

Reasumując dotychczasowe nauczanie Kościoła, łącznie z zapisem w katechizmie dokonany przez Jana Pawła II, można stwierdzić, że skoro jednym z istotnych celów państwa jest obrona ładu publicznego i bezpieczeństwa obywateli, to z tego względu władza publiczna powinna przeciwdziałać wszelkim naruszeniom praw osobowych i społecznych. Może to czynić także przez wymierzanie odpowiednich kar przestępcom. Nie można wykluczyć takich sytuacji, w których jedynym skutecznym rozwiązaniem może się okazać kara śmierci. Stanowi ona jednak środek ostateczny, który można uznać za dopuszczalny tylko wtedy, gdy nie ma in-

187 Podniesiona wątpliwość nie jest pozbawiona podstaw. Okazuje się, że zwolennicy moratorium na karę śmierci, powołujący się na podstawowe prawo do życia, jednocześnie nie wykazują większego zainteresowania inicjatywą moratorium dla aborcji. Obecnie trwa bowiem kampania na rzecz światowego moratorium na wykonywanie aborcji, którą zapoczątkował włoski polityk i publicysta, notabene były komunista (do 1983) – Giuliano Ferrara. Na łamach dziennika „Il Foglio” z 18 XII 2007 zaproponował on moratorium dla aborcji, opierając się na bardzo przekonującej argumentacji: skoro z powszechnym (medialnym) entuzjazmem przyjęto w świecie moratorium na karę śmierci, to dlaczego nie przyjąć moratorium dla zabijania najbardziej niewinnych i zarazem bezbronnych, jakimi są abortowane dzieci? Kampania od razu uzyskała pełne uznanie i poparcie ze strony Stolicy Apostolskiej, ale świat polityki i biznesu okazał się raczej głuchy na tę propozycję. Jak na razie jest ona ignorowana, a nawet zwalczana przez wielkie wpływowe środowiska proaborcyjne, wpierane przez liczne gremia polityczne Unii Europejskiej czy nawet ONZ, nie wspominając już o światowym biznesie. W tym świetle deklarowane intencje zwolenników moratorium na karę śmierci budzą poważne zastrzeżenia natury etycznej. Rodzi się wszakże pytanie, czy rzeczywiście kierują się autentyczną troską o prawo do życia każdego człowieka, czy też uwikłani są w polityczne naciski mające na celu tworzenie prawa karnego sprzyjającego zbrodniczym gangom czy organizacjom. Zupełny brak wrażliwości na obronę życia dzieci nienarodzonych, a nawet otwarte z ich strony kampanie proaborcyjne zdają się świadczyć o braku szczerości w ich inicjatywach na rzecz całkowitego zniesienia kary śmierci.

nych sposobów obrony społeczeństwa przed niesprawiedliwym napastnikiem. Wedle tradycyjnego (scholastycznego) ujęcia konieczność zastosowania kary śmierci istnieje wówczas, gdy przestępca nie może już korzystać z własnej wolności bez zagrożenia dla wolności innych osób i żadna kara bezkrawa nie może sprawić, by dzięki niej odzyskał on prawo do korzystania z własnej wolności.

Jednakże nauczanie, o którym mowa powyżej, nie jest już oficjalną wykładnią stanowiska Kościoła w sprawie kary śmierci. Obecnie obowiązującą wykładnią jest ta, która jest inicjatywą papieża Franciszka. Otóż zmienił on paragraf 2267 *Katechizmu Kościoła katolickiego* na temat kary śmierci. Widnieje tam stwierdzenie, wedle którego Kościół katolicki w świetle Ewangelii naucza, że kara śmierci jest niedopuszczalna, ponieważ jest zamachem na nienaruszalność i godność osoby. Dlatego z determinacją angażuje swoje wysiłki na rzecz jej zniesienia na całym świecie¹⁸⁸.

Zmianę w *Katechizmie* Ojciec Święty zaaprobował specjalnym reskryptem, do którego zastał dołączony list prefekta Kongregacji Nauki Wiary zaadresowany do biskupów całego świata (z datą 1 sierpnia 2018 roku) wyjaśniający, że nowe sformułowanie paragrafu 2267 nie oznacza sprzeczności z wcześniejszym nauczaniem, lecz wyraża jego rozwój doktrynalny¹⁸⁹.

Warto w tym raz jeszcze podkreślić, że kwintesencję nauczania na temat kary śmierci rozważanej w kontekście uprawnionej obrony zawierał *Katechizm Kościoła katolickiego*, promulgowany przez Jana Pawła II. Publikacji *Katechizmu* towarzyszyła konstytucja apostolska *Fidei depositum* z 11 października 1992 roku. Jednakże trzy lata później – po wydaniu encykliki *Evangelium vitae* (25 marca 1995 roku) – na życzenie Papieża wprowadzono korektę dotyczącą kary śmierci. Przeredagowano trzy paragrafy: 2265, 2266 i 2267. Ostatni z nich został bardziej dopracowany, akcentując zasadę: zgodnie z tradycyjnym nauczaniem Kościoła kara śmierci może być dopuszczalna tylko wtedy, gdy jest ona jedynym dostępnym sposobem skutecznej ochrony ludzkiego życia przed niesprawiedliwym napastnikiem. Nowe wydanie *Katechizmu* z 1997 roku zawiera już wspomniane poprawki wprowadzone na życzenie Jana Pawła II.

188 Cyt. za: *Papież Franciszek zmienił paragraf Katechizmu na temat kary śmierci*, <https://www.vaticannews.va/pl/papiez/news/2018-08/reskrypt-karze-smierci-kongregacja-nauki-wiary-katechizm.html> (6 I 2021).

189 Zob. *List Kongregacji Nauki Wiary do biskupów dotyczący nowej redakcji n. 2267 Katechizmu Kościoła Katolickiego na temat kary śmierci*, <https://wiesz.pl/2018/08/03/list-kongregacji-nauki-wiary-do-biskupow-dotyczacy-nowej-redakcji-n-2267-katechizmu-kosciola-katolickiego-na-temat-kary-smierci/> (6 I 2021).

Korekta paragrafu 2267 wprowadzona przez papieża Franciszka już nie tyle idzie w kierunku poważnego ograniczenia stosowania kary śmierci, ale jest apelem o jej całkowitą likwidację. Czy zatem jest to rozwój doktryny, czy też zmiana nauczania kościelnego w sprawie kary śmierci? Niżej kwesję niech rozstrzygnie sam Czytelnik, analizując trzy wspomniane paragrafy widniejące w *Katechizmie Kościoła katolickiego* w wersji pierwotnej z 1992 roku¹⁹⁰, wersji poprawionej z 1997 roku¹⁹¹ i wersji najnowszej z 2018 roku zredagowanej na polecenie papieża Franciszka¹⁹².

Wersja pierwotna Jana Pawła II:

2265 Uprawniona obrona może być nie tylko prawem, ale poważnym obowiązkiem tego, kto jest odpowiedzialny za życie drugiej osoby, za wspólne dobro rodziny lub państwa.

2266 Ochrona wspólnego dobra społeczeństwa domaga się unieszkodliwienia napastnika. Z tej racji tradycyjne nauczanie Kościoła uznało za uzasadnione prawo i obowiązek prawowitej władzy publicznej do wymierzania kar odpowiednich do ciężaru przestępstwa, nie wykluczając kary śmierci w przypadkach najwyższej wagi. Z analogicznych racji sprawujący władzę mają prawo użycia broni w celu odparcia napastników zagrażających państwu, za które ponoszą odpowiedzialność.

Pierwszym celem kary jest naprawienie nieporządku wywołanego przez wykroczenie. Gdy kara jest dobrowolnie przyjęta przez winowajcę, ma wartość zadośćuczynienia. Ponadto, kara ma na celu ochronę porządku publicznego i bezpieczeństwa osób. Wreszcie, kara ma wartość leczniczą; powinna – w miarę możliwości – przyczynić się do poprawy winowajcy [por. Łk 23, 40–43].

2267 Jeśli środki bezkrwawe wystarczają do obrony życia ludzkiego przed napastnikiem i do ochrony porządku publicznego oraz bezpieczeństwa osób, władza powinna stosować te środki, gdyż są bardziej zgodne z konkretnymi uwarunkowaniami dobra wspólnego i bardziej odpowiadają godności osoby ludzkiej.

190 Polskie tłumaczenie zob. *Katechizm Kościoła katolickiego*, Pallottinum, Poznań 1994, s. 514–515.

191 *Katechizm Kościoła katolickiego*, wyd. 2 popr., Pallottinum, Poznań 2002, s. 524–525.

192 Cyt. za: *Nowe brzmienie nr 2267 Katechizmu Kościoła Katolickiego*, <http://ekai.pl/papiez-zmienil-nauczanie-kosciola-na-temat-kary-smierci> (20 VI 2018).

Wersja poprawiona Jana Pawła II:

2265 Uprawniona obrona może być nie tylko prawem, ale poważnym obowiązkiem tego, kto jest odpowiedzialny za życie drugich osób. Obrona dobra wspólnego wymaga, aby niesprawiedliwy napastnik został pozbawiony możliwości wyrządzenia szkody. Z tej racji prawowita władza ma obowiązek uciec się nawet do broni, aby odeprzeć napadających na wspólnotę cywilną powierzoną jej odpowiedzialności.

2266 Wysiłek państwa, aby nie dopuścić do rozprzestrzeniania się zachowań, które łamią prawa człowieka i podstawowe zasady obywatelskiego życia wspólnego, odpowiada wymaganiu ochrony dobra wspólnego. Prawowita władza publiczna ma prawo i obowiązek wymierzania kar proporcjonalnych do wagi przestępstwa.

Pierwszym celem *kary* jest naprawienie nieporządku wywołanego przez wykroczenie. Gdy kara jest dobrowolnie przyjęta przez winowajcę, ma wartość zadośćuczynienia. Poza ochroną porządku publicznego i bezpieczeństwa osób kara ma wartość leczniczą; powinna w miarę możliwości przyczynić się do poprawy winowajcy.

2267 Kiedy tożsamość i odpowiedzialność winowajcy są w pełni udowodnione, tradycyjne nauczanie Kościoła nie wyklucza zastosowania kary śmierci, jeśli jest ona jedynym dostępnym sposobem skutecznej ochrony ludzkiego życia przed niesprawiedliwym napastnikiem.

Jeżeli jednak środki bezkrwawe wystarczą do obrony i zachowania bezpieczeństwa osób przed napastnikiem, władza powinna ograniczyć się tylko do tych środków, ponieważ są bardziej zgodne z konkretnymi uwarunkowaniami dobra wspólnego i bardziej odpowiadają godności osoby ludzkiej.

Istotnie dzisiaj, biorąc pod uwagę możliwości, jakimi dysponuje państwo, aby skutecznie ukarać zbrodnię i unieszkodliwić tego, kto ją popełnił, nie odbierając mu ostatecznie możliwości skruchy, przypadki absolutnej konieczności usunięcia winowajcy „są bardzo rzadkie, a być może już nie zdarzają się wcale” [Jan Paweł II, enc. *Evangelium vitae*, 56].

Wersja Franciszka (aktualnie obowiązująca):

2265 Uprawniona obrona może być nie tylko prawem, ale poważnym obowiązkiem tego, kto jest odpowiedzialny za życie drugich osób. Obrona dobra wspólnego wymaga, aby niesprawiedliwy napastnik został pozbawiony

możliwości wyrządzania szkody. Z tej racji prawowita władza ma obowiązek uciec się nawet do broni, aby odeprzeć napadających na wspólnotę cywilną powierzoną jej odpowiedzialności.

2266 Wysiłek państwa, aby nie dopuścić do rozprzestrzeniania się zachowań, które łamią prawa człowieka i podstawowe zasady obywatelskiego życia wspólnego, odpowiada wymaganiu ochrony dobra wspólnego. Prawowita władza publiczna ma prawo i obowiązek wymierzania kar proporcjonalnych do wagi przestępstwa.

Pierwszym celem *kary* jest naprawienie nieporządku wywołanego przez wykroczenie. Gdy kara jest dobrowolnie przyjęta przez winowajcę, ma wartość zadośćuczynienia. Poza ochroną porządku publicznego i bezpieczeństwa osób kara ma wartość leczniczą; powinna w miarę możliwości przyczynić się do poprawy winowajcy.

2267 Wymierzanie kary śmierci, dokonywane przez prawowitą władzę, po sprawiedliwym procesie, przez długi czas było uważane za adekwatną do ciężaru odpowiedzialności na niektóre przestępstwa i dopuszczalny, choć krańcowy, środek ochrony dobra wspólnego.

Dzisiaj coraz bardziej umacnia się świadomość, że osoba nie traci swej godności nawet po popełnieniu najcięższych przestępstw. Co więcej, rozposzechniło się nowe rozumienie sensu sankcji karnych stosowanych przez państwo. Ponadto, zostały wprowadzone skuteczniejsze systemy ograniczania wolności, które gwarantują należyłą obronę obywateli, a jednocześnie w sposób definitywny nie odbierają skazańcowi możliwości odkupienia win.

Dlatego też Kościół w świetle Ewangelii naucza, że „kara śmierci jest niedopuszczalna, ponieważ jest zamachem na nienaruszalność i godność osoby” [Franciszek, Przemówienie do uczestników spotkania zorganizowanego przez Papieską Radę ds. Krzewienia Nowej Ewangelizacji, 11 października 2017: „L'Osservatore Romano” (13 października 2017), 5], i z determinacją angażuje się na rzecz jej zniesienia na całym świecie.

Szczegółowe wyjaśnienie jednoznacznego stanowiska papieża Franciszka wobec kary śmierci można odnaleźć w późniejszej encyklice *Fratelli tutti*¹⁹³. Następca św. Piotra napisał w niej między innymi:

193 Zob. Franciszek, Encyklika *Fratelli tutti*, 263–270.

Nie sposób sobie wyobrazić, aby współcześnie państwa nie mogły dysponować innymi środkami niż kara śmierci, by bronić życia innych osób przed niegodziwym napastnikiem. [...] Wszyscy chrześcijanie i ludzie dobrej woli są zatem dziś wzywani do walki nie tylko o zniesienie kary śmierci, legalnej czy też nie, i to we wszystkich jej formach, ale także o poprawę warunków więziennych w duchu poszanowania godności ludzkiej osób pozbawionych wolności. A ja łączę to z dożywociem. Dożywocie to ukryta kara śmierci. Pamiętajmy, że nawet zabójca nie traci swej osobowej godności i Bóg sam czyni się jej gwarantem¹⁹⁴.

4.5. Misterium ludzkiej twarzy

Działania, które stanowią naruszenie najbardziej podstawowego prawa człowieka – prawa do życia, a więc nie tylko wojna, ale także aborcja czy eutanazja i w pewnym sensie również stosowanie kary śmierci, wpisują się w traktowanie osoby ludzkiej na sposób rzeczy. Wiadomo, że każdą rzecz powodującą jakąś przeszkodę w przestrzeni ludzkiego życia można jakoś zniszczyć czy usunąć. Na ogół nie ma w tym nic sprzecznego z poczuciem moralnym, o ile respektowana jest prawda o dobru kryjącym się w naturze danej rzeczy.

Inaczej wygląda sprawa, gdy w miejsce rzeczy stawia się człowieka, traktując go w podobny sposób. Wtedy pojawia się swoisty dramat moralny, który polega na zanegowaniu godności osoby ludzkiej, także wartości samego życia ludzkiego. Aby ów dramat przezwyciężyć, należy poprawnie odpowiedzieć na pytanie o to, kim jest człowiek. Jest to pytanie, które powinno zainteresować czy nawet zaniepokoić każdego polityka, który ponosi osobistą odpowiedzialność za kształt odpowiednich ustaw prawnych. Pod tym względem niezwykle interesująca jest uwaga kard. Josepha Ratzingera. Proponuje on, by przed podjęciem jakiegokolwiek decyzji dotyczącej życia ludzkiego spojrzeć najpierw w twarz drugiemu człowiekowi¹⁹⁵.

194 Tamże.

195 J. Ratzinger, *Europa Benedykta w kryzysie kultur*, dz. cyt., s. 85–86. Benedykt XVI jeszcze jako kardynał kierujący Kongregacją Doktryny Wiary stawia w owej książce pytanie, dlaczego dzisiaj niemal jednomyślnie z ogromną determinacją broni się praw dzieci narodzonych, a jednocześnie ludzie są nieczuli na zjawisko aborcji? W tym miejscu wyraża opinię, iż dzieje się tak „być może dlatego, że w przypadku aborcji nie widać twarzy drugiego człowieka, który został skazany na to, aby nigdy nie ujrzeć światła dziennego”. Wielu psychologów zdaje się to potwierdzać. Kobiety zamierzające usunąć ciążę często wycofują się z podjętej decyzji, gdy na ekra-

W przekonaniu Ratzingera spojrzenie to jest ogromnie ważne, gdyż twarz drugiego człowieka „odwołuje się do mojej wolności, abym [w jej ramach] potwierdził jego wartość w nim samym, a nie na miarę mojej korzyści. Prawda moralna, podobnie jak prawda jedynej i niepowtarzalnej wartości osoby stworzonej na obraz Boży, jest pełna wymagań w stosunku do mojej wolności. Decyzja spojrzenia w twarz drugiego człowieka to [...] przyzwolenie na żądanie ode mnie wyjaśnień, to wyjście poza siebie, by obok mnie znalazło się miejsce także dla innej osoby”¹⁹⁶.

Czy jednak propozycja owego spojrzenia ma jakieś znaczenie egzystencjalne, które mogłoby skutkować w sferze decyzji politycznych? Wydaje się, że tak, choć cały problem ma wydźwięk nade wszystko duchowy, misteryjny. Zakłada antropologiczną intuicję, która otwiera drogę dla respektu wobec misterium ludzkiej twarzy – tajemnicy człowieka, mającego swoją naturalną i nadprzyrodzoną godność.

Ratzinger utrzymuje, że spojrzenie kierowane w sposób wolny w stronę drugiego człowieka w pewnym sensie stanowi o godności tego, kto patrzy. Każdy może odkryć, rozpoznać i niejako potwierdzić swoją osobową godność jedynie w spojrzeniu na drugiego człowieka. Swoją godność można właściwie rozpoznać w godności drugiego. Nie jest zatem pozbawione prawdy stwierdzenie Ratzingera, że „drugi człowiek jest stróżem mojej wolności”¹⁹⁷.

Człowiek, który nie uznaje godności innych ludzi, traktując ich na równi z rzeczami, sam staje się ofiarą swojego myślenia. Jego sposób patrzenia na drugiego człowieka uderza w niego samego, kwestionuje wartość jego własnego człowieczeństwa. Dlatego moralność, która rozpoczyna się od tego spojrzenia na drugiego człowieka, niejako stoi na straży prawdy o godności człowieka. Jest warunkiem koniecznym na to, by człowiek nie zagubił swojej tożsamości w świecie rzeczy¹⁹⁸.

Rodzi się jednak pytanie o to, w jaki sposób należy patrzeć na drugiego człowieka, aby zauważyć i uszanować jego osobową godność i jednocześnie zagwarantować własną. Chodzi o skuteczność spojrzenia. W odpowiedzi na to pytanie znowuż przychodzi z pomocą kapitalna uwaga Ratzingera, który utrzymuje, że to spojrzenie potrzebuje odpowiedniego horyzontu religijnego, będącego oddechem i życiowym środowiskiem moralności.

nie komputera podczas badań prenatalnych zobaczą twarz swojego dziecka jeszcze nienarodzonego.

196 J. Ratzinger, *Europa Benedykta w kryzysie kultur*, dz. cyt., s. 86.

197 Tamże, s. 90.

198 Tamże.

Jego zdaniem dramat naszych czasów polega właśnie na niezdolności patrzenia ludzi na siebie w ramach rozległego horyzontu religijnego.

Wspomniana nieumiejętność sprawia, że nieraz spojrzenie drugiego staje się zagrożeniem, które wywołuje reakcję obronną. Albowiem poza horyzontem religijnym moralność staje się formalna, przytłumiona, osłabiona w swoim zmyśle. Szczególne znaczenie pod tym względem ma horyzont chrześcijański, który stanowi jakby pamięć tego spojrzenia drugiemu w twarz. Wedle wiary chrześcijańskiej jest to spojrzenie miłości Boga na człowieka, w którym zawarta jest cała prawda o ludzkiej osobie i ostateczna gwarancja jej godności¹⁹⁹.

Wszelkie zatem dyskusje na temat prawa państwa do wymierzania kary śmierci, czy też legalizacji aborcji i eutanazji, jak również moralnego aspektu wojny nie podobna, aby były podejmowane z pominięciem pytania o to, kim jest człowiek. Poprawna odpowiedź domaga się wszakże gestu głęboko ludzkiego, jakim jest spojrzenie drugiemu człowiekowi w twarz, aby rozpoznać jego godność²⁰⁰. Wydaje się, iż jest to zasadniczy punkt wyjścia do autentycznej moralności, który wciąż jednak nie znajduje wśród polityków wystarczającego zrozumienia.

199 Tamże, s. 91.

200 Por. J. B. Metz, *Teologia polityczna*, tł. A. Morusek, Wydawnictwo WAM, Kraków 2000, s. 201–209.

5. Polityka uprawiana „po chrześcijańsku”

5.1. Etyka działania politycznego

Nie ulega wątpliwości, że każdy człowiek, który usiłuje uprawiać polityki w państwie, powinien się odznaczać pewnymi predyspozycjami. Chodzi oczywiście o aktywny udział w życiu politycznym, który z konieczności na swoje odniesienia o charakterze moralnym. Wedle Marii Ossowskiej do najbardziej istotnych cnót obywatelskich, czyli dyspozycji pożądanych w demokratycznym społeczeństwie (państwie), można, a nawet trzeba zaliczyć następujące:

1. Aspiracje perfekcjonistyczne. Należy je rozumieć pozytywnie jako pragnienie doskonalenia siebie i życia społecznego (zbiorowego). Tego rodzaju predyspozycja jest niezbędna z uwagi na tkwiące w niej możliwości twórcze. Trzeba jednak odróżniać ją od naiwnego perfekcjonizmu, który zwykle ma charakter ideologiczny czy wręcz utopijny.
2. Otwartość umysłu (racjonalność). Oznacza zdolność dokonywania korekt w zakresie osobistych poglądów czy preferencji politycznych. Człowiek biorący udział w życiu politycznym powinien się odznaczać umiejętnością rewizji swoich dotychczasowych opinii i przyjmowania nowych rozwiązań.
3. Dyscyplina wewnętrzna. Chodzi o predyspozycję do długodystansowego wysiłku na rzecz wartości, których realizację zakłada przyjęta opcja polityczna.
4. Tolerancja. Polega na umiejętności respektowania czy raczej cierpliwego znoszenia cudzych opinii czy poglądów, których osobiście się nie podziela. We współczesnym pluralistycznym społeczeństwie (także państwie) stanowi ona jeden z istotnych wymogów

skutecznej realizacji dobra wspólnego. Niestety, politycy w coraz większym stopniu narażeni są na bezkrytyczne hołdowanie postmodernistycznej koncepcji tolerancji.

5. Aktywność. Kryje w sobie zdolność do działania realizującego potrzeby perfekcjonistyczne, ulepszającego warunki życia.
6. Odwaga cywilna. Stoi na straży osobistych przekonań polityka w obliczu nieżyczliwych lub wrogich postaw otoczenia. Niekiedy domaga się ryzyka wystawienia na utratę lub degradację stanu jego żywotnych interesów.
7. Uczciwość intelektualna. Stanowi formę odwagi postępowania w myśleniu, co do którego istnieją poważne racje intelektualne. Chroni przed samoułudą, dając szansę na dochowanie wierności zdrowym przesłankom intelektu nawet za cenę uciążliwych konsekwencji.
8. Krytycyzm. Z zasady zawiera dwa elementy: żądanie uzasadnień dla krzewionych idei czy postaw, jak również odporność na manipulacje ze strony propagandy politycznej.
9. Odpowiedzialność za słowo. Wyraża ją wola przewyższania takich postaw (wad), jak stwarzanie pozorów, niesłowność, niedotrzymywanie umów i obietnic czy nawet niepunktualność.
10. Uspołecznienie. Jest kwalifikacją przyczyniającą się do zgodnego współżycia i umiejętnego współdziałania. Wyraża się w zainteresowaniu problemami społecznymi, zdolności do przewyższania egocentryzmu, umiejętności zrozumienia drugiego człowieka, zwłaszcza takiego, który doświadcza niesprawiedliwości czy oczekuje na społeczną pomoc lub wsparcie.
11. Duch walki. Prowadzi do zmagania o dobro z poszanowaniem godności przeciwnika. Unika jakiegokolwiek „krzywdy niekoniecznej dla przeprowadzenia swoich celów”.
12. Wrażliwość estetyczna.
13. Poczucie humoru²⁰¹.

Przytoczone cnoty obywatelskie wywierają wpływ na życie całej społeczności państwowej. Od ich praktykowania przez poszczególnych oby-

²⁰¹ Por. M. Ossowska, *Wzór obywatela w ustroju demokratycznym*, Zarząd Główny Towarzystwa Uniwersytetu Robotniczego, Warszawa 1946, s. 5–20; A. Zwoliński, *Państwo a Europa*, dz. cyt., s. 81–82. W szczególności na temat tradycyjnego nowożytnego i ponowoczesnego rozumienia tolerancji zob. J. Bartyzel, *Tolerancja*, [w:] *Encyklopedia „Białych Plam”*, t. 17, Polskie Towarzystwo Encyklopedyczne Polwen, Radom 2006, s. 158–164.

wateli zależy kondycja polityczna i moralna danego państwa. W szczególności od jakości cech większości obywateli zależy jakość demokracji. Owe cechy czy sprawności niezbędne przy zaangażowaniu w politykę odnoszą się do wszystkich ludzi, niezależnie od ich poglądów politycznych czy przynależności do określonej społeczności wyznaniowej. Jednakże dla chrześcijan nabierają one szczególnego znaczenia, gdyż stanowią wyzwanie także o charakterze religijnym.

Autentyczny wyznawca Chrystusa z racji swojej religijnej tożsamości nie może odcinać się od polityki. Jego zaangażowanie polityczne stanowi bowiem integralną część realizacji powołania chrześcijańskiego. Do takiej postawy zachęca Kościół, o czym świadczy chociażby jedna z wypowiedzi ostatniego Soboru, który stwierdził: „Wszyscy chrześcijanie niech odczuwają swoje szczególne i sobie właściwe powołanie we wspólnocie politycznej, na mocy którego winni świecić przykładem, sumiennie spełniać obowiązki i służyć dobru wspólnego”²⁰². Jak łatwo zauważyć, taka postawa oznacza po prostu rodzaj chrześcijańskiego świadectwa.

5.2. Obecność chrześcijan w polityce

W Ewangelii nie ma konkretnych wytycznych wskazujących na konieczność czy nawet tylko możliwość przyjęcia jakichś modeli politycznych czy systemów społecznych²⁰³. Jednakże chrześcijanin, angażując się w politykę, z racji swojego powołania powinien uprawiać ją po chrześcijańsku. Chodzi właśnie o to, by stanowiła ona autentyczną troskę o dobro wspólne, które chrześcijanin, chcąc nie chcąc, dzieli ze wszystkimi ludźmi dobrej woli²⁰⁴. Włoski jezuita Bartolomeo Sorgo, wieloletni redaktor naczelny prestiżowego kwartalnika „La Civiltà Cattolica”, nie rozmija się z prawdą, gdy utrzymuje, że każdy, kto chce zajmować się polityką na sposób chrześcijański, powinien przyjąć postawę wierności wobec trzech najbardziej podstawowych kryteriów. Są one formułowane i wciąż potwierdzane przez Magisterium (społeczne) Kościoła. Stanowią niejako sprawdzianem służby politycznej przeżywanej po chrześcijańsku. Można je wyrazić następująco:

1. Spójność z wartościami zawartymi w orędziu ewangelicznym;

202 Sobór Watykański II, Konstytucja duszpasterska o Kościele w świecie współczesnym *Gaudium et spes*, 75.

203 Por. Franciszek, Adhortacja apostolska *Evangelii gaudium*, 184.

204 Por. Kongregacja Nauki Wiary, *Nota doktrynalna o niektórych aspektach działalności i postępowaniu katolików w życiu politycznym* (24 XI 2002).

2. Respekt dla świeckiego charakteru polityki;
3. Autonomia decyzji politycznych²⁰⁵.

Wspomniane kryteria wymagają oczywiście pewnych wyjaśnień. Wydaje się, iż w demokratycznym państwie konstytucyjnym spójność z wartościami można osiągnąć jedynie w demokratycznym sposobie uprawiania polityki. Spójność ta oznacza wolę, troskę o przekształcanie zasad wiary w wartości uznawane przez każdego człowieka i przez państwo. Wartości te w zasadzie są możliwe do zaakceptowania (w sensie egzystencjalnym i praktycznym) także przez ludzi spoza Kościoła.

Chrześcijanin, podejmując jakąkolwiek decyzję, niepodobna, aby nie uczynił tego w duchu wierności wartościom, które przyjmuje (powinien przyjmować) z racji wyznawanej wiary. Zatem spójność, o której mowa, to nie tylko zagadnienie teoretyczne. Powinna być ona przeżywana w życiu osobistym, jak również świadczona i praktykowana w życiu publicznym (politycznym).

W tym miejscu rodzi się pytanie o same wartości wypływające z wiary chrześcijańskiej, mające w gruncie rzeczy charakter moralny i antropologiczny, gdyż powinny znajdować swój wyraz w kulturze, w strukturach społecznych, prawach i instytucjach. Bartolomeo Sorge, powołując się na jeden z dokumentów Konferencji Episkopatu Włoch, podał lapidarny wykaz najważniejszych wartości, do których należą:

- a) prymat i centralne miejsce osoby ludzkiej (jej godność);
- b) święty i nienaruszalny charakter życia ludzkiego w każdym momencie jego istnienia;
- c) rola kobiety w rozwoju społecznym;
- d) rola i stabilność rodziny opartej na małżeństwie;
- e) wolność i nienaruszalne prawa ludzi i narodów;
- f) solidarność i sprawiedliwość społeczna w wymiarze globalnym²⁰⁶.

W realiach państwa demokratycznego spójność z wartościami musi oznaczać spójność demokratyczną. Nie ulega wątpliwości, że w sytuacji panującego pluralizmu, a jest on przecież faktem, polityczna stabilność państwa może być owocem właściwych relacji pomiędzy momentem dyskusji (dialogu) i momentem decyzji (politycznych). W tym miejscu kapitalnego znaczenia nabiera uwaga, jaką poczynił przywoływany już Bartolomeo Sorge.

205 B. Sorge, *Wykłady z katolickiej nauki społecznej. Od Ewangelii do cywilizacji miłości*, dz. cyt., s. 229–244.

206 Conferenza Episcopale Italiana, *Evangelizzazione e testimonianza della carità* (8 XII 1990), 41, [cyt. za:] B. Sorge, *Wykłady z katolickiej nauki społecznej. Od Ewangelii do cywilizacji miłości*, dz. cyt., s. 233.

Zdaniem włoskiego jezuita chrześcijański sposób uprawiania polityki nie może mieć nic wspólnego z taką działalnością polityczną, która „kwestionuje rolę państwa w sprawowaniu opieki nad najsłabszymi; która z zysku, wydajności i konkurencyjności czyni główny cel, jakiemu podporządkowuje się powody do okazania solidarności; która domaga się pełnomocnictw na podstawie sukcesów wyborczych kolejnych liderów, a nie w oparciu o skuteczne i spójne programy; która opiera się na niemożliwej do zaakceptowania logice konfliktu, zgodnie z którą ten, kto wygrywa, zagarnia wszystko, a przegrywający staje się nieprzyjacielem, którego należy wyeliminować”²⁰⁷.

Jeśli chodzi o drugie kryterium chrześcijańskiej służby w polityce, jakim jest respekt dla świeckiego charakteru polityki, to niezbędnego wyjaśnienia domaga się samo pojęcie świeckości polityki. Od razu należy zaznaczyć, że polityka – podobnie jak i inne rzeczywistości doczesne – z natury swej ma charakter świecki. Cóż to oznacza? Jej świeckość wyraża się w tym, iż posiada ona cel, treść i środki, które nie stanowią przedmiotu Objawienia (pozytywnego), lecz przynależą do porządku naturalnego. Zatem świeckość polityki oznacza, że posiada ona, notabene z woli Stwórcy, własne ontologiczne umocowanie, własną prawdę, własne dobro, własne cele, prawa i narzędzia, wpisane w jej własną naturę i niezapożyczone od świata nadprzyrodzonego²⁰⁸.

207 B. Sorge, *Wykłady z katolickiej nauki społecznej. Od Ewangelii do cywilizacji miłości*, dz. cyt., s. 237–238.

208 Oto wypowiedź Soboru Watykańskiego II na ten temat: „Wielu współczesnych ludzi zdaje się żywić obawy, aby ze ściślejszego połączenia ludzkiej aktywności z religią nie wynikły trudności dla autonomii ludzi, społeczeństw czy nauk. Jeśli przez autonomię w sprawach ziemskich rozumiemy to, że rzeczy stworzone i społeczności ludzkie cieszą się własnymi prawami i wartościami, które człowiek ma stopniowo poznawać, przyjmować i porządkować, to tak rozumianej autonomii należy się domagać; nie tylko bowiem domagają się jej ludzie naszych czasów, ale odpowiada ona także woli Stwórcy. Wszystkie rzeczy bowiem z samego faktu, że są stworzone, mają własną trwałość, prawdziwość, dobroć i równocześnie własne prawa i porządek, które człowiek winien uszanować, uznawszy właściwe metody poszczególnych nauk czy sztuk. Dlatego też badanie metodyczne we wszystkich dyscyplinach naukowych, jeżeli tylko prowadzi się je w sposób prawdziwie naukowy i z poszanowaniem norm moralnych, naprawdę nigdy nie będzie się sprzeciwiać wierze, sprawy bowiem świeckie i sprawy wiary wywodzą swój początek od tego samego Boga. Owszem, kto pokornie i wytrwale usiłuje zbadać tajniki rzeczy, prowadzony jest niejako, choć nieświadomie, ręką Boga, który wszystko utrzymując sprawia, że rzeczy są tym, czym są” (Sobór Watykański II, Konstytucja duszpasterska o Koście-

Politycznego modelu społeczeństwa, rządu czy partii nie można więc wyprowadzić bezpośrednio z wiary, lecz jest to pole niejako zarezerwowane dla wysiłku ludzkiego rozumu. Wiara natomiast wskazuje na wartości i zasady moralne, które mogą i powinny stanowić inspirację dla działalności politycznej i na podstawie których należy budować państwo na miarę godności człowieka. Jednakże wiara, Objawienie chrześcijańskie nie podają konkretnych modeli ustrojowych, programów czy decyzji niezbędnych do właściwej realizacji polityki. Tutaj konieczny jest wysiłek ludzkiego rozumu. Tak rozumiana świeckość domaga się respektu, uznania i poszanowania w polityce uprawianej po chrześcijańsku.

Można zatem skonstatować, iż w ujęciu chrześcijańskim polityka odznacza się autonomią w zakresie celów i środków. Jednak jest to tylko „autonomia”, a nie całkowita niezależność²⁰⁹. Chrześcijanin z racji wyznawanej wiary ma świadomość, że cel ostateczny człowieka (szczęście wieczne w Bogu) przewyższa czysto naturalny porządek, a więc wszystkie cele pośrednie, łącznie z politycznymi. Niemniej jednak wspomniana autonomia dotyczy nie tylko celów i środków, ale nade wszystko decyzji politycznych. W tej postaci stanowi ona trzecie kryterium polityki uprawianej po chrześcijańsku.

O autonomii w polityce przesądza już sam fakt, że każdy człowiek podejmujący tego rodzaju działalność występuje jako ktoś (osoba) z natury swej odznaczający się rozumnością, wolnością, a dzięki temu i odpowiedzialnością. Autonomia w zakresie decyzji odnosi się nade wszystko do wiernych świeckich, którzy biernie i czynnie uczestniczą w życiu politycznym. Laikat powinien być wspierany przez hierarchię kościelną. Pod tym względem niezwykle istotna jest uwaga Soboru Watykańskiego II, który stwierdził:

Świeckie obowiązki i przedsięwzięcia należą właściwie, choć nie wyłącznie, do ludzi świeckich. Kiedy więc działają oni jako obywatele świeccy, bądź

le w świecie współczesnym *Gaudium et spes*, 36; por. Sobór Watykański II, Dekret *Apostolicam actuositatem*, 7, 31b).

209 Sobór Watykański II wyjaśnił, że „jeśli słowom «autonomia rzeczy doczesnych» nadaje się takie znaczenie, że rzeczy stworzone nie zależą od Boga, a człowiek może ich używać bez odnoszenia ich do Boga, to każdy uznający Boga wyczuwa, jak fałszywymi są tego rodzaju zapatrywania. Stworzenie bowiem bez Stworzyciela zanika. Zresztą wszyscy wierzący, jakkolwiek wyznawaliby religię, zawsze w mowie stworzeń słyszeli głos i objawienie Stwórcy. Co więcej, samo stworzenie zapada w mroki przez zapomnienie o Bogu” (Sobór Watykański II, Konstytucja duszpasterska o Kościele w świecie współczesnym *Gaudium et spes*, 36).

z osobna, bądź stowarzyszeni, winni zachowywać nie tylko prawa właściwe każdej dyscyplinie, lecz także starać się o zdobycie prawdziwej sprawności na polu każdej z nich. Winni więc chętnie współpracować z ludźmi dążącymi do tych samych celów. Uznając wymagania wiary i obdarzeni jej siłą, niech bez ociągania się obmyślają, gdzie należy, nowe poczynania i niech je realizują. Rzeczą ich należycie już uformowanego sumienia jest starać się o to, aby prawo Boże było wpisane w życie państwa ziemskiego. Od kapłanów niech zaś świeccy oczekują światła i mocy duchowej. Niech jednak nie sądzą, że ich pasterze są zawsze na tyle kompetentni albo że są do tego powołani, żeby dla każdej kwestii, jaka się pojawi, nawet trudnej, mogli mieć na oczekaniu konkretne rozwiązanie. Niech raczej sami podejmują własny dział pracy, mądrością chrześcijańską oświeceni i pilnie bacząc na doktrynę Urzędu Nauczycielskiego²¹⁰.

Przytoczony passus kryje w sobie ogromne bogactwo treści, inspirujące wiernych świeckich do odpowiedzialnego i w gruncie rzeczy samodzielnego podejmowania decyzji politycznych. Jeśli duszpasterze mają zadanie kształtowania (oświecania) sumień i umysłów wiernych świeckich i formułowania ocen dotyczących spójności poszczególnych decyzji politycznych z Ewangelią, to do laikatu należy sama konkretna działalność, która domaga się odpowiedzialnej „spójności”. Na niwie ściśle politycznej (także społecznej, ekonomicznej i ogóle w zakresie spraw doczesnych, ziemskich) ryzyko tej odpowiedzialności poszczególni politycy powinni wziąć na siebie, nie obciążając nim Kościoła i nie powołując się bezpośrednio na jego autorytet religijny. Jest to ich zadanie własne, za które ponoszą osobistą odpowiedzialność. Wskazuje na to konstytucja soborowa *Gaudium et spes*. W rozdziale poświęconym życiu wspólnoty politycznej widnieją słowa:

Jest sprawą doniosłą, żeby zwłaszcza w społeczeństwach pluralistycznych doceniano właściwy stosunek między wspólnotą polityczną a Kościołem i by jasno rozróżniano to, co czynią wierni, czy to poszczególni, czy też stowarzyszeni, we własnym imieniu jako obywatele kierujący się głosem sumienia chrześcijańskiego, od tego, co czynią wraz ze swymi pasterzami w imieniu Kościoła. Kościół, który z racji swego zadania i kompetencji w żaden sposób nie utożsamia się ze wspólnotą polityczną ani nie wiąże się z żadnym systemem politycznym, jest zarazem znakiem i zabezpieczeniem transcendentnego charakteru osoby ludzkiej²¹¹.

210 Tamże, 43.

211 Tamże, 76.

Stanowisko konstytucji soborowej przypomina i zarazem wzmacnia jedno ze stwierdzeń dekretu *Apostolicam actuositatem*. Oto jego treść:

Plan Boży dotyczący świata polega na tym, by ludzie zgodnym wysiłkiem kształtowali porządek spraw doczesnych i ciągle go doskonalili. Wszystko, co składa się na porządek spraw doczesnych, mianowicie: dobra osobiste i rodzinne, kultura, sprawy gospodarcze, sztuka i zajęcia zawodowe, instytucje polityczne, stosunki międzynarodowe i inne tym podobne, ich rozwój i postęp, stanowi nie tylko pomoc do osiągnięcia przez człowieka celu ostatecznego, ale posiada też własną, wszczepioną przez Boga wartość [...].

W ciągu dziejów używanie rzeczy doczesnych uległo wypaczeniu przez ciężkie występki, ponieważ ludzie skażeni grzechem pierwotnym popadli w wiele błędów co do prawdziwego Boga, ludzkiej natury i zasad prawa moralnego: stąd zepsucie obyczajów i instytucji ludzkich, a nierzadko podeptanie samej osoby ludzkiej. Również i w naszych czasach wielu ludzi, przeceniając postęp nauk przyrodniczych i technicznych, skłania się niejako ku bałwochwalczej czci rzeczy doczesnych, stając się raczej ich sługami niż panami.

[...] Obowiązkiem pasterzy jest wyłożyć jasno zasady dotyczące celu stworzenia i używania rzeczy doczesnych, oddać do dyspozycji pomoce moralne i duchowe w tym celu, by odnowić w Chrystusie porządek spraw doczesnych. Świeccy zaś powinni podjąć trud odnowy porządku doczesnego jako własne zadanie i spełniać je bezpośrednio i zdecydowanie, kierując się światłem Ewangelii i duchem Kościoła, przynaglani miłością chrześcijańską. Jako obywatele powinni współpracować ze współobywatelami, działając z właściwą kompetencją i na własną odpowiedzialność, szukając wszędzie i we wszystkim sprawiedliwości Królestwa Bożego. Porządek spraw doczesnych należy odnowić w ten sposób, by nie naruszając właściwych mu praw, uzgodnić go z normami, wynikającymi z podstawowych zasad życia chrześcijańskiego oraz dostosować do różnych warunków miejsca, czasu i narodów. Wśród dzieł tego rodzaju apostołstwa wysuwa się na pierwszy plan akcja społeczna chrześcijan²¹².

Niezbędnym dopowiedzeniem i wyjaśnianiem są dalsze słowa dekretu, które jakby precyzują moralne zadania chrześcijan w ich zaangażowaniu politycznym. Dokument zawiera między innymi takie oto stwierdzenie:

212 Sobór Watykański II, Dekret *Apostolicam actuositatem*, 7.

Ponieważ w naszych czasach różnego rodzaju materializm szerzy się namiętnie wszędzie, nawet wśród katolików, świeccy powinni nie tylko pilnie studiować doktrynę katolicką, szczególnie te jej artykuły, które są zachępane, ale także przeciwstawiać wszelkim formom materializmu świadectwo życia ewangelicznego. Co do odnawiania w duchu chrześcijańskim porządku spraw doczesnych winno się świeckich pouczyć o prawdziwym znaczeniu i wartości dóbr doczesnych tak samych w sobie, jak i w stosunku do wszystkich celów osoby ludzkiej. Niech się zaprawiają do właściwego używania rzeczy doczesnych i organizowania instytucji, mając zawsze na uwadze dobro wspólne pojmowane według zasad moralnej i społecznej nauki Kościoła. Niech świeccy przyswoją sobie zwłaszcza zasady i wnioski nauki społecznej tak, by byli zdolni przyczyniać się ze swej strony zarówno do rozwoju nauki, jak też do należytego stosowania owych zasad w poszczególnych wypadkach²¹³.

Spoglądając integralnie na zasygnalizowane kryteria chrześcijańskiej służby w polityce, nie sposób nie uznać, że każda decyzja chrześcijanina na tym polu powinna być konsekwencją podwójnej wierności. Z jednej strony jest to wierność inspirującym wartościom i zasadom wypływającym z wyznawanej wiary, z drugiej zaś wierność autonomicznym regułom sztuki politycznej, regułom „świeckim”, których nie można znaleźć bezpośrednio w nadprzyrodzonym Objawieniu. Reguły te przynależą bowiem do świata rozumu i są naukowo poznawalne, doświadczalne i weryfikowalne²¹⁴.

Widać więc wyraźnie, że w ujęciu katolickiej nauki społecznej na to, aby być zarazem dobrym politykiem i dobrym chrześcijaninem, trzeba się stać człowiekiem syntezy, a więc podwójnej wierności. Chodzi o praktyczną umiejętność łączenia w sobie spójności z wymaganiami wiary (duchowości) i respektu dla „świeckich” reguł polityki (profesjonalności). Duchowość i profesjonalność nie są to wszakże dziedziny całkowicie odrębne, choć z pewnością różniące się od siebie, i jak już była o tym mowa, odznaczające się autonomią. Brak wspomnianej syntezy jest jedną z przyczyn dramatycznego rozdzwięku pomiędzy myśleniem i działaniem²¹⁵. Jest to zjawisko, które wciąż zagraża czy nawet realnie towarzyszy ludzkości, w szczególności zaś chrześcijanom.

213 Tamże, 31.

214 Por. B. Sorge, *Wykłady z katolickiej nauki społecznej. Od Ewangelii do cywilizacji miłości*, dz. cyt., s. 241–242.

215 Por. tamże, s. 242.

W tym kontekście ogromnej wagi nabiera przestroga, jaką sformułował Sobór Watykański II: „Odstępują od prawdy ci, którzy wiedząc, że nie mamy tu trwałego państwa, lecz że poszukujemy przyszedłego, mniemają, iż mogą wobec tego zaniedbywać swoje obowiązki ziemskie, nie bacząc na to, że na mocy samej wiary bardziej są zobowiązani wypełniać je według powołania, jakie każdemu jest dane. Ale nie mniej błędzą ci, którzy na odwrót sądzą, że mogą tak się pogrążyć w interesach ziemskich, jakby one były całkiem obce życiu religijnemu, ponieważ to ostatnie polega, wedle ich mniemania, na samych aktach kultu i wypełniania pewnych obowiązków moralnych. Rozłam między wiarą wyznawaną a życiem codziennym, występujący u wielu, trzeba zaliczyć do ważniejszych błędów naszych czasów. [...] Niechże się więc nie przeciwstawia sobie błędnie czynności zawodowych i społecznych z jednej, a życia religijnego z drugiej strony. Chrześcijanin, zaniedbujący swoje obowiązki doczesne, zaniedbuje swoje obowiązki wobec bliźniego, co więcej, wobec samego Boga i naraża na niebezpieczeństwo swoje zbawienia wieczne”²¹⁶.

Jak widać, „chrześcijański styl” uprawiania polityki stawia duże wymagania. Jego skuteczna realizacja potrzebuje konkretnych ludzi, chrześcijan, odpowiednio przygotowanych do zaangażowania politycznego i społecznego. Czy jednak nie jest to jakiś rodzaj utopii? Aby rozwikłać tę kwestię, warto się zastanowić nad pełną ewangelicznego entuzjazmu wypowiedzią jezuita Bartolomeo Sorge. Wedle jego przekonania, jeśli uprawianie polityki po chrześcijańsku można uczynić autentycznym za sprawą pewnych zasad i bardzo konkretnych kryteriów, to dlaczego nie można by go zaproponować wszystkim ludziom dobrej woli? „Przecież nie tylko chrześcijanie, ale wszyscy [ludzie] – jak zaznaczył w jednym ze swoich opracowań – zobowiązani są do posiadania silnego «zmysłu państwowości»; do uznania pierwszeństwa dobra wspólnego i interesów ogółu, nie unikając poświęceń, nie ulegając interesom osobistym czy zbiorowym; wszyscy są zobowiązani do niekierowania się niemożliwą do przyjęcia «racją stanu», która prowadzi do podporządkowania sumienia i wartości moralnych celom utylitarным i bezpośrednim; do poświęcania szczególnej uwagi tym, którzy są mniej uprzywilejowani i zepchnięci na margines”²¹⁷.

Nie ulega wątpliwości, że oczekiwania włoskiego jezuita kryją w sobie ogromny ładunek troski o autentyczne dobro wspólne, ale czy można uznać

216 Sobór Watykański II, Konstytucja duszpasterska o Kościele w świecie współczesnym *Gaudium et spes*, 43.

217 B. Sorge, *Wykłady z katolickiej nauki społecznej. Od Ewangelii do cywilizacji miłości*, dz. cyt., s. 243.

je za całkiem realne we współczesnych pluralistycznych społeczeństwach? Problem jest dostrzegalny już na poziomie zasad i kryteriów, co do których – jak uczy doświadczenie – trudno liczyć na jakiś zadowalający konsensus. Trzeba pod tym względem być realistą, bo w przeciwnym razie można się uwikłać w jeszcze jedną utopię. Realizm ten nie wyklucza wszakże samej polityki uprawianej po chrześcijańsku. Jej projekt mocno zakotwiczony jest w możliwościach człowieka, który w Kościele znajduje wyjątkową siłę i możliwości twórcze, zdolne do przemiany świata wedle zamysłu Stwórcy.

5.3. Dyrektywy zaangażowania politycznego

Polityka uprawiana po chrześcijańsku jest formułą, która w społecznym nauczaniu Kościoła nie ma na dzień dzisiejszy realnej alternatywy. W miarę klarowną jej konkretyzację treściową stanowi watykański dokument z 30 grudnia 1988 roku, sygnowany przez ówczesnego prefekta Kongregacji Wychowania Katolickiego, kard. Williama Wakefielda Bauma. Wypowiedź ta zawiera konkretne dyrektywy dla chrześcijan (katolików) podejmujących działalność społeczną, a także polityczną²¹⁸. Adresowana jest do tych wszystkich, którzy w Kościele odpowiedzialni są za formację sumień według etycznych wymogów Ewangelii. W szczególności zwraca uwagę na formację w zakresie działalności społecznej i politycznej.

Kongregacja podaje konkretne normy (dyrektywy), które – jak zostało to zaznaczone w dokumencie – stanowią owoc refleksji filozoficznej i teologicznej, jak również chrześcijańskiego rozeznania rzeczywistości, jej interpretacji w świetle katolickiej nauki społecznej²¹⁹. Zgodnie z naturą Kościoła wpisują się one w ewangelizację, która w swoich relacjach do świata jest apostołstwem obecności, dialogu i służby biorącej początek z wiary także w szerokiej dziedzinie problemów politycznych. Oto lista owych

218 Kongregacja Wychowania Katolickiego, *Wskazania dotyczące studiów i nauczania doktryny społecznej Kościoła w ramach formacji kapłańskiej*, dz. cyt., s. 104–151.

219 Prezentując owe normy, dokument powołuje się na społeczne nauczanie Soboru Watykańskiego II (głównie konstytucję *Gaudium et spes* z 7 XII 1965), encykliki Jana Pawła II (*Redemptor hominis* z 4 III 1979 i *Laborem exercens* z 14 IX 1981) oraz instrukcje Kongregacji Nauki Wiary (*Libertatis nuntius* z 6 VIII 1984 oraz *Libertatis conscientia* z 22 III 1986). Wykorzystuje także, choć w mniejszym stopniu, encykliki Leona XIII (*Rerum novarum* z 15 V 1891), Piusa XI (*Quadragesimo anno* z 15 V 1931) i Jana XXIII (*Mater et magistra* z 15 V 1961) oraz list apostolski Pawła VI (*Octogesima adveniens* z 14 V 1971).

norm działania²²⁰, które mogą i powinny być przydatne w zaangażowaniu politycznym:

1. **Uznanie godności osoby ludzkiej.** Norma ta implikuje konieczność poszanowania i promocję wszystkich praw osobowych i społecznych (także politycznych, obywatelskich) wpisanych w ludzką naturę. W świetle tej normy moralność zależeć będzie od zgodności (lub niezgodności) działań i decyzji politycznych, jak również programów i projektów przyjmowanych przez różne podmioty życia politycznego z godnością osoby ludzkiej. Pod tym względem muszą być spełnione pewne niepodważalne wymogi etyczne, jak chociażby respekt dla prymatu osoby nad rzeczą²²¹.
2. **Oparcie się na metodzie dialogu.** Jak uczy doświadczenie, umożliwia on znalezienie rozwiązań istotnych problemów społecznych i politycznych (głodu, terroryzmu, manipulacji genetycznych, dewastacji środowiska naturalnego, narkomanii, alkoholizmu itp.) poprzez programy i działania podejmowane wspólnie z wszystkimi ludźmi dobrej woli. Strony dialogu mają być traktowane z należnym szacunkiem²²².
3. **Dążenie do sprawiedliwości i solidarności społecznej.** Wyraża ono „walkę szlachetną i zrównoważoną” o dobro wspólne. Nie może polegać na podejmowaniu akcji skierowanej przeciwko drugiemu człowiekowi, by go wyeliminować jako przeciwnika, lecz powinno być walką właśnie o wartości, by w konsekwencji przyczynić się do realizacji dobra wspólnego. W szczególności styl walki o solidarność, czyli w gruncie rzeczy o miłość społeczną – wedle określenia Pawła VI, nabiera ogromnego znaczenia w obliczu współczesnych wyzwań społecznych i politycznych (marginalizacji społecznej, bezrobocia czy rozmaitych patologii życia publicznego)²²³.
4. **Odpowiednia formacja dająca kompetencje** (teoretyczne i praktyczne) w dziedzinie politycznej. Chodzi o profesjonalizm, który pozostaje w zgodzie ze zdrowymi zasadami moralnymi i wy-

220 Wykaz tych norm wraz z krótkim komentarzem umieszczony został także w J. Mazur, *Katolicka nauka społeczna. Podstawowe zagadnienia w zarysie*, dz. cyt., s. 233–234.

221 Kongregacja Wychowania Katolickiego, *Wskazania dotyczące studiów i nauczania doktryny społecznej Kościoła w ramach formacji kapłańskiej*, 55, dz. cyt., s. 139.

222 Tamże, 56, s. 139–140.

223 Tamże, 57, s. 140; por. Jan Paweł II, Encyklika *Laborem exercens*, 20; Jan Paweł II, Adhortacja apostołska *Christifideles laici*, 42.

mogami racjonalnej działalności w polityce. Istotnym elementem tej formacji jest kształtowanie prawego sumienia na podstawie „światła i mocy duchowej”²²⁴.

5. **Wykorzystanie doświadczenia chrześcijańskiego.** Ma ono charakter podwójny. Z jednej strony oparte jest na rozeznaniu w sferze rzeczywistości politycznych, społecznych, kulturowych, z drugiej zaś wynika z interpretacji tych rzeczywistości w świetle Objawienia chrześcijańskiego. Są to wymiary komplementarne (jeden nie może zastąpić drugiego), ale o ich harmonijnej całości ostatecznie decyduje spojrzenie na rzeczywistość polityczną w perspektywie wiary. Chrześcijanin, odwołując się do doświadczenia rzeczywistości doczesnych i zarazem do doświadczenia wiary religijnej, ma możliwość właściwej oceny stopnia realizacji ludzkich i chrześcijańskich wartości. Ponadto norma ta pomaga łączyć ogólne zasady myślenia i działania w dziedzinie polityki z niezmiennymi wartościami, ułatwia roztropną ocenę programów formułowanych przez wszelkiego rodzaju siły społeczne i polityczne, jak również pobudza do niezbędnych i odpowiadających wymogom dobra wspólnego przemian i przekształceń struktur społecznych, które są niewystarczające lub niesprawiedliwe²²⁵.
6. **Otwarcie na charyzmaty i dary Ducha Świętego.** Jak widać, tego rodzaju norma odznacza się wyjątkowo chrześcijańską specyfiką. Dotyczy sfery ściśle religijnej, a więc relacji człowieka z Bogiem w aspekcie posłuszeństwa czy otwarcia na Boże natchnienia i znaki. Kościół nie proponuje, a tym bardziej nie zaleca własnego modelu życia politycznego, lecz stara się być otwarty na pewien pluralizm ustrojów, programów i propozycji działania zgodnie z charyzmatami i darami, jakich Duch Święty udziela wiernym świeckim dla wypełniania ich misji w sferze polityki²²⁶.
7. **Opcja na rzecz ubogich.** Jest to norma (dyrektywa) konsekwentnego praktykowania miłości i miłosierdzia we wszystkim, co oznacza przyznanie pierwszeństwa ubogim. Znajduje swoje uzasadnienie

224 Kongregacja Wychowania Katolickiego, *Wskazania dotyczące studiów i nauczania doktryny społecznej Kościoła w ramach formacji kapłańskiej*, 58, dz. cyt., s. 140–141; por. Sobór Watykański II, Konstytucja duszpasterska o Kościele w świecie współczesnym *Gaudium et spes*, 43.

225 Kongregacja Wychowania Katolickiego, *Wskazania dotyczące studiów i nauczania doktryny społecznej Kościoła w ramach formacji kapłańskiej*, 59, dz. cyt., s. 141.

226 Tamże, 60, s. 141–142.

w Ewangelii, dla której przedmiotem szczególnej troski powinni są ludzie pogrążeni w różnych postaciach nędzy: niedostatku materialnym, niesprawiedliwym ucisku, chorobach itp. Z uwagi na rangę przykazania miłości bliźniego, które stanowi bezpośrednie uzasadnienie opcji na rzecz ubogich, dyrektywa ta powinna być obecna we wszystkich pozostałych normach działania²²⁷.

Z łatwością można zauważyć, że zawarte w dokumencie watykańskim normy działania mogą bez istotnych przeszkód być zaproponowane wszystkim ludziom dobrej woli. Wyjątek stanowi tylko norma dotycząca otwarcia na dary i charyzmaty Ducha Świętego, gdyż zakłada przyjęcie wiary chrześcijańskiej. Wszystkie pozostałe normy odwołują się do wartości uniwersalnych, ogólnoludzkich. Dzięki temu staje się możliwe osiągnięcie konsensusu w politycznym współdziałaniu, co jest niezwykle ważne z uwagi na pluralistyczny charakter współczesnych społeczeństw.

Pluralizm nie wyklucza wszakże wspólnej odpowiedzialności za dobro wspólne. Każde zaangażowanie polityczne kryje w sobie jakiś element troski o to dobro. Może być ono różnie pojmowane i interpretowane, ale pluralizm nie zwalnia z odpowiedzialności za politykę, z czego wszyscy odwołujący się do zdrowego rozsądku zdają sobie sprawę. Nie podobna nie uznać zasady odpowiedzialności. Zakłada ona przyjęcie pewnych ram, które trzeba zapełnić odpowiednią treścią. Do jej niezwykle istotnym elementów należy jakieś etyczne minimum. Nie bez racji wciąż aktualna jest niemal powszechnie podnoszona propozycja światowego etosu, który byłby możliwy do przyjęcia przez wszystkich ludzi dobrej woli, a więc zarówno przez chrześcijan, jak i świat niechrześcijański.

5.4. Postulat wspólnego etosu

Uprawianie polityki ma wszakże swój etos. W szczególności można mówić o takim etosie, który dotyczy poszczególnych grup zaangażowanych w politykę. W demokratycznym państwie konstytucyjnym centralne miejsce zajmują elity polityczne, zaś na dalszym planie znajduje się reszta społeczeństwa, która legitymizuje elity władz przez udział w demokratycznych wyborach. Nie są to jedyne grupy etosowe, ale z pewnością najważniejsze.

227 Tamże, 61, s. 142–143; Jan Paweł II, Encyklika *Sollicitudo rei socialis*, 42; Jan Paweł II, Encyklika *Centesimus annus*, 57; Jan Paweł II, Adhortacja apostolska *Christifideles laici*, 42; Franciszek, Adhortacja apostolska *Evangeliū gaudium*, 186–201.

Samo pojęcie etosu, jak już była o tym mowa na oddzielnym miejscu, choć kryje w sobie starą grecką etymologię (przyzwyczajenie, zwyczaj, obyczaj nabyty przez ćwiczenia, zachowanie się, sposób bycia), to jednak rozumiane jest dziś w naukach społecznych jako styl życia jakiejś grupy czy społeczności, jako ogólna orientacja jakiejś kultury, jako przyjęta przez nią hierarchia wartości bądź formułowana *explicite*, bądź dająca się wyczytać z ludzkich zachowań²²⁸.

Z socjologicznego punktu widzenia wyróżnikiem pojęcia etosu jest to, że odnosi się ono do norm i wartości oraz obejmuje zasady ich konkretnego i w miarę jednoznacznego odniesienia do zachowań politycznych i społecznych. Etos oznacza zatem zaangażowanie w określone wzory zachowań społecznych. Wartości przejawiają się w owych wzorach, kształtując w ten sposób życie codzienne. Naczelne więc miejsce w etosie zajmują wartości i ich związek z zachowaniem, działaniem społecznym. Etos wymaga od członków grupy etosowej realizacji wartości etosowych i przełożenia ich na zachowania²²⁹.

Jednakże w przypadku polityki nie może chodzić jedynie o etos w sensie opisowym. Jeśli polityka ma być roztropną troską o dobro wspólne, to związany z nią etos powinien być realizacją tej najważniejszej wartości, jaką jest właśnie dobro wspólne. Sposób tej realizacji nie jest bez znaczenia. Musi być on moralny, a więc polegający na wyzwaniu dobra. Samo więc socjologiczne rozumienie etosu nie wystarcza. Konieczna jest etyka normatywna, inspirowana odpowiednią hierarchią wartości, wskazująca na konieczność zachowań modelowych (idealnych) opartych na racjonalnych przesłankach. Pod tym względem musi zaistnieć jakiś racjonalny konsensus, wspólne uznanie pewnym wartości i zasad, które gwarantują realizację dobra wspólnego.

Interesujące rozważania na temat wspólnego etosu przedstawił kard. Joseph Ratzinger. Jego zdaniem wspólnych podstawowych elementów tradycji etycznej należałoby poszukać w różnych religiach i kulturach. Jednak obawia się on, i nie jest w tych swoich wątpliwościach odosobniony, że etyczne minimum wyodrębnione z różnych religii nie miałyby odpowiedniej „ważności”, wewnętrznego autorytetu, którego potrzebuje etos, i konkretności, która sprawia, że etos zaczyna oddziaływać.

228 Por. M. Ossowska, *Ethos rycerski i jego odmiany*, Państwowe Wydawnictwo Naukowe, Warszawa 1986, s. 5.

229 Por. T. Szawiel, *Etos*, [w:] *Encyklopedia socjologii*, t. 1, Oficyna Naukowa, Warszawa 1998, s. 202–203.

Wysuwając owe zastrzeżenia, Ratzinger przyznaje, że przy formowaniu tego rodzaju etosu „rozum musi słuchać wielkich tradycji religijnych, jeśli nie chce pozostać głuchy, niemy i ślepy na to, co w ludzkiej egzystencji jest najistotniejsze. Nie ma takiej wielkiej filozofii, która nie żywiłaby się słuchaniem i przejmowaniem tradycji religijnej. Tam gdzie takiego odniesienia brakuje, myślenie filozoficzne zamiera i staje się zwyczajną grą pojęć”²³⁰.

W sposób specjalny owego powiązania z wielkimi tradycjami religii i wiary domaga się każda filozofia polityki. Jeśli polityka ma być rzeczywistą troską o dobro wspólne, to nie sposób, aby nie była głęboko zasłuchana w to, co religia mówi o zakotwiczeniu wolności w prawdzie o dobru wspólnym, o dobru człowieka i świata. Niestety, prawda o człowieku i społeczeństwie, także prawda o dobru wspólnym jest kwestionowana. W polityce nie postrzega się jej w powiązaniu z tradycjami religijnymi²³¹.

Miejsce prawdy zajmuje dziś konsensus, który bynajmniej nie jest jakimś wspólnym mianownikiem etycznym, ale autonomicznie stworzonym systemem jako rodzaj normy demokratycznej wolności. Zwykle jest to bowiem konsensus tych, którzy dysponują argumentacją nie tyle racjonalną, odwołującą się do pojęcia prawdy, bo ta nie jest przyjmowana, ile ideologiczną, reprezentowaną przez obecny układ sił politycznych²³².

Minimum etyczne, oparte na pewnym konsensusie, nie może zrezygnować z prawdy czerpanej z religii. Konsensus nie może być jakby zastąpieniem tego rodzaju prawdy. Tragiczna historia XX wieku wystarczająco uzasadnia to stwierdzenie. Dlatego katolicka nauka społeczna, będąca narzędziem Kościoła na niwie jego troski o człowieka i społeczeństwo, pragnie pod tym względem służyć swoim doświadczeniem. Bogata tradycja kościelna dostarcza właściwego rozumienia prawdy o człowieku, któ-

230 J. Ratzinger, *Wiara – prawda – tolerancja. Chrześcijaństwo a religie świata*, dz. cyt., s. 200.

231 Por. tamże, s. 200–201.

232 Jeśli konsensus jest dziełem tych, którzy potrafią swoją decyzję odpowiednio argumentować, to wtedy trudno uniknąć sytuacji sprzyjającej powstawaniu intelektualnych dyktatur odznaczających się elitarną zarozumiałością. J. Ratzinger tak pisze na ten temat: „Twierdzi się, że umiejący argumentować powinni jako adwokaci reprezentować tych, którzy nie są zdolni prowadzić racjonalnego dyskursu. Nie budzi to zbyt dużego zaufania. Wszyscy mamy przed oczyma obraz tego, jak kruche są konsensusy i jak szybko grupy partyjne w określonym klimacie intelektualnym zaczynają się czuć jedynymi uprawnionymi przedstawicielami postępu i odpowiedzialności. Można tu zbyt łatwo wyrzucić diabła belzebubem; nasz dom mogłoby zbyt łatwo opanować siedem nowych i gorszych demonów niż demon z minionych duchowych konstelacji” (J. Ratzinger, *Wiara – prawda – tolerancja. Chrześcijaństwo a religie świata*, dz. cyt., s. 201).

re może się stać niezawodną podstawą wspólnego światowego etosu, obejmującego także dziedzinę polityki. Odpowiedzialni za tę prawdę są szczególnie ci chrześcijanie, katolicy, którzy wraz z innymi ludźmi dobrej woli aktywnie uczestniczą w życiu politycznym.

Odnosnie do etycznych aspektów politycznego zaangażowania chrześcijan nie sposób przeoczyć niezwykle cennych uwag Jana Pawła II, zawartych w jego adhortacji będącej owocem prac Synodu Biskupów w 1987 roku. Wspomniany Synod obradował wówczas na temat powołania i misji ludzi świeckich w Kościele i świecie. Autor adhortacji, przedstawiając główne myśli o zaangażowaniu politycznym chrześcijan, które powinno dotyczyć wszystkich i służyć wszystkim, wskazuje na podstawowe kryterium polityki uprawianej na rzecz osoby i społeczeństwa, podejmowanej w duchu chrześcijańskiego personalizmu. Otóż Jan Paweł II umieścił w adhortacji następujące stwierdzenia:

Aby ożywiać duchem chrześcijańskim doczesną rzeczywistość służąc [...] osobie i społeczeństwu, świeccy nie mogą rezygnować z udziału w „polityce”, czyli w różnego rodzaju działalności gospodarczej, społecznej i prawodawczej, która w sposób organiczny służy wzrastaniu wspólnego dobra; [...] prawo i obowiązek uczestniczenia w polityce dotyczy wszystkich i każdego; formy tego udziału, płaszczyzny, na jakich on się dokonuje, zadania i odpowiedzialność mogą być bardzo różne i wzajemnie się uzupełniać. Ani oskarżenia o karierowiczostwo, o kult władzy, o egoizm i korupcję, które nierzadko są kierowane pod adresem ludzi wchodzących w skład rządu, parlamentu, klasy panującej czy partii politycznej, ani dość rozpowszechniony pogląd, że polityka musi być terenem moralnego zagrożenia, bynajmniej nie usprawiedliwiają sceptycyzmu i nieobecności chrześcijan w sprawach publicznych. Przeciwnie, Sobór Watykański II mówi o tym w sposób niezwykle znaczący: „Kościoł uznaje za godną pochwały i szacunku pracę tych, którzy dla posługi ludziom poświęcają swoje siły dobru państwa i podejmują się tego trudnego obowiązku” (Sobór Watykański II, konst. *Gaudium et spes*, 75).

Podstawowym kryterium polityki uprawianej na rzecz osoby i społeczeństwa jest dążenie do wspólnego dobra jako dobra wszystkich ludzi i całego człowieka, dobra, które jest dane i które gwarantuje, że jego przyjęcie jest sprawą wolnego i odpowiedzialnego wyboru poszczególnych osób czy stowarzyszeń [...]. Ponadto polityka na rzecz osoby i społeczeństwa przyjmuje jako stały kierunek postępowania obronę i promocję sprawiedliwości, rozumiane jako „cnota”, w której wszyscy winni być wychowywani, i jako «siła» moralna, która wspiera zaangażowanie na rzecz praw i obowiązków każdego i wszystkich, mając za podstawę osobistą godność ludzkiej istoty.

Sprawowanie władzy politycznej winno mieć za podstawę ducha służby, gdyż tylko on, w połączeniu z konieczną kompetencją i skutecznością działania decyduje o tym, czy poczynania polityków są «jawne» i «czyste», zgodnie z tym, czego – zresztą słusznie – ludzie od nich wymagają. Pobudza to do otwartej walki i zdecydowanego przewyciężania takich pokus, jak nieuczciwość, kłamstwo, wykorzystywanie dóbr publicznych do wzbogacenia niewielkiej grupy osób lub w celu zdobywania popleczników, stosowanie dwuznacznych lub niedozwolonych środków dla zdobycia, utrzymania bądź powiększenia władzy za wszelką cenę²³³.

Przytoczona wypowiedź sugeruje, że wspólny etos jest możliwy i po-
niekąd konieczny do uprawiania polityki na rzecz poszczególnych osób
i całego społeczeństwa. Apel o taką etykę kryje się w dalszych słowach
adhortacji, które wskazują na niezbędną potrzebę chrześcijańskiej służby
osobie i społeczeństwu. Dokument zawiera wszakże słowa:

Świeccy katolicy zaangażowani w politykę winni bez wątpienia szanować
właściwie pojętą autonomię rzeczywistości ziemskiej [...]. Równocześnie pil-
nym i odpowiedzialnym zadaniem świeckich jest dawanie świadectwa tym
wartościom ludzkim i ewangelicznym, które posiadają wewnętrzny związek
z działalnością polityczną, jak wolność, sprawiedliwość, solidarność, wierne
i bezinteresowne oddanie sprawie wspólnego dobra, prosty styl życia, prefe-
rencyjna opcja na rzecz ubogich i najmniejszych [...].

Styłem oraz narzędziem polityki, która chce dążyć do prawdziwego roz-
woju człowieka, jest solidarność. Ta zaś wymaga czynnego i odpowiedzial-
nego uczestnictwa w życiu politycznym wszystkich i każdego obywatela oraz
rozmaitych grup, związków zawodowych, partii [...]. Dzisiaj solidarność po-
lityczna, przekraczając granice poszczególnych państw czy bloków, musi
objąć wszystkie kontynenty, cały świat. Owocem solidarnej polityki, przez
wszystkich tak bardzo upragnionym, lecz jeszcze wciąż niedojrzałym, jest
pokój. Świeckim nie wolno traktować obojętnie, biernie i z dystansem tego
wszystkiego, co jest z pokojem sprzeczne lub mu zagraża, jak przemoc, woj-
na, tortury i terroryzm, obozy koncentracyjne, militaryzacja polityki, wyścig
zbrojeń oraz zagrożenie nuklearne. Przeciwnie, [...] świeccy winni być ludź-
mi *wprowadzającymi pokój* (Mt 5, 9), zarówno przez nawrócenie serca, jak
przez działanie na rzecz prawdy, wolności, sprawiedliwości i miłości, które
stanowią niezbywalną podstawę pokoju²³⁴.

233 Jan Paweł II, Adhortacja apostołska *Christifideles laici*, 42.

234 Tamże.

Zakończenie

Moralność, polityka i jej etos, jak również prawo są ukierunkowane na dobro wspólne. Niejako spotykają się w przestrzeni dobra wspólnego. Moralność jako spełnianie czy wyzwianie dobra rodzi konieczność poszukiwania drogi, na jakiej można by najskuteczniej to dobro zrealizować. Tego rodzaju droga stanowi podstawową treść etyki. Jest etosem, który decyduje o polityce, będącej przecież roztropnym (stosownym do miejsca, czasu i okoliczności) zatroskaniem o dobro wspólne. Na straży tej troski powinno stać ustanawiane przez polityków prawo. Z natury swej musi być ono rozporządzeniem rozumnym mającym na celu właśnie realizację dobra.

Jeśli dobro wspólne postrzega się w duchu personalizmu, a więc przez pryzmat integralnej prawdy o człowieku jako istoty duchowo-cielesnej, to nie sposób nie dostrzec w roztropnej trosce o dobro wspólne także konieczności uwzględnienia elementu religijnego. Religia bowiem wskazuje na dobro nadprzyrodzone. Nie jest ono czymś całkowicie odrębnym od doczesnego dobra wspólnego, lecz stanowi jego ostateczne wyjaśnienie, uzasadnienie i spełnienie. Jego respektu domaga się pełna prawda o człowieku, wedle której człowiek jest istotą z natury swej religijną.

Nie wystarczy skonstatować, że polityka ma swój etos. Istnieje wszakże problem jego jakości. Nie może być tak, że zespół wartości i norm wyrażany w postaci nakazów, zakazów, reguł preferencji i dopuszczalności jest przyjmowany wyłącznie czy przede wszystkim z uwagi na swoją skuteczność. Warto rozważyć słynną tezę Roberta K. Mertona, sformułowaną w odniesieniu do etosu naukowego, że normy kształtujące etos obowiązują nie tylko dlatego, że są skuteczne w praktyce, ale także dlatego, że uważane są za słuszne i dobre. W spojrzeniu tym na pierwszy plan wysuwa się kategoria słuszności i dobra, ich prymat wobec normy pragmatyzmu, czyli użyteczności, efektywności podejmowanych działań. Wydaje się, że uwaga Mertona ma kapitalne znaczenie w odniesieniu do polityki – przyjmo-

wanych (definiowanych) w niej celów, stosowanych środków i podejmowanych działań²³⁵.

Etos polityki nie może się opierać wyłącznie na skuteczności politykowania. Musi uwzględniać moralny charakter roztropnej troski o dobro wspólne. W tym celu niezbędne są uprawomocnione wartości instytucjonalne, przyjęte przez polityków i uznane przez ogół społeczeństwa jako praktyki, zwyczaje, moralne nakazy i zakazy. W dzisiejszym społeczeństwie pluralistycznym potrzebny jest jakiś rodzaj konsensusu politycznego, który opierałby się na powszechnej intuicji moralnej. Tego rodzaju konsensus jest możliwy na gruncie personalizmu, w szczególności zaś – personalizmu chrześcijańskiego. Czyż pod tym względem nie można by odwołać się do chrześcijańskiej idei cywilizacji miłości?

Poszczególne priorytety tej cywilizacji, zwłaszcza jej najbardziej podstawowa zasada pierwszeństwa „być” nad „mieć”, stanowią punkt wyjścia etosu polityki nie tylko skutecznej, ale także takiej, która jest słuszna i dobra. Przede wszystkim chodzi o politykę realizującą autentyczne dobro wspólne, respektującą prawo, spójną z prawem naturalnym i jego konkretyzacją w postaci prawa stanowionego przez państwo. Oznacza to, że respektowane przez nią prawo stoi na straży rzeczywistego dobra wspólnego.

Przytoczona wizja etosu roztropnej troski o dobro wspólne wpisuje się w wysiłki katolickiej nauki społecznej. Kościół pragnie posłużyć się tą nauką jako narzędziem ożywiającym politykę w aspekcie etycznym. Etyka polityki także rozważana jest w paradygmacie sylogizmu praktycznego: widzieć – ocenić – działać. Jednak trudno się dziwić, że dominantę stanowi etap „ocenić”, gdyż przesądza o tym charakter etyki życia politycznego. W katolickiej nauce społecznej nie może ona nie być normatywna. W praktyce nie chodzi o przyjęcie jakiegokolwiek etyki. Chociaż potrzeby jej obecności nikt przecież nie kwestionuje, to coraz bardziej zdaje się dojrzewać myśl, podejmowana zresztą przez katolicką naukę społeczną od początku, o konieczności takiej etyki, która byłaby przyjazna osobie ludzkiej. Tego rodzaju myślenie zmusza niejako do uwzględnienia integralnej prawdy o człowieku, będącej podstawową przesłanką polityki przyjaznej człowiekowi.

Analiza złożonych procesów globalizacji każe przypuszczać, że w dobie ponowoczesności racjonalna realizacja dobra człowieka, rodziny, społeczności lokalnej czy szeroko rozumianych grup pośrednich, jak rów-

235 R. K. Merton, *Teoria socjologiczna i struktura społeczna*, tł. E. Morawska, J. Wertenstein-Zuławski, Państwowe Wydawnictwo Naukowe, Warszawa 1982, s. 580–581.

niez dobra państwowego i międzynarodowego aż po dobro całej ludzkości jest możliwa głównie na drodze politycznej. Dlatego polityka powinna być przyjazna człowiekowi, zaś opcja takiej polityki pozostaje etycznym wyzwaniem i jednocześnie zadaniem nawet wtedy, gdy ciężar odpowiedzialności za dobro wspólne w znacznym stopniu spoczywa na podmiotach niepolitycznych w społeczeństwie obywatelskim. Wejście na drogę wiodącą do polityki przyjaznej osobie ludzkiej domaga się wszakże etosu, który uprawianiu polityki nadaje właściwy ludzki sens.

Wizja dobra wspólnego, oparta na antropologii personalistycznej, może być przyjęta w pluralistycznym społeczeństwie poszukującym konsensusu w kwestii wartości, norm i zasad. W praktyce politycznej nie jest to jednak łatwe, gdyż w przestrzeni życia publicznego ścierają się ze sobą dwie bodaj najbardziej rozpoznawalne orientacje: indywidualistyczna i personalistyczna. Czyż w interesie ludzkości, w szczególności zaś w interesie jej dobra wspólnego, o które troszczą się poszczególne podmioty polityki, nie leży rychłe rozstrzygnięcie tego sporu na rzecz personalizmu? Może wystarczyłoby tylko jakieś uzdrowienie indywidualizmu przez jego personalizację?

W każdym razie wciąż istnieje potrzeba wyzwolenia w poszczególnych ludziach, w społecznościach lokalnych i w całym społeczeństwie autentycznej woli zaangażowania na rzecz polityki. Nadal pozostaje aktualna i poniekąd nagląca sprawa usilnych starań, by polityka *pro homine* stała się strategią powszechnie uznaną i realizowaną. Oznaczałoby to promocję etosu politycznego przyjaznego człowiekowi. Oby zaprezentowane szkice, ukazujące wybrane zagadnienia z etyki życia politycznego, wyzwoliły zainteresowanie polityką uprawianą w duchu etyki personalistycznej!

Bibliografia

- Aborcja w ujęciu prawa, medycyny i psychologii. Materiały z konferencji naukowej 10–11 grudnia 2004*, red. D. Franków, Wydawnictwo Akademii Podlaskiej, Siedlce 2005.
- Aborcja: przyczyny, następstwa, terapia*, red. B. Chazan, W. Simon, tł. referatów obcojęzycznych: A. Jankowiak, Z. Karpiński, Wydawnictwo Wektry, Wrocław 2009.
- Adhortacja apostolska „Evangelii nuntiandi” Papieża Pawła VI o ewangelizacji w świecie współczesnym*, TUM Wydawnictwo Wrocławskiej Księgarni Archidiecezjalnej, Wrocław 2001.
- Adhortacja apostolska „Familiaris consortio” Ojca Świętego Jana Pawła II do biskupów, kapłanów i wiernych całego Kościoła katolickiego o zadaniach rodziny chrześcijańskiej w świecie współczesnym*, Wydział Duszpasterstwa Kurii Metropolitalnej w Krakowie, Kraków 1982.
- Andryszczak Piotr, *Dobro wspólne. Zasada pomocniczości*, [w:] *Chrześcijanin wobec zagadnień społecznych*, red. P. Andryszczak, Wydawnictwo św. Stanisława BM Archidiecezji Krakowskiej, Kraków 2002, s. 27–36.
- Antoszewski Andrzej, *Prawa i wolności obywatelskie*, [w:] *Leksykon politologii*, red. A. Antoszewski, R. Herbut, Agencja Wydawniczo-Reklamowa ATLA 2, Wrocław 1995, s. 305–306.
- Anzenbacher Arno, *Co oznacza „godność człowieka”?*, tł. M. Miś, [w:] *Horyzonty wychowania w czasie przemian*, red. W. Pasierbek, M. Grodecka, Wyższa Szkoła Filozoficzno-Pedagogiczna Ignatianum, Wydawnictwo WAM, Kraków 2009, s. 137–152.
- Aufbau und Entfaltung des gesellschaftlichen Lebens – Soziale Summa Pius XII*, red. A. Utz, J. Groner, t. 1–2, Freiburg 1954; t. 3, Freiburg 1961.
- Augustyn św., *O państwie Bożym. Przeciw poganom*, Wydawnictwo PAX, Warszawa 1977, t. 1–2.
- Augustyn św., *Państwo Boże (De civitate Dei)*, [w:] *Pisma Ojców Kościoła*, red. J. Sajdak, t. 11 (ks. I–VII), Poznań 1930; t. 12 (ks. VIII–XIV), Poznań 1934; t. 13 (ks. XV–XXII), Poznań 1937.
- Aumonier Nicolas, Beignier Bernard, Letellier Philippe, *Eutanazja*, tł. E. Burska, Instytut Wydawniczy Pax, Warszawa 2003.
- Bajda Jerzy, „*Humanae vitae*”. *Apel do władz publicznych*, „Nasz Dziennik” 2008 nr 180 (3197).
- Bartnik Czesław, *Wprowadzenie do teologii społeczno-politycznej*, Standruk, Lublin 2006.

- Bartoszek Antoni, *Opieka paliatywna jako alternatywa dla eutanazji*, [w:] *Eutanazja w dyskusji*, red. P. Morciniec, Redakcja Wydawnictw Wydziału Teologicznego Uniwersytetu Opolskiego, Opole 2001, s. 151–154.
- Bartyzel Jacek, *Tolerancja*, [w:] *Encyklopedia „Białych Plam”*, t. 17, Polskie Towarzystwo Encyklopedyczne Polwen, Radom 2006, s. 158–164.
- Bauman Zygmunt, *Etyka ponowoczesna*, tł. J. Bauman, J. Tokarska-Bakir, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 1996.
- Beck Ulrich, *Die Sozialmoral des eigenen Lebens. Ein Essay*, [w:] *Das Moralische in der Soziologie*, hrsg. von G. Lüschen, Opladen–Wiesbaden 1998, s. 87–91.
- Beck Ulrich, *Ponowne odkrycie polityki: przyczynek do teorii modernizacji refleksyjnej*, [w:] Ulrich Beck, Anthony Giddens, Scott Lash, *Modernizacja refleksyjna. Polityka, tradycja i estetyka w porządku społecznym nowoczesności*, tł. J. Konieczny, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2009, s. 11–78.
- Beck Ulrich, *Spółczesność ryzyka. W drodze do innej nowoczesności*, tł. S. Cieśla, Wydawnictwo Scholar, Warszawa 2002.
- Beck Ulrich, *W szponach ryzyka (rozmowa z Jackiem Żakowskim)*, „Polityka” (dodatek „Niezbędnik Inteligenta”) 25 VI 2005 nr 25 (2509), s. 6.
- Benedykt XVI, Przemówienie do uczestników zgromadzenia ogólnego Papieskiej Akademii „Pro Vita” i Międzynarodowego Kongresu na temat: „Embrion ludzki w okresie przedimplantacyjnym” (27 lutego 2006), „L'Osservatore Romano” wydanie polskie 2006 nr 6–7, s. 55–56.
- Berger Peter L., *Etyka społeczna w świecie postsocjalistycznym*, tł. J. J. Franczak, A. Kowal, „First Things. Edycja Polska” 2008 nr 6, s. 26–33.
- Berger Peter L., *Między relatywizmem a fundamentalizmem*, tł. R. Lewandowski, „W Drodze” 2007 nr 9, s. 4–20.
- Berlin Isaiah, *Cztery eseje o wolności*, tł. D. Grinberg [i in.], Wydawnictwo Zysk i S-ka, Poznań 2000.
- Bieleńska-Osuchowska Zofia, *Jak zaczyna się życie człowieka*, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 1994.
- Biesaga Tadeusz, *Bioetyka utylitarystyczna Zbigniewa Szawarskiego*, [w:] *Bioetyka polska*, red. T. Biesaga, Wydawnictwo Naukowe PAT, Kraków 2004, s. 145–164.
- Biesaga Tadeusz, *Eutanazja – śmierć godna czy niegodna?*, „Medycyna Praktyczna” 2005 nr 4.
- Biesaga Tadeusz, *Personalizm wobec kolektywizmu i indywidualizmu*, [w:] *Chrześcijańin wobec zagadnień społecznych*, red. P. Andryszczak, Wydawnictwo św. Stanisława BM Archidiecezji Krakowskiej, Kraków 2002, s. 20–26.
- Biesaga Tadeusz, *Pojęcie osoby a zasada jakości życia we współczesnej bioetyce*, [w:] *Ocalić cywilizację – ocalić ludzkie życie*, red. Z. Morawiec, Wydawnictwo Księży Sercanów Dehon, Kraków 2002, s. 53–63.
- Biskupi przestrzegają polityków*, „Gość Niedzielny” 24 X 2010 nr 42.
- Bołoz Wojciech, *Etyka chrześcijańska wobec problemów końca życia*, [w:] *Między życiem a śmiercią: uzależnienia, eutanazja, sytuacje graniczne*, red. W. Bołoz, M. Ryś, Wydawnictwo UKSW, Warszawa 2002, s. 122–134.
- Borowik Zbigniew, *O etyce życia politycznego*, „Życie Katolickie” 9 (1990) nr 2, s. 11–20.
- Borutka Tadeusz, *Zasady życia społecznego*, [w:] *Encyklopedia nauczania społecznego Jana Pawła II*, red. A. Zwoliński, PWE Polwen, Radom 2003, s. 597–602.

- Bourbon-Busset Jacques de, *Tak powiedziane życiu*, tł. A. Szymanowski, Instytut Wydawniczy PAX, Warszawa 1977.
- Brezinka Wolfgang, *Wychowywać dzisiaj. Zarys problematyki*, tł. H. Machoń, Wydawnictwo WAM, Kraków 2007.
- Budzyńska Ewa, *A/rodzinne ramy życia rodzinnego. Refleksje socjologa nad wartością rodziny*, [w:] *W poszukiwaniu sensu. O religii, moralności i społeczeństwie. Księga Pamiątkowa Ad sapientiam cordis dedykowana Księdzu Profesorowi Januszowi Marińskiemu na 70-lecie urodzin*, red. J. Baniak, Zakład Wydawniczy Nomos, Kraków 2010, s. 425–441.
- Casini Carlo, *Państwo prawa*, tł. K. Borowczyk, T. Styczeń, „Ethos” 1993 nr 2–3, s. 133.
- Casini Carlo, *Pięć dowodów na istnienie człowieka*, tł. R. Zajączkowski, Wydawnictwo WAM, Kraków 2007.
- Chénon Émile, *Le rôle social de l'Église*, Paris 1924.
- Chmielewski Adam, *Polityka i etyka Alasdaira MacIntyre'a*, [w:] A. MacIntyre, *Etyka i polityka*, tł. A. Chmielewski, P. Machura, Ł. Nysler, K. Liszka, D. Drałus, J. Nalichowski, A. Orzechowski, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2009, s. 7–40.
- Chrystides D. George, Kaler H. John, *Wprowadzenie do etyki biznesu*, tł. H. Simbierowicz, Z. Wiankowska-Ładyka, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 1999.
- Chudy Wojciech, *Osoba ludzka w społeczeństwie*, [w:] *Katolicka nauka społeczna. Podstawowe zagadnienia z życia społecznego i politycznego*, red. S. Fel, J. Kupny, Księgarnia św. Jacka, Katowice 2007, s. 31–56.
- Codex Iuris Canonici. Kodeks prawa kanonicznego*, Pallottinum, [Poznań] 1984.
- Compagnoni Francesco, *Diritti dell'uomo*, [w:] *Nuovo dizionario di teologia morale*, red. F. Compagnoni, G. Piana, S. Privitera, Edizioni Paoline, Cinisello Balsamo (Milano) 1990, s. 218–112.
- Compagnoni Francesco, *Prawa człowieka. Geneza, historia i zaangażowanie chrześcijańskie*, tł. S. Bielański, Wydawnictwo WAM – Księży Jezuci, Kraków 2000.
- Conferenza Episcopale Italiana, *Evangelizzazione e testimonianza della carità* (8 XII 1990), <http://www.chiesacattolica.it> (12 II 2011).
- Czachorowski Marek, *Eutanazja*, [w:] *Encyklopedia „Białych Plam”*, t. 5, Polskie Wydawnictwo Encyklopedyczne, Radom 2001, s. 313–320.
- Czajowski Jacek, *Człowiek w nauce Jana Pawła II*, Dom Polski Jana Pawła II, Rzym 1983.
- Czakon Tomasz, *Etyka i polityka. Między moralizatorstwem a nihilizmem*, [w:] *Etyka i polityka*, red. D. Probuska, Akademia Pedagogiczna im. Komisji Edukacji Narodowej, Oficyna Wydawnicza Impuls, Kraków 2005, s. 93–97.
- Czarnecki Paweł, *Dylematy etyczne współczesności*, Wydawnictwo Difin, [Warszawa 2008].
- Dahl Rober Alan, *Demokracja i jej krytycy*, tł. S. Amsterdamski, Wydawnictwo Znak, Fundacja Batorego, Kraków–Warszawa 1995.
- De Bertolis Ottavio, *Prawa i wolność: wieloznaczność i perspektywy*, tł. J. Zychowicz, [w:] *Horyzonty wychowania w czasie przemian*, red. W. Pasierbek, M. Grodecka, Wyższa Szkoła Filozoficzno-Pedagogiczna Ignatianum, Wydawnictwo WAM, Kraków 2009, s. 524–539.
- Delson Chantal, *Godność osoby ludzkiej a polityczna poprawność*, tł. U. Paprocka-Piotrowska, [w:] *Europa wspólnych wartości. Chrześcijańskie inspiracje w budowaniu*

- zjednoczonej Europy, red. S. Zięba, Towarzystwo Naukowe Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego, Lublin 2004, s. 177–182.
- Denzinger Heinrich, *Enchiridion symbolorum, definitionum et declarationum de rebus fidei et morum*, red. P. Hünermann, Freiburg im Breisgau 1991.
- Diamond Larry, *Is the Third Wave Over?*, „Journal of Democracy” 7 (1966) nr 3.
- Drożdż Alojzy, *Współczesne modele etyczne*, „Studia Catholica Podoliae” 1 (2002) nr 1, s. 413–430.
- Dylus Aniela, *Chrześcijańska etyka społeczna w Polsce w kontekście zmiany systemowej. Inspiracje Jana Pawła II. Wybrane zagadnienia*, [w:] *Nowy porządek wolności. Etyka społeczna Jana Pawła II – wizja dla zjednoczonej Europy*, red. C. Bohr, S. Raabe, Wydawnictwo Towarzystwa Naukowego Societas Vistulana, Fundacja Konrada Adenauera w Polsce, Kraków–Warszawa 2007, s. 141–159.
- Dylus Aniela, *Polityka w perspektywie etycznej i religijnej*, Wydawnictwo UKSW, Warszawa 2016.
- Dzierżanowska-Peszko Joanna, *Aborcja: przyczyny i konsekwencje*, Redakcja Wydawnictw Wydziału Teologicznego Uniwersytetu Opolskiego, Opole 2005 (Człowiek, Społeczeństwo, Rodzina).
- Dziubka Kazimierz, *Społeczeństwo obywatelskie*, [w:] *Leksykon politologii*, red. A. Antoszewski, R. Herbut, Agencja Wydawniczo-Reklamowa ATLA 2, Wrocław 1995, s. 373–375.
- Eckmann Augustyn, *Przebóstwienie człowieka w pismach wczesnochrześcijańskich*, Towarzystwo Naukowe Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego, Lublin [2003].
- Eliade Milcia, *Traktat o historii religii*, tł. J. Wierusz Kowalski, wstęp L. Kołakowski, posłowie S. Tokarski; wyd. 2, Wydawnictwo Opus, Łódź 1993.
- Encyklika „*Centesimus annus*” Ojca Świętego Jana Pawła II do Czcigodnych Braci w episkopacie, do kapłanów i rodzin zakonnych, do wiernych Kościoła Katolickiego i wszystkich ludzi dobrej woli w setną rocznicę encykliki „*Rerum novarum*”, Wydawnictwo Duszpasterstwa Rolników, Włocławek 1991.
- Encyklika „*Deus caritas est*” Ojca Świętego Benedykta XVI do biskupów, przebiterów i diakonów, do osób konsekrowanych i wszystkich wiernych świeckich o miłości chrześcijańskiej, Libreria Editrice Vaticana, [Watykan] 2005.
- Encyklika „*Evangelium vitae*” Ojca Świętego Jana Pawła II do biskupów, do kapłanów i diakonów, do zakonników i zakonnice, do katolików świeckich oraz do wszystkich ludzi dobrej woli o wartości i nienaruszalności życia ludzkiego, Libreria Editrice Vaticana, Watykan 1995.
- Encyklika „*Fides et ratio*” Ojca Świętego Jana Pawła II do biskupów Kościoła Katolickiego o relacjach między wiarą a rozumem, Libreria Editrice Vaticana, Watykan 1998.
- Encyklika „*Sollicitudo rei socialis*” Ojca Świętego Jana Pawła II skierowana do biskupów, kapłanów, rodzin zakonnych, synów i córek Kościoła oraz wszystkich ludzi dobrej woli z okazji dwudziestej rocznicy ogłoszenia „*Populorum progressio*”, Libreria Editrice Vaticana, Watykan 1987.
- Encyklika „*Veritatis splendor*” Ojca Świętego Jana Pawła II do wszystkich biskupów Kościoła katolickiego o niektórych podstawowych problemach nauczania moralnego Kościoła, Pallottinum, Poznań 1993.
- Encyklika Papieża Pawła VI „*Humanae vitae*” o zasadach moralnych w dziedzinie przekazywania życia ludzkiego, Wydawnictwo: KMW KPPW, Kraków 1968.
- Encykliki Ojca Świętego Jana Pawła II, Wydawnictwo Znak, Kraków 2007.

- Ermecke Gustav, *Beiträge zur Christlichen Gesellschaftslehre*, Bonifacius-Druckerei, Paderborn 1977.
- Etyka i polityka*, red. D. Probuca, Akademia Pedagogiczna im. Komisji Edukacji Narodowej, Oficyna Wydawnicza Impuls, Kraków 2005.
- Etyka i polityka*, red. E. M. Marciniak, T. Mołdawa, K. A. Wojtaszczyk, Oficyna Wydawnicza ASPRA-JR, Warszawa 2001.
- Etyka w polityce*, red. G. Skąpsza, Universitas, Kraków 1996.
- Filipowicz Artur, *Biopolityka: „biologia polityki” czy „polityka życia biologicznego”*, „Studia Bobolanum” 2 (2010), s. 111–122.
- Franciszek, Adhortacja apostolska *Evangelii gaudium* (24 XI 2013), Wydawnictwo M, Kraków [2013].
- Franciszek, Encyklika *Fratelli tutti* (3 X 2020), Pallottinum, Poznań 2020.
- Franciszek, Encyklika *Laudato si’* (24 V 2015), Wydawnictwo TUM, Wrocław 2015.
- Franciszek, Posynodalna Adhortacja apostolska *Amoris laetitia* (19 III 2016), Wydawnictwo M, Kraków 2016.
- Furger Franz, *Christ und Gesellschaft. Elemente zu einer christlichen Sozialethik*, Imba-Verlag, Freiburg im Breisgau 1978
- Galarowicz Jan, *Człowiek jest osobą: podstawy antropologii filozoficznej Karola Wojtyły*, Wydawnictwo Antyk, Kęty 2000.
- Giddens Anthony, *Nowoczesność i tożsamość. „Ja” i społeczeństwo w epoce późnej nowoczesności*, tł. A. Szulżycka, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2001.
- Giddens Anthony, *Ryzyko, zaufanie, refleksyjność*, [w:] Ulrich Beck, Anthony Giddens, Scott Lash, *Modernizacja refleksyjna. Polityka, tradycja i estetyka w porządku społecznym nowoczesności*, tł. J. Konieczny, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2009, s. 235–252.
- Giers Joachim, *Soziale Verkündigung und soziales Ethos. Hundert Jahre kirchliche Sozialverkündigung*, Don-Bosco-Verlag, München 1993.
- Girard René, *Walka papieża z relatywizmem*, „Dziennik” 2009 nr 62 (dodatek „Europa” nr 10), s. 13–14.
- Gissler Mika, Berg Cynthia, Bouvier-Colle Marie-Hélène, Buekens Pierre, *Methods for identifying pregnancy-associated deaths: population-based data from Finland 1987–2000*, „Paediatric and Perinatal Epidemiology” 18 (2004) nr 6, s. 448–455, <https://doi.org/10.1111/j.1365-3016.2004.00591.x>.
- Gissler Mika, Hemminki Elina, Lonnqvist Jouko, *Suicides after pregnancy in Finland, 1987–94: register linkage study*, *BMJ* 313 (1996) nr 7070, s. 1431–1434, <https://doi.org/10.1136/bmj.313.7070.1431>.
- Gocko Jerzy, *Nauka społeczna Kościoła w poszukiwaniu własnej tożsamości*, Towarzystwo Naukowe Franciszka Salezego, Warszawa 2013.
- Gorczyca Jakub, *Prawda o naturze i rozum etyczny. Nad encykliką „Veritatis splendor”*, [w:] *Katolicka nauka społeczna wobec problemów współczesnego świata*, red. T. Homa, M. Majczyna, A. Porębski, Wydawnictwo WAM, Kraków 1995, s. 13–24.
- Grabowska Mirosława, Szawiel Tadeusz, *Budowanie demokracji. Podziały społeczne, partie polityczne i społeczeństwo obywatelskie w postkomunistycznej Polsce*, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2003.
- Grünberg Karol, *Adolf Hitler. Biografia*, Książka i Wiedza, Warszawa 1996.
- Gulczyński Mariusz, *Nauka o polityce. Podręcznik akademicki*, Druktur, Warszawa 2007.

- Hałaczek Bernard, Ostrowska Krystyna, Höpflinger François, *Dlaczego aborcja*, Wydawnictwo ATK, Warszawa 1994.
- Hartman Jan, *Polityka a moralność*, [w:] *Etyka i polityka*, red. D. Probuca, Akademia Pedagogiczna im. Komisji Edukacji Narodowej, Oficyna Wydawnicza Impuls, Kraków 2005, s. 83–91.
- Heinen Jacqueline, Matuchniak-Krasuska Anna, *Aborcja w Polsce. Kwadratura koła*, Polskie Towarzystwo Religioznawcze, Warszawa 1995.
- Herr Theodor, *Wprowadzenie do katolickiej nauki społecznej*, tł. A. Morusek, Wydawnictwo WAM, Kraków 1999.
- Hobbes Thomas, *Lewiatan*, tł. C. Znamierowski, B. Stanosz, Fundacja Aletheia, Warszawa 2005.
- Höffner Joseph, *Chrześcijańska nauka społeczna*, tł. S. Pyszka, Wydawnictwo Apostolstwa Modlitwy – Księża Jezuita, Kraków [1999].
- Holmes Stephen, *Anatomia antyliberalizmu*, tł. J. Szacki, Społeczny Instytut Wydawniczy Znak, Fundacja im. Stefana Batorego, Kraków–Warszawa 1998.
- Hołówka Jacek, *Etyka w działaniu*, Prószyński i S-ka, Warszawa 2001
- Homburg Stefan, *Allgemeine Steuerlehre*, Verlag Vahlen Franz GmbH, München 2015.
- Hook Sidney, *Rządy za zgodą rządzonych*, [w:] *Demokracja a ideał społeczny. Wybór pism*, oprac. J. Ostaszewski, Ośrodek Wydawniczy Szkoły Nauk Politycznych i Społecznych, Londyn 1967, s. 21–33.
- In vitro*, <http://www.pro-life.pl> (22 XI 2010).
- Jacques Maritain *prekursor soborowego humanizmu. Myśl filozoficzno-teologiczna Jacquesa Maritaina*, red. S. Kowalczyk, E. Balawajder, Redakcja Wydawnictw Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego, Lublin 1992.
- Jan Paweł II, „*Laborem exercens*”. *Powołany do pracy. Tekst i komentarz*, red. J. Krucina, Wydawnictwo Wrocławskiej Księgarni Archidiecezjalnej, Wrocław 1983.
- Jan Paweł II, Encyklika *Laborem exercens* (14 IX 1981), [w:] *Dokumenty nauki społecznej Kościoła*, cz. 2, red. M. Radwan, L. Dyczewski, A. Stanowski, Redakcja Wydawnictw Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego, Rzym–Lublin 1987, s. 195–242.
- Jan Paweł II, Encyklika *Redemptor hominis* (4 III 1979), [w:] *Dokumenty nauki społecznej Kościoła*, cz. 2, red. M. Radwan, L. Dyczewski, A. Stanowski, Redakcja Wydawnictw Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego, Rzym–Lublin 1987, s. 21–61.
- Jan Paweł II, List apostolski *Novo millennio ineunte* (6 I 2001), „*L'Osservatore Romano*” wydanie polskie 2001 nr 2, s. 4–23.
- Jan Paweł II, Orędzie na XIV Światowy Dzień Pokoju *Chcesz służyć sprawie pokoju – szanuj wolność!*, [w:] *Dokumenty nauki społecznej Kościoła*, cz. 2, red. M. Radwan, L. Dyczewski, A. Stanowski, Redakcja Wydawnictw Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego, Rzym–Lublin 1987, s. 171–180.
- Jan Paweł II, Orędzie na XXII Światowy Dzień Pokoju *Poszanowanie mniejszości warunkiem pokoju* (8 XII 1988), <http://ekai.pl/biblioteka/dokumenty/> (12 II 2011).
- Jan Paweł II, *Pokój – dar Boga powierzony ludziom. Orędzie na XV Światowy Dzień Pokoju 1982*, [w:] *Orędzia na Światowy Dzień Pokoju papieża Pawła VI i Jana Pawła II (1.01.1968–1.01.1983)*, Ośrodek Studiów i Dokumentacji Katolickiej, Warszawa 1983.
- Jan Paweł II, *Przekroczyć próg nadziei. Jan Paweł II odpowiada na pytania Vittoria Messori*, Redakcja Wydawnictw Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego, Lublin 1994.

- Jan Paweł II, Przemówienie do grupy biskupów USA w czasie wizyty ad limina (2 X 1998), <http://www.vatican.va/> (3 II 2011).
- Jan Paweł II, Przemówienie do uczestników międzynarodowego kongresu nt. *Terapie podtrzymujące życie a stany wegetatywne: postępy nauki i dylematy etyczne* (20 III 2004), <http://www.vatican.va/> (3 II 2011).
- Jan Paweł II, *W imię przyszłości kultury. W siedzibie UNESCO w Paryżu 2 VI 1980*, [w:] tenże, *Nauczanie społeczne 1980*, Wydawnictwo ODiSS, Warszawa 1984.
- Jan XXIII, Encyklika *Mater et magistra* (15 V 1961), [w:] *Dokumenty nauki społecznej Kościoła*, cz. 1, red. M. Radwan, L. Dyczewski, A. Stanowski, Redakcja Wydawnictw Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego, Rzym–Lublin 1987, s. 219–268.
- Jan XXIII, Encyklika *Pacem in terris* (11 IV 1963), [w:] *Dokumenty nauki społecznej Kościoła*, cz. 1, red. M. Radwan, L. Dyczewski, A. Stanowski, Redakcja Wydawnictw Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego, Rzym–Lublin 1987, s. 269–303.
- Jaroń Józef, *Z etyką na Ty. Od egipskiego Ptahhotepa do Karola Wojtyły*, Wydawnictwo Dajas, Łódź 1995.
- Joblin Joseph, *Eglise et la guerre*, Desclée de Brouwer, Paris 1988.
- Jonas Hans, *Das Prinzip Verantwortung: Versuch einer Ethik für die technologische Zivilisation*, Insel-Verlag, Frankfurt am Main 1979.
- Jurek Marek, *Religia a życie publiczne. W poszukiwaniu duchowego i moralnego fundamentu demokracji*, [w:] *Wdzięczność i nadzieja. Kościół katolicki w Polsce na przełomie tysiącleci*, red. A. Kobyliński, Płocki Instytut Wydawniczy, Płock 2000, s. 117–130.
- Juros Helmut, *Polityka a etyka*, „Życie Katolickie” 9 (1990) nr 11–12, s. 21–24.
- Katechizm Kościoła katolickiego*, Pallottinum, Poznań 1994.
- Katechizm Kościoła katolickiego*, II wydanie poprawione, Pallottinum, [Poznań] 2002.
- Kaufmann Franz-Xaver, *Religion und Modernität. Sozialwissenschaftliche Perspektiven*, Verlag Mohr, Tübingen 1989.
- Kawecki Witold, *Kultura polityczna jako wprowadzanie wartości do polityki*, „Homo Dei” 79 (2010) nr 1 (294), s. 36–48.
- Kimla Piotr, *Etyka przekonañ jako etyka polityczna*, [w:] *Etyka i polityka*, red. D. Probućka, Akademia Pedagogiczna im. Komisji Edukacji Narodowej, Oficyna Wydawnicza Impuls, Kraków 2005, s. 121–128.
- Klose Alfred, *Chrześcijaństwo i ład społeczny*, tł. Z. Kowalska, Wydawnictwo Naukowe PAT, Kraków 2003.
- Klose Alfred, *Katolicka nauka społeczna w zarysie*, tł. Z. Kowalska, Wydawnictwo Diecezji Tarnowskiej Biblos, Tarnów 1995.
- Klose Alfred, *Odpowiedzialność społeczna dzisiaj*, tł. Z. Kowalska, Wydawnictwo Naukowe PAT, Kraków 1999.
- Kojder Andrzej, *Spojrzenie na przemiany ustrojowe w Polsce w latach 1989–1997*, [w:] *Imponderabilia wielkiej zmiany. Mentalność, wartości i więzi społeczne czasów transformacji*, red. P. Sztompka, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa–Kraków 1999, s. 3–32.
- Kondziela Joachim, *Filozofia społeczna. Zagadnienia wybrane*, Katolicki Uniwersytet Lubelski, Lublin 1972.
- Kondziela Joachim, *Sposoby pojmowania polityki*, „Colloquim Salutis” 17 (1985), s. 85–86.

- Konferencja Episkopatu Włoch, Deklaracja *Stato sociale ed educazione alla società* (11 V 1995), [w:] <http://www.vatican.va/> (3 II 2011).
- Kongregacja Nauki Wiary, Deklaracja o eutanazji *Iura et bona* (5 V 1980), [w:] <http://ekai.pl/biblioteka/dokumenty/> (12 II 2011).
- Kongregacja Nauki Wiary, Instrukcja *De abortu procurato* (18 XI 1974), [w:] <http://ekai.pl/biblioteka/dokumenty/> (12 II 2011).
- Kongregacja Nauki Wiary, Instrukcja *Dignitas personae* (12 XII 2008), [w:] <http://ekai.pl/biblioteka/dokumenty/> (12 II 2011).
- Kongregacja Nauki Wiary, Instrukcja *Libertatis conscientia* (22 III 1986), [w:] *Dokumenty nauki społecznej Kościoła*, cz. 2, red. M. Radwan, L. Dyczewski, A. Stanowski, Redakcja Wydawnictw Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego, Rzym–Lublin 1987, s. 369–410.
- Kongregacja Nauki Wiary, Instrukcja *Libertatis nuntius* (6 VIII 1984), [w:] *Dokumenty nauki społecznej Kościoła*, cz. 2, red. M. Radwan, L. Dyczewski, A. Stanowski, Redakcja Wydawnictw Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego, Rzym–Lublin 1987, s. 347–368.
- Kongregacja Nauki Wiary, *Instrukcja o szacunku dla rodzącego się życia ludzkiego i o godności jego przekazywania. Odpowiedzi na niektóre aktualne zagadnienia*, Drukarnia Watykańska „Poliglotta”, Watykan 1987.
- Kongregacja Nauki Wiary, *Nota doktrynalna o niektórych aspektach działalności i postępowaniu katolików w życiu politycznym* (24 XI 2002), „L'Osservatore Romano” wydanie polskie 2003 nr 2, s. 49–54.
- Kongregacja Nauki Wiary, *Odpowiedzi na pytania dotyczące sztucznego odżywiania i nawadniania* (1 VIII 2007), „Gość Niedzielny” 23 IX 2007 nr 38.
- Kongregacja Wychowania Katolickiego, *Nauczanie społeczne Kościoła w skrócie*, Wydawnictwo Wrocławskiej Księgarni Archidiecezjalnej, Wrocław 1992.
- Kongregacja Wychowania Katolickiego, *Wskazania dotyczące studiów i nauczania doktryny społecznej Kościoła w ramach formacji kapłańskiej* (30 XII 1988), „Życie Katolickie” 9 (1990) nr 1, s. 104–151.
- Konstytucja Rzeczypospolitej Polskiej z dnia 2 kwietnia 1997 r. (Dz.U. z 1997 r. Nr 78, poz. 483 z późn. zm.; Dz.U. z 2001 r. Nr 28, poz. 319; Dz.U. z 2006 r. Nr 200, poz. 1471; Dz.U. z 2009 r. Nr 114, poz. 946).
- Kopka Jolanta, *Jednostka wobec moralności – subiektywna wizja przyszłości*, [w:] *Wartości, postawy i więzi moralne w zmieniającym się społeczeństwie*, red. J. Mariański, L. Smyczek, Wydawnictwo WAM, Polskie Wydawnictwo Socjologiczne, Kraków 2008, s. 55–74.
- Koral Jarosław, *Dobro wspólne*, [w:] *Encyklopedia nauczania społecznego Jana Pawła II*, red. A. Zwoliński, PWE Polwen, Radom 2003, s. 116.
- Kowalczyk Stanisław, *Człowiek a społeczność. Zarys filozofii społecznej*, Redakcja Wydawnictw Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego, Lublin 1994.
- Kowalczyk Stanisław, *Idea sprawiedliwości społecznej a myśl chrześcijańska*, Redakcja Wydawnictw Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego, Lublin 1998.
- Kowalczyk Stanisław, *Liberalizm*, [w:] *Katolicka nauka społeczna. Podstawowe zagadnienia z życia społecznego i politycznego*, red. S. Fel, J. Kupny, Księgarnia św. Jacka, Katowice 2007, s. 181.
- Kowalczyk Stanisław, *Zarys filozofii polityki*, Wydawnictwo Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego, Lublin 2008.

- Kowalczyk Stanisław, *Z refleksji nad człowiekiem. Człowiek – społeczność – wartość*, Towarzystwo Naukowe Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego, Lublin 1995.
- Krajska Ewa, *Aborcja – moralna samowola*, „Życie Katolickie” 9 (1990) nr 7–8, s. 10–13.
- Krąpiec A. Mieczysław, *Etyka jako teoria moralnego działania*, [w:] *Powszechna encyklopedia filozofii*, Polskie Towarzystwo Tomasza z Akwinu, t. 3, Lublin 2002, s. 284–290.
- Krąpiec A. Mieczysław, *O ludzką politykę!*, Wydawnictwo Tolek, Katowice 1995.
- Kreeft Peter, *Aborcja? – trzy punkty widzenia*, Wydawnictwo Fronda, Warszawa 2007.
- Krucina Jan, *Dobro wspólne. Teoria i jej zastosowanie*, Wrocławska Księgarnia Archidiecezjalna, Wrocław 1972.
- Krucina Jan, *Pokój społeczny – pokój głębi*, TUM Wydawnictwo Wrocławskiej Księgarni Archidiecezjalnej, Wrocław 2001.
- Kupny Józef, *Podstawowe zasady społeczne*, [w:] *Katolicka nauka społeczna. Podstawowe zagadnienia z życia społecznego i politycznego*, red. S. Fel, J. Kupny, Księgarnia św. Jacka, Katowice 2007, s. 76–87.
- Kymlicka Will, *Współczesna filozofia polityki. Wprowadzenie*, tł. A. Pawelec, Znak, Fundacja im. Stefana Batorego, Kraków–Warszawa 1998.
- La Chapelle Philippe de, *Katolicyzm a prawa człowieka. Koncepcja historyczna i teologiczna humanizmu zachodniego*, Odnova Limited, Londyn 1973.
- Leclercq Jacques, *Katolicy i wolność myśli*, tł. J. Prokop, Społeczny Instytut Wydawniczy Znak, Kraków 1964, s. 179–195.
- Leon XIII, Encyklika *Graves de communi* (18 I 1901), <http://www.vatican.va> (3 II 2011).
- Leon XIII, Encyklika *Libertas praestantissimus* (20 VI 1888), <http://www.vatican.va> (3 II 2011).
- Leon XIII, Encyklika *Rerum novarum* (15 V 1891), [w:] *Dokumenty nauki społecznej Kościoła*, cz. 2, red. M. Radwan, L. Dyczewski, A. Stanowski, Redakcja Wydawnictw Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego, Rzym–Lublin 1987, s. 41–65.
- List do Rodzin Ojca Świętego Jana Pawła II [Gratissimam sane]*, TUM Wydawnictwo Wrocławskiej Księgarni Archidiecezjalnej, Wrocław 1994.
- List Kongregacji Nauki Wiary do biskupów dotyczący nowej redakcji n. 2267 Katechizmu Kościoła Katolickiego na temat kary śmierci*, <https://wiew.pl/2018/08/03/list-kongregacji-nauki-wiary-do-biskupow-dotyczacy-nowej-redakcji-n-2267-katechizmu-kosciola-katolickiego-na-temat-kary-smierci/> (6 I 2021).
- Luckmann Thomas, *Veränderungen von Religion und Moral im modernen Europa*, „Berliner Journal für Soziologie” 12 (2002) nr 3, s. 285–293.
- Łużyński Wiesław, *Państwo pomocnicze. Nauczanie Jana Pawła II*, Redakcja Wydawnictw Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego, Lublin 2001.
- Łysień Leszek, *Osoba*, [w:] *Encyklopedia nauczania społecznego Jana Pawła II*, red. A. Zwoliński, PWE Polwen, Radom 2003, s. 331–332.
- Łysień Leszek, *Prawda*, [w:] *Encyklopedia nauczania społecznego Jana Pawła II*, red. A. Zwoliński, PWE Polwen, Radom 2003, s. 397–403.
- Machiavelli Niccolò, *Historie florenckie*, tł. S. Widłak, B. Bielańska, Państwowe Wydawnictwo Naukowe, Warszawa 1990.
- Machiavelli Niccolò, *Książę*, tł. C. Nanke, Vesper, Poznań 2008.
- Machiavelli Niccolò, *O sztuce wojennej*, tł. A. Szopińska, Wydawnictwo Aletheia, Warszawa 2008.

- MacIntyre Alasdair, *Etyka i polityka*, tł. A. Chmielewski, P. Machura, Ł. Nysler, K. Liszka, D. Drałus, J. Nalichowski, A. Orzechowski, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2009.
- Majcherek A. Janusz, *Demokracja, przygodność, relatywizm*, [w:] *Etyka i polityka*, red. D. Probuska, Akademia Pedagogiczna im. Komisji Edukacji Narodowej, Oficyna Wydawnicza Impuls, Kraków 2005, s. 145–155.
- Majka Józef, *Etyka społeczna i polityczna*, Wydawnictwo ODiSS, Warszawa 1993.
- Majka Józef, *Filozofia społeczna*, Wrocławska Księgarnia Archidiecezjalna, Wrocław 1982.
- Majka Józef, *Katolicka nauka społeczna*, Wydawnictwo ODiSS, Warszawa 1988.
- Majka Józef, *Katolicka nauka społeczna. Studium historyczno-doktrynalne*, Fundacja Jana Pawła II, Polski Instytut Kultury Chrześcijańskiej, Rzym 1986.
- Manifest z Madrytu* (28 IV 2009), [w:] *Polskie Stowarzyszenie Obróńców Życia Człowieka*, <http://www.pro-life.pl/> (22 V 2009).
- Mann Ernst [Gert Hofmann], *Die Moral der Kraft*, Weimar 1920.
- Marcol Alojzy, *Podstawy etyki politycznej*, „Życie Katolickie” 9 (1990) nr 11–12, s. 25–28.
- Mari Arturo, *Do zobaczenia w Raju*, oprac. J. Mikołajewski, Biblioteka Gazety Wyborczej, [Warszawa] 2007.
- Mariański Janusz, *Kościół a współczesne problemy społeczno-moralne. Kwestie wybrane*, Towarzystwo Naukowe Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego, Lublin 1992.
- Mariański Janusz, *Moralność w kontekście społecznym*, Zakład Wydawniczy Nomos, Kraków 2014.
- Mariański Janusz, *Religia w społeczeństwie ponowoczesnym. Studium socjologiczne*, Oficyna Naukowa, Warszawa 2010.
- Mariański Janusz, *Sekularyzacja i desekularyzacja w nowoczesnym świecie*, Wydawnictwo Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego, Lublin 2006.
- Mariański Janusz, *Społeczeństwo i moralność. Studia z katolickiej nauki społecznej i socjologii moralności*, Wydawnictwo Diecezji Tarnowskiej Biblos, Tarnów 2008.
- Maritain Jacques, *Człowiek i państwo*, tł. A. Globler, Wydawnictwo Znak, Kraków 1993.
- Maritain Jacques, *Humanisme intégral. Problèmes temporels et spirituels d'une nouvelle chrétienté*, Fernand Aubier, Editions Montaigne, Paris 1936.
- Maritain Jacques, *La personne et le bien commun*, Desclée de Brouwer, Paris 1947.
- Marx Reinhard, abp, *Kapitał. Mowa w obronie człowieka*, tł. J. Serafin, Wydawnictwo Homo Dei, Kraków 2009.
- Mazur Jan, *Katolicka nauka społeczna. Podstawowe zagadnienia w zarysie*, Inicjatywa Ewangelizacyjna „Wejdzmy na Szczyt”, Kraków 2016.
- Mazur Jan, *Na marginesie sporu o ludzkie życie*, [w:] *Kultura – media – społeczeństwo. Księga Jubileuszowa ku czci Ojca Profesora Leona Dyczewskiego OFMConv*, red. D. Wadowski, Wydawnictwo Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego, Lublin 2007, s. 446–449.
- Mazur Jan, *Nowy paradygmat czy streszczenie wszelkich starych błędów? (Uwagi o próbach określenia zjawiska New Age)*, „Polonia Sacra” 4 (2000) nr 6, s. 147–161.
- Mazur Jan, *Od kerygmatu do Ewangelii życia. Dzieje katolickiej myśli społecznej w zarysie*, Polskie Wydawnictwo Encyklopedyczne Polwen, Radom 2003.
- Mazurek J. Franciszek, *Katolicka nauka społeczna – status metodologiczny i główne obszary problemowe*, [w:] *Katolicka nauka społeczna. Podstawowe zagadnienia z ży-*

- cia społecznego i politycznego*, red. S. Fel, J. Kupny, Księgarnia św. Jacka, Katowice 2007, s. 11–30.
- Mazurek J. Franciszek, *Prawa człowieka*, [w:] *Słownik katolickiej nauki społecznej*, red. W. Piwowski, Instytut Wydawniczy Pax, Wydawnictwo Palabra, Warszawa 1993, s. 139–141.
- Mazurkiewicz Jacek, *O solidarność z dzieckiem poczętym i jego matką*, „Życie Katolickie” 9 (1990) nr 7–8, s. 25–37.
- Mazurkiewicz Piotr, *Kościół i demokracja*, Instytut Wydawniczy PAX, Warszawa 2001.
- Medycyna perinatalna*, t. 1, red. Z. Słomko, Państwowy Zakład Wydawnictw Lekarskich, Warszawa 1985.
- Meissner Karol, *Częstość poronień*, „Słowo Powszechne” 12–14 IV 1991 nr 85–86.
- Merton Robert K., *Teoria socjologiczna i struktura społeczna*, tł. E. Morawska, J. Wersteinstein-Żuławski, Państwowe Wydawnictwo Naukowe, Warszawa 1982.
- Messner Johannes, *Das Naturrecht. Handbuch der Gesellschaftsethik, Staatsethik und Wirtschaftsethik*, Verlag Duncker & Humboldt, Berlin 1984.
- Metz Johann Baptist, *Teologia polityczna*, tł. A. Morusek, Wydawnictwo WAM, Kraków 2000.
- Meures Franz, *Un progetto interdisciplinare di antropologia cristiana*, „La Civiltà Cattolica” 138 (1987) nr 1, s. 222–236.
- Michel Patrick, *Polityka i religia. Wielka przemiana*, tł. B. Czarnomska, Zakład Wydawniczy Nomos, Kraków 2000.
- Mielec Bogusław, *Etyka społeczna*, [w:] *Encyklopedia nauczania społecznego Jana Pawła II*, red. A. Zwoliński, PWE Polwen, Radom 2003, s. 142–146.
- Mielec Bogusław, *Godność osoby ludzkiej*, [w:] *Chrześcijanin wobec zagadnień społecznych*, red. P. Andryszczak, Wydawnictwo św. Stanisława BM Archidiecezji Krakowskiej, Kraków 2002, s. 14–19.
- Mizińska Jadwiga, *Polityka jako los*, [w:] *Etyka i polityka*, red. D. Probuca, Akademia Pedagogiczna im. Komisji Edukacji Narodowej, Oficyna Wydawnicza Impuls, Kraków 2005, s. 29–45.
- Mounier Emmanuel, *Co to jest personalizm oraz wybór innych prac*, Społeczny Instytut Wydawniczy Znaki, Kraków 1960, s. 119–157 (tł. A. Turowiczowa), s. 163–252 (tł. A. Krasiński).
- Mounier Emmanuel, *Manifeste au service du personalisme*, Collection Esprit. Fernand Aulier, Editions Mouton, Paris 1936.
- Mroczkowski Ireneusz, *Współczesne interpretacje prawa naturalnego*, [w:] *Prawo naturalne. W poszukiwaniu fundamentu jedności europejskiej*, red. J. Nagórny, Jerzy Gocko, [Poligrafia Inspektoratu Towarzystwa Salezjańskiego w Krakowie], Lublin 2002, s. 45–61.
- Mróz Mirosław, *Człowiek w dynamizmie cnoty. Aktualność aretologii św. Tomasza z Akwinu w świetle pytania o podstawy moralności chrześcijańskiej*, Wyższe Seminarium Duchowne, Toruń 2001.
- Murawski Krzysztof, *Państwo i społeczeństwo obywatelskie. Wybrane problemy rozwoju demokracji w Polsce 1989–1997*, Wydawnictwo WAM, Kraków 1999.
- Muszała Andrzej, *Sztuczne zapłodnienie*, [w:] *Encyklopedia bioetyki*, red. A. Muszała, Polskie Wydawnictwo Encyklopedyczne Polwen, Radom 2005, s. 428–435.
- Nancy Michels, *Aborcja – przywrócić życiu sens*, Wydawnictwo Credo, Katowice 2005.

- Nass Elmar, *Państwo prawa i państwo socjalne w ujęciu chrześcijańskim*, [w:] *Katolicka nauka społeczna. Podstawowe zagadnienia z życia społecznego i politycznego*, red. S. Fel, J. Kupny, Księgarnia św. Jacka, Katowice 2007, s. 146–168.
- Nasze dziecko*, red. J. Kopczyńska-Sikorska, Państwowy Zakład Wydawnictw Lekarskich, Warszawa 1994.
- Nauka Dwunastu Apostołów (Didache)*, [w:] *Pisma Ojców Kościoła*, t. 1, Poznań 1924.
- Nitecki Piotr, *Polityka*, [w:] *Encyklopedia nauczania społecznego Jana Pawła II*, red. A. Zwoliński, PWE Polwen, Radom 2003, s. 371–377.
- Noce Augusto, *Cristianità e laicità*, Giuffrè, Milano 1998.
- Noszczyk Grzegorz, *Państwo*, [w:] *Encyklopedia nauczania społecznego Jana Pawła II*, red. A. Zwoliński, PWE Polwen, Radom 2003, s. 340–345.
- Nowe brzmienie nr 2267 Katechizmu Kościoła Katolickiego*, <http://ekai.pl/papiez-zmienił-nauczanie-kosciola-na-temat-kary-smierci> (20 VI 2018).
- Nowicki A. Ludwik, *Koncepcja człowieka J. Maritaina i Jana Pawła II*, [w:] *Jacques Maritain prekursor soborowego humanizmu. Myśl filozoficzno-teologiczna Jacquesa Maritaina*, red. S. Kowalczyk, E. Balawajder, Redakcja Wydawnictw Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego, s. 33–43.
- Nowy porządek wolności. Etyka społeczna Jana Pawła II – wizja dla zjednoczonej Europy*, red. C. Bohr, S. Raabe, Wydawnictwo Towarzystwa Naukowego Societas Vistulana, Fundacja Konrada Adenauera w Polsce, Kraków–Warszawa 2007.
- Nunner-Winkler Gertrud, Edelstein Wolfgang, *Moral im sozialen Kontext – Einleitung*, [w:] *Moral im sozialen Kontext*, hrsg. von W. Edelstein, G. Nunner-Winkler, Frankfurt am Main 2000, s. 7–31.
- Ocalić cywilizację – ocalić ludzkie życie*, red. W. Morawiec, Wydawnictwo Księży Sercanów Dehon, Kraków 2002.
- Ojciec Święty Benedykt XVI, *Encyklika Caritas in veritate do biskupów, prezbiterów i diakonów, do osób konsekrowanych i wszystkich wiernych świeckich o integralnym rozwoju ludzkim w miłości i prawdzie*, Wydawnictwo AA, Kraków 2009.
- Okólski Marek, *Zapobieganie i przerywanie ciąży w Polsce*, „Studia Demograficzne” 1984 nr 2 (76).
- Orędzie radiowe Jego Świątobliwości Papieża Piusa XII ogłoszone dnia 1 września 1944 roku w piątą rocznicę wybuchu obecnej wojny*, Wydawnictwa Dokumentów Nauki Kościoła (F. Mildner and Sons, Herbal Hill), London 1945.
- Organizacja Narodów Zjednoczonych. General Assembly, *Powszechna Deklaracja Praw Człowieka [Zgromadzenie Ogólne ONZ]*, Instytut Literacki, Paryż 1974 (Biblioteka „Kultury”. Dokumenty, 42).
- Ossowska Maria, *Ethos rycerski i jego odmiany*, Państwowe Wydawnictwo Naukowe, Warszawa 1886.
- Ossowska Maria, *Wzór obywatela w ustroju demokratycznym*, Zarząd Główny Towarzystwa Uniwersytetu Robotniczego, Warszawa 1946.
- Ostrowicka Beata, *Aborcja w świetle filozoficznych koncepcji życia*, Instytut Rodziny, Kraków 1992.
- Otowicz Ryszard, *Etyka życia. Biologiczny i teologiczny kontekst problematyki życia poczętego*, Wydawnictwo WAM, Kraków 1998.
- Papieska Rada ds. Duszpasterstwa Służby Zdrowia, *Karta Pracowników Służby Zdrowia*, Wydawnictwo Michalineum, Watykan 1995.

- Papież Franciszek zmienił paragraf Katechizmu na temat kary śmierci*, <https://www.vaticannews.va/pl/papiez/news/2018-08/reskrypt-karze-smierci-kongregacja-nauki-wiary-katechizm.html> (6 I 2021).
- Paweł VI, List apostolski *Octogesima adveniens* (14 V 1971), [w:] *Dokumenty nauki społecznej Kościoła*, cz. 1, red. M. Radwan, L. Dyczewski, A. Stanowski, Redakcja Wydawnictw Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego, Rzym–Lublin 1987, s. 427–448.
- Paweł VI, *Nauczanie społeczne – przemówienia i inne dokumenty. 1974–1975*, t. 2, Wydawnictwo ODiSS, Warszawa 1975.
- Paweł VI, *Orędzie do Konferencji Rozbrojeniowej ONZ*, [w:] tenże, *Nauczanie społeczne, przemówienia i inne dokumenty. 1976–1978*, Wydawnictwo ODiSS, Warszawa 1979, t. 2.
- Perelman Chaim, *Éthique et droit*, Université de Bruxelles, Bruxelles 1990.
- Perelman Chaim, *O sprawiedliwości*, tłum. W. Bieńkowska, Państwowe Wydawnictwo Naukowe, Warszawa 1959.
- Pernoll Martin L., Benson Ralph Criswell, *Benson and Pernoll's handbook of obstetrics gynecology*, McGraw-Hill, New York 2001.
- Piegsa Joachim, *Człowiek – istota moralna*, t. 3: *Prawda i wierność, godność życia ludzkiego, prawo do życia i ochrona życia, płciowość jak dar i zadanie*, tł. R. Bigdon, G. Wenzel, Uniwersytet Opolski Wydział Teologiczny, Opole 2000.
- Pieniążek Antoni, *Spółczeństwo i jednostka*, Wydawnictwo Lubelskie, Lublin 1988.
- Pieper Josef, *Grundformen sozialer Spielregeln*, Knecht Verlag, Frankfurt am Main 1962.
- Pieper Josef, *Über die Liebe*, Kösel, München 1972.
- Pius XI, Encyklika *Quadragesimo anno* (15 V 1931), [w:] *Dokumenty nauki społecznej Kościoła*, cz. 1, red. M. Radwan, L. Dyczewski, A. Stanowski, Redakcja Wydawnictw Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego, Rzym–Lublin 1987, s. 67–101.
- Pius XII, *Krucjata społeczna. Przemówienie wigilijne z 1942 r.*, tł. S. Wyszynski, Włocławek 1946.
- Pius XII, *Przemówienie* (13 IX 1952), <http://www.vatican.va> (1 II 2011).
- Pius XII, *Przemówienie wigilijne* (24 XII 1942), [w:] *Dokumenty nauki społecznej Kościoła*, cz. 1, red. M. Radwan, L. Dyczewski, A. Stanowski, Redakcja Wydawnictw Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego, Rzym–Lublin 1987, s. 181–197.
- Pius XII, *Przemówienie wigilijne* (24 XII 1944), <http://www.vatican.va> (1 II 2011).
- Piwowski Władysław, *Państwo w nauczaniu społecznym Kościoła*, [w:] *Materiały Studium Nauki Społecznej Kościoła*, Ośrodek Studiów i Dokumentacji Katolickiej, Wydział Inicjatyw Społeczno-Katolickich Stowarzyszenia PAX, Warszawa 1983, s. 59–60.
- Piwowski Władysław, *Podstawowe zasady życia społecznego*, [w:] *Słownik katolickiej nauki społecznej*, red. W. Piwowski, Instytut Wydawniczy Pax, Wydawnictwo Palabra, Warszawa 1993, s. 130–131.
- Piwowski Władysław, *Spółeczne nauczanie Ojca Świętego Jana Pawła II*, „Zeszyty Naukowe Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego” 27 (1984) nr 1 (105), s. 3–15.
- Piwowski Władysław, *Zasada pomocniczości*, [w:] *Słownik katolickiej nauki społecznej*, red. W. Piwowski, Instytut Wydawniczy Pax, Wydawnictwo Palabra, Warszawa 1993, s. 197–198.
- Piwowski Władysław, *Zasada solidarności*, [w:] *Słownik katolickiej nauki społecznej*, red. W. Piwowski, Instytut Wydawniczy Pax, Wydawnictwo Palabra, Warszawa 1993, s. 198–199.

- Piwowarski Władysław, *Zasady społeczne w encyklice Jana Pawła II „Laborem exercens”*, [w:] Jan Paweł II, „*Laborem exercens*”. *Powołany do pracy. Tekst i komentarz*, red. J. Krucina, Wydawnictwo Wrocławskiej Księgarni Archidiecezjalnej, Wrocław 1983, s. 83–105.
- Płoski Tadeusz, *Sprawiedliwość, wojna i pokój w nauczaniu Kościoła katolickiego*, „*Studia Warmińskie*” 41–42 (2004–2005), s. 339–364.
- Podrez Ewa, *Etyka i polityka a sens ludzkiej egzystencji (pytania otwarte)*, [w:] *Etyka i polityka*, red. D. Probuca, Akademia Pedagogiczna im. Komisji Edukacji Narodowej, Oficyna Wydawnicza Impuls, Kraków 2005, s. 69–79.
- Polityka i aborcja*, red. M. Chałubiński, Agencja Scholar, Warszawa 1994.
- Polityka społeczna. Podręcznik akademicki*, red. G. Firlit-Fesnak, M. Szyłko-Skoczny, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2007.
- Possenti Vittorio, *Katolicka nauka społeczna wobec dziedzictwa Oświecenia*, tł. Ł. Skuza, S. Pyszka, T. Żeleźnik, Wydawnictwo WAM, Kraków 2000.
- Possenti Vittorio, *Wyzwania demokracji liberalnej*, tł. T. Żeleźnik, „*Społeczeństwo*” 6 (1996) nr 6, s. 436.
- Posynodalna Adhortacja Apostolska „Christifideles laici” Ojca Świętego Jana Pawła II o powołaniu i misji świeckich w Kościele i w świecie dwadzieścia lat po Soborze Watykańskim II*, Libreria Editrice Vaticana, Watykan 1988.
- Promieńska Halina, *O trzech funkcjach etyki i ewolucji jej zadań*, [w:] *Etyka i polityka*, red. D. Probuca, Akademia Pedagogiczna im. Komisji Edukacji Narodowej, Oficyna Wydawnicza Impuls, Kraków 2005, s. 47–59.
- Przeor-Pastuszek Iwona, *Prawa człowieka*, [w:] *Mała encyklopedia wiedzy politycznej*, red. M. Chmaj, W. Sokół, Wydawnictwo Adam Marszałek, Toruń 1997, s. 231–233.
- Przewodnik po etyce*, red. P. Singer, tł. W. J. Bober [i in.], Wydawnictwo Książka i Wiedza, Warszawa 2002.
- Quellen zum Friedensverständnis der Katholischen Kirche seit Pius IX*, hrsg. von Huber Mader, Herold Verlag, Wien–München 1984.
- Radziewicz-Winnicki Andrzej, *Idea społeczeństwa obywatelskiego a stymulowanie aktywności, wsparcia i samopomocy w środowisku lokalnym*, [w:] *Pomoc społeczna – praca socjalna. Teoria i praktyka*, t. 1, red. K. Marzec-Holka, Wydawnictwo Akademii Bydgoskiej im. Kazimierza Wielkiego, Bydgoszcz 2003, s. 21–35.
- Rajecki Robert, *Stolica Apostolska wobec rozbrojenia*, Ośrodek Dokumentacji i Studiów Społecznych, Warszawa 1989.
- Ramsey Paul, *The indignity of “death with dignity”*, [w:] S. E. Lammers, A. Verhey, *On moral medicine. Theological perspectives in medical ethics*, William B. Eerdmans Publishing Co., Grand Rapids 1998, s. 209–222.
- Raport Ministerstwa Zdrowia za rok 2002, www.life.net.pl (19 VI 2006).
- Ratzinger Joseph, *Czas przemian w Europie. Miejsce Kościoła i świata*, tł. M. Mijalska, Wydawnictwo M, Kraków 2001.
- Ratzinger Joseph, *Europa Benedykta w kryzysie kultur*, tł. W. Dzieża, Edycja Świętego Pawła, [Częstochowa] 2005.
- Ratzinger Joseph, *Europa. Jej podwaliny dzisiaj i jutro*, tł. S. Czerwik, Wydawnictwo Jedność, Kielce 2005.
- Ratzinger Joseph, *Wiara – prawda – tolerancja. Chrześcijaństwo a religie świata*, tł. R. Zajązkowski, Wydawnictwo Jedność, Kielce 2005.
- Ratzinger Joseph, *Wojna sprawiedliwa*, „*Niedziela*” 2001 nr 47, s. 6.

- Rauscher Anton, *O wolność i godność człowieka. Jan Paweł II i wiosna Kościoła*, [w:] *Służba prawdzie, wolności i życiu. Refleksje nad myślą społeczną Jana Pawła II (Im Dienste der Wahrheit, der Freiheit und des Lebens)*, red. E. Albińska, S. Fel, Wydawnictwo Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego, Lublin 2008, s. 119–134.
- Rawls John, *Teoria sprawiedliwości*, tł. M. Panufnik, A. Romaniuk, PWN, Warszawa 1994.
- Reardon David C., Strahan Thomas W., Thorp John M., Shuping Martha W., *Deaths associated with abortion compared to childbirth: a review of new and old data and the medical and legal implications*, „The Journal of Contemporary Health Law & Policy” 20 (2004) nr 2, s. 279–327.
- Robbers Gerhard, *Der Rechtsstaat und seine ethischen Grundlagen*, Mönchengladbach 1994.
- Rodziński Adam, *Osoba, moralność, kultura*, Redakcja Wydawnictw Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego, Lublin 1989.
- Roos Lothar, *Wolność i prawda. Spór o wartości podstawowe etyki politycznej*, [w:] *Nowy porządek wolności. Etyka społeczna Jana Pawła II – wizja dla zjednoczonej Europy*, red. C. Bohr, S. Raabe, Wydawnictwo Towarzystwa Naukowego Societas Vistulana, Fundacja Konrada Adenauera w Polsce, Kraków–Warszawa 2007, s. 43–54.
- Rosik Seweryn, *Sytuacjonizm etyczny a chrześcijańska roztropność. Studium teologiczno-moralne*, Księgarnia św. Wojciecha, Poznań 1986.
- Roskin Michael G., Cord Robert L., Medeiros James A., Jones Walter S., *Wprowadzenie do nauk politycznych*, tł. H. Jankowska, Zysk i S-ka, Poznań 2001.
- Rousseau Jean-Jacques, *Umowa społeczna*, tł. A. Peretiatkiewicz, Wydawnictwo Antyk, Kęty 2002.
- Rousselot Pierre, Huby Joseph, *Le Nouveau Testament*, [w:] *Christus. Manuel d’histoire des religions*, red. J. Huby, G. Beauchesne, Paris 1927.
- Sadowska-Snarska Cecylia, *Spoleczne aspekty polityki dochodowej w Polsce*, [w:] *Człowiek – etyka – ekonomia*, red. R. Horodeński, E. Ozorowski, Wydawnictwo WSE w Białymstoku, Białystok 2001, s. 233–242.
- Sartre Jean-Paul, *Problem bytu i nicości. Egzystencjalizm jest humanizmem*, tł. M. Kowalska, J. Krajewski, De Agostini, Altaya, Warszawa 2001.
- Sawicki Dariusz, *Moralność a „in vitro”. Ocena etyczna medycznie wspomaganego poczęcia człowieka*, Głos Katolicki, Łomża 2002.
- Schmitt Carl, *Lewiatan w teorii państwa Thomasa Hobbesa*, tł. M. Falkowski, Prószyński i S-ka, Warszawa 2008.
- Schmitter Philippe C., Karl Terry L., *Czym jest demokracja... i czym nie jest*, tł. J. Łoziński, [w:] *Władza i społeczeństwo. Antologia tekstów z zakresu socjologii polityki*, wybór i oprac. J. Szczupaczyński, t. 1, Wydawnictwo Naukowe Scholar, Warszawa 1995, s. 28–32.
- Schooyans Michel, *Aborcja a polityka*, tł. K. Deryło, Instytut Jana Pawła II Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego, Lublin 1991.
- Seidler Grzegorz Leopold, *Przedmarksowska myśl polityczna*, Wydawnictwo Literackie, Kraków 1985.
- Sikorski Tadeusz, *Wojna*, [w:] *Słownik teologiczny*, red. A. Zuberbier, wyd. II rozszerzone, Księgarnia św. Jacka, Katowice 1998, s. 642–643.
- Singer Peter, *Etyka praktyczna*, tł. A. Sagan, Wydawnictwo Książka i Wiedza, Warszawa 2007.

- Singer Peter, *O życiu i śmierci: Upadek etyki tradycyjnej*, tł. A. Alichniewicz, A. Szczęśna, Państwowy Instytut Wydawniczy, Warszawa 1997.
- Skorowski Henryk, *Moralność społeczna. Wybrane zagadnienia z etyki społecznej, gospodarczej i politycznej*, Wydawnictwo Salezjańskie, Warszawa 1996.
- Skorowski Henryk, *Prawa człowieka*, [w:] *Encyklopedia nauczania społecznego Jana Pawła II*, red. A. Zwoliński, PWE Polwen, Radom 2003, s. 394–397.
- Smith Adam, *The Wealth of Nations, Edited with an Introduction and Notes by Edwin Cannan*, Random House, New York 1994.
- Sobolewski F. Marek, *Podstawy teorii państwa*, Nakładem Uniwersytetu Jagiellońskiego, Kraków 1986 (Skrypty Uczelniane. Instytut Nauk Politycznych Uniwersytetu Jagiellońskiego, 549).
- Sobór Watykański II, Deklaracja o wolności religijnej *Dignitatis humanae* (7 XII 1965), [w:] Sobór Watykański II, *Konstytucje. Dekrety. Deklaracje*, Pallottinum, Poznań 2002, s. 410–421.
- Sobór Watykański II, Dekret *Apostolicam actuositatem* (18 XI 1965), [w:] Sobór Watykański II, *Konstytucje. Dekrety. Deklaracje*, Pallottinum, Poznań 2002, s. 377–401.
- Sobór Watykański II, Konstytucja pastoralna *Gaudium et spes* (7 XII 1965), [w:] Sobór Watykański II, *Konstytucje. Dekrety. Deklaracje*, Pallottinum, Poznań 2002, s. 526–606.
- Solages Bruno, de, *La théologie de la guerre juste*, Desclée de Brouwer, Paris 1946
- Sorge Bartolomeo, *Wykłady z katolickiej nauki społecznej. Od Ewangelii do cywilizacji miłości*, tł. M. Zaręba, Wydawnictwo WAM, Kraków 2001.
- Spaemann Robert, *Osoby. O różnicy między czymś a kimś*, tł. J. Marecki, Oficyna Naukowa, Warszawa 2001.
- Spaemann Robert, *Szczęście a życzliwość. Esej o etyce*, tł. J. Merecki, Redakcja Wydawnictw Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego, Lublin 1997.
- Sprawozdanie Rady Ministrów z wykonywania w roku 2001 ustawy z dnia 7 stycznia 1993 roku, www.life.net.pl (19 VI 2006).
- Stolica Apostolska a rozbrojenie*, „Chrześcijanin w Świecie” 1978 nr 3–4, s. 225–226.
- Strom-Gottfried Kim, *Ethics in Social Policy: A Primer*, McGraw-Hill, New York 2007.
- Strzeszewski Czesław, *Humanizm integralny J. Maritaina a Vaticanum II*, [w:] *Jacques Maritain prekursor soborowego humanizmu. Myśl filozoficzno-teologiczna Jacquesa Maritaina*, red. S. Kowalczyk, E. Balawajder, Redakcja Wydawnictw Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego, s. 181–190.
- Strzeszewski Czesław, *Katolicka nauka społeczna*, Wydawnictwo Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego, Lublin 2003.
- Styczeń Tadeusz, *Etyka*, [w:] *Powszechna encyklopedia filozofii*, Polskie Towarzystwo Tomasza z Akwinu, t. 3, Lublin 2002, s. 269–284.
- Sujka Andrzej, *Początek życia ludzkiego i etyka*, „Życie Katolickie” 9 (1990) nr 7–8, s. 14–24.
- Sutor Bernhard, *Etyka polityczna. Ujęcie całościowe na gruncie chrześcijańskiej nauki społecznej*, tł. A. Marcol, Wydawnictwo Fundacji ATK Kontrast, Warszawa 1994.
- Symotiuk Stefan, *Polityczność limitowana „etyką” czy „kulturą”?*, [w:] *Etyka i polityka*, red. D. Probuska, Akademia Pedagogiczna im. Komisji Edukacji Narodowej, Oficyna Wydawnicza Impuls, Kraków 2005, s. 61–68.
- Szarfenberg Ryszard, *Definicje, zakres i konteksty polityki społecznej*, [w:] *Polityka społeczna. Podręcznik akademicki*, red. G. Firlit-Fesnak, M. Szyłko-Skoczny, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2007, s. 21–36.

- Szarfenberg Ryszard, *Krytyka i afirmacja polityki społecznej*, Oficyna Wydawnicza ASPRA-JR, Warszawa 2006.
- Szawiel Tadeusz, *Etos*, [w:] *Encyklopedia socjologii*, t. 1, Oficyna Naukowa, Warszawa 1998, s. 202–203.
- Szeroczyńska Małgorzata, *Eutanazja i wspomagane samobójstwo na świecie. Studium prawnoporównawcze*, Wydawnictwo Universitas, Kraków 2004.
- Szkołut Tadeusz, *Spór o sens pluralizmu w kulturze i sztuce postmodernistycznej*, [w:] *Aksjologiczne dylematy epoki współczesnej*, red. T. Szkołut, Wydawnictwo UMCS, Lublin 1994, s. 107–128.
- Szymański Łukasz, *In vitro*, Wydawnictwo Petrus, Kraków 2009.
- Szymczak Wioletta, *Znaczenie wartości w tworzeniu społeczeństwa obywatelskiego*, [w:] *Spółczesność obywatelska. Modele teoretyczne i praktyka społeczna*, red. E. Bala-wajder, Wydawnictwo Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego, Lublin 2007, s. 27–45.
- Ślipko Tadeusz, *Granice życia. Dylematy współczesnej bioetyki*, Wydawnictwo WAM, Kraków 1994 (W Poszukiwaniu Prawdy, 3).
- Ślipko Tadeusz, *Zarys etyki ogólnej*, Wydawnictwo WAM, Kraków 2002.
- Ślipko Tadeusz, *Zarys etyki szczegółowej*, t. 2, Wydawnictwo Apostolstwa Modlitwy, Kraków 1982.
- Tomasz z Akwinu, *Dysputy problemowe o prawdzie*, tł. A. Białek, red. A. Maryniarczyk, Redakcja Wydawnictwa Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego, Lublin 1999.
- Tomasz z Akwinu, *Summa contra gentiles*, Torino 1905.
- Tomasz z Akwinu, *Summa teologiczna (Summa theologiae)*, tł. F. W. Bednarski, London 1970.
- Toso Mario, *Dottrina sociale della Chiesa e nuova evangelizzazione*, „Aggiornamenti Sociali” 42 (1991), s. 35–45.
- Tribe H. Laurence, *Aborcja: konfrontacja postaw*, tł. M. Studzińska, Wydawnictwo Zysk i S-ka, Poznań 1994.
- Troszyński Michał, *Położnictwo. Ćwiczenia*, Wydawnictwo Lekarskie PZWL, Warszawa 2003.
- Turowski Jan, *Socjologia. Wielkie struktury społeczne*, Towarzystwo Naukowe Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego, Lublin 1994.
- UNESCO, *I diritti dell'uomo*, Edizioni di Comunità, Milano 1960.
- Ustawa z dnia 7 stycznia 1993 r. o planowaniu rodziny, ochronie płodu ludzkiego i warunkach dopuszczalności przerywania ciąży (Dz.U. z 1993 r. Nr 17, poz. 78).
- Ustawa z dnia 27 kwietnia 1956 r. o warunkach dopuszczalności przerywania ciąży (Dz.U. z 1956 r. Nr 12, poz. 61).
- Verpaalen Antoine Pierre, *Der Begriff des Gemeinwohls bei Thomas von Aquin. Ein Beitrag zum Problem des Personalismus*, F. H. Kerle, Heidelberg, 1954 (Sammlung Politeia, 6).
- Wagner Jan, *Cywilizacja miłości*, [w:] *Słownik katolickiej nauki społecznej*, red. W. Piwowarski, Instytut Wydawniczy Pax, Wydawnictwo Palabra, Warszawa 1993, s. 32–33.
- Wald Berthold, *Błąd antropologiczny i jego konsekwencje we współczesnej filozofii*, [w:] *Błąd antropologiczny*, red. A. Maryniarczyk, K. Stępień, Polskie Towarzystwo Tomasza z Akwinu, Lublin 2003, s. 123–138.
- Waśkiewicz Hanna, *Prawo naturalne – prawo czy norma moralna*, „Roczniki Filozoficzne” 17 (1970) z. 2.

- Waśko Andrzej, *Autorytet kulturalny i polityczna poprawność*, „Arka” 1994 nr 49 (1).
Wdzięczność i nadzieja. Kościół katolicki w Polsce na przełomie tysiącleci, red. A. Kobyliński, Płocki Instytut Wydawniczy, Płock 2000.
- Weber Max, *Polityka jako zawód i powołanie*, tł. P. Engel, M. Wander, Niezależna Oficyna Wydawnicza, Warszawa 1989.
- Wiemeyer Joachim, *Podatki jako problem etyczno-społeczny*, [w:] *Katolicka nauka społeczna. Podstawowe zagadnienia z życia gospodarczego*, red. J. Kupny, S. Fel, Księgarnia św. Jacka, Katowice 2003, s. 178–201.
- Willke Barbara, Willke Jack, *Aborcja: pytania i odpowiedzi*, tł. E. i L. Kowalewscy, Wydawnictwo Stella-Maris, Gdańsk 1990.
- Willke C. Jack [i in.], *Życie czy śmierć. Stare i nowe tajemnice eutanazji*, tł. H. Dankiewicz, Human Life International – Europa, Gdańsk 2000.
- Witek Jadwiga, Żmigrodzki Zbigniew, *„Polityczna poprawność” w III Rzeczypospolitej*, PWE Polwen, Radom 2003.
- Wojtyła Karol Jan Paweł II, *Nauczanie społeczne Kościoła integralną częścią Jego misji*, Fundacja Jana Pawła II Ośrodek Dokumentacji Pontyfikatu, Rzym 1996.
- Wojtyła Karol, *Miłość i odpowiedzialność: studium etyczne*, Wydawnictwo Znak, Kraków 1962.
- Wróbel Józef, *Człowiek i medycyna. Teologicznomoralne podstawy ingerencji medycznych*, Wydawnictwo Księży Sercanów, Kraków 1999.
- Zabielski Józef, *Dobra materialne w rozwoju osoby i wspólnoty ludzkiej*, [w:] *Człowiek – etyka – ekonomia*, red. R. Horodeński, E. Ozorowski, Wydawnictwo WSE w Białymstoku, Białystok 2001, s. 39–57.
- Zacher Lech W., *Transformacje społeczeństw od informacji do wiedzy*, C. H. Beck, Warszawa 2007.
- Zadroga Adam, *Podatki z perspektywy katolickiej nauki społecznej*, „Annales. Etyka w Życiu Gospodarczym” 16 (2013), s. 159–169
- Zdrowie rodziny*, red. K. Bożkova, A. Sito, Państwowy Zakład Wydawnictw Lekarskich, Warszawa 1983.
- Zielińska Eleonora, *Ciąży przerywanie*, [w:] *Wielka encyklopedia PWN*, t. 6, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2002, s. 33.
- Zuziak Władysław, *Dlaczego płacić podatki?*, [w:] *Chrześcijanin wobec zagadnień społecznych*, red. P. Andryszczak, Wydawnictwo św. Stanisława BM Archidiecezji Krakowskiej, Kraków 2002, s. 118–127.
- Zwoliński Andrzej, *Dylematy demokracji?*, Wydawnictwo WAM, Kraków 2010.
- Zwoliński Andrzej, *Państwo a Europa*, Instytut Wydawniczy PAX, Warszawa 2001.
- Zwoliński Andrzej, *Wojna. Wybrane zagadnienia*, Wydawnictwo WAM, Kraków 2003.
- Żeleźnik Tadeusz, *Sprawiedliwość*, [w:] *Słownik katolickiej nauki społecznej*, red. W. Piwowarski, Instytut Wydawniczy Pax, Wydawnictwo Palabra, Warszawa 1993, s. 171–172.

Spis treści

| | |
|--|-----------|
| Wprowadzenie | 5 |
| 1. Społeczeństwo – moralność – polityka | 15 |
| 1.1. Człowiek a społeczeństwo | 15 |
| 1.1.1. Osoba ludzka i jej godność | 15 |
| 1.1.2. Człowiek w społeczeństwie | 22 |
| 1.1.3. Kategoria dobra wspólnego | 27 |
| 1.1.4. Pomocniczość i solidarność | 33 |
| 1.2. Moralność jako wyzwalanie dobra | 38 |
| 1.2.1. Ponowoczesność a moralność | 39 |
| 1.2.2. Świadomość moralna | 50 |
| 1.2.3. Moralne prawo naturalne | 57 |
| 1.2.4. Dekalog | 59 |
| 1.2.5. Etyka jako teoria postępowania moralnego | 61 |
| 1.3. Etyczny wymiar polityki | 65 |
| 1.3.1. Wokół rozumienia polityki | 65 |
| 1.3.2. Pryncypia, wartości i cnoty | 70 |
| 1.3.2.1. Moralna i polityczna cnota roztropności | 71 |
| 1.3.2.2. Wolność i jej afirmacja | 75 |
| 1.3.2.2.1. Błaski i cienie afirmacji wolności | 77 |
| 1.3.2.2.2. Wolność osobowa | 82 |
| 1.3.2.2.3. Wolność chrześcijanina | 84 |
| 1.3.2.2.4. Wolność polityczna | 86 |
| 1.3.2.3. Sprawiedliwość i jej postrzeganie | 89 |
| 1.3.2.3.1. Rozumienie sprawiedliwości | 89 |
| 1.3.2.3.2. Współczesny wizerunek sprawiedliwości | 93 |
| 1.3.2.3.3. Sprawiedliwość społeczna i polityczna | 97 |
| 1.3.2.3.4. Polityka moralnie sprawiedliwa | 100 |

| | |
|--|------------|
| 1.3.2.4. Miłość w polityce | 103 |
| 1.3.2.4.1. Misterium ludzkiej miłości | 103 |
| 1.3.2.4.2. Miłość społeczna | 105 |
| 1.3.2.5. Prawda w polityce | 109 |
| 1.3.2.6. Katolicki personalizm społeczny | 112 |
| 1.3.2.7. Personalistyczny ład społeczno-polityczny | 119 |
| 1.3.3. Etyka życia politycznego | 123 |
| 1.3.3.1. Dyskurs o potrzebie „ludzkiej” polityki | 124 |
| 1.3.3.2. Czym jest etyka polityki? | 129 |
| 2. Moralna idea państwa | 135 |
| 2.1. Interpretacje teokratyczne | 135 |
| 2.2. Makiawelizm | 138 |
| 2.3. Ideologiczne ujęcie Franza Oppenheimera | 140 |
| 2.4. Koncepcja umowy społecznej | 142 |
| 2.5. W cieniu ideologii socjalizmu | 147 |
| 2.6. Perspektywa chrześcijańska | 148 |
| 2.6.1. O państwie Bożym | 149 |
| 2.6.2. Paradygmat Akwinaty | 152 |
| 2.6.3. Interpretacje współczesne | 157 |
| 2.7. Państwo jako instytucja i wspólnota | 161 |
| 2.8. Moralny wymiar władzy państwowej | 163 |
| 2.8.1. Sens władzy w państwie | 163 |
| 2.8.2. Zadania władzy państwowej | 165 |
| 2.8.3. Prawo państwowe a moralność obywateli | 166 |
| 2.9. Problem ładu politycznego w państwie | 167 |
| 3. Demokratyczne państwo konstytucyjne | 173 |
| 3.1. Demokracja | 174 |
| 3.1.1. Propedeutyka demokracji | 174 |
| 3.1.2. Aspekt aksjologiczny | 180 |
| 3.1.3. Etyczny ideał demokracji | 184 |
| 3.2. Między liberalizmem a kolektywizmem | 189 |
| 3.3. W świetle personalizmu | 191 |
| 3.4. Demokracja a prawa człowieka | 195 |
| 3.5. Demokratyczne państwo prawa | 201 |
| 3.6. Demokratyczne państwo socjalne | 203 |
| 3.7. Demokratyczne państwo wolnościowe | 210 |
| 3.8. Problem demokracji proceduralnej | 214 |
| 3.9. Dojrzała demokracja w praktyce | 216 |

| | |
|--|-----|
| 4. Praktyczna realizacja dobra wspólnego | 219 |
| 4.1. Kwestia obowiązku podatkowego | 222 |
| 4.1.1. Uzasadnienie naturalne i biblijne | 222 |
| 4.1.2. Problem wysokości obciążenia podatkowego | 224 |
| 4.1.3. Warunki podatku sprawiedliwego | 226 |
| 4.1.4. Zasady sprawiedliwego opodatkowania | 228 |
| 4.1.5. Podatek progresywny czy liniowy? | 230 |
| 4.2. Prawna ochrona ludzkiego życia | 232 |
| 4.2.1. Status ludzkiego embrionu | 233 |
| 4.2.2. Kwestia legalizacji aborcji | 237 |
| 4.2.3. Konsekwencje aborcji | 244 |
| 4.2.4. Ustawa „antyaborcyjna” w Polsce | 247 |
| 4.2.5. Kościół katolicki wobec aborcji | 251 |
| 4.2.6. Kwestia zapłodnienia <i>in vitro</i> | 260 |
| 4.2.7. Nauczanie kościelne o <i>in vitro</i> | 266 |
| 4.2.8. Perspektywa eutanazji | 270 |
| 4.2.9. Głos Kościoła w sprawie eutanazji | 280 |
| 4.3. Problem wojny w aspekcie moralnym | 286 |
| 4.3.1. Koncepcja wojny sprawiedliwej | 287 |
| 4.3.2. Obowiązek zapobiegania wojnie | 291 |
| 4.3.3. Logika obrony koniecznej | 293 |
| 4.3.4. Opcja na rzecz pokoju | 298 |
| 4.3.5. Czy istnieje wojna etycznie usprawiedliwiona? | 299 |
| 4.4. Kontrowersje wokół kary śmierci | 304 |
| 4.4.1. Przeciwnicy i zwolennicy | 305 |
| 4.4.2. Filozoficzne tezy Höffnera | 308 |
| 4.4.3. Stanowisko Kościoła katolickiego | 310 |
| 4.5. Misterium ludzkiej twarzy | 318 |
| | |
| 5. Polityka uprawiana „po chrześcijańsku” | 321 |
| 5.1. Etyka działania politycznego | 321 |
| 5.2. Obecność chrześcijan w polityce | 323 |
| 5.3. Dyrektywy zaangażowania politycznego | 331 |
| 5.4. Postulat wspólnego etosu | 334 |
| | |
| Zakończenie | 339 |
| | |
| Bibliografia | 343 |

| | |
|---|------------|
| 1.3.2.4. Love in Politics | 103 |
| 1.3.2.4.1. The Mystery of Human Love | 103 |
| 1.3.2.4.2. Social Love | 105 |
| 1.3.2.5. Truth in Politics | 109 |
| 1.3.2.6. Catholic Social Personalism | 112 |
| 1.3.2.7. The Personalistic Socio-Political Order | 119 |
| 1.3.3. The Ethics of Political Life | 123 |
| 1.3.3.1. The Discourse on the Need for "Human" Politics | 124 |
| 1.3.3.2. What Is the Ethics of Politics? | 129 |
| | |
| 2. The Moral Idea of the State | 135 |
| 2.1. Theocratic Interpretations | 135 |
| 2.2. Machiavellianism | 138 |
| 2.3. Franz Oppenheimer's Ideological Conception | 140 |
| 2.4. The Concept of the Social Contract | 142 |
| 2.5. In the Shadow of the Socialist Ideology | 147 |
| 2.6. The Christian Perspective | 149 |
| 2.6.1. The City of God | 149 |
| 2.6.2. Aquinas' Paradigm | 152 |
| 2.6.3. Contemporary Interpretations | 157 |
| 2.7. The State as an Institution and Community | 162 |
| 2.8. The Moral Dimension of State Authority | 163 |
| 2.8.1. The Meaning of Authority in the State | 163 |
| 2.8.2. The Tasks of State Authority | 165 |
| 2.8.3. State Law and the Morality of Citizens | 166 |
| 2.9. The Problem of the Political Order in the State | 167 |
| | |
| 3. The Democratic Constitutional State | 173 |
| 3.1. Democracy | 174 |
| 3.1.1. The Propaedeutics of Democracy | 174 |
| 3.1.2. The Axiological Aspect | 180 |
| 3.1.3. The Ethical Ideal of Democracy | 184 |
| 3.2. Between Liberalism and Collectivism | 189 |
| 3.3. In Light of Personalism | 191 |
| 3.4. Democracy and Human Rights | 195 |
| 3.5. Democracy and the Rule of Law | 201 |
| 3.6. The Democratic Welfare State | 203 |
| 3.7. The Democratic Free State | 210 |
| 3.8. The Problem of Procedural Democracy | 214 |
| 3.9. Mature democracy in practice | 216 |

| | |
|---|-----|
| 4. The Practical Implementation of the Common Good | 219 |
| 4.1. The Duty to Pay Taxes | 222 |
| 4.1.1. Natural and Biblical Justification | 222 |
| 4.1.2. The Problem of the Level of the Tax Burden | 224 |
| 4.1.3. The Requirements of a Just Tax | 226 |
| 4.1.4. The Principles of Just Taxation | 228 |
| 4.1.5. A Progressive or Flat Tax? | 230 |
| 4.2. The Legal Protection of Human Life | 232 |
| 4.2.1. The Status of the Human Embryo | 233 |
| 4.2.2. The Question of the Legality of Abortion | 237 |
| 4.2.3. The Consequences of Abortion | 244 |
| 4.2.4. The "Anti-Abortion" Law in Poland | 247 |
| 4.2.5. The Catholic Church and Abortion | 251 |
| 4.2.6. The Question of <i>In Vitro</i> Fertilization | 260 |
| 4.2.7. The Church's Teaching on <i>In Vitro</i> Fertilization | 266 |
| 4.2.8. The Perspective of Euthanasia | 270 |
| 4.2.9. The Voice of the Church on the Topic of Euthanasia | 280 |
| 4.3. The Moral Aspect of the Problem of War | 286 |
| 4.3.1. The Concept of Just War | 287 |
| 4.3.2. The Duty to Prevent War | 291 |
| 4.3.3. The Logic of Necessary Defense | 293 |
| 4.3.4. The Option for Peace | 298 |
| 4.3.5. Can War Ever Be Ethically Justified? | 299 |
| 4.4. Controversies Concerning the Death Penalty | 304 |
| 4.4.1. Supporters and Opponents | 305 |
| 4.4.2. Höffner's Philosophical Theses | 308 |
| 4.4.3. The Position of the Catholic Church | 310 |
| 4.5. The Mystery of the Human Face | 318 |
| 5. Conducting Politics in a "Christian" Way | 321 |
| 5.1. The Ethics of Political Action | 321 |
| 5.2. The Presence of Christians in Politics | 323 |
| 5.3. The Directives of Political Engagement | 331 |
| 5.4. The Postulate for a Common Ethos | 334 |
| Conclusion | 339 |
| Bibliography | 343 |

Monografia *Polityka pro homine* zawiera rozważania dotyczące wybranych zagadnień etyki życia politycznego w odniesieniu do dwóch podstawowych schematów charakteryzujących myślenie etyczne w polityce: działanie – roztropność – dobro wspólne, oraz wolność – prawda – dobro (wspólne). Tłumaczą one istotny sens polityki w wymiarze etycznym. Publikacja składa się z pięciu rozdziałów. Trzy pierwsze mają charakter ogólny, zaś czwarty rozdział dotyczy zagadnień szczegółowych, takich jak moralny problem legalizacji aborcji, sprawa obciążenia podatkowego obywateli, kwestia wojny w aspekcie moralnym i kontrowersje wokół kary śmierci. Piąty rozdział pt. *Polityka uprawiana „po chrześcijańsku”* przynależy ściśle do katolickiej nauki społecznej, a konkretnie wpisuje się w trzeci etap sylogizmu praktycznego: „widzieć – ocenić – działać”, stanowiącego podstawową dyrektywę metodologiczną. Uwzględniona dyrektywa wyraźnie preferuje etap drugi – „ocenić”, gdyż domaga się tego etycznego charakteru rozważań.

Jan Mazur OSPPE (Ordo Sancti Pauli Primi Eremitae) – absolwent Uniwersytetu Jagiellońskiego i Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego, doktor habilitowany nauk humanistycznych, profesor Uniwersytetu Papieskiego Jana Pawła II w Krakowie, kierownik Katedry Polityki Społecznej i Pracy Socjalnej, redaktor naczelny „*Dissertationes Paulinorum*”, autor wielu publikacji z zakresu antropologii integralnej, etyki, polityki i socjologii przyjmujących perspektywę katolickiej nauki społecznej.

