

PRAWA LUDZKIE JAKO ZASADY CHRZEŚCIJAŃSKIEGO HUMANIZMU

SPOŁECZNO-ETYCZNE ZAANGAŻOWANIE JANA PAWŁA II

1. Prawa ludzkie w katolickiej etyce społecznej

Od strony metodycznej zadanie chrześcijańskiej etyki społecznej nie jest łatwe. O ile etyka ta ma służyć społeczności godnej człowieka na całym świecie, a zarazem uzasadniać tę posługę w oparciu o przekonania właściwe dla chrześcijaństwa, należy dowieść zasad, które mają znaczenie nie tylko dla określonych grup oraz sytuacji, lecz posiadają charakter powszechny. Zarazem zasady te powinny być rozwinięte w oparciu o tradycje chrześcijaństwa, a to, gdy spojrzymy od strony historyczno-instytucjonalnej, oznacza tradycje partykularne; ponadto powinny dać się zastosować do różnych problemów w zmieniających się konstelacjach historycznych. Na „magiczny trójkąt” chrześcijańskiej etyki społecznej składają się więc: powszechność, chrześcijańskość i historyczność.

Dla wypełnienia owych społeczno-etycznych zadań istnieją jednakże od strony metodycznej różne modele. Stanowiły one wszechstronny przedmiot dyskusji, zarówno na przestrzeni historii jak również w czasie II Soboru Watykańskiego. Na uwagę zasługują z jednej strony przede wszystkim powszechne procesy myślowe w filozofii, szczególnie w antropologii i w prawie naturalnym, a z drugiej rozważania specyficznie chrześcijańskie, w tym także na temat teologii stworzenia oraz chrystologii (soteriologii). Chrześcijańska etyka społeczna musi ciągle od nowa pytać się, która z postaci uzasadnienia jest pośród tych trzech zadań najsluszniejszą dla rozwinięcia rozwiązań opartych o chrześcijańskie przekonania powszechne, a zarazem mające zastosowanie konkretno-historyczne. Wobec alternatywy: więcej społecznej filozofii czy też więcej społecznej teologii, katolicka etyka społeczna pozostawał przez długi czas bardziej filozoficzną (opartą o prawo naturalne), gdy natomiast etyka protestancka była zorientowana bardziej teologicznie (biblijnie). Jednakże dzięki nowszemu rozwojowi katolickiej etyki społecznej, zwłaszcza zaś dzięki postawie papieża Jana Pawła II, traci swój tytuł owe wyznaniowe przeciwstawianie.

Istotna część obyczajowych zobowiązań dla społeczności, prawa oraz państwa, mających znaczenie ogólne, zawiera się w prawach ludzkich. Prawa te stanowią mianowicie zobowiązanie dla każdego człowieka jako takiego, niezależnie od płci i koloru skóry, pochodzenia, rasy, języka, poglądu religijnego czy politycznego, pozycji gospodarczej i społecznej. Stąd oznacza to wielki postęp, że nowożytność i współczesność odnalazły w prawach ludzkich wspólny mianownik swej świadomości obyczajowo-politycznej, mianownik, w którym zbiegają się koncentrycznie podstawowe wymagania i żądania polityczno-społecznej dbałości o dobro ludzkie.

Poczynając od XVIII i XIX wieku prawa ludzkie zwracają się, w zakresie praw osobistej wolności, przeciwko zwartym ekscesom absolutystycznej przemocy państwa; prawa ludzkie stanowią — niezależnie od tego, czy spojrzymy na nie od strony historycznej, czy także rzeczowej — w pierwszym rzędzie prawa obrony i ochrony obywateli względem państwa.

Jako prawa społeczne i kulturalne usiłują one na początku bardzo nieśmiało, a od kilkudziesięcioleci o wiele pewniej rozwiązać wielkie problemy społeczne naszego czasu. W końcu usiłują one, jako polityczne prawa współdziałania, odrzucić zarówno niesprawiedliwione mieszanie się od zewnątrz, jak też ciągle powtarzające się tendencje, aby stworzyć w obrębie społeczności odpowiednią warstwę przywódczą, która domaga się dla siebie uprawnień politycznych. W tej triadzie praw, prawa ludzkie usiłują chronić mniejszość przed uciskiem i wyzyskiem, aby rzeczywiście zapewnić wszystkim ludziom życie godne człowieka. Prawa ludzkie wyrażają społeczną solidarność z wyjętymi spod prawa i z uciskanymi.

Prawa ludzkie, mimo swego przodującego znaczenia dla sprawiedliwości państwa i społeczeństwa, w żadnym przypadku nie przynależą do tradycyjnych pojęć podstawowych, a także do głównych tematów katolickiej etyki społecznej. Wprost przeciwnie: uznanie praw ludzkich za przewodnie zasady sprawiedliwości polityczno-społecznej stanowiło dla Kościoła drogę trudną. Jak wykazały badania papieskiej Komisji *Justitia et Pax*, kościelne stanowisko było przez długi czas nacechowane „ostrożnością i wzbranianiem się, a niekiedy nawet otwartą wrogością i potępianiem”¹. W ten sposób droga prowadziła od ostrej krytyki poprzez wstrzemięźliwą ocenę, by wreszcie przejść do aprobaty, a nawet do entuzjastycznej obrony praw ludzkich. Poczynając

¹ Kościół i prawa ludzkie. Roboczy dokument papieskiej Komisji *Justitia et Pax*, 1976, s. 8.

głównie od encykliki Jana XXIII *Pacem in terris*², prawa ludzkie stanowią mocny — daleki od bagatelizowania — centralny składnik katolickiej etyki społecznej. W *Pacem in terris*, która stanowi wielki wykład praw ludzkich ze strony kościelnego urzędu nauczającego, prawa ludzkie zostały w swej całości uznane za najwyższe kryterium życia polityczno-społecznego. W swych głównych zarysach przyjęty został Katalog Karty Narodów Zjednoczonych, uwidoczniony jako przeciwstawienie możliwemu przeakcentowaniu praw wolnościowych i społecznych. Sobór Watykański II oraz papież Paweł VI nawiązują do wypowiedzi Jana XXIII i również usiłują opowiedzieć się po stronie szeroko rozprzestrzenionej konfrontacji praw wolności osobistej oraz społecznych praw ludzkich.

Dzięki mnóstwu kościelnych komunikatów na temat praw ludzkich, katolicka etyka społeczna zostaje rozszerzona w kierunku etyki prawa i państwa oraz uznana zostaje nadzwyczajna, polityczno-obyczajowa specyfika nowożytności, która od rozwoju prawa oraz konstytucji, nacechowanego modernistycznym sposobem rozumienia wolności — co miało przewyciężyć absolutystyczne państwo dobrobytu — poszła w kierunku państwa demokratycznego oraz praw i konstytucji społecznej³.

2. Prawa ludzkie jako etyczno-społeczny motyw przewodni

Chyba żaden z papieży nie podkreślił z taką mocą społecznej etyki Kościoła oraz jej otwarcia na idee praw ludzkich, jak to czyni Jan Paweł II. Odwołuje się on nieustannie do praw ludzkich, określa dokładnie ich ogólne znaczenie oraz je uzasadnia, domaga się ich urzeczywistnienia na całym świecie jako praw wolnościowych, jako praw politycznych jak również praw społecznych i kulturowych. W nieustannym domaganiu się, aby urzeczywistniono prawa ludzkie, widzi on krytyczno-konstruktywny wkład Kościoła w społeczno-polityczną sytuację współczesności. W taki sposób prawa ludzkie stały się wręcz motywem przewodnim etyczno-społecznego zaangażowania się Papieża. Odnosi się to w szczególny sposób do pierwszego roku jego pontyfikatu, do przemówień z okazji licznych audiencji, do posłania do Sekretarza Generalnego Organizacji Narodów Zjednoczonych, do podróży do Meksyku oraz do Polski. Szczególną pozycję zajmuje pierwsza encyklika *Redemptor hominis*⁴.

² 14.4.1963.

³ Por. O. Höffe, *Johannes Paul II. Menschenrechte. Ein Jahr Pontificat*. Freiburg i. 1981.

⁴ Nr 17.

Kto zna katolicką etykę społeczną głównie jako neoscholastyczną naukę wynikającą z prawa naturalnego, ten nie może nie doznać zaskoczenia, że brakuje u Papieża rozważań opartych o prawo naturalne. Fakt, że Jan Paweł II wskazuje przed Zgromadzeniem Narodów Zjednoczonych⁵ na naturę rzeczy, stanowi w każdym razie luźny związek z prawem naturalnym⁶.

Dzięki zrezygnowaniu z rozważań, opartych o prawo naturalne, można przezwyciężyć treściowe zawężenia oraz metodyczne trudności neoscholastycznego prawa naturalnego; pomyślmy o zarzutach ahistorycznej abstrakcyjności i naturalistycznego wniosku końcowego (prawo naturalne nie jest jednakże z tym związane w sposób konieczny⁷). Z powodu odejścia od myślenia opartego o prawo naturalne, odpada jednakże również treściowa kontynuacja oraz metodyczne wyjaśnienie dotychczasowego układu, aby w ten sposób zwiększyć szansę twórczego sporu z nowoczesną filozofią prawa i państwa, która to filozofia — jakżeż często to przeoczany — sama rozwinęła się z późnoscholastycznej nauki prawa naturalnego. Z drugiej strony, zrezygnowanie z rozważań o prawie naturalnym wprowadza większą jasność oraz siłę przekonania w zaangażowaniu się na rzecz praw ludzkich; rozważania filozoficzne rzadko przecież nadają się do bezpośredniego przyjęcia i urzeczywistnienia przez szerszą opinię publiczną, podczas gdy naruszenia praw ludzkich każdy natychmiast dostrzega. Ponieważ neoscholastyczne prawo natury jest zadomowione przede wszystkim w myśleniu katolickim, odwrócenie od niego podstawowej uwagi mogłoby okazać się owocne także dla rozmów ekumenicznych oraz dla dialogu z niechrześcijanami. Inny powód do tego, aby zrezygnować z myślenia wychodzącego od prawa naturalnego mógłby leżeć w silnym pastoralnym zaangażowaniu się Papieża: gdy neoscholastyczne prawo naturalne oddziałuje często w sposób abstrakcyjny, nie związany z historią, Papieżowi zależy właśnie na tym, aby całkowicie przybliżyć się do kręgu każdorazowych adresatów, do ich języka, sposobu myślenia, oraz ich specyficznych problemów, a także potrzeb.

Jednakże pastoralnemu zaangażowaniu Papieża nie brakuje w żadnym przypadku zasad. Prawa ludzkie, urzeczywistnienia któ-

⁵ 2.12.1979.

⁶ Przeciwnie niż O. v. Nell-Breuning, *Politische Theologie. Papst Johannes Pauls II*, *Stimmen der Zeit* 105 (1980) 675—686 (686).

⁷ Nowsze dyskusje, por. F. Böckle, E. W. Böckenförde (wyd.), *Naturrecht in der Kritik*, Mainz 1973; O. Höffe, *Naturrecht (Vernunftrecht) ohne naturalistischen Fehlschluss: ein rechtsphilosophisches Programm*, Wien 1980.

rych Jan Paweł II domaga się nieustannie, posiadają wysoki stopień motywacji co do zasad. Ponadto, mimo ich wielości, sprowadza się je do wspólnego korzenia, jakim jest niezaprzeczalna godność człowieka. To pochodzenie praw ludzkich można uzasadnić w oparciu o ogólny etos humanistyczny. Argument o nienaruszalnej godności każdej ludzkiej osoby ma swe zastosowanie równie dobrze w stosunku do wierzącego jak i niewierzącego; jest to przedmiot filozoficznych przemyśleń i posiada znaczenie powszechne. Gdy Papież opiera się dobitnie o to źródło, jego etyka społeczna zyskuje element filozoficzny, który jest wspólny wszystkim chrześcijanom i niechrześcijanom i który pozwala mu, wzorem jego poprzedników, nieustannie brać pod uwagę międzynarodowe wyjaśnienia na temat praw ludzkich, przede wszystkim te, które pochodzą od Organizacji Narodów Zjednoczonych⁸. Aspekt specyficznie religijny znajduje swoje miejsce w uzasadnieniu praw ludzkich dopiero wtedy, gdy nienaruszalną godność człowieka jako taką uzasadnia się ponownie od strony teologicznej i chrystologicznej. Z tego powodu legitymacja praw ludzkich jest, od strony chrześcijańskiej, dwustopniowa. Do ogólnej etyki humanistycznej dochodzi specyficznie chrześcijańskie uzasadnienie humanizmu; antropocentryzm bazuje na teocentryzmie i na chrystocentryzmie, dzięki czemu humanizm Papieża staje się humanizmem chrześcijańskim. „Dlaczego posłannictwo Kościoła domaga się w naszym czasie szczególnej koncentracji na człowieku? Ten antropologiczny akcent posiada głębokie oraz silne korzenie chrystologiczne”⁹, lub: „Trzeba tego człowieka afirmować dla niego samego, nie dla jakichkolwiek innych racji czy względów — jedynie dla niego samego. Trzeba tego człowieka po prostu miłować dlatego, że jest człowiekiem. Trzeba wymagać dla niego miłości ze względu na szczególną godność, jaką posiada. Otóż ten zespół treści należy do samej istoty ewangelicznego orędzia Chrystusa i posłannictwa Kościoła”¹⁰.

Skoro jednak prawa ludzkie posiadają swe uzasadnienie już w czysto ludzkim punkcie dowodzenia¹¹ i aby nie miały odniesienia jedynie do katolików, czy może jeszcze do wszystkich wierzących, lecz faktycznie do wszystkich ludzi i państw, aspekt drugi, specyficznie chrześcijański w żadnym razie nie wysuwa się na czoło pierwszych przemówień oraz orędzi Jana Pawła II. Również w swej pierwszej encyklice, gdzie w paragrafie 17 mówi o prawach

⁸ Np. *Redemptor hominis*, 17.

⁹ Przemówienie na Konferencji biskupów francuskich, 1.6.1980, n. 3.

¹⁰ Przemówienie w UNESCO, 2.6.1980, n. 10.

¹¹ *Redemptor hominis*, n. 17.

ludzkich, rezygnuje on z dalszego uzasadnienia godności ludzkiej od strony eschatologicznej, chrystologicznej albo od strony teologii stworzenia.

Prawa wynikające z godności ludzkiej są prawami przynależnymi wszystkim mężczyznom i kobietom bez dyskryminacji rasy, płci lub religii¹². Prawo ludzkie odnosi się także do każdego dziecka, które „nie jest nieużytecznym indywiduum, przedmiotem, lecz jest podmiotem mającym niepozbawialne prawa, jest osobą, która narodziła się, aby się rozwijać”, posiada własną wartość, niepozwartarzalny cel¹³. Papież stale wraca do zagadnienia prawo do życia¹⁴; podkreśla, że działanie tego prawa rozpoczyna się od chwili poczęcia, a więc jest prawem do narodzin, i to prawem do narodzin w rzeczywistej rodzinie¹⁵.

Grupy, w stosunku do których Papież dostrzega, iż prawa ludzkie są wobec nich najbardziej lekceważone, to — obok dzieci i nienarodzonych — ludność wiejska i robotnicza. Posiadają one „prawo do usunięcia wszystkich barier wyzysku”, „prawo zrzeszania się w związki, aby móc bronić własnych interesów”, jak również „prawo do odpowiedniego wypoczynku i społecznego bezpieczeństwa”¹⁶. Papież angażuje się również na rzecz emigrantów, ich wolności oraz życia godnego ludzi¹⁷. Prawa ludzkie, opierające się na ludzkiej godności, mają znaczenie jako najistotniejsze kryterium dla wszystkich programów politycznych, systemów i reżimów¹⁸. Prawa ludzkie stanowią, jako całość, miarę sprawiedliwości społecznej¹⁹. Są one warunkiem utrzymania pokoju i zapobieżenia wojnie, tworzą barierę przeciwko totalitaryzmowi, neokolonializmowi oraz imperializmowi²⁰.

Które z praw ludzkich są szczegółowo wspomniane, które bliżej omówione, zależy to całkowicie od okoliczności oraz kręgu adresatów, do których Papież się zwraca. Ogólnie biorąc: 1^o w centrum stają te prawa, które mają związek z ogólnymi żądaniami otrzymanej w spadku, katolickiej etyki społecznej oraz 2^o te pra-

¹² Wypowiedź do Sekretarza Generalnego Narodów Zjednoczonych, 2.12.1978.

¹³ Z okazji Roku Dziecka, 13.1.1979.

¹⁴ Tak przed kongresem „Ruch na rzecz życia”, 26.2.1979; w Nowym Targu, 8.6.1979; w Afryce: do Korpusu dyplomatycznego w Nairobi, 6.5.1980, n. 12; w Paryżu, 31.5.1980.

¹⁵ Z okazji Roku Dziecka, 13.1.1979.

¹⁶ W Meksyku w trakcie obydwu przemówień do Indian i wieśniaków, jak również do robotników z Monterrey, 29 i 31.1.1979.

¹⁷ Przemówienie do Korpusu Dyplomatycznego w Nairobi, 6.5.1980, n. 8.

¹⁸ *Redemptor hominis*, n. 17.

¹⁹ Tamże. Por. Audiencja generalna, 8.1.1978.

²⁰ *Redemptor hominis*, n. 17.

wa, które stanowią przesłanki pracy Kościoła i dlatego Kościół domaga się ich, aby mógł rozwijać własną aktywność.

Do praw, które katolicka etyka społeczna zawsze reprezentowała, chociaż pod innymi warunkami, należy prawo odnoszące się do życia i ciała — żeby powiedzieć w sposób bardziej precyzyjny i dobitny, powołując się na odpowiednie żądania Pawła VI — prawo do narodzin. Takie prawo, nowe w ramach międzynarodowego rozwoju praw ludzkich, ukazuje, w jaki sposób katolicka etyka społeczna — aby uczynić bardziej zrozumiałymi swoje przekonania, poczynając zwłaszcza od encykliki *Pacem in terris*, której język zyskał sobie powszechne uznanie — posługuje się językiem praw ludzkich. Papież pozostaje całkowicie w tradycji katolickiej etyki społecznej oraz jej wysokiego potencjału krytycznego, skoro podkreśla prawo społeczne, ogólną zasadę społecznej sprawiedliwości, a bliżej na przykład prawo do pracy i prawo do zrzeszania się w związki zawodowe. Ponadto poszerza on katalog tematów i dociekań etyki społecznej na problemy środowiska²¹ oraz na odpowiedzialność ludzi za przeszłość²².

Pomiędzy prawami ludzkimi, wzmiankowanymi po imieniu, znajdują się zwłaszcza te, które są nieodzowne dla samej pracy Kościoła, a na pierwszym miejscu prawo do wolności myśli, sumienia i religii. Wolność religijną rozpatruje się wręcz jako podstawę wszelkiej innej wolności, co jednak należałoby powiedzieć tak samo o wolności do życia. Papież dostrzega, że wolność religijna jest zagrożona przez określone formy rządów i uroczyście domaga się w oparciu o Deklarację Soboru Watykańskiego II *Dignitatis humanae*, na którą się powołuje: „Każdemu człowiekowi należy dać w ramach naszego współżycia możliwość wyznawania wiary i swoich przekonań indywidualnie lub we wspólnocie z innym, prywatnie lub publicznie”²³. Aby móc wypełnić swe zadanie w zakresie niesienia pomocy chorym, biednym i poszkodowanym, Kościół domaga się od politycznych autorytetów miejsca, gdzie można świadczyć pomoc nie pochodzącą od państwa, a będącą dziełem poszczególnych osób i Kościoła, a więc domaga się przestrzeni, która byłaby przeciwstawną w stosunku do monopolistycznego rozprzestrzeniania pomocy państwowej i stała w zgodzie z zasadą pomocniczości katolickiej etyki społecznej.

Domaganie się praw ludzkich, które bezpośrednio nie przynależą do klasycznego kanonu katolickiej etyki społecznej ani też

²¹ Przemówienie do Korpusu Dyplomatycznego w Nairobi, 6.5.1980, n. 9.

²² W UNESCO, 2.6.1980.

²³ Do Sekretarza Generalnego Narodów Zjednoczonych, 2.12.1980; *Redemptor hominis*, n. 17; Audiencja Generalna 4.4.1979.

nie odnoszą się do praw właściwych Kościoła w przeciwstawieniu do autorytetów państwowych, schodzi w papieskich wypowiedziach nieco w cień.

Kościół jest czymś więcej, aniżeli ruchem religijno-charyzmatycznym. Jest on instytucją polityczno-społeczną o strukturach hierarchicznych i zobowiązaniach prawnych. Dlatego podlega on także tym kryteriom, jakich domaga się dla wszystkich instytucji polityczno-społecznych, także zasadzie polityczno-społecznej sprawiedliwości oraz określaniu jej w nowożytności jako praw ludzkich. Więcej jeszcze: Kościół posiada szczególne zadanie, ponieważ, zgodnie z tym, co mówi Papież, ma on być „zwierciadłem sprawiedliwości” (*speculum iustitiae*)²⁴. Prawa ludzkie nie stanowią jedynie przedmiotu obyczajowo-politycznej postawy zajętej przez Kościół w stosunku do innych. Stanowią one również miarę dla oceny, w danym razie także dla zmian wewnątrzkościelnych struktur oraz prawa kościelnego; należy pomyśleć choć trochę o gwarancji prawniczego posłuchu oraz rzetelnego postępowania w konfliktach pomiędzy doktryną teologów a autorytetami kościelnymi, o poszerzeniu uprawnień do współdecydowania przez wszystkich członków Kościoła, świeckich, także kobiet, a może także o tym, aby znowu podjąć sugestie laikatu.

3. Brazylia. Błogosławieni ubodzy

Papież domagał się dobitnie i bez zastrzeżeń praw ludzkich nie tylko w pierwszym roku swego pontyfikatu, chociaż wywoławcze hasło: „prawa ludzkie” nie powraca już tak często w czasie podróży po Afryce i Brazylii. W czasie podróży afrykańskiej w maju 1980 r. prawa ludzkie zostały poruszone w obu przemówieniach: w przemówieniu do biskupów Zairu²⁵ Papież dostrzega, że posługa biskupia polega „na obronie ludzkiej osoby, jej wolności, jej praw, jej godności” Przemawiając do Korpusu dyplomatycznego w Nairobi²⁶, widzi on prawdę człowieka z Afryki przede wszystkim w jego godności jako osoby ludzkiej; podkreśla fundamentalną równość wszystkich i potępia wszelką formę dyskryminacji rasowej²⁷. Broni również wolności religii i sumienia jako fundamentalnego prawa każdej osoby, zdecydowanie wstawi się za emigrantami, broniąc ich wolności oraz życia godnego człowieka, a w dalszym ciągu broni także świętości ludzkiego życia od początku jego poczęcia oraz opowiada się za ochroną prawdziwego ducha rodzinnego. Również stojąc w obliczu Rady Wy-

²⁴ Do członków Roty Rzymskiej, 17.12.1979.

²⁵ 3.5.1980.

²⁶ 6.5.1980.

²⁷ Tamże.

konawczej UNESCO w Paryżu, określił dobitnie: „Poszanowanie niepozbywalnych praw ludzkiej osoby stanowi podstawę wszystkiego”²⁸.

W Brazylii Papież mówi jednak mniej o prawach ludzkich. Mimo to i tutaj pojawia się na chwilę „poszanowanie praw”²⁹. W sposób wyraźniejszy w przemówieniu do Latinoamerykańskiej Konferencji Biskupów zalicza on do zadań Kościoła „obronę człowieka zranionego w swoich prawach”⁵⁰, a w Recife mówi o ochronie praw obywatelskich”³¹. W przemówieniu do prezydenta Brazylii³² Papież wyjaśnia wszechstronnie, że głoszenie oraz obrona podstawowych praw każdej osoby ludzkiej stanowi „podstawową część składową życia Kościoła w oparciu o Ewangelię”. Dlatego Kościół nie przestaje zachęcać do poszanowania i obrony tych praw: prawa do życia, bezpieczeństwa, pracy, mieszkania, zdrowia, wychowania, do wolności religijnej w zakresie prywatnym i publicznym do współudziału itd.”³³. W ten sposób przypomina on prezydentowi o tym, że Brazylia jest słabym wzorem w zakresie nieograniczonego uznania wszystkich praw ludzkich.

Z przewodniego motywu pierwszego roku pontyfikatu utrzymuje się także zasada praw ludzkich, idea godności ludzkiej, oraz łączy się ona z tradycyjnymi zasadami chrześcijańskiej etyki społecznej; z solidarnością, dobrem wspólnym, ze społeczną sprawiedliwością i miłością. Obok owych ostatnich kryteriów oceny wszelkiego działania polityczno-społecznego, Papież ponawia nieustannie błagania, aby Kościół stał po stronie wszystkich ludzi. po stronie bogatych, jak i ubogich, w sposób szczególny jednakże po stronie ubogich i uciśnionych.

Papież staje się bardziej konkretny, gdy podnosi problem społecznego uwarunkowania własności³⁴, gdy odrzuca myślenie czysto ekonomiczne oraz orientację nastawioną wyłącznie na zysk, gdy domaga się zwalczania bezrobocia oraz chce ludzkich warunków pracy, ogólnie: gospodarki oraz społecznej organizacji w służbie człowieka³⁵, gdy podkreśla współodpowiedzialność za zakład oraz prawo do zrzeszania się w organizacji robotników³⁶, albo gdy zwraca uwagę na złe warunki pracy, na „nędzę, niedożywienie, zły stan zdrowia, analfabetyzm, niepewność”³⁷, mówi o prawach ludności wiejskiej i prawnym posiadaniu ziemi³⁸ oraz akcentuje:

²⁸ 2.6.1980.

²⁹ Do Korpusu Dyplomatycznego, 30.6.1980.

³⁰ 2.7.1980.

³² Brazylia, 1.7.1980.

³¹ 7.7.1980.

³³ Tamże.

³⁴ Przemówienie do pracowników rolnych w Recife, 7.7.1980.

³⁵ Do robotników w São Paulo; 3.7.1980; w Recife.

³⁶ Recife, 7.7.1980.

³⁷ Tamże.

³⁸ Tamże.

„konieczne dla życia środki, wyżywienie, ubranie, mieszkanie, społeczna opieka lekarska, wykształcenie zawodowe, środki komunikacji, informacja, możliwości wypoczynku, życie społeczne — są nie tylko dla warstw uprzywilejowanych”³⁹. W ten sposób, stosownie do pastoralnej sytuacji Brazylii, zostały — obok osobistych praw wolnościowych — uwypuklone w szczególności prawa społeczne. Ponadto pojawia się w Brazylii także nowy temat uwypuklony później w podróży do Afryki, mianowicie perspektywa ekologiczna oraz dobro przyszłych pokoleń⁴⁰. Następnie, Papież zdecydowanie odrzuca kategorie marksistowskie, występujące w wewnątrzkościelnych kontrowersjach odnośnie do dyktatury oraz terroryzmu, a także czysty liberalizm gospodarczy, oraz — jak to było już w Irlandii — stosowanie przemocy jako środka politycznego.

Patrząc od strony metodycznej, znowu jawi się przed oczyma brak uzasadnienia od strony prawa naturalnego. Za to występuje jeszcze wyraźniej niż w Meksyku i w Afryce uzasadnienie biblijne: powołanie się na Stary i na Nowy Testament jako na podstawę. Uzasadniając niepozbywalną godność ludzką jak również wzywając do ekologicznej odpowiedzialności, Papież wychodzi od opisu stworzenia⁴¹. Odsyła on nieustannie do Kazania na górze z jego błogosławieństwami; szczególnie wskazuje na błogosławieństwo ubogich⁴². Błogosławieństwo ubogich stanowi wręcz nowy motyw przewodni; jest to główne hasło podróży do Brazylii. Papież powołuje się również na przypowieści o bogatym człowieku i o Łazarzu⁴³. Krótko: Dla struktury argumentacji, przyjętej przez Papieża, brak prawa naturalnego oraz zaakcentowanie uzasadnienia biblijnego, zaczerpniętego tak ze Starego jak i Nowego Testamentu, są istotne. Powołanie się na Ewangelię przezwyłącza zawężenia wyznaniowe i zbliża do siebie choćby tylko w zakresie metodycznym katolicką i protestancką etykę społeczną.

4. Kościół jako „ekspert w sprawach ludzkości”

Patrząc systematycznie, Papież powołuje się z jednej strony na niezbywalną godność ludzką, a z drugiej na fakt, że człowiek jest dzieckiem Boga⁴⁴. W Brazylii stale pojawiają się, obok wska-

³⁹ Tamże; por. Odwiedziny Favela dos Alagados w Salvadorze da Bahia, 7.7.1980.

⁴⁰ W Recife.

⁴¹ M.in. w Recife.

⁴² Do Korpusu Dyplomatycznego w Brazylii, 30.6.1980; w Recife.

⁴³ Do robotników w São Paulo, 3.7.1980; w Recife.

⁴⁴ M.in. w Recife, 7.7.1980.

zywania na Ewangelię, hasła o godności ludzkiej, o życiu godnym człowieka, o tym, że człowiek jest miarą oraz o niepozbywalnej wartości ludzkiego życia⁴⁵. Powołanie się tutaj na niepozbywalną godność ludzką przynależy do ogólnej etyki humanistycznej, która przemawia nie tylko do katolików i nie wyłącznie do chrześcijan, ale do wszystkich ludzi. Wiara w dziecięstwo Boże człowieka uzasadnia z kolei etykę specyficznie teologiczną i chrześcijańską. W jaki sposób łączą się te dwa aspekty? Czy istnieje między nimi napięcie, a może nawet przeciwieństwo, skoro etyka humanistyczna ma znaczenie dla wszystkich ludzi, a tradycja chrześcijańska tylko dla określonej grupy? Czy obydwie perspektywy stoją obok siebie bez związku? Czy posiadają one dwa różne kręgi adresatów: czy humanistyczna argumentacja ukierunkowuje się na zewnątrz, do świata, a teologiczna — do środka, do członków Kościoła? Czy więc należy głosić podwójną, etyczno-społeczną prawdę, jedną dla wierzących, drugą dla niewierzących?

Dla Papieża etyka społeczna posiada dwa punkty spojrzenia. Jeden — eschatologiczny, w perspektywie ukierunkowanej na Boga, i drugi o perspektywie historycznej, która widzi człowieka w jego konkretnej sytuacji dzisiejszego świata⁴⁶. Obydwie te perspektywy ściśle się ze sobą łączą: służba przed Bogiem i służba człowiekowi⁴⁷.

W przeciwstawieniu do licznych uproszczeń ze strony marksizmu, czystego liberalizmu gospodarczego lub gołej postawy konsumpcyjnej, Jan Paweł II domaga się integralnego i pełnego humanizmu, który dostrzega człowieka w jego totalności: w integralnej całości jego duchowego i materialnego subiektywizmu⁴⁸ i czyni z niego wytyczną działań społecznych. Taka, prawdziwie humanistyczna postawa nie jest jednakże zrozumiała sama przez się; zakłada raczej przewyciężenie rozmaitych egoistycznych impulsów. Dlaczego należy jednak przewyciężyć egoizm, a nawet więcej: dlaczego jest się do tego powołanym, zobowiązanym, a także posiada się ku temu uzdolnienia?

Na to pytanie odpowiada drugi, chrześcijański aspekt etyczno-społecznego orędzia Papieża. Na mocy Ewangelii możemy i powinniśmy widzieć w każdym człowieku brata⁴⁹. Co Jan Paweł II

⁴⁵ Np. w Recife i w Salvadorze da Bahia przed pluralistycznym zgromadzeniem, 7.7.1980.

⁴⁶ Do robotników w São Paulo, 3.7.1980.

⁴⁷ Do latynoamerykańskiej Konferencji Biskupów w Rio de Janeiro 2.7.1980.

⁴⁸ Do Rady Wykonawczej UNESCO, 2.6.1980.

⁴⁹ Do latynoamerykańskiej Konferencji Biskupów w Rio de Janeiro, 2.7.1980.

mówi w związku z chrześcijańskim pojmowaniem pracy, ma odpowiednio zastosowanie do całej jego etyki społecznej: „Wychodzi ona z wiary w Boga Stwórcę i prowadzi poprzez Chrystusa, Odkupiciela do odbudowy ludzkiej społeczności, do solidarności z człowiekiem”⁵⁰. Antropocentryczna, społeczna etyka Kościoła, która w centrum stawia człowieka, jest co do źródła swego pochodzenia na zawsze powiązana z Bogiem i Jego Pośrednikiem, Chrystusem. Więcej nawet: Antropocentryzm staje się możliwy dopiero na mocy tego teologicznego i chrystologicznego, ponownego powiązania. Również w Encyklice *Dives in misericordia*⁵¹ godność człowieka wyprowadza się w oparciu o rozważania biblijne⁵². (Zarazem do etyki społecznej zostaje wprowadzone nowe hasło, mianowicie miłosierdzie, które wykracza poza granice i ograniczenia sprawiedliwości). W ten sposób chrześcijańskie przekonania nie zacieśniają, lecz jeszcze wzmacniają to, co tkwi w każdym człowieku ze względu na jego nieocenioną i niezbywalną godność. Humanizm Papieża staje się sam ze siebie, a w żadnym razie nie przez zaszczepienie, humanizmem chrześcijańskim o komponentie teologii „stwórczej” oraz chrystologicznej⁵³; problem każdej chrześcijańskiej etyki społecznej, aby w oparciu o przekonania chrześcijańskie znaleźć współczesności zasady o znaczeniu powszechnym, zyskuje metodycznie przekonujące rozwiązanie. W rozumieniu Papieża, humanizm potrzebuje fundamentu chrześcijańskiego, gdyż stanie się on humanizmem bezpiecznym i wszechobejmującym dopiero wówczas, gdy zostanie wyprowadzony z wiary w Boga i w Chrystusa. Kościół zatem może uważać siebie, co powiedział już Paweł VI, za „eksperta w sprawach ludzkości”

tłum. ks. Anastazy Bławat SAC

⁵⁰ Do robotników w São Paulo, 3.7.1980.

⁵¹ 30.11.1980.

⁵² Tamże.

⁵³ Słusznie mówi Kardynał Baum w swym wyjaśnieniu do pierwszej encykliki papieża, że Jan Paweł II nie uzasadnia swojej koncepcji etyczno-społecznej w oparciu o prawo naturalne. Fakt, że zamiast tego argumentuje on chrystologicznie, jest poprawny, ale jest to zarazem uproszczenie. Obok chrystologicznego aspektu, nie wolno bowiem zapomnieć o teologiczno-stwórczym, a dalej także o tym, że Papież argumentuje dwustopniowo. W pierwszym z kroków powołuje się na godność ludzką, w czym reprezentuje humanistyczną etykę społeczną, i dopiero w kolejnym kroku uzasadnia humanistyczną etyką społeczną po chrześcijańsku, a mianowicie czyni to argumentując w oparciu o teologię stworzenia jak również chrystologicznie.