

SPRAWIEDLIWOŚĆ, BRATERSTWO I WSPÓLNE OJCOSTWO

Ktoś powiedział, że cała filozofia zachodnia polega tylko i wyłącznie na wielkim i najczęściej nieświadomym komentarzu do dialogów Platona. Analogicznie moglibyśmy powiedzieć, że cała zachodnia filozofia prawa jest jednym wielkim komentarzem do V księgi *Etyki Nikomachejskiej*, poświęconej sprawiedliwości. Jest to w dużej mierze prawdą, jednakże niech ktokolwiek zajrzy do owych słynnych stronic i niech je przeczyta jeszcze raz tak, jakby miał je pierwszy raz przed oczyma (jeśli w ogóle jest to możliwe), a zauważy rzecz trudną wprost do wytłumaczenia, że mianowicie są mu one bardzo dalekie. Takie samo wrażenie odnosimy wówczas, gdy spotykamy się z elementami kultury klasycznej, które dotarły do nas bez przejścia przez filtr doświadczenia judeo-chrześcijańskiego. Burckhardt z wielką finezją wyraził to zakłopotanie, wkładając w usta Hermesa Watykańskiego następujące słowa: „Mieliśmy wszystko: blask boskich bogów, piękno, wieczną młodość, niezmaconą radość, a jednak nie byliśmy szczęśliwi, gdyż nie byliśmy dobrzy”¹. Bergson doskonale pojął ten sposób podchodzenia do rzeczy, kiedy zauważył, że dla Greków sprawiedliwość pozostała na poziomie uznawanego ideału, jednakże miała ona taki kształt, że jej „praktyczna realizacja była wprost nie do pomyślenia”². Oczywiście, Bergson nie chciał wcale przez to powiedzieć, że w odniesieniu do świata antycznego we współczesnym świecie, czy też w ogóle w naszym świecie, urzeczywistnienie sprawiedliwości zostało dokonane lub że jest bardziej możliwe do wykonania. Chciał tylko podkreślić — lecz właśnie to jest istotą jego myśli, którą powinniśmy przejąć jako swoją własną — dlaczego Grecy przy problemie urzeczywistnienia sprawiedliwości nie mówili o godności człowieka. Jest rzeczą charakterystyczną, że uznanie *utożsamienia się z drugim człowiekiem*, w którym to uznaniu Grecy widzieli podstawę wszelkiego postępowania sprawiedliwego, zawsze było u nich zawieszane w otchłani spekulacji nie mającej odwagi posunąć się aż

¹ Cytowane z: Croce, *Perché non possiamo non dirci «cristiani»*, w: Croce, *Discorsi di varia filosofia*, t. I, Bari 1959, s. 21, nr 1.

² *Le due fonti della morale e della religione*, Milano 1947, s. 75.

do uznania jego *uniwersalności*. Grecy uważali godność za ludzką zdobycz (która jednak nie stała się własnością wszystkich). Oczywiście, nie jest to tylko przesłanką. Znane stwierdzenie Platona o powszechnym braterstwie ludzi — nazywanych „synami ziemi” — jest, co prawda, proponowane przez filozofa jako pożyteczne dla *polis*, ze swej strony jednak opiera się ono tylko i wyłącznie na micie i w konsekwencji pozostaje jedynie „szlachetnym kłamstwem”³.

W każdym razie wydaje się, że pytanie: *dłaczego* inny człowiek, każdy inny człowiek, miałby być uprzywilejowany, a tym bardziej pytanie: *kim jest ten inny człowiek*, jest podstawowe w filozofii greckiej. Filozofia ta jednak nie zdołała dać do końca rzetelnej odpowiedzi na tak postawione pytanie. Jest to zresztą pytanie, które świat grecki pozostawił otwarte pomimo najlepszych rezultatów, jakie osiągnęli jego najbardziej światli myśliciele. Najdobitniej świadczy o tym doświadczenie w dziedzinie prawa, którego emblematycznym, choć oczywiście nie jedynym faktorem jest zjawisko okrutnego niewolnictwa⁴. Lecz o to wszystko nie możemy obwiniać filozofów. Jeszcze raz zawdzięczamy Bergsonowi cenną uwagę: aby unieść się ponad horyzont świata klasycznego, konieczny był raczej poryw ducha, a nie spekulatywna integracja; potrzeba było siły, która mogła przełamać zamknięcie się w sobie. Po to, by można było zupełnie na serio stanąć wobec pytania o drugiego człowieka, tzn. pytania o jego tożsamość *blźniego*, należało oczekiwać nadejścia Ewangelii, potrzeba było wysłuchać przypowieści o Dobrym Samarytaninie. Jest to przypowieść bardzo charakterystyczna, ponieważ na pytanie (samo w sobie potencjalnie akademickie, czyli spekulatywne abstrakcyjne): „kto jest moim bliźnim?”, Jezus daje w niej odpowiedź, która ma charakter *antyspekulatywny*, opiera się bowiem na słynnej inwersji wchodzących w grę terminów: pokazuje On zatem, kto stał się bliźnim. Jezus ze swej strony pyta stawiającego Mu pytanie uczonego w Piśmie: kto stał się bliźnim człowieka, który wpadł w ręce zbójców? Kto spośród przechodzących usłyszał głos nawołujący do sprawiedliwości, kto poczuł się zobowiązany do pomocy, kto doszedł do wniosku, że ma *obowiązek* zaopiekować się tym człowiekiem? Innymi słowy, kto — mając przykład kapłana, lewity i Samarytanina — postąpił odwrotnie niż Kain, który pytał Boga: „Czyż jestem stróżem brata mego?”. Problem

³ Platon, *Rzeczpospolita*, III, 414e.

⁴ Dla zgłębienia problematyki zob. moją książkę: *Bia. Violenza e giustizia nella letteratura e nella filosofia della Grecia antica*, Milano 1983, s. 92 nn.

drugiego człowieka jest więc raz na zawsze rozwiązany. Nie dzięki filozofii, lecz dzięki oczywistej możliwości naśladowania przytoczonego przykładu⁵. Mając przed sobą tę właśnie możliwość istnienia Dobrego Samarytanina, my wszyscy, jeżeli pozwolimy, aby nasze sumienie się otworzyło, uczymy się odpowiedzi na pytanie o to, kto naprawdę jest *moim bliźnim* i jakie są jego niezbywalne prawa.

Wiemy, że przypowieść Jezusa (w tym i w wielu innych przypadkach) nie rodzi się w jakiejś pustce uczuć i wartości, lecz znajduje swe podłoże w doczesnej pedagogii stosowanej przez Boga wobec Izraela. Wiemy także, że ta pedagogia, nieustannie powodując zgorzenie wielu, przyjmowała od samego początku formy doświadczenia prawnego. Z niewielu rzeczy prawnicy powinni być najbardziej dumni, jak właśnie z tej, tymczasem zaś zbyt często usiłują oni fakt ten ująć w nawias, uważając, że został on przewyciężony na przestrzeni wieków, jak gdyby twardy kark Izraelitów zmusił Boga do przyjęcia owych form, które wydają się na pozór zupełnie niestosowne. Problem nie jest jednak tak łatwy i musimy uświadomić sobie to, że wszelkie próby *teologicznego* odczytania Przymierza (*berît*) między Bogiem a Izraelem tylko w wymiarze uczyty nie zdołały zniekształcić jego wymiaru prawnego⁶. Analogicznie wiemy również, że chociaż starano się coraz bardziej przeciwstawiać sobie Stary i Nowy Testament, nie udało się jednak zaprzeczyć temu, że fakt ten niczego nie przekreśla, lecz wprost przeciwnie, nadaje mu pełnię. Logika prawa jest konsekwencją logiki zbawienia i Jezus, kiedy napiętnuje faryzeuszów, chce w ich hipokryzji uderzyć nie w Prawo jako takie, lecz w niesprawiedliwość. Św. Tomasz, pisząc, że w Jezusie starożytne prawo zostało przewyciężone dlatego, że było już przestarzałe, a nie dlatego, że w ogóle było prawem, oraz utożsamiając nowe prawo z łaską, zaprasza nas niejako do tego, byśmy rozważyli, jaką siłę posiada, także w perspektywie chrześcijańskiej, kategoria prawności.

⁵ Odnośnie do przypowieści o Dobrym Samarytaninie, por. ostre wypowiedzi P. Ricoeura, *Le Socius et le prochain*, w: tenże, *Histoire et Vérité*, Paris 1955, s. 99 nn, a także zbiór jego esejów pod redakcją W. Jensa, *Der barmherzige Samariter*, Stuttgart 1973.

⁶ Fakt ten bardzo wyraźnie ukazuje już ściśle filologiczna lektura terminu hebrajskiego oraz jego tłumaczenia greckiego: *diathêke*. Por. Kittel-Friedrich, *Grande Lessico del Nuovo Testamento*, t. II, Brescia 1966. Nie jesteśmy w stanie wyczerpać semantycznego bogactwa terminu *berît*, także z tego powodu, że „istotne wydarzenie, na którym opiera się żywa relacja między Bogiem JHWH a Izraelem, nie ma analogii” (pisze tak H. U. von Balthasar, *Gloria*, t. IV, *Antico Patto*, Milano 1980, s. 131).

Termin *berît* oznacza pakt, przymierze, umowę. Jest to termin typowo prawny. Lecz w strukturze semantycznej pojawia się tu także inny wymiar, którego daremno szukalibyśmy w klasycznej tradycji prawnej. *Berît* nie jest bowiem paktem czysto formalnym, lecz zakłada *stanowcze* uznanie drugiego człowieka właśnie jako kogoś odrębnego od nas. Dopiero w Ewangelii takie uznanie osiąga swą pełnię, jednakże już w Starym Testamencie widzimy wszystkie przesłanki tego rezultatu. W *przymierzu* Bóg objawił Izraelowi swoje imię: nie przedstawia się jako *absolutnie inny*, lecz jako Bóg Abrahama, Izaaka i Jakuba (należy w tym miejscu przypomnieć, jak bardzo Pascal obstaje przy tym wymiarze Boga w swym pamiętniku, pisząc to pod datą: 23 sierpień 1654 r.). Kiedy Mojżesz przemawia w Pwt 5, 2-3⁷ do powierzonego mu ludu, mając na celu przypomnienie Dekalogu otrzymanego niegdyś od Boga, w sposób znamieny podkreśla: „Nie z ojcami naszymi, lecz z nami, którzy tu dzisiaj wszyscy żyjemy”, Bóg zawarł przymierze. W całym Starym Testamencie to nieustanne wyodrębnianie *drugiego człowieka* z całą jego osobliwością, niepowtarzalnością i niezastępowalnością wzrasta w sposób niepoahamowany. Kiedy Dawid zostaje przyjacielem Jonatana, a Jonatan przyjacielem Dawida — „umiłował go bowiem jak samego siebie” (1 Sm 18, 3) — wówczas zawierają *berît*, przez co obaj stają wobec siebie pod osłoną prawa, podobnie jak chronione przez prawo jest przymierze (*berît*) między Izraelem a jego Bogiem. Kiedy prorocy wytykają Izraelowi jego niewierność przymierzu, używają słów, które nie miałyby żadnego sensu, gdyby treścią owego paktu była seria zobowiązań czysto formalnych. Tymczasem niesprawiedliwość Izraela budzi wstręt ponieważ jest *rzeczywistą* niesprawiedliwością, gdyż nie przyznaje Bogu tego, co jest Jego własnością, oraz tego, czego sam Bóg zażądał, aby Mu zostało przyznane nie aktem władzy najwyższej (co w gruncie rzeczy też jest do pomyślenia), lecz zniżając się do poziomu swego ludu, aby zawrzeć z nim przymierze. W tym sensie niesprawiedliwość Izraela polega nie tyle na braku uznania najwyższej władzy Boga JHWH, ile na braku wierności wobec zawartego z Nim paktu. Choć Izrael jest niewierny, a przez to *niesprawiedliwy*, to jednak Bóg, upominając swój lud za pośrednictwem proroków słowami niekiedy bardzo ostrymi, nigdy nie może ze swej strony być podobnie niewierny i niesprawiedliwy. W ten sposób Wcielenie — tajemnica, której teologia nigdy nie zgłębi do końca — nabiera w naszym kontek-

⁷ Odnośnie do tego fragmentu, istotne znaczenie ma komentarz M. Buber, *Israele. Un popolo e un paese*, Milano 1964, s. 17.

ście także znaczenia prawnego. Jest ono mianowicie wyrazem nieskończonej wierności Boga swoim *prawnym* obietnicom związanym z przymierzem. Poprzez Wcielenie Bóg wypełnia ostatecznie i w sposób rozstrzygający, jako *debitum*, umowę zawartą na Synaju za pośrednictwem Mojżesza z całym Izraelem, a za pośrednictwem Izraela — ze wszystkimi ludźmi. Wcielenie, akt wzniosłego miłosierdzia, stanowi jednocześnie akt absolutnej sprawiedliwości, ponieważ w Bogu, w sposób dla nas niepojęty, który możemy poznać tylko intuicyjnie, sprawiedliwość i miłosierdzie splatają się ze sobą w nierozdzielną całość⁸. Miłość nie znosi prawa, lecz je wypełnia⁹. Nie neguje się więc prawa, lecz uwypukla istotny jego cel, jakim jest uznanie nieskończonej wartości osoby i podkreśla się jego istotę wyrażoną piękną formułą, która streszcza całą tomistyczną doktrynę dotyczącą prawa, a która brzmi: *via caritatis*¹⁰.

Odrzucenie i lekceważenie doświadczenia prawa lub uznawanie go za nieautentyczne nie sprzyja zatem (co wciąż jeszcze wydaje się przestarzałemu, etycznemu nastawieniu wrogiemu prawu) dowartościowaniu doświadczenia miłości, pojętego jako jedynie autentyczne doświadczenie istnienia relacji międzyludzkich. Prawo nie przeciwstawia się miłości lecz zmierza w tym samym kierunku co ona. Prawo nie równa się miłości lecz uznaje nieskończoną wartość osoby, a bez tego uprzedniego uznania żaden akt miłości nigdy nie będzie autentyczny lub w ogóle możliwy. Prawo może nie unieść się na poziom zrozumienia wymogów miłości lecz — jeśli jest wierne samemu sobie — zawsze przygotowuje jej drogi. „Za pośrednictwem miłości prawo jest wprawdzie pozbawione cielesnego ducha, jednakże nie własnej struktury, która — rzecz zaskakująca — poprzez taki akt pozbawienia staje się zdolne osiągnąć własną pełnię”¹¹. niesprawiedliwość natomiast już na początku tłumi wszelką możliwość zaistnienia miłości.

Stwierdzenia te pozwalają nam przybliżyć się do celu naszych rozważań. Kategoria „osoby”, której nadużywamy w naszych czasach zbyt łatwo i zbyt obojętnie, nie powstaje w kulturze zachodniej w sposób prosty i liniowy. Wymagała ona długiej konfron-

⁸ W celu pogłębienia tego zagadnienia, zwłaszcza na płaszczyźnie teologicznej, ośmielam się wskazać na mój esej, *Giustizia e misericordia*, w: F. D'Agostino, *La sanzione nell'esperienza giuridica*, Torino 1989, s. 83 nn.

⁹ Zgodnie z wypowiedzią zawartą w Rz 13, 10: *plerôma nomou hê agapê*.

¹⁰ Por. U. Kühn, *Via caritatis. Theologie des Gesetzes bei Thomas von Aquin*, Göttingen 1965.

¹¹ *Il diritto al traguardo dell'escatologia*, w: S. Cotta, *Itinerari esistenziali del diritto*, Napoli 1972, s. 119 nn.

tacji klasycznego doświadczenia prawnego z wrażliwością świata żydowsko-chrześcijańskiego¹². Z tej konfrontacji wyłoniła się zasada, która stała się mocnym punktem świata współczesnego; dzięki niej bowiem widzimy w osobie ludzkiej *drugiego człowieka*, z którym się spotykam i z którym nawiązuję stosunki społeczne. Trzeba jednak dodać, że na jej podstawie dostrzegamy jeszcze coś więcej: zauważamy mianowicie tego, który posiada i któremu przyznajemy pierwotne i niezbywalne prawo; nie na mocy tego, co czyni, lecz na podstawie tego, czym jest; nie dzięki jego działaniu, lecz dzięki jego istnieniu. Jest to prawo, które ma charakter zarówno *etyczny*, jak też *prawny*. Stanowi to *postulat ontologiczny*, na którym opiera się świat współczesny i który zasługuje na uwagę tak filozofów, jak też prawników, ze względu na przysługującą każdemu z nich część odpowiedzialności. Jest to postulat, któremu czasy nowożytne nieskończenie wiele razy były niewierne, który bardzo wiele razy zniesławiły, do którego jednak zawsze się odwoływały, kiedy czuły potrzebę sięgania do swych korzeni oraz dokonania ponownego rachunku ze sobą. Postulat ten można zapewne wyrazić najlepiej terminem: *braterstwo*, nie jakoby słowo to wyczerpywało wszelkie inne możliwości ekspresywne, lecz dlatego, że bez wątpienia zachowuje ono silne znaczenie ewokatywne, zarówno chrześcijańskie, jak też laickie, na które wszyscy jesteśmy uwrażliwieni. Wiemy dobrze, że wolność, kiedy nabiera radykalnego charakteru, powoduje nierówności nie do zniesienia. Na tej samej zasadzie wiemy też doskonale, że równość, kiedy nadaje się jej przesadne wymiary, znosi wolność. Stąd też — jak słusznie napisał Walter Dirks¹³ — między wolnością a równością musi koniecznie stać *braterstwo*. Braterstwa tego — co powinno być rzeczą oczywistą — nie należy uważać za wartość czysto etyczną lub — jeszcze gorzej — za wartość psychologiczno-indywidualistyczną. Chodzi tu raczej o zasadę stosowaną praktycznie na poziomie instytucji i prawa. Braterstwo to powinno być prawnym fundamentem społecznej wartości *solidarności* oraz najbardziej odpowiednim owocem *międzyosobowego charakteru prawa*.

Chrześcijanie wiedzą, gdyż nauczano ich tego od samego początku, że nie ma braterstwa bez wspólnego ojcostwa¹⁴ i że ich historyczne zadanie polega w swej istocie na przekazywaniu światu tej właśnie prawdy (przy czym mają ją, oczywiście, przekazy-

¹² Por. S. Cotta, hasło: *Persona*, w: *Enciclopedia del Diritto*, t. XXXIII, Milano, 1983, s. 159 nn.

¹³ *Der Traum vom guten Staat*, w: M. Krauss (wyd.), *Ich habe einen Traum. Visionen von einer menschlicheren Welt*, Freiburg 1983, s. 147.

wać nie samymi tylko wargami, lecz także rozumem, sercem i czynami). W obecnych czasach jest to zadanie tym bardziej pilne i znaczące z tego powodu, że współczesny świat chce przekonać sam siebie, iż w celu potwierdzenia braterstwa należy *zabić ojca*, należy nasycić się widokiem „pustego tronu” i cieszyć się „publiczną egzekucją króla, wykonywaną na gilotynie”¹⁵. Jednakże chrześcijanie wiedzą również dobrze, że brat, który z własnej także winy nie zna swego Ojca lub też wprost się Go wyrzeka, nie przestaje przez to samo być bratem. Synowi marnotrawnemu, wracającemu do domu, ojciec okazuje nie tylko miłość i przebaczenie, lecz uznaje go nieprzerwanie za swego syna; przyznaje mu więc coś, co w jakiś sposób jest bezwarunkowo *jego*, co w pełni „należy do niego”. Ponieważ starszy syn ojca tegoż syna marnotrawnego nie zrozumiał tego, jego postawę rozważa się więc powszechnie jako przykład duchowego otępienia. Jest to, być może, tępota po ludzku zrozumiała, co nie oznacza jednak, że nie jest ona niegodziwa. Wszystkich prawników, a w szczególności prawników katolickich należy wzywać do tego, by przewyciężali tępotę brata syna marnotrawnego, tzn. by walczyli z ideą, tak bardzo zakorzenioną w nas wszystkich, na podstawie której uznaje się za rzecz słuszną zaparcie się, w imię sprawiedliwości, człowieka, osoby i brata.

tłum. ks. Franciszek Mickiewicz SAC

¹⁴ N. Berdiaev, *De l'inégalité*, Lausanne 1976, s. 156.

¹⁵ R. Bodei, *Fraternità vo' cercando*, w: *Rinascita* 46 (1989) nr 9, 26.