

KS. PIOTR KOSMOL

PODSTAWOWE WARTOŚCI I PODSTAWOWE PRAWA

- 1 Pojęcie podstawowych wartości i podstawowych praw, ich katalog oraz ich wzajemny stosunek.
- 2 Rola państwa i Kościoła w urzeczywistnianiu podstawowych praw i podstawowych wartości.

W drugiej połowie lat siedemdziesiątych rozwinęła się na Zachodzie Europy gorąca dyskusja na temat podstawowych wartości i podstawowych praw. Pytano w trakcie dyskusji nie tylko o to, co należy rozumieć przez podstawowe wartości i podstawowe prawa i jaki jest ich wzajemny stosunek, lecz stawiano również ważne pytania dotyczące kompetencji i odpowiedzialności za podstawowe wartości i za podstawowe prawa. W dyskusji zaangażowanych było wielu czołowych polityków, przedstawicieli Kościołów, zwłaszcza Kościoła katolickiego, teoretyków prawa i etyków. Podkreślić należy dużą aktywność Kościoła katolickiego w tej dyskusji. Właśnie z inicjatywy Kościoła organizowano specjalne sesje naukowe poświęcone temu zagadnieniu¹, ogłaszano specjalne listy pasterskie². Dyskusja nad podstawowymi wartościami i prawami pozostawała w bliskim związku z dyskutowanym już wcześniej problemem etycznych podstaw prawa, tzw. „etycznego minimum”³. Stanowi ona właściwie dalszy ciąg dyskusji nad „etycznym minimum”. Otwartą pozostała bowiem sprawa bliższej konkretyzacji podstawowych wartości moralnych, które miałyby stanowić niezbędną dla prawa i prawodawstwa bazę — właśnie owo „etyczne minimum”. Na jakie podstawowe wartości mogliby zgodzić się wszyscy, niezależnie od różnic etyczno-światopoglądowych? Czy moż-

¹ W maju i czerwcu 1976 roku zorganizowano w Katolickiej Akademii w Hamburgu sesję naukową na temat „Grundwerte in Staat und Gesellschaft”, zaś w listopadzie tegoż roku w Bawarskiej Akademii Katolickiej pod hasłem „Was sind Grundwerte?” Tematyką podstawowych praw człowieka zajęto się także na XV sesji „Societas Ethica” we wrześniu 1978 roku w Goslar.

² Por. choćby: *Gesellschaftliche Grundwerte und menschliches Glück. Ein Wort der deutschen Bischöfe zu Orientierungsfragen unserer Gesellschaft*, Bonn 1976; *Grundwerte verlangen Grundhaltungen. Ein Hirtenwort der deutschen Bischöfe*, Herder Korrespondenz 31 (1977) s. 614—617.

³ Zob. P. Kosmol, *Problem „etycznego minimum”*, *Studia Teologiczno-Historyczne Śląska Opolskiego* 10 (1983), s. 117—126.

liwy jest w ogóle taki „powszechny konsens” w sprawach etycznych? Kto ponosi odpowiedzialność w niejednolitej światopoglądowo i etycznie społeczności państwowej za zachowanie podstawowych wartości etycznych? Czy to państwo ma obowiązek, przy pomocy swego aparatu prawno-karnego, strzec i bronić podstawowych wartości, w tym także transcendentnie zorientowanych wartości religijno-moralnych, czy też stanowi ta dziedzina „rezerwat” wyłącznie kościelny, pozbawiony prawnej ochrony ze strony państwa? — Wydaje się, iż powyższe pytania nie utraciły i dziś swojej aktualności.

W dyskusjach zajmowano różne punkty widzenia, szczególnie w sprawie podstawowych wartości. Nie zawsze też określano bliżej, czym są podstawowe wartości i które z wartości należy uznać za podstawowe. Stąd też trzeba by w pierw wyjść od określenia pojęć i ustalenia katalogu podstawowych wartości i podstawowych praw, by zająć się następnie ich wzajemnym stosunkiem, w końcu zaś rolą państwa i Kościoła w urzeczywistnianiu podstawowych praw i podstawowych wartości.

1. Pojęcie podstawowych wartości i podstawowych praw, ich katalog oraz ich wzajemny stosunek

W przeciwieństwie do znanego i stosowanego już od dość dawna pojęcia podstawowych praw, pojęcie podstawowych wartości jest stosunkowo nowe i często bliżej nie określone. Wywodzi się ono z etyki wartości, skąd przejęli je teoretycy prawa dla ujaśnienia, dyskutowanej szczególnie w okresie powojennym, problematyki podstaw prawa⁴. Sam termin nie występuje też jeszcze w nowszych słownikach czy leksykonach filozoficznych lub teologicznych. To jednak nie przeszkadza, iż jest on jednym z częściej używanych w dyskusjach. Wielu używa go bez bliższego wyjaśnienia jego znaczenia, zakładając jakby jego znajomość. Inni uważają, że w toku dyskusji pojęcie to samo się wykrystalizuje.

Ta swoista niejasność niesie jednak wiele niebezpiecznych nieporozumień oraz stwarza możliwość dowolnego manipulowania tym terminem. Zwracano na to uwagę, między innymi, w Słowie Pasternickim „*Gesellschaftliche Grundwerte und menschliches Glück*” biskupów niemieckich, w którym stwierdza się, iż niektóre z określeń podstawowych wartości, jak np. pokój, wolność, sprawiedliwość, otrzymują często ideologiczne zabarwienia, w związku z czym wkłada się w nie zupełnie dowolną treść⁵.

W dyskusjach na temat podstawowych wartości i podstawowych praw brali udział politycy, przedstawiciele Kościołów, pedagodzy, etycy, teoretycy prawa. Stąd trafnie zauważa D. A. Seeber, że kiedy kilku dyskutuje o tym samym, nie zawsze mają to samo na myśli⁶. Politycy wysuwają w pierwszym rzędzie podstawowe cele politycznego działania — urzeczywistnienie wolności, równości i sprawiedliwości. Pedagogzy myślą o urzeczywistnieniu podstawowych celów wychowawczych — o doprowa-

⁴ E. Feil, *Grundwerte und Naturrecht*, *Stimmen der Zeit* 102 (1977) s. 656; por. także K. Lehmann, *Grundwerte in Staat und Gesellschaft*, w: *Was sind Grundwerte?*, wyd. O. Kimminich, Düsseldorf 1977, s. 10.

⁵ Por. *Gesellschaftliche Grundwerte und menschliches Glück*, s. 9.

⁶ D. A. Seeber, *Was sind Grundwerte?*, *Herder Korrespondenz* 30 (1976), s. 381 n.

dzeniu człowieka do udanej autorealizacji, o ukształtowaniu jednostek samodzielnych i odpowiedzialnych społecznie. Kiedy zaś ze strony kościelnej mowa jest o podstawowych wartościach, to oprócz wymienionych już wyżej, ma się na myśli urzeczywistnienie takich dóbr (duchowych) i celów, bez których zagrożona byłaby trwałość moralnych podstaw danej społeczności⁷.

Oswald von Nell-Breuning⁸ proponuje wyróżnić dwa znaczenia podstawowych wartości: 1° podstawowe wartości w sensie politycznym, czyli inaczej „dobra prawne” (Rechts-güter), będące przedmiotem podstawowych praw politycznych, wchodzące w zakres politycznych programów, jako określone „cele polityczne”, które dana polityka chciała osiągnąć, ale które można też politycznie urzeczywistniać i osiągać⁹, 2° podstawowe wartości w (szerszym) sensie filozoficzno-światopoglądowym, które dla swego zaistnienia nie wymagają dopiero wysiłków ze strony jakiejś partii politycznej, gdyż bez tych zabiegów istnieją uprzednio, wcześniej. Nie pozostają też pod ich wpływem, chociaż mogą i powinny wytyczać drogę jakiejś polityce, stanowiąc jej zasadnicze punkty orientacyjne, jednak nie stanowiąc określonych punktów względnie celów programu politycznego, które dana polityka miałaby urzeczywistniać. Tak więc podstawowe wartości filozoficzno-światopoglądowe w zasadzie nie wchodzą w zakres programów politycznych, jednak wiążą w sumieniu poszczególnych polityków, jak zresztą każdego człowieka. Partie polityczne nie powinny, zdaniem tego autora, mieszać się do tych wartości. Na ten „obszar” (sumienia) nie powinny mieć dostępu¹⁰.

W cytowanym już „Słowie pasterskim” biskupów niemieckich wyliczono cały katalog podstawowych wartości¹¹, z których w żaden sposób zrezygnować nie wolno. Wysunięto tam następujące wartości podstawowe: godność osoby ludzkiej — jako wartość centralną i naczelną, a także podstawową dla całego zespołu wartości danej społeczności; wolność, względnie prawo do wolności, a także prawo do prawdy, miłości i pokoju; prawo do życia; zasada solidarności i równości; sprawiedliwość społeczna, zapewniająca wszystkim równe szanse rozwoju.

Jako elementarne zasady społecznego współżycia wylicza się: zasadę dobra wspólnego, zasadę pomocniczości oraz wolność religijną.

Obok elementarnych dóbr prawnych, podstawowych przekonań etycznych zalicza się w poczet podstawowych wartości także najbardziej fundamentalne instytucje ludzkie, jak instytucję małżeństwa i rodziny; państwo i jego porządek prawny; w końcu też demokrację zalicza się do tego typu wartości¹².

⁷ Por. tamże.

⁸ O. v. Nell-Breuning, *Grundwerte, Gesellschaft und Staat*, Stimmen der Zeit 103 (1978), s. 158 n.

⁹ Od czasów Rewolucji Francuskiej nie ma chyba takiej partii politycznej, która nie umieściłaby w swoim programie znanych haseł: wolności, równości i braterstwa, które są nie tyle podstawowymi wartościami w sensie filozoficznym, co politycznymi żądaniami czy też podstawowymi prawami człowieka. Tamże, s. 159.

¹⁰ Tamże, s. 160.

¹¹ Zob. *Gesellschaftliche Grundwerte und menschliches Glück*, s. 6—9.

¹² Cytowany już E. Feil, s. 652 mówi o swoistej ewolucji katalogu podstawowych wartości. Początkowo przyjmowano tylko jedną podstawową wartość, „sprawiedliwość” albo „osobowość” (Personsein); następnie wysuwano, jako podstawowe

Komentatorzy powyższego wystąpienia biskupów niemieckich zadawali często pytanie, czy we wszystkich wyliczonych tam przypadkach można mówić o podstawowych wartościach? — Zatem jak wobec tej różnorodności ściśle określić pojęcie podstawowych wartości?

Jeżeli przez wartość rozumie się dobro, do którego się dąży i które pragnie się osiągnąć, wówczas mowa jest o wartościach docelowych (Zielwerte). Jeżeli zaś chodzi o środki do osiągnięcia tego celu, to wówczas mowa jest o instrumentalnych wartościach. Wartość występuje więc jako cel i jako środek do celu. Przez „podstawowe” rozumie się te wartości, które są nieodzowne dla urzeczywistnienia i dla ochrony dobra osoby ludzkiej, a także do powstania i zaistnienia społeczności, stanowiącej podstawowy warunek dla realizacji tegoż dobra osoby ludzkiej¹³. W tak sformułowanej definicji można zmieścić w zasadzie wszystkie wyżej wyliczone wartości podstawowe.

F. R a a b e¹⁴ odróżnia wartości, które zależnie od różnorodnych, indywidualnych potrzeb i interesów przedstawiają określoną wartość dla pojedynczych ludzi — od tych, które stanowią wartość dla każdego człowieka z racji jego człowieczeństwa. Te właśnie nazywa podstawowymi wartościami. Stanowią one podstawy i normy dla urzeczywistnienia życia godnego człowieka. Do takich podstawowych wartości zalicza godność, wolność, solidarność, miłość, wierność, prawdę i pokój.

Jako centralną i podstawową wartość uznaje się godność osoby ludzkiej. Co do tego istnieje ogólna zgoda wśród autorów i to niezależnie od różnic światopoglądowych. Zgodni są w tym, że realizacja tej podstawowej wartości jest zadaniem wszystkich poszczególnych osób jak też wszystkich społecznych instytucji. Jednak urzeczywistnienie tej najbardziej centralnej i podstawowej wartości uzależnione jest ściśle od realizacji pozostałych wartości podstawowych. — I tak, bez wolności, bez rzeczywistej równości i solidarności, nie ma też mowy o prawdziwej godności osobowej. Zdaje się nie podlegać też wątpliwości, że życie, względnie prawo do życia stanowi część integralną godności osobowej¹⁵. Z tej też racji zaliczane jest ono, razem z wolnością i równością, do najbardziej podstawowych ludzkich wartości.

Dla urzeczywistnienia centralnej wartości podstawowej, jaką jest godność osobowa człowieka, potrzeba także ściśle określonych środków. Chodzi tu o pewne „instytucjonalne instrumenty”, jakim są małżeństwo i rodzina. W tym znaczeniu stanowią i one wartość podstawową. Także jeżeli uznaje się, że instytucje wychowawcze są przedłużeniem rodziny,

wartości znaną triadę: „wolność, równość i braterstwo”. Z czasem liczba ta wzrosła. Obok „godności i wolności osoby ludzkiej” i „sprawiedliwości”, wysuwa się „miłość, prawdę, pokój”, a także podstawowe wartości społeczne, jak „dobro wspólne i zasada subsydiarności”; również podstawowe instytucje: małżeństwo, porządek prawny, demokrację, własność, prawo do ochrony życia, prawo do pracy.

¹³ „...wenn man Grundwerte definiert als jene Werte, deren Verwirklichung und Schutz für das Wohl des Menschen als Person und einen entsprechenden Aufbau der Gesellschaft als grundlegende Voraussetzung dafür unabdingbar sind, dann wird man all die vorhin genannten als Grundwerte bezeichnen können”. D. A. Seeber, art. cyt., s. 382.

¹⁴ F. R a a b e, *Der Streit um die Grundwerte*, Köln 1977, s. 4.

¹⁵ Egzystencja, życie, stanowi integralną część osoby (wartości osoby ludzkiej) i dlatego partycypuje w tej podstawowej wartości, stanowiąc także podstawową wartość i podstawowe prawo człowieka.

a nawet instytucją zastępującą rodzinę, należy je również uznać za wartość podstawową. Przyjmując wreszcie, że bez porządku prawnego i bez państwa nie może być mowy o zorganizowanym i uporządkowanym życiu społecznym, należy również i one zaliczyć w poczet „instrumentalnych wartości podstawowych”. Trudno wyobrazić sobie realizację centralnej wartości bez odpowiednich postaw i cnót społecznych, takich jak sprawiedliwość, miłość bliźniego, solidarność ludzka i odpowiedzialność.

Tak więc, poprzez ścisły związek i odniesienie do centralnej wartości — godności osoby ludzkiej — zarówno wspomniane środki, jak też konieczne uwarunkowania czy wreszcie istotne elementy centralnej wartości, stają się również podstawowymi wartościami. Tak oto w katalogu podstawowych wartości moralnych znalazły się naczelne zasady, ustawy prawne, instytucje, postawy i cnoty¹⁶. Podstawowe wartości, dzięki ścisłemu powiązaniu ze sobą i wzajemnej współzależności, tworzą swoisty „porządek wartości”¹⁷.

Podstawowe wartości zostały opisane w języku aksjologicznym. Mogą one przybrać postać — w innej stylizacji językowej — podstawowych praw człowieka.

Przez podstawowe prawa człowieka rozumie się zespół najistotniejszych, powszechnych i niezbywalnych praw przysługujących z natury każdemu człowiekowi, stojących na straży jego przyrodzonej godności i gwarantujących mu w życiu społecznym pełny rozwój zgodnie z powołaniem¹⁸.

Zgodnie z powyższym określeniem należałyby do tego zespołu wszystkie te podstawowe prawa, które faktycznie za takie powszechnie uznano i umieszczono w wielkich międzynarodowych dokumentach: w Powszechnej Deklaracji Praw Człowieka oraz — w będących jej dalszym rozwinięciem — Paktach Praw Człowieka, a także w końcowych „Uchwałach Helsińskich”. Znalazły też swój wyraz w konstytucjach wielu państw, jak również w oficjalnym nauczaniu Kościoła: w encyklikach społecznych, w Konstytucjach i Deklaracjach Vaticanum II.

Podstawowe prawa człowieka dzieli się najczęściej na dwie grupy: na te, które przysługują człowiekowi „z natury”, czyli przez sam fakt, że jest człowiekiem oraz na te, które przysługują mu (i pochodzą) z pozytywnego ustanowienia¹⁹. Konstytucje wielu państw dzielą prawa człowieka na podstawowe oraz obywatelskie, przysługujące człowiekowi jako obywatelowi danego państwa. Do grupy pierwszej zaliczają nie tylko te, które z natury przysługują człowiekowi jako takiemu, lecz w wielu przypadkach także te, które pochodzą z bardziej szczegółowego pozytywnego ustanowienia²⁰.

¹⁶ D. A. Seeber, art. cyt., s. 383.

¹⁷ „...eine Grundwertordnung”, F. Raabe, dz. cyt., s. 4.

¹⁸ T. Pawluk, *Idea podstawowych praw człowieka w Prawie Kościelnym*, Prawo Kanoniczne 22 (1979), s. 39.

¹⁹ Por. K. Hörmann, *Menschenrechte*. Lexikon der christlichen Moral, Wien 1969, s. 808.

²⁰ Prawa człowieka, czyli te, które przysługują człowiekowi na podstawie jego osobowej godności, zgodnie z nauką chrześcijańską, nie wywodzą się z ludzkiego, pozytywnego stanowienia, lecz zostały ustanowione aktem stworzenia człowieka przez Boga. To jednak nie zostają one bezpośrednio przez Boga przeprowadzane i egzekwowane. To zadanie Bóg pozostawił ludziom. Jednym ze środków przepro-

Na czele katalogu podstawowych praw ludzkich stoi również prawo do ludzkiej godności, czyli prawo do tego, by być traktowanym zawsze jako osoba, czyli jako podmiot posiadający swoją własną wartość, wartość wsobną, nigdy zaś jako przedmiot czy środek do celu. Prawo to stoi nie tylko u początku ale także u korzenia wszystkich pozostałych. W nim rzeczywiście wszystkie następne są głęboko zakorzenione. Należą zaś tu przede wszystkim: prawo do życia, ze wszystkimi jego komplikacjami, a więc prawo do ochrony życia i zdrowia; prawo do integralności cielesnej; prawo do materialnych podstaw życia, zarówno tych najkonieczniejszych, jak pożywienie, ubranie, mieszkanie, jak i tych dóbr materialnych, które umożliwiają prowadzenie życia godnego człowieka i służą stałej poprawie jego bytowania; prawo do duchowych podstaw i uwarunkowań osobowego rozwoju człowieka, i w szczególności prawo do wychowania, wykształcenia, dostępu do dóbr kulturalnych, do rzetelnej informacji; prawo do wolności, czyli prawo nieograniczania człowieka w odpowiedzialnym kształtowaniu jego własnego życia. Należą tu też prawo do szacunku i ochrony własnych przekonań (w tym także przekonań religijnych), czyli prawo do wolności sumienia i wyznania, prawo do wolnego wyboru stanu i zawodu, prawo do wolnej wymiany myśli, prawo do zrzeszania się, prawo do udziału w życiu politycznym, prawo do wolnych wyborów²¹.

Nie trudno zauważyć, że w powyższym katalogu podstawowych praw ludzkich, znalazła się spora liczba podstawowych wartości. Najbardziej zaś wspólnym ich mianownikiem jest godność osoby. Wynika z tego, że nie można radykalnie oddzielać podstawowych praw od podstawowych

wadzących — (choć nie jedynym i wyłącznym) — jest właśnie prawo ludzkie. Tak więc podstawowe prawa człowieka stają się „ściśle prawnymi”, prawnopozytywnymi, dopiero wtedy, gdy zostają „przeniesione i wprowadzone” — (i w tym sensie „ustanawiane” przez autorytet legislacyjny) — do prawodawstwa państwowego, do konstytucji. Por. W. Molinski, *Recht, Gerechtigkeit und Sittlichkeit*, w: *Hat Strafe Sinn?*, wyd. B. Gareis, E. Wiesner, Freiburg—Basel—Wien 1974, s. 164; K. Hörmann, dz. cyt., s. 808 n.

²¹ Powyższy katalog można by znacznie poszerzyć. Nie wydaje się to jednak konieczne dla niniejszego artykułu. Chodzi tu w końcu o najbardziej podstawowe prawa. Warto natomiast uświadomić sobie, że istnieje dziś możliwość znacznego zróżnicowania ujęć podstawowych praw człowieka, w zależności od szeregu okoliczności: socjalnych, historycznych czy politycznych, np. w zależności od ustroju i porządku społecznego. Zwrócił na to uwagę M. Honecker w referacie *Prawo i godność człowieka*, wygłoszonym na XV Kongresie „Societas Ethica” poświęconemu właśnie problematyce praw człowieka. W związku z tym stawia pytanie, czy idea praw człowieka jednakowo obowiązująca wszystkich ludzi, wszystkich narodów, kultur i państw, nie jest czystą fikcją? Honecker zgadza się, iż w powszechnym uznaniu godności ludzkiej należy widzieć wspólny punkt odniesienia dla wszystkich podległych znacznemu zróżnicowaniu ujęć praw człowieka. Jednak trudne do wyjaśnienia jest, jego zdaniem, samo pojęcie godności ludzkiej. Na pewno wiadomo tylko tyle, że godność człowieka ma swój fundament w osobowym bycie człowieka, który nigdy nie może stać się wartością użytkową w ręku innych ludzi. Ponadto, nie ma zgodności poglądów co do wprowadzenia idei godności ludzkiej do prawa. Uważa się, że nie jest to idea światopoglądowo neutralna, lecz ideologicznie uwikłana. Nazywają ją niektórzy przysłowiowym „koniem trojańskim” w prawie, który zagraża neutralności prawa. Zob. A. Marcol, *Prawa człowieka. Sprawozdanie z Kongresu „Societas Ethica”*, *Collectanea Theologica* 49 (1979), s. 95 n.; M. Honecker, *Das reformatorische Freiheitsverständnis und das neuzeitliche Verständnis der Würde des Menschen*, w: *Modernes Freiheitsethos und christlicher Glaube*, wyd. J. Schwartländer, München 1981, s. 266—283.

wartości, gdyż istnieje między nimi ścisły wewnętrzny związek. Wyrastają one jakby ze wspólnego korzenia. D. A. Seeber mówi o istnieniu strukturalnego związku między podstawowymi prawami i podstawowymi wartościami. Podstawowe prawa stanowią integralną część podstawowych wartości. Tak więc podstawowe prawa, z uwagi na swoją zawartość treściową, są także podstawowymi wartościami. Nie znaczy to, że są identyczne z podstawowymi wartościami. Należy je więc odróżnić, ale nie należy ich radykalnie oddzielać. Gdyby przyjąć, jak proponuje Seeber, że podstawowe wartości stanowią rodzaj (genus), to podstawowe prawa byłyby ich gatunkami (species)²².

Sporo zamieszania do dyskusji nad wzajemnym stosunkiem podstawowych praw i podstawowych wartości wprowadziło słynne hamburskie wystąpienie H. Schmidta, w którym ten zajął dość skrajne, dualistyczno-separatystyczne stanowisko. Głosił on, że tak jak należy oddzielić państwo od społeczności, tak też należy oddzielić podstawowe prawa państwowe (konstytucyjne) od podstawowych wartości społecznych. Podstawowe prawa konstytucyjne i podstawowe wartości moralne — to „dwie zupełnie różne rzeczy”²³. A zatem oddzieleniu podstawowych praw i podstawowych wartości odpowiadałby rozdział między prawem i etosem, jak też pomiędzy państwem i społecznością, państwem i Kościołem²⁴. W ten sposób odżył znów znany dualizm państwa i Kościoła. Jeszcze bardziej zaznaczył się on wtedy, gdy spierano się o kompetencje, zwłaszcza zaś o odpowiedzialność za podstawowe prawa i wartości.

2. Rola państwa i Kościoła w urzeczywistnianiu podstawowych praw i podstawowych wartości

Struktura większości współczesnych społeczności państwowych jest niejednorodna. Składają się one z wielu różnych grup, większych i mniejszych, światopoglądowo i etycznie zróżnicowanych. Grupy społeczne, zaangażowane światopoglądowo, mają szczególną rolę do spełnienia, gdy idzie o podtrzymywanie i utrwalanie w świadomości moralnej społeczeństwa przekonań o ważności i znaczeniu podstawowych wartości, zwłaszcza moralnych, które „formują się przede wszystkim na ich terenie”²⁵. Wśród tych grup szczególnie znaczącymi i wpływowymi są niewątpliwie ugrupowania religijne, Kościoły, zwłaszcza Kościół katolicki i ewangelicki. Dlatego też Kościołom przyznaje się rolę nie tylko głównego „nosiciela” wartości moralnych, ale też ich obrońcy. Nowoczesne, pluralistyczne państwo chciałoby się uwolnić od tej roli „stróża moralności”, którą w przeszłości rzeczywiście spełniało. Zadaniem państwa jest jedynie strzec i bronić podstawowych praw człowieka. Państwo ma im zapewnić odpowiednie znaczenie i powagę. Kiedy jednak w grę wchodzi podstawowe wartości, wówczas troska o ich żywotność i znaczenie spoczywa już nie na

²² D. A. Seeber, art. cyt., s. 383.

²³ H. Schmidt, *Grundwerte in Staat und Gesellschaft*, Herder Korrespondenz 30 (1976), s. 357 n.

²⁴ Por. E. Feil, *Trennung von Ethos und Recht. Anfragen an H. Schmidts Hamburger Grundwerte-Rede*, Herder Korrespondenz 30 (1976) s. 419 n; tegoż autora, *Grundwerte und Naturrecht*, art. cyt., s. 653.

²⁵ D. A. Seeber, art. cyt., s. 383.

państwie, lecz jest to sprawą Kościołów i światopoglądowo-etycznych grup społecznych²⁶.

Tymczasem właśnie ze strony przedstawicieli Kościołów, zwłaszcza Kościoła rzymsko-katolickiego, podnoszą się głosy, że najbardziej podstawowe nawet wartości (np. życie nienarodzonych) są dziś zagrożone. Przy tym zarzuca się państwu, że nie dość przeciwstawia się postępującemu wciąż rozkładowi moralnemu społeczeństwa, co gorsza, nawet temu sprzyja przez stopniową liberalizację prawa karnego i przez wycofanie się z dotychczas pełnionej roli „stróża i obrońcy moralności”²⁷.

Wobec tak poważnych zarzutów postawiono na nowo pytanie o rolę, jaka przypada państwu — jako głównemu „nosicielowi prawa” i Kościołowi, względnie Kościołom — jako głównym „nosicielom wartości”. W odpowiedzi na tę kwestię zaznaczyły się typowo dualistyczne tendencje w postaci twierdzeń, iż troska o podstawowe prawa należy do państwa, zaś o żywotność podstawowych wartości moralnych winien się troszczyć Kościół. Wobec tego zarzuty stawiane państwu należałoby, zdaniem Schmidta, postawić raczej Kościołom. Skoro bowiem stwierdza się powszechny rozpad wartości moralnych w społeczeństwie chrześcijańskim²⁸, obciąża to Kościół, a nie państwo. Oznacza to, że Kościół nie dociera już do swoich członków ze swoją argumentacją na rzecz podstawowych wartości moralnych czy też czyni to nie dość przekonująco. Jeżeli byłoby inaczej, nie doszłoby, zdaniem Schmidta, do tak burzliwej i kontrowersyjnej dyskusji wokół nowelizacji § 218 kodeksu karnego w sprawie karalności czy też niekaralności czynu przerywania ciąży²⁹.

Powyższa argumentacja, choć nie pozbawiona momentów słuszności, kryje jednak w sobie pewne uproszczenia. Najbardziej kontrowersyjna jest w niej teza o radykalnym oddzieleniu podstawowych praw i podstawowych wartości. Słusznym jest postulat, by nie stawiać na jednej linii podstawowych praw państwowych z transcendentnie zorientowanymi wartościami religijno-moralnymi. Szczególnie w pluralistycznym państwie, niejednorodnym światopoglądowo i zróżnicowanym etycznie, w którym żyją obok siebie tak wierzący jak i niewierzący, trudno szukać oparcia dla podstawowych praw państwowych w sferze transcendencji³⁰. To jednak, że prawo (prawodawstwo) w pluralistycznym państwie w pewnym sensie dystansuje się od moralności poszczególnych grup społeczno-swiatopoglądowych, nie oznacza, że dystansuje się także od „dobra moralnego”, od wartości etycznych, zwłaszcza zaś podstawowych wartości³¹.

Przesadą jest także stwierdzenie, że troska o podstawowe wartości jest wyłącznie sprawą Kościołów i grup światopoglądowych. Jeżeli jednym

²⁶ „Der Staat...hat die Grundrechte der Menschen zu wahren. Er hat den Grundrechten Respekt und Geltung zu verschaffen. Wo es aber die Grundwerte zu wahren gilt, dort... gilt: Tua res agitur! Dies ist Deine Sache...Sache jeder Gemeinschaft, Sache der Kirche...” H. Schmidt, art. cyt., s. 359.

²⁷ Por. *Pastorales Wort der deutschen Bischöfe zur Novellierung des § 218 StGB*, Bonn 1976, s. 2.

²⁸ Większość obywateli w Republice Federalnej Niemiec — (zdaniem Schmidta 90%) — przynależy do jednego z dwu Kościołów: rzymsko-katolickiego czy ewangelickiego. H. Schmidt, art. cyt., s. 359.

²⁹ Tamże.

³⁰ Por. E. Feil, *Trennung von Ethos und Recht*, s. 419.

³¹ Tamże, s. 420.

z pierwszych zadań państwa i jego prawa jest troska o utrzymanie ładu społecznego, to przecież nie można zapominać, że społeczny ład buduje się nie tylko w oparciu o prawo, zwłaszcza zaś o prawo karne. Pojęcie porządku społecznego jest szersze od pojęcia porządku prawnego. Prawo jest tylko jednym z elementów społecznego ładu, niewątpliwie istotnym, ale nie jedynym. Społeczny ład budowany jest także w oparciu o takie elementy, jak tradycja, zwyczaje, wartości i normy moralne, normy kulturowe³². Wszystko to składa się na „dobro wspólne”, któremu służyć ma państwo i za które jest ono szczególnie odpowiedzialne. Tak więc troska o zachowanie wszystkich elementów ładu społecznego i dobra wspólnego, troska o przekazanie ich następnym pokoleniom, musi stać się również udziałem państwa jak i wszystkich grup społecznych, religijnych, polityczno-społecznych. W obronie zagrożonego „humanum” winni występować wszyscy partnerzy. Etyka nie może już dziś stanowić „rezerwatu” wyłącznie kościelnego.

A jednak trudno nie widzieć w tym wyzwaniu rzuconym Kościołowi — „Kościele, to twoja sprawa!” — też czegoś pozytywnego. Wielu zaangażowanych w dyskusji autorów³³ podkreśla, że uświadomiono w ten sposób Kościołowi jego „pierwotnie własną” misję w społeczności: misję pielęgnowania podstawowych wartości moralnych. Tak więc obarczenie Kościoła szczególną odpowiedzialnością za podstawowe wartości, a tym samym za najgłębsze podstawy państwa i społeczności, jest też wyrazem uznania ze strony państwa dla Kościoła i dla jego społecznej roli. Stąd śledzącego tę dyskusję dziwi nieco sceptyczne i asekuranckie stanowisko przedstawicieli Kościoła na Zachodzie. Prawdą jest, że Kościół to „swoje zadanie” musi dziś podjąć w radykalnie nowy sposób. Musi zmienić swój dotychczasowy stosunek do państwa. W dotychczasowych stosunkach Kościoła względem państwa dominował „model defensywny”. A więc przede wszystkim obrona własnych interesów, apelowanie o zachowanie dawnego porządku i tak charakterystyczna szczególnie dla dyskusji nad podstawowymi wartościami tendencja do „nadużywania hamulca bezpieczeństwa”. To ostatnie, w obecnej sytuacji postępującego rozkładu moralności, nie jest fałszywym krokiem, lecz to za mało tylko hamować... W sytuacji społecznego pluralizmu, gdy wiele dziedzin życia, należących dawniej tylko do Kościoła, uległo sekularyzacji, w obliczu wielorakiej dziś i różnorodnej „duchowej konkurencji” Kościół pozwolił niejako zepchnąć się do defensywy, albo też do zajęcia się tylko peryferyjnymi zadaniami w społeczeństwie. Kościół stoi co prawda na stanowisku „nie mieszania się do spraw państwowych”, nie chce wkraczać w szczegółowe zagadnienia ustroju państwa, gdyż są to sprawy w zasadzie obojętne moralnie, dotyczą metod organizacji społecznej, a nie jej podstaw, to jednak nie oznacza zacieśnienia jego zainteresowań i zakresu oddziaływania tylko do spraw czysto religijnych, „do obrębu kościoła i zakrystii”, jak na to wskazywał papież Pius XII. W związku z dyskusją nad podstawowymi

³² Por. J. Strzelecka, *Prawo a sprawiedliwość*, Tygodnik Powszechny 31 (1977), s. 4.

³³ Por. K. Lehmann, art. cyt., s. 18 n; F. Furger, *Sicherung von Ethos. Genügt Gewissensbildung oder braucht man auch das staatliche Gesetz?*, Neue Zürcher Zeitung 1978, nr 126, s. 3; G. Teichtweier, *Moral — wieder gefragt?*, Aschaffenburg 1976, s. 37.

wartościami Kościół winien więc właściwie wykorzystać tę zarysowującą się szansę. Wiele podstawowych wartości, jak sprawiedliwość, wolność, pokój, solidarność, stało się dziś pustymi słowami, hasłami bez dostatecznej siły motywacyjnej, wytartymi frazesami. Trzeba by napełnić je na powrót właściwą im treścią oraz etyczno-duchowym potencjałem. Inaczej są one „bezańskie”, zawieszane jakby w próżni. Bardzo łatwo jest za-barwić je ideologicznie i nadużyć dla dowolnych, często też nieetycznych celów. Niebezpieczeństwo treściowej relatywizacji podstawowych wartości jest dziś bardzo realne. A zatem przywrócić podstawowym wartościom właściwą treść i siłę, to wielkie zadanie dla Kościoła we współczesnym świecie, które nie tylko może on podjąć — (bowiem powyższe wartości nigdy nie były dla chrześcijaństwa pustymi pojęciami) — ale powinien też podjąć, jako specyficznie własną misję w społeczności.

Rola natomiast państwa, działającego w pluralistycznej rzeczywistości społecznej, nie sprowadza się do zagwarantowania słuszności poglądom ideowym, przekonaniom, takim czy innym postawom, wierzeniom czy wyznaniom. Podstawowe prawa państwowe (konstytucyjne) jedynie umożliwiają i zapewniają wolność przekonań, wierzeń, poglądów i swobodę postępowania zgodnie z nimi, a także wolność bronięcia ich³⁴. Innymi słowy: podstawowe prawa państwowe, nie gwarantując słuszności wierzeniom, poglądom i przekonaniom, gwarantują jedynie to, że każdy obywatel może i ma prawo mieć swoje własne poglądy, przekonania czy wierzenia o ile te nie są społecznie szkodliwe³⁵. Państwo swoim prawem broni więc zasady wolności wyznania, wolności światopoglądu, nie angażując się jednak po którejjkolwiek stronie, broniąc np. także słuszności wyznawanych poglądów.

Czy takie rozumienie nieutralności ideologicznej państwa i jego prawa jest równoznaczne z „uwolnieniem się” państwa i prawa także od moralności? I czy chodzi o uwolnienie się tylko od wpływów światopoglądowo zorientowanej moralności, np. chrześcijańskiej, marksistowskiej czy jakiegokolwiek innej, światopoglądowo uzależnionej? Czy też chodzi o całkowite, „radykalne oczyszczenie” z wszelkiej moralności, z wszelkich „czysto etycznych” postulatów?

Otóż domagającym się „ideologicznie neutralnego prawa państwowego” chodziło w zasadzie o uwolnienie prawa państwowego z wpływów chrześcijańskiej moralności, reprezentowanej przede wszystkim przez Kościół rzymsko-katolicki³⁶. Zarzucano Kościołowi katolickiemu, że dąży

³⁴ „Die Grundrechte unseres Grundgesetzes enthalten keine Garantie, keine Gewährleistung ganz bestimmter Auffassungen, Überzeugungen, Werthaltungen oder eines ganz bestimmten Glaubens oder Bekenntnisses. Wohl aber eröffnen die Grundrechte die Freiheit, Auffassungen, Überzeugungen, Glauben zu haben, dafür einzutreten und dementsprechend zu handeln” H. Schmidt, art. cyt., s. 358.

³⁵ Por. G. Teichtweier, dz. cyt., s. 38.

³⁶ Wiązało to się z dyskusją nad nowelizacją wspomnianego już § 218 kodeksu karnego dotyczącego karalności za dopuszczenie się czynu przerywania ciąży. Kościół obstawał przy karalności tego występk. Nie miał jednak zbyt wielu sojuszników w tej walce, był raczej odosobniony. Dlatego też domaganie się „ideologicznie neutralnego prawa”, przynajmniej początkowo, sprowadzało się do uwolnienia prawa państwowego spod wpływów etyki katolickiej. Jak wiadomo, nowelizacji § 218 dokonano i przerywanie ciąży przestało być prawnie karalne. Nie ustała jednak dyskusja wokół tej sprawy, choć nadano jej wtedy jakby nieco szerszy wymiar. Chodziło już nie tylko o prawne ukaranie za przerywanie ciąży, lecz zastanawiano

do przeforsowania „swojej moralności” drogą prawodawstwa państwowego. Ze strony kościelnej z kolei zastanawiano się, czy w przypadku tak ważnych społecznie rozstrzygnięć prawa³⁷, Kościół ma poprzestać tylko na etycznych uzasadnieniach i przekonywaniach? Czy nie powinien także podejmować prób wpływania na ukształtowanie porządku prawnego? Ale równocześnie uświadamiano sobie, że właśnie wtedy narazi się na zarzut, iż próbuje wykorzystywać prawo państwowe dla przeprowadzenia „swojej (kościelnej) moralności”. Byłoby to sprzeczne z tym, co dopiero wykazywano, że „pluralistyczne państwo” ze swoim prawodawstwem nie powinno wiązać się z żadnym ugrupowaniem światopoglądowym, ani religijnym, ani niereligijnym, że ma pozostać ideologicznie neutralne. Nie do pomyslenia dziś jest postulat, by jakaś jedna grupa w państwie, choćby i liczebnie silniejsza od innych, dążyła do narzucenia drogą prawa państwowego swoich specyficznych poglądów moralnych wszystkim obywatelom, także „inaczej myślącym” i nie przekonanym do danej etyki.

Słusznie zauważa A. Hertz³⁸, iż powyższy zarzut postawiony Kościołowi katolickiemu nie trafia właściwie w sedno sprawy. Bardzo często bowiem, w miejsce wyeliminowanych z prawa państwowego elementów chrześcijańskich, wchodzi tam inne, także światopoglądowo uwarunkowane. Rację ma także K. Füssel³⁹, kiedy stwierdza, że we współczesnych tendencjach za ideologiczną neutralnością państwa i prawa kryje się najczęściej zamaskowana chęć zastąpienia jednej ideologii inną. Formalnie zaś rzecz biorąc obojętnym jest, czy mamy do czynienia z „zachodnio-chrześcijańskim prawem” czy „kantowsko-mieszczańskim” czy „proletariacko-marxistowskim”, gdyż we wszystkich tych przypadkach prawo stanowi ideologicznie określony czynnik dla przeprowadzenia interesów aktualnie panującej grupy czy klasy oraz reprezentowanej przez nią ideologii i moralności⁴⁰. Nie w tym więc rzecz, by jedną ideologię zastępować inną, ale w tym, by całkowicie uwolnić państwo i jego prawodawstwo od wszelkich wpływów ideologicznych. Zadaniem bowiem państwa i jego prawodawstwa, jak już wspomniano, nie jest zagwarantowanie słuszności przekonaniom i poglądom, stanowiącym „*proprium*” określonej ideologii, lecz zapewnienie wszystkim obywatelom prawa do własnych przekonań, poglądów i wierzeń.

Żądającym „ideologicznej neutralności prawa”, w sensie uwolnienia go od światopoglądowo określonych wymagań etycznych, chodziło w końcu o to, by w pluralistycznej, to jest niejednolitej światopoglądowo i etycznie społeczności państwowej nie stawiać „pod prawem” wymagań etycznych motywowanych przy pomocy światopoglądowo czy nawet religijnie „zabarwionej” etyki. Bowiem nie trafią one do przekonania

się w ogóle nad dozwołonością „wymuszania” drogą prawa karnego określonych światopoglądowo postulatów etycznych.

³⁷ Chodziło konkretnie o liberalizację niektórych rozdziałów kodeksu karnego RFN, np. dotyczących występku natury seksualnej oraz o wspomnianą nowelizację § 218 odnośnie karalności za przerywanie ciąży.

³⁸ A. Hertz, *Das Verhältnis von Moral und Recht. Aus der Sicht des Moraltheologen*, w: Moral, wyd. A. Hertz, Mainz 1972, s. 73.

³⁹ K. Füssel, *Ideologie, Ideologiekritik*, w: Kleines theologisches Wörterbuch, wyd. K. Rahner, H. Vorgrimler, Freiburg/Br. 1976, s. 200.

⁴⁰ A. Hertz, dz. cyt., s. 73 n.

wszystkich obywateli, lecz tych tylko, którzy przekonani są do określonej etyki. I to żądanie jest w zasadzie słuszne.

Uzasadnione natomiast wątpliwości musi wzbudzać żądanie radykalnego „odideologizowania prawa”, czyli dokładnego „oczyszczenia go” z wszelkiej także „moralności”, z wszelkich wartości moralnych. Tak bowiem radykalnie „oczyszczone”, „odwartościowane” prawo (wertfrei) łatwo staje się „prawem bez wartości” (wertlos), by stać się w końcu zupełnie „bezwartościowym prawem” (unwert). — Inaczej mówiąc, prawo „oczyszczone z moralności” (moralfrei) staje się „prawem bez moralności” (morallos), by stać się w końcu „prawem niemoralnym względnie amoralnym” (unmoralisch)⁴¹. Funkcja tak pojętego prawa, „prawa bez wartości moralnych”, sprowadzałaby się wyłącznie do wyrównywania interesów (często egoistycznie pojętych) pomiędzy konkurującymi ze sobą grupami społeczno-światopoglądowymi⁴².

W końcu — warto to podkreślić — głoszenie zasady neutralności państwa i prawa jest w gruncie rzeczy opowiedzeniem się także za pewnym modelem ideologicznym: państwa sekularyzowanego, laickiego, radykalnie oddzielnego od Kościoła⁴³. Trudno więc mówić w tym wypadku o wolnym od wszelkiej ideologii państwie i prawie.

Państwowy porządek prawny nie może być neutralny w płaszczyźnie wartości, także wartości moralnych. Państwo ma służyć dobru ogólnemu. Dobro ogółu obywateli nie może być osiągnięte niezależnie od ogólnych i wspólnych wszystkim moralnych przekonań i wartości. Podstawowe wartości moralne tworzą również ważny element dobra wspólnego. Państwo zaś ma obowiązek i prawo troszczyć się i zabiegać o to wszystko (a także domagać się prawnie tego wszystkiego), co rzeczywiście leży w interesie dobra wspólnego⁴⁴. A zatem państwo i jego prawodawstwo muszą być otwarte na wartości moralne, pozytywnie do nich nastawione, a nawet związane z nimi, zwłaszcza w swojej działalności legislacyjnej⁴⁵.

Słusznym natomiast wydaje się żądanie zwolenników „odideologizowanego prawa”, by uwolnić prawodawstwo państwowe od takich postulatów etycznych („czysto etycznych”), pochodzących już to „z ogólnej świadomości moralnej” czy też wywodzących się z poszczególnych grup światopoglądowych, np. z Kościołów, których nie da się „prawnie” przeprowadzić, których nie można „prawnie wymuszać”. Konkretnie chodziło

⁴¹ Por. E. Feil, *Trennung von Ethos und Recht*, s. 420.

⁴² A. Hertz, dz. cyt., s. 74.

⁴³ Wydaje się, iż należałoby raczej szukać nowego modelu dla stosunków państwa i Kościoła, unikając zarówno błędów z przeszłości (identyfikacji) jak też ze współczesności (radykalnej separacji). O to — jak się zdaje — w końcu chodzi w próbach uregulowania wzajemnych stosunków między Kościołem i państwem i to zarówno u nas jak też w państwach zachodnich: o znalezienie właściwego modelu tych stosunków. Konstytucja „Gaudium et spes”, mówiąc na temat stosunku państwa i Kościoła nie daje jakiegś wyraźnej wizji idealnego układu między Kościołem a państwem, a raczej tylko pewien zarys tej problematyki. — Por. Konstytucja duszpasterska o Kościele w świecie współczesnym, nr 76, Poznań 1968, s. 957—959; por. też W. Zdaniewicz, *Państwo a Kościół*, Ateneum Kapłańskie 63 (1971) t. 76, s. 26 n.

⁴⁴ Zob. W. Molinski, *Staat und Moral*, *Stimmen der Zeit* 102 (1977) s. 825, 830 n.

⁴⁵ K. Lehmann, art. cyt., s. 17 n.

o to, by nie stawiać pod sankcją państwowej kary kryminalnej takich występów, które wprawdzie z etycznego punktu widzenia są naganne, jednak nie naruszając poważnie społeczno-prawnego porządku, na ukaranie z punktu widzenia prawa i sprawiedliwości nie zasługują⁴⁶.

Prawdą jest także, że państwo jest niekompetentne do „ustanawiania podstawowych wartości moralnych”. Państwo nie tworzy podstawowych wartości, ale je przyjmuje. Abstrakcyjnie wzięte, nie jest też państwo „wielkością etyczną” (kategorią etyczną)⁴⁷. Niemniej państwowy porządek prawny, działalność polityczna i prawna państwa, nigdy pod względem etycznym nie są neutralne. A zatem „zasada religijno-światopoglądowej neutralności państwa” (i jego prawa) respektowana w stosunkach państwa do swoich obywateli, nie oznacza jeszcze, że prawo państwowe nie jest wewnętrznie związane z moralnością (obiektywną)⁴⁸. Państwo światopoglądowo pluralistyczne nie oznacza państwa neutralnego w sferze wartości.

⁴⁶ W. Molinski, *Recht, Gerechtigkeit und Sittlichkeit*, s. 152 n.

⁴⁷ „Der Staat als Abstraktum ist keine ethische Grösse”. D. A. Seeber, art. cyt., s. 383.

⁴⁸ W. Molinski, *Staat und Moral*, s. 830.