

## KOŚCIÓŁ KATOLICKI A PRAWA CZŁOWIEKA

Kiedy się rozważa odniesienie Kościoła katolickiego do kwestii praw człowieka, uderza nas *quasi*-paradoks widoczny w dwóch sprzecznych nawzajem ze sobą, a jednak chyba prawdziwych, wypowiedziach: 1. Idea praw człowieka pojawiła się w chrześcijańskim kręgu kulturowym i zawiera w sobie chrześcijańską ideologię; 2. Chrześcijaństwo, a zwłaszcza Kościół katolicki, traktowało ideę praw człowieka aż do połowy XX wieku sceptycznie, a nawet wrogo<sup>1</sup>. Chociaż nie ma w tym wyraźniej sprzeczności, to przecież nasuwa się siłą rzeczy pytanie, dlaczego Kościół chrześcijański i rozsądne myślenie kłócą się nawzajem ze sobą? Istnieją zasadniczo trzy odpowiedzi na to pytanie, albo raczej trzy drogi wiodące do rozwiązania tego pozornego paradoksu:

1. Dla *konserwatywnych* interpretatorów nowszej historii Kościoła idea powszechnych praw człowieka stanowi owoc Oświecenia, czyli ruchu z istoty swej *anty-kościelny*. Słusznie więc Kościół wycofał się z tej idei i ją potępił. To, że od roku 1960 akceptuje on prawa człowieka i demokrację, jest jednym z elementów zgubnego procesu dopasowywania się Kościoła do świata współczesnego<sup>2</sup>.

---

<sup>1</sup> Powód, dla którego luteranie odnosili się przez długi okres czasu krytycznie do idei powszechnych praw człowieka, zob. w: W. Huber – H. E. Tödt, *Menschenrechte. Perspektiven einer menschlichen Welt*, München 1988, zwł. s. 45-55 i 162-175. Na temat pozytywnego nastawienia Kościołów reformowanych do powszechnych praw człowieka, zob. J. M. Lochman – J. Moltmann (red.), *Gottes Recht und Menschenrechte. Studien und Empfehlungen des Reformierten Weltbundes*, Neukirchen 1976, s. 12-19. Gdy chodzi o negatywne wciąż nastawienie rosyjskiego prawosławia do liberalnego ujmowania praw człowieka, zob. *Die Grundlagen der Sozialdoktrin der Russisch-Orthodoxen Kirche*, St. Augustin 2001, zwł. Teil IV, s. 6 i 7. Jest to dokument wydany przez moskiewski Synod Biskupów w 2000 roku.

<sup>2</sup> Por. w tej kwestii: J. Madiran, *Les Droits de l'Homme* (DHSD = Droits de l'Homme Sans Dieu), Maule 1988; Th. Molnar, *Christian Humanism. A critique of the secular city and its ideology*, Chicago 1978. Do tej grupy zaliczam także tych konserwatywnych interpretatorów, którzy prawdziwe pojęcie praw człowieka, tak jak je rozumie i faktycznie rozumiał wciąż Kościół, oddzielają zdecydowanie od nowożytnego pojęcia praw człowieka. W j. włoskim widoczne to jest w samym stosowanym tu słownictwie: *diritti del uomo* i *diritti umani*. Zob. D. Castellano, *Razionalismo e diritti umani*, Torino 2003, s. 55-76.

2. Dla *liberalnych* katolików idea powszechnych praw człowieka jest chrześcijańska i rozsądna. Dlatego też krytyczne nastawienie Kościoła w tej kwestii można wyjaśnić tylko spojrzeniem na szczególne okoliczności historyczne: najpierw na prześladowanie Kościoła w dobie rewolucji francuskiej, która usytuowała Kościół po stronie konserwatywnych sił XIX wieku; w końcu zaś na doświadczenia Kościoła pod totalitarnymi dyktaturami w XX wieku, co pozwoliło mu poznać lepiej wartość praw człowieka. Według tej interpretacji, chodzi więc przy ocenie idei praw człowieka o zrozumiałą historycznie, chociaż nieuzasadnioną faktycznie, reakcję, zasadniczo zaś o wielkie nieporozumienie, które pociągnęło za sobą tragiczne następstwa, opóźniając włączenie się Kościoła do współczesności o jakieś 150 lat<sup>3</sup>

3. Problem konserwatywnej i liberalnej odpowiedzi polega na tym, że każda z nich jest stosunkowo jednostronna i nadzwyczaj powierzchowna. *Trzecia droga* polega więc na tym, że ani się nie potępia, ani też nie akceptuje idei powszechnych praw człowieka, lecz wychodzi ze specyficznego katolickiego ujęcia praw ludzkich. Droga ta podważa obecnie dominujące liberalne ujęcie pod wieloma względami:

a) Czy Kościół nie miał podstaw odnosić się sceptycznie do zasad rewolucji niezależnie od tego, że lepiej mu się wiodło za czasów *Ancien Régime*, a pod rządami rewolucji musiał bardzo cierpieć?

b) Czy same prawa człowieka nie są już z gruntu uzasadnionym po chrześcijańsku światopoglądem, ale czy – gdy się uwzględni sam kontekst ich powstania – nie oznaczają one, pomijając ich teologiczne odniesienia, to, co w nich jest wątpliwe, a mianowicie chrześcijaństwo zeświecczone, względnie po-metafizyczne resztki chrześcijaństwa?

c) Czy chrześcijańskie znaczenie praw człowieka – i odpowiadająca mu, oparta na chrześcijaństwie, polityka praw człowieka – nie różni się zasadniczo od liberalnej koncepcji, która – wychodząc od Oświecenia z 1776 i 1789 roku – pozostała aż do dzisiaj miarodajna w panującej na Zachodzie ich interpretacji?

d) Czy Kościół, gdyby uczynił miarą swego wewnętrznego porządku oraz samym sednem chrześcijańskiej nauki moralności i chrześcijańskiej doktryny społecznej liberalną koncepcję praw człowieka, nie przyczyniłby się tym samym do samo-zeświecczenia Kościoła zamiast do chrystianizacji świata?

<sup>3</sup> Por. w tym mniej więcej duchu, choć z pewnymi różnicami, napisaną książkę: R. Uertz, *Vom Gottesrecht zum Menschenrecht. Das katholische Staatsdenken in Deutschland von der Französischen Revolution bis zum II. Vatikan. Konzil (1789–1965)*, Paderborn 2005.

Aby odpowiedzieć na te pytania, potrzebne są jeszcze pewne dopowiedzenia. Najpierw trzeba wyjaśnić, o czym mówimy, kiedy mamy na uwadze powszechne prawa człowieka (I). Następnie trzeba odróżnić powstanie, znaczenie, miarodajność, uzasadnienie i urzeczywistnienie praw człowieka: są to rozróżnienia służące do tego, aby uniknąć pojawiających się często zamienności tych pojęć (II). Dopiero potem przejdziemy do dziejów odniesienia Kościoła do praw człowieka (III) i do specyficznego katolickiego ujęcia tychże praw oraz do związanej z nimi ściśle polityki (IV). W końcu powrócimy do pytania: na ile uzasadnione jest w Kościele domaganie się praw człowieka (V)? Zamkniemy te rozważanie odpowiednim ich podsumowaniem (VI).

## I. Idea powszechnych praw człowieka

Idea powszechnych praw człowieka, czyli to, że ludzie jako ludzie mają jednakowe prawa podstawowe, jest obecnie zrozumiała sama przez się. Anachronizmem byłoby jednak twierdzenie, że prawa ludzkie były zawsze zrozumiałe same przez się. Dopiero od XVII wieku idea ta przychodziła komuś do głowy, chociaż aż do dzisiaj jest ona pod wieloma względami niejasna i podważana. To, że obywatele jakiegoś organizmu politycznego mają prawa, jest starożytną ideą. Ale już to, że jako obywatele powinni mieć jednakowe prawa, jest czymś stosunkowo nowym<sup>4</sup>. To, że ludzie mają prawa, jest jeszcze nowszą ideą. Idea równości nie należy początkowo do idei prawa; prawa rozumiano najpierw jako uprawnienia, dzięki którym wychodzi się niejako przed szereg<sup>5</sup>; są to uprawnienia danego stanu<sup>6</sup>. To, że ktoś jako człowiek miałby mieć jakieś prawa, wydawało się przez całe wieki absurdem, albowiem co to mogłoby być za prawo,

---

Jest to podstawowa idea demokracji, która w starożytności i średniowieczu tak rzadko się pojawia, jak i sama demokracja. Zaczyna się rozpowszechniać dopiero od XVIII wieku.

<sup>5</sup> Tak np. w starożytnym wielonarodowym Państwie Rzymskim wysuwał się na czoło *cives romanus*. Por. w tej kwestii Dz 22, 25-29: „Czy wolno wam biczować obywatela rzymskiego? I to bez sądu?» – odezwał się Paweł do stojącego obok setnika, gdy go związano rzemieniem. Usłyszawszy to, setnik poszedł do trybuna i oznajmił mu: «Co zamierzasz robić? Bo ten człowiek jest Rzymianinem». Trybun przyszedł i zapytał go: «Powiedz mi, czy ty jesteś Rzymianinem?» A on odpowiedział: «Tak». «Ja za wielką sumę nabyłem to obywatelstwo» – odrzekł trybun. A Paweł powiedział: «A ja mam je od urodzenia». Natychmiast też odstąpili od niego ci, co go mieli badać»

<sup>6</sup> Do dzisiaj na przykład profesorowie Cambridge mają prawo chodzić po trawnikach. Sens tego prawa polega na tym, że studenci nie mogą im „zajść w drogę”

którego nie był w stanie zapewnić żaden porządek prawny w politycznej społeczności<sup>7</sup>

Idea powszechnych praw człowieka nie pojawiła się nagle. Miała swoich poprzedników i rozwijała się na tej oto podstawie, że istnieje ogólna natura ludzka, że wszyscy ludzie są dziećmi Boga i zrodzili się do tej samej wolności, że obok istotnego podobieństwa, jakie zachodzi między człowiekiem a Bogiem, człowiekowi przysługuje jeszcze szczególna godność przed całą pozostałą naturą, że istnieją, jako miara wszelkich praw pozytywnych, odwieczne prawa Boże, które człowiek może poznać za pomocą swego rozumu i które mu nakazują, jak ma żyć zgodnie ze swoją naturą: wszystko to są dawne myśli sięgające greckiego i rzymskiego stoicyzmu, które znalazły swoje klasyczne sformułowania zwłaszcza u Cycerona<sup>8</sup> Nowożytny rozwój, który się oparł na tej właśnie podstawie, jawi się jako przejście od tradycyjnego do nowożytnego prawa natury. W przeciwieństwie do tradycyjnego, nowożytne prawo natury nie wychodzi już od przesłanek teologicznych. Zamiast przyjmować boskie prawa, z których wynikają określone obowiązki, mówi się tu raczej o uzasadniających prawa właściwościach człowieka. Dochodzi do tego jeszcze indywidualistyczna antropologia: nie dobro wspólne, lecz interesy wolnych i równych jednostek uchodzą za kryteria dobrego porządku. W kontekście tego rozwoju pojawia się nowożytne pojęcie praw człowieka jako subiektywnych praw jednostek, które państwo winno szanować i gwarantować<sup>9</sup>

Spojrzenie na historię ukazuje, że idea powszechnych praw człowieka tam się pojawia, gdzie traktuje się prawa partykularne jako bezprawie. Czy to gdy pozbawieni praw ludzie (niewolnicy, obcy) żądają praw dla siebie, czy to gdy podwładni kwestionują prawa swoich

<sup>7</sup> Jeremy Bentham, człowiek bardzo oświecony i filantrop, uważa ideę powszechnych praw człowieka za nonsens. A ponieważ idea ta wydaje się tak szlachetna i wzniosła, ale – gdy chodzi o jej dokładne znaczenie i uzasadnienie – opiera się na bardzo wątych nogach, mówi on o „nonsensie na szczytach” Zob. *Anarchical fallacies. Being an examination of the Declaration of Rights issued during the French Revolution*, w: J. Waldron (red.), *Nonsense upon Stilts. Bentham, Burke and Marx on the Rights of Man*, London – New York 1987, s. 46-77.

<sup>8</sup> *De legibus* I, 25-26. Por. przedstawienie etyczno-politycznych nauk Stoików i Cicerona: H. Ottmann, *Geschichte des politischen Denkens*, t. 1/2: *Die Griechen. Von Platon bis zum Hellenismus*, t. 2/1: *Die Römer*, Stuttgart (Metzler) 2001, zwł. s. 2002.

<sup>9</sup> Gdy chodzi o początek idei praw subiektywnych, zob. R. Tuck, *Natural Rights Theories. Their Origin and Development*, Cambridge UP 1979. Rozwój nowożytnego prawa natury omawia K. Haakonssen, *Natural Law and Moral Philosophy. From Grotius to the Scottish Enlightenment*, Cambridge UP 1996. Por. też H. Syse, *Natural Law, Religion, and Rights*, South Bend 2004.

panów, czy też wreszcie gdy kolonie cierpią na skutek dominacji swego kraju macierzystego – na co mają się oni powołać, skoro ani pozytywne prawo, ani odpowiedzialni sędziowie nie mogą im przyznać żadnej sprawiedliwości? Mogą się oni odwoływać jedynie do przed-pozytywnego prawa lub do prawa natury, do którego każdy człowiek jako człowiek ma jednakowe prawo. „We hold these truths to be self-evident” – oświadcza amerykańska *Deklaracja Niepodległości* z 1776 roku – „that all men are created equal, that they are endowed by their creator with certain unalienable rights...” Podobnie się wypowiada francuska *Deklaracja Praw Człowieka i Obywatela* z 1789 roku: „Les hommes naissent et demeurent libres et égaux en droits”

Prawa ludzi i obywateli stanowiły w XIX w. centralny temat polityki wewnętrznej, ale nie polityki zewnętrznej, względnie polityki bezpieczeństwa. Jako prawa podstawowe, były one przedmiotem prawa konstytucyjnego, ale nie prawa ludów. Potrzeba było dopiero doświadczeń z totalnymi dyktaturami i ich odchodzeniem od zasad moralności uniwersalistycznej (czyli typowego dla nich traktowania wielkich części ludzkości zgodnie z przyjmowanymi przez siebie kryteriami rasowymi lub klasowymi), a ponadto jeszcze doświadczeń z agresywnością polityki zagranicznej tych reżimów, aby ideał powszechnych praw człowieka uczynić życzeniem i sprawą całej ludzkości. W ramach ONZ ogłoszono najpierw uroczyście (1948) prawa człowieka, a dopiero potem stały się one przedmiotem umów międzynarodowych<sup>10</sup>

Podstawowe stwierdzenie, z którego wychodzi *Powszechna Deklaracja Praw Człowieka* (PDPC) z 1948 r., brzmi następująco: „Wszystcy ludzie rodzą się wolni i równi w swej godności i w swych prawach” (art. 1). Z tej naturalnej wolności i godności wszystkich ludzi wynika „prawo do życia, wolności i bezpieczeństwa swojej osoby” (art. 3), z naturalnej zaś równości wszystkich ludzi wynika zakaz dyskryminowania na podstawie rasy, płci, religii, itd. (art. 2). Prawa i normy, które wyprowadza się z nich potem szczegółowo, są odpowiedzią na niebezpieczeństwa, jakie zagrażają, zgodnie z doświadczeniem, życiu, wolności oraz bezpieczeństwu osoby. I tak zakaz torturowania odpowiada prawu do cielesnej nietykalności (art. 5), a zakaz niewolnictwa strzeże

<sup>10</sup> *Europejska Konwencja o ochronie praw człowieka i podstawowych wolności* z 1950; *Umowy ONZ, dotyczące praw człowieka* – 1966. Różnica między oświadczeniami (deklaracjami) a konwencjami jest dosyć istotna, albowiem te ostatnie stoją faktycznie na straży przestrzegania praw w nich określonych.

prawa do wolności (art. 4); natomiast prawo do osobistej nietykalności zostaje skonkretyzowane poprzez całą serię przepisów dotyczących państwowego stosowania prawa (art. 8-11).

Dla uproszczenia i systematyzacji katalogów praw ludzkich okazał się bardzo użyteczny i sensowny ich podział na trzy grupy<sup>11</sup>:

1. *Liberalne prawa podstawowe*, jak wolność sumienia i religii (art. 18), wolność myślenia i informacji (art. 19), ochrona sfery prywatnej (art. 12) i własności (art. 17), prawo do swobodnego poruszania się i wyboru miejsca zamieszkania w granicach każdego państwa oraz opuszczania jakiegokolwiek kraju (art. 13).

2. *Obywatelskie i polityczne prawa*, jak prawo do przynależności państwowej (art. 15), wolność gromadzenia się i zrzeszania (art. 20), a zwłaszcza (powszechne i równe) prawo wyborcze (art. 21).

3. *Spoleczno-ekonomiczne i kulturalne prawa*, do których omawiany dokument zalicza prawo do społecznego zabezpieczenia i troski (art. 22 i 25), prawo do pracy i równego wynagrodzenia (art. 23), a także do wypoczynku i płatnego urlopu (art. 24).

Aby wyjaśnić, że w tym wielobarwnym bukiecie różnorodnych wartości i życzeń nie chodzi o jakieś dowolne wymagania, lecz o prawa, stwierdza się dobitnie na końcu: „Każdy człowiek jest uprawniony do takiego porządku społecznego i międzynarodowego, w którym prawa i wolności wyłożone w niniejszej *Deklaracji* mogą być w pełni realizowane” (art. 28). W 1966 r. Zgromadzenie Ogólne ONZ przyjęło Międzynarodowe Pakty dotyczące obywatelskich i politycznych, a zwłaszcza ekonomiczno-społecznych i kulturalnych praw człowieka, co stało się pierwszym krokiem na drodze do tworzenia takiego międzynarodowego porządku prawnego.

Gdy weźmie się pod uwagę to, jak podczas tych minionych dwustu lat umacniała się w całym świecie świadomość powszechnych praw człowieka i jak ta świadomość przyczyniła się do tego, że ofiary ucisku znalazły w sobie odpowiednią siłę i odwagę, aby tyranom i pomagającym im siepaczom zgotować prawdziwie bezsenne noce, jaką rolę odegrały te prawa w przewyciężaniu komunistycznych dyktatur i jak ochrona praw człowieka mogła się stać najważniejszym zadaniem Prawa Narodów – gdy się patrzy na to wszystko, można wówczas

<sup>11</sup> Niekiedy mówi się także o *trzech pokoleniach* praw ludzkich, jeżeli się dostrzeże szerokie poparcie w XVIII w. dla liberalnych praw wolnościowych, analogiczne poparcie dla demokratycznych praw uczestnictwa w XIX w. oraz dla społecznych praw podstawowych – dopiero w XX wieku.

mówić o *zwycięskim pochodzie praw człowieka*. Jeżeli zatem w dalszym ciągu będziemy mówili o problemach związanych z interpretacją tychże praw, o ich roli i znaczeniu oraz o ich przedstawianiu, to naszym celem w tych rozważaniach nie będzie w żadnym wypadku jakieś kwestionowanie tych historycznych osiągnięć, lecz jedynie troska o lepsze zrozumienie i wyjaśnienie tego, dlaczego Kościół katolicki odniósł się początkowo sceptycznie, a nawet wrogo, do idei powszechnych praw człowieka.

## II. Rozróżnienia

Wyróżniam pięć pytań, na które odpowiedź może doprowadzić do pogłębionego rozumienia praw ludzkich:

1. Skąd pochodzi idea powszechnych praw człowieka?
2. Co oznaczają te prawa?
3. Jaką miarodajność mają prawa człowieka i normy z nimi związane?
4. Jak można uzasadnić te prawa?
5. Jak mogą się one urzeczywistniać?

Ad 1. – Pierwsze pytanie dotyczy kontekstu ideowo-historycznego i kulturowego, w którym mogła się pojawić i rozwinąć idea ogólnych praw człowieka. Kiedy sytuujemy początek tej idei tam, gdzie ona po raz pierwszy została uroczysto obwieszczona, czyli w siedemdziesiątych i dziewięćdziesiątych latach XVIII wieku w Ameryce Północnej i we Francji, wówczas jasny jest kulturowy aspekt jej powstania: są to idee i intelektualne środowisko europejskiego Oświecenia, zwłaszcza Oświecenia brytyjskiego i francuskiego. Twórcy tych deklaracji: w Ameryce – głównie Thomas Jefferson, a we Francji – Abbé Sieyès, a także Lafayette, Mounier, Pétion, Robespierre – nie byli ateistami, trudno byłoby jednak określić choćby jednego z nich mianem wierzącego chrześcijanina. Byli to na ogół wolnomularze, przeważnie agnostycy lub deiści, czyli przedstawiciele tzw. religii rozumu, która się ograniczała do idei jakiejś wyższej istoty i do maksym moralnych.

Jeżeli określamy europejskie Oświecenie i deklaracje z lat 1776 i 1789 jako kontekst powstania idei powszechnych praw człowieka, to nie można tym samym wykluczyć, że podobne myśli można częściowo dostrzec już w europejskim antyku<sup>12</sup>, a także w pozaeuropejskich

<sup>12</sup> Por. K. M. Girardet – U. Nortmann (red.), *Menschenrechte und europäische Identität – die antiken Grundlagen*, Stuttgart 2005.

kulturach<sup>13</sup> Wynika z tego, że: a) dominujące obecnie, przynajmniej na Zachodzie, liberalne rozumienie praw człowieka tam właśnie ma swój początek; b) Kościół katolicki uznał natomiast idee powszechnych praw człowieka za część ogólnego projektu Oświecenia. I dlatego właśnie odniesienie Kościoła do praw człowieka odbija jak w zwierciadle jego stosunek do świata dzisiejszego.

Ad 2. – Drugie pytanie dotyczy wyjaśnienia praw człowieka. To jasne, że niemal każde z ogłoszonych uroczyscie praw może być różnie tłumaczone. I tak na przykład *prawo do życia* może oznaczać albo wolność każdego do kontynuowania własnego życia bez zagrożenia ze strony innych, albo też domaganie się w przypadku konieczności pożywienia/pokarmu od innych. *Prawo do pracy* można by interpretować jako wolność każdego do wykonywania jakiegokolwiek pracy, albo też żądanie zapewnienia przez państwo miejsca pracy. Różnice pojawiają się również z tego powodu, że poszerza się lub zawęża krąg uprawnionych, pytając na przykład, czy prawo do życia ma chronić także tych, którzy dopiero je zaczynają lub się znajdują na samym jego końcu (czyli w tych jego fazach, w których zagrożenie jest największe, a ochrona najtrudniejsza).

Chcąc zrozumieć pierwotne znaczenie jakiegoś prawa ludzkiego, trzeba uwzględnić kontekst jego powstania; aby zaś zrozumieć jego aktualne znaczenie, trzeba zwrócić uwagę na instytucje cieszące się obecnie wielkim poważaniem. Chcąc zrozumieć między-kulturowe znaczenie praw ludzkich zgodnie z tym, jak dochodzi ono do głosu w międzynarodowych deklaracjach i konwencjach, trzeba zwracać uwagę na to, czy prawa ludzkie są dokładnie określane czy też nie chcą (świadomie) mieć nic wspólnego z precyzyjną definicją<sup>14</sup>

Ad 3. – Prawa człowieka mają wymiar powszechny. Fakt, że każdy człowiek ma określone prawa, może oznaczać jedynie to, że wszyscy ludzie winni respektować te prawa. To samo odnosi się do norm (nakazów, zakazów), które należy odpowiednio przyporządkować do konkretnego prawa człowieka i które określają obowiązki

<sup>13</sup> Por. H. Bielefeld, *Philosophie der Menschenrechte. Grundlagen eines weltweiten Freiheitsethos*, Darmstadt 1998.

<sup>14</sup> Deklaracje i konwencje, dotyczące praw człowieka, które winny uzyskać z reguły powszechną aprobatę, są z konieczności sformułowaniami kompromisowymi. Por. w tej kwestii: Mary A. Glendon, *A World Made New. Eleanor Roosevelt and the Universal Declaration of Human Rights*, New York 2001. Przykładem może tu być powstanie art. 17, dotyczącego prawa własności, który zredagowano po długiej i kłótlivej debacie. Zob. tamże, s. 182n.



odpowiadające tymże prawom. Z prawem do życia wiąże się ściśle zakaz zabijania, z prawem do nietykalności cielesnej – zakaz torturowania, z prawem do bezpieczeństwa – nakaz opieki państwowo-prawnej (np. w karnym prawie procesowym). Skoro wszyscy ludzie mają szanować prawa człowieka, to mają także szanować te normy. Co wiąże się z prawami, to dotyczy także tych norm. Trzeba więc najpierw stwierdzić: chociaż wszystkie prawa człowieka mają własną dla każdego z nich historię powstania (czyli kiedy i gdzie po raz pierwszy dane prawo zostało sformułowane w ten oto sposób), wymagają powszechnej miarodajności. Jedno nie wyklucza bowiem drugiego<sup>15</sup>

Mówiąc o powszechnej zobowiązawalności praw człowieka, można mieć na uwadze jeszcze coś innego, dalej idącego: to mianowicie, że ochrona tychże praw jest zadaniem ludzkości. Weźmy znów za przykład prawo do życia. Jako prawo wolności jakiegoś dowolnego człowieka X, zawiera ono w sobie obowiązek ciąży na wszystkich innych ludziach nie zabijania tegoż X-a, ani nie odbierania mu środków do życia – czyli obowiązek zaniechania, który może uchodzić za bezwarunkowy. Jako prawo domagania się w sytuacji konieczności pożywienia, prawo do życia staje się bardziej skomplikowane. Pojawia się bowiem wówczas pytanie: na kim spoczywa obowiązek karmienia tegoż X-a? Odpowiedź wydaje się na pozór jasna: jest to obowiązek rodziców, jeśli X jest dzieckiem; obowiązek państwa, jeśli X jest jego obywatelem. Co jednak będzie w przypadku, gdy rodzice X-a nie chcą lub nie mogą go wykarmić; albo też w przypadku, gdy X żyje w systemie dyktatury, której rządy nie tylko nie chronią jego życia, ale stanowią dlań prawdziwe zagrożenie? Czy „prawo do życia” oznacza w takich przypadkach, że obowiązkiem (całej) ludzkości jest chronienie życia osoby X? Dotykamy w tym miejscu wielkich kwestii z zakresu sprawiedliwości międzynarodowej, których nie jesteśmy w stanie szerzej omawiać w tym skromnym artykule<sup>16</sup>

Ad 4. – Za każdym ujęciem praw człowieka – tak można by mniemać – kryje się jakiś obraz człowieka, wyobrażenie dobrego lub

<sup>15</sup> Załóżmy, że ścisły zakaz stosowania tortur został sformułowany po raz pierwszy w 1600 r. na uniwersytecie w Ingolstadt i stamtąd się rozszerzył. Nie oznacza to oczywiście, że dotyczył on wyłącznie lub w wielkiej mierze samych tylko mieszkańców tego miasta. Kontekst powstania i miarodajność nie mają nic wspólnego ze sobą. Nie wyklucza to oczywiście faktu, że dokładne znaczenie słowa „tortura” nie tylko wówczas, ale może nawet obecnie, inaczej będzie rozumiane w Ingolstadt i w Szanghaju.

<sup>16</sup> Przedstawiłem je już w dziele: Karl Graf Ballestrem (red.), *Internationale Gerechtigkeit*, Opladen 2001.

udanego życia, realizowanego w prawnym porządku społeczno-politycznym, a często także w porządku bytowym lub stwórczym. Dla autorów pierwszych deklaracji praw człowieka były to indywidualistyczne przesłanki nowożytnego prawa natury i prawa rozumu: wolne (autonomiczne) i równe (równouprawnione) jednostki regulują umownie swoje wspólnotowe życie, aby chronić w ten sposób swoje osobiste prawa i powiększać wspólne korzyści – na tym właśnie polega zasadnicza akceptacja nowożytnych teorii umów od Hobbesa po Kanta. Każde uzasadnienie praw ludzkich może się powoływać na to podstawowe założenie mające charakter antropologiczny, etyczny, a prawdopodobnie także metafizyczny.

Pojawia się jednak pytanie: czy takie uzasadnienia wpływają na treść i miarodajność praw człowieka? A dokładniej: czy różnorodne uzasadnienia tychże praw nie prowadzą do różnorodnych ich ujęć? Lub jeszcze inaczej: czy różnorodne ujęcia praw człowieka wymagają odpowiadających im uzasadnień i mogą je z reguły znajdować? Można by mieć nadzieję, że tak się nie dzieje, albowiem prawa człowieka powinny stanowić wspólną normatywną podstawę w świecie pluralistycznym, który zamieszkują ludzie różnych kultur i przekonań. Jest też rzeczą prawdopodobną, że przynajmniej jakaś część praw człowieka jest właśnie taka i że za wspólnymi deklaracjami kryją się najprzeróżniejsze wyobrażenia, które korelują z odpowiadającym im przyjmowaniem podstaw. Ze względu na swe dostojenie imponuje pod tym względem ustalona 5 sierpnia 1990 r. w Kairze przez Organizację Państw Islamskich *Deklaracja Praw Człowieka w Islamie*. Podstawowe prawo wolności religijnej jest w niej wzmiankowane w negatywnym znaczeniu – jako zakaz przechodzenia lub nakłaniania kogoś do przejścia na obcą religię oraz skłaniania się do ateizmu; ponadto deklaracja podporządkowuje prawa człowieka Szariatowi.

Ad 5. – Na koniec pytanie: jak prawa człowieka mogą być urzeczywistniane? Z faktu, że w jakimś kraju nie chroni się faktycznie w pełni praw człowieka, nie wolno wnioskować, że określona norma nie ma tam żadnego znaczenia lub nie została uznana. Z faktu, że każdej nocy morduje się w Nowym Jorku dziesięć osób, nie wolno wnioskować, że w USA prawo do życia jest słabo cenione. I na odwrót: to, że w jakimś kraju napotyamy ustawiczne i rzadko tylko zagrożone karą naruszanie praw człowieka, nie powinno prowadzić do podejrzenia, jakoby dane prawo było słabo cenione, jeżeli nie w tamtej kulturze, to przynajmniej przez panujący tam reżim. Weźmy jako przykład prawo do nietykalności cielesnej i odpowiadający mu zakaz

torturowania. Narody Zjednoczone uchwaliły w 1984 r. *Konwencję w sprawie zakazu stosowania tortur*. Ze stu trzydziestu dziewięciu *parties to the convention* ratyfikowało ją do 2004 r. zaledwie siedemdziesiąt dziewięć krajów, w tym Chiny i Arabia Saudyjska. Często dodają one podczas ratyfikowania uwagi do protokołu, określające, do których przepisów konwencji nie czują się zobowiązane (na przykład Chiny wykluczyły art. 30, dający stronom możliwość odwołania się do międzynarodowego arbitrażu). Z tego rodzaju polityki dotyczącej praw człowieka można by wnioskować, że za wspólnymi deklaracjami i konwencjami mogą stać bardzo różnorodne ujęcia wagi i znaczenia poszczególnych praw człowieka.

Kościółowi katolickiemu zarzuca się, że chociaż opowiada się obecnie na skalę światową za prawami człowieka, to nie stosuje ich jednak w swoim wnętrzu<sup>17</sup>. Zarzut ten dotyczy z reguły zasady równości (brak odpowiednich szans dla kobiet) oraz braku praw uczestnictwa (czyli dążenia do demokratyzacji Kościoła). Czy istnieje tu faktycznie w Kościele jakaś sprzeczność pomiędzy teorią a praktyką? A może stoi za tym nieco inne treściowo rozumienie praw człowieka? Zajmiemy się tymi kwestiami w dwóch kolejnych punktach niniejszej refleksji.

### III. Kościół katolicki a prawa człowieka: szkic historyczny

W badaniach istnieje daleko posunięta zgodność co do tego, że myśl o wolności i równości wszystkich ludzi sięga filozofii stoickiej i wczesnego chrześcijaństwa. Bóg Biblii nie zniewala ludzi, ale czeka na ich dobrowolne przyzwolenie jako odpowiedź na swoją miłość. Stwarza człowieka na swój obraz; w podobieństwie człowieka do Boga tkwi jego godność. Jako odkupione przez Chrystusa dzieci jedyne Boga, wszyscy ludzie są rodzeństwem – ideału braterstwa nie da się już głębiej osadzić. Święty Paweł w związku z tym mówi: „przez wiarę jesteście synami Bożymi – w Chrystusie Jezusie (...) Nie ma już Żyda ani poganina, nie ma już niewolnika ani człowieka wolnego, nie ma już mężczyzny ani kobiety, wszyscy bowiem jesteście kimś jednym w Chrystusie Jezusie” (Ga 3, 26. 28).

Również myśl o prawach człowieka sięga głęboko w tradycję rzymsko-chrześcijańską. W tekście *Offertorium* dawnej liturgii mszal-

<sup>17</sup> Zarzut ten powtarzał niejednokrotnie Międzynarodowy Przegląd Teologiczny „Concilium”

nej znajdujemy słowa prywatnej modlitwy kapłana: „Boże, któryś godność ludzkiej natury przedziwnie stworzył i jeszcze przedziwniej naprawił...” Tekst ten pochodzi prawdopodobnie od papieża Leona Wielkiego († 461) i nadaje rzymskiej *dignitas* znaczenie typowo chrześcijańskie<sup>18</sup> Byłoby jednak czymś anachronicznym lub wręcz absurdalnym, gdybyśmy chcieli określić św. Pawła czy papieża Leona Wielkiego mianem poprzedników lub obrońców współczesnych praw człowieka. Sam fakt, że chrześcijańscy teologowie starożytności i średniowiecza nie mieli żadnych istotnych problemów z niewolnictwem lub pańszczyzną, z treścią prawa przewidującego tortury i katów, z porządkiem przywilejów stanowych, który rozróżniał pełnych obywateli i „pół-obywateli”, ukazuje jasno, jak dalecy byli oni od współczesnego pojmowania praw człowieka. Natomiast trudno byłoby nam chyba wyobrazić sobie, że podstawowe wartości: wolności, równości i godności wszystkich ludzi, nie pozostawiły żadnych śladów w myśleniu i postępowaniu chrześcijan w starożytności i średniowieczu. Skoro nie było w programie zniesienia niewolnictwa, porządku feudalnego lub kolonializmu, to tym bardziej trudno byłoby mówić o ludzkim traktowaniu niewolników, poddanych, a później Indian<sup>19</sup>

Skoro jednak istnieje w myśleniu chrześcijańskim tradycja godnego człowieka traktowania ludzi słabych i uciskanych, nasuwa się pytanie: dlaczego strona kościelna nie traktowała idei praw człowieka jako logicznego rozwinięcia idei późnej hiszpańskiej scholastyki i nowożytnego prawa natury? Odpowiedź wynika z kościelnego podejścia do filozofii Oświecenia, za którą kryje się krytyka religii objawionej oraz politycznej roli Kościoła, uwidaczniając tym samym nowe spojrzenie na człowieka i społeczeństwo. Kościół musiał mieć wrażenie, że tych nowożytnych praw człowieka nie da się pojmować jako pewnego wariantu – interpretowanego przez Kościół – prawa Bożego i prawa natury, lecz trzeba je pojmować jako prawa autonomicznego człowieka i suwerennego ludu, który postanowił się wyzwolić z paternalizmu absolutnego władcy, jak też z maternalizmu matki Kościoła.

Brak kompromisu i kary, jakimi papież XIX wieku zareagowali na zasady głoszone przez rewolucję francuską, można wyjaśnić chyba tylko okolicznościami historycznymi. Oto kilka najważniejszych pun-

<sup>18</sup> Por. J. Hermans, *Die Feier der Eucharistie*, Regensburg 1984, s. 218nn.

<sup>19</sup> Por. W. Waldstein, *Römische Rechtsgeschichte*, 9. wyd., München 1995, s. 63. Na temat wkładu pewnej części późnej hiszpańskiej scholastyki do rozwoju nowożytnych idei praw człowieka, zob. J. Höffner, *Christentum und Menschenwürde. Das Anliegen der spanischen Kolonialethik im goldenen Zeitalter*, Trier 1947.

któw papieskiej polemiki: Pius VI, współczesny i zarazem ofiara rewolucji<sup>20</sup>, potępił pismem *Quod aliquantum* (z 10.03.1791) pojęcie naturalnej wolności i równości wszystkich ludzi, rzekome prawo do religijnej wolności, myśl o suwerenności ludu i umowie społecznej. To, że ludzie są równi wobec Boga, nie oznacza wcale, że mają mieć także równe prawa między sobą; idea taka jest sprzeczna zarówno z rozumem naturalnym, jak też z prawem Bożym, które przepisuje porządek we wspólnym życiu ludzi. Porządek ten nie wywodzi się z woli jakiegoś suwerennego ludu (który mógłby łatwo zbłądzić), ale od Boga, podobnie jak autorytet rządzących nie pochodzi od ludu, ale od Boga.

Papież Grzegorz XVI zaprotestował w 1832 r. encykliką *Mirari vos* przeciw „obłąkanemu myśleniu” (*deliramentum*), jakoby każdy musiał mieć zapewnioną wolność sumienia. Pius IX powtórzył w encyklice *Quanta cura* (1864) odrzucenie tego *deliramentum* i potępił ponadto w – opublikowanym w formie załącznika do tej encykliki – *Syllabusie* cały szereg twierdzeń, które wielu katolików obecnie chętnie by podpisało: że mianowicie każdy człowiek jest wolny w wyznawaniu tej wiary, jaką uważa za prawdziwą (nr 15), że Państwo i Kościół muszą być oddzielone nawzajem od siebie (nr 55), że wiara katolicka nie powinna być jedyną religią państwową (nr 77), że nie jest prawdą, iż wolność religijna psuje moralność i skłania do „zarazy indyferentyzmu/relatywizmu” (nr 79). W encyklice *Libertas praestantissimum* (1888) Leon XIII podkreślił, że sprawiedliwość, a jeszcze prościej: rozum, zabrania, by państwo przyznawało jednakowe prawa i przywileje wszystkim religiom. I jeszcze Pius XII powtórzył w przemówieniu wygłoszonym w grudniu 1953 r. do katolickich prawników tę starą naukę słowami: „To, co nie odpowiada prawdzie i prawu moralnemu, nie ma prawa do bytu, głoszenia i działania” (czyli zasada: żadnej wolności dla błędu!); dodał ponadto, że może być uzasadnione „w interesie wyższego i bardziej wszechstronnego dobra (jakim jest wewnętrzny pokój w danym kraju) nie wkraczanie poprzez prawa państwowe i nakazy”

<sup>20</sup> Republika francuska zajęła w lutym 1798 r. Rzym, usunęła Papieża, uwięziła go i zmusiła do pójścia na wygnanie do Walencji, gdzie zmarł on na skutek przeżyć więziennych 29 sierpnia 1799 r. W ogłoszonym przez generała Berthier dekrete złożenia go z tronu stwierdza się w pełnym nienawiści tonie: „Od 1400 lat ludzkość domaga się zniszczenia władzy anty-społecznej, której kolebka zdaje się mieścić pod znakiem Tybru jedynie po to, aby przywłaszczyć sobie dwoistość, dzikość, żądzę krwi i zamilowanie do rozpustnych uczt ojca Neronów” Zob. J. Madiran, dz. cyt., s. 55.

Jasne było przy tym, że Kościół katolicki miał największe trudności z prawem człowieka do wolności religijnej. Aż do Piusa XII włącznie (1939–1958) *katolickie Państwo* było dla Kościoła jakby uosobieniem dobrego porządku politycznego. I chociaż Kościół nie ukrywał przez długie lata swej szczególnej miłości do monarchii, to przecież nie chodziło mu w pierwszym rządzie o konkretną formę rządów (od Leona XIII – teza o neutralności; od Bożonarodzeniowego przemówienia Piusa XII w 1944 r. – pochwała demokracji). Ważne było to, że chodzi o państwo, którego prawa odpowiadają prawu naturalnemu i chrześcijańskiemu Objawieniu, a którego polityka służy dobru wspólnemu. W takim państwie nie lud jest suwerenem, ani nawet władca, ale Chrystus jako Król, wobec którego wszyscy – zwłaszcza politycy – powinni się czuć zobowiązani. Praktycznie oznacza to, że Kościół katolicki przypisuje sobie monopol na wyjaśnianie normatywnych podstaw państwa. W *katolickim Państwie* kościelna nauka moralna zostaje wyrażona w odpowiednich prawach i zakazach: mogły tam być zakazane i podlegać karze nie tylko zabijanie i kradzież, ale także aborcja, eutanazja, rozerwanie małżeństwa, czynności homoseksualne, lichwa i praca w niedzielę. Jako założenie do dobrego funkcjonowania *Państwa katolickiego* przyjmowano (jak to miało np. w przybliżeniu miejsce w Hiszpanii pod rządami Franco), że większość ludności jest katolicka i uznaje autorytet Kościoła. Inaczej wierzący byli tym samym niemile widziani i co najwyżej znoszeni, tzn. pozwalano im na prywatne praktykowanie własnej religii, na ile wymagał tego oficjalny spokój.

Europa musiała się uczyć cierpliwie tego, jak ma się obchodzić z wielością religii w jednym państwie. Pierwszą reakcją na religijny pluralizm, który groził podziałem społeczeństwa, było niemal wszędzie ściślejsze zespolenie się Kościoła z Państwem oraz ich wspólne dążenie do przywrócenia homogeniczności społeczeństwa poprzez uciskanie lub wypędzanie ludzi inaczej wierzących. Dopiero stopniowo i powoli umocniło się przekonanie, że można by także zapewnić sprawiedliwość i pokój drogą oddzielenia Kościoła od Państwa i poprzez tolerowanie religijnych mniejszości. Kościołowi katolickiemu było szczególnie trudno przyswoić sobie to nastawienie. Aż do Soboru Watykańskiego II potępiał on politykę, która zmierzała do umocnienia tolerancji tam, gdzie była ona potrzebna, ale także jej nie (lub w minimalnym tylko stopniu) popierał, gdy była ona na tyle silna, że sama potrafiła zwalczać tolerancję. Takie stanowisko wynikało logicznie z paternalistycznej troski Kościoła o dobro ludzi, któremu – jak to widział – poważnie zagrażały fałszywe doktryny.

Na tej podstawie jawi się jasno określona na Soborze Watykańskim II Deklaracja o wolności religijnej (*Dignitatis humanae*) jako nowa nauka. Z szacunku dla godności człowieka, która się domaga pozostawienia jednostkom wolności nawet w poszukiwaniu prawdy, Kościół wyraża zgodę na liberalne stwierdzenie wolności religijnej jako prawa człowieka (por. DWR 2). Również ze względu na godność osoby ludzkiej oświadcza, że opowiada się za demokracją, która daje jednostce prawo do aktywnego włączania się w życie wspólnotowe (por. KDK 73 i 75). Cieszy się nawet poniekąd oddzieleniem Kościoła od Państwa, podkreślając, iż obie te wspólnoty „są w swoich dziedzinach od siebie niezależne i autonomiczne”, chociaż powinny współpracować ze sobą dla dobra ludzi. Kościół więc nie tylko nie domaga się żadnych przywilejów od państwa, ale nawet wyrzeknie się korzystania z pewnych praw legalnie nabytych, skoro się okaże, że korzystanie z nich podważa szczerłość jego świadectwa (por. KDK 76).

Przy końcu tego krótkiego szkicu dotyczącego rozwoju relacji katolicyzmu do praw człowieka nie powinno pojawić się wrażenie, że Kościół, opóźniony z historycznych względów, ale nakłoniony do tego własnymi doświadczeniami prześladowania w totalitarnych dyktaturach, wstępuje ostatecznie do łodzi współczesności. Takie wrażenie byłoby bowiem jednostronne i powierzchowne. Z jednej strony trzeba jasno stwierdzić, iż Kościół w XIX w. i w początkach XX wieku nie krytykował nigdy wszystkich praw człowieka; troszczył się natomiast w sposób szczególny o duchowe prawa wolnościowe (dotyczące wolności sumienia, przekonań, prasy i religii), obawiając się jednak tego, że w następstwie ich wprowadzenia może się dokonać rozmyślenie moralnych podstaw społeczeństwa<sup>21</sup>. Z drugiej zaś strony Kościół nie zrewidował żadnych filozoficzno-teologicznych przesłanek, które leżały u podstaw jego dotychczasowej krytyki praw człowieka. Nie wychodzi on też dzisiaj, podobnie zresztą jak dawniej, z zeświecczonego rozumienia prawa natury, ani z pozytywistycznie-demokratycznego pojmowania praw człowieka. Moralna i społeczna nauka Kościoła sytuuje się w kontekście teologicznym. Również dla posoborowego Kościoła człowiek nie jest autonomiczny, a lud nie jest suwerenem. Obydwa są

<sup>21</sup> Jest to tylko jedna z myśli, które obszernie omawia J. Isensee, *Die katholische Kritik an den Menschenrechten. Der liberale Freiheitsentwurf in der Sicht der Päpste des 19. Jahrhunderts*, w: E.-W. Bockenförde – R. Spaemann (red.), *Menschenrechte und Menschenwürde. Historische Voraussetzungen – säkulare Gestalt – christliches Verständnis*, Stuttgart (Klett-Cotta) 1987, s. 138-174.

zobowiązane zachowywać Boże przykazania (por. KDK 41 i 74). A ten Bóg chrześcijański ma słabość do słabych. Jego wola nie dotyczy tego, co mogłoby ewentualnie zespolić ze sobą wolnych, równych i rozumnych egoistów. „Opcja na rzecz ubogich” musi, jako taka, irytować burżuazyjne społeczeństwo. Jeżeli zaś pomyśli się choćby o tym, jak Jan Paweł II, krytykując tak mocno kulturę śmierci, zachęcając tak zdecydowanie do obrony życia i rodziny, nawołując do międzynarodowej solidarności i radykalnego pacyfizmu, dodawał wciąż odwagi światu, ukaże się natychmiast w tym najwyższym przedstawicielu o wiele bardziej gorszący, aniżeli dopasowany do ducha czasu, obraz Kościoła. Przy czym tenże Papież w swoim odniesieniu do współczesności wychodził z tej myśli zasadniczej, którą J. Maritain określił mianem „dialektyki rozbitego humanizmu”: że mianowicie humanizm bez Boga, w którym sam człowiek zasiada na miejscu Boga, musi doprowadzić w końcu do liberalnego anarchizmu lub kolektywistycznego despotyzmu, w każdym zaś razie do świata nieludzkiego<sup>22</sup>

Oplacaloby się zatem zastanowić ponownie nad tym, jak powinna wyglądać katolicka wizja praw człowieka oraz chrześcijańska polityka praw człowieka. Jeżeli będę przy omawianiu tej kwestii się opierał niemal wyłącznie na tekstach papieskich, to nie dlatego, że brakuje w tej dziedzinie wypowiedzi licznych katolickich myślicieli. Powód jest prosty: papieskie teksty są łatwo dostępne, szeroko rozpowszechnione i nikt nie może wątpić w to, że zawierają one autentyczną interpretację nauki katolickiej<sup>23</sup>

#### **IV. Prawa człowieka i polityka praw człowieka z katolickiego punktu widzenia**

Kościół katolicki towarzyszył od początku z ostrożnym optymizmem polityce praw człowieka Narodów Zjednoczonych. Do myślenia daje już samo stadium powstawania *Powszechnej Deklaracji Praw Człowieka*: zauważono wówczas krytycznie, że wśród czołowych in-

<sup>22</sup> Por. Jan Paweł II, Enc. *Centesimus annus*, 13; *Evangelium vitae*, 18-21.

<sup>23</sup> Żaden z papieży nie napisał dotąd tyle o prawach człowieka, co Jan Paweł II. Według R. Uertza (przyp. 3), dopiero po pożegnaniu się z neoscholastycznym prawem natury i zwróceniu się ku filozofii chrześcijańskiego personalizmu udało się Kościołowi dojść do współczesnego (liberalnego) rozumienia praw człowieka. Niezależnie od tego, czy teza ta jest prawdziwa, moje wrażenie jest odwrotne: chociaż Jan Paweł II podtrzymuje chrześcijański personalizm, to jego ujmowanie praw człowieka nie jest bynajmniej współczesne (liberalne).



telektualistów kierowanej przez Eleanore Roosevelt Komisji Praw Człowieka<sup>24</sup> nie ma żadnego katolika i że – aby nie utrudniać konsensusu – zdecydowano się zrezygnować z wszelkich odniesień religijnych, a zwłaszcza z *invocatio dei*<sup>25</sup>. Z drugiej jednak strony włączono w proces konsultacyjny wybitnych katolików, którzy poparli tę deklarację argumentem, że nawet przy różnych założeniach teoretycznych można osiągnąć praktyczną zgodność co do norm praw człowieka<sup>26</sup>. Deklaracja nie była w każdym razie dokumentem anty-katolickim i zawierała elementy, które mogły w niej się pojawić właśnie pod wpływem katolickiej nauki społecznej. Należą do nich: podana jako sam punkt wyjścia, „wiara... w godność i wartość ludzkiej osoby” (*Preambula*), następnie uwypuklenie praw rodziny i rodziców (art. 16.3 i 26.3), dalej przyznanie robotnikom prawa do słusznego/godziwego wynagrodzenia (art. 23.3) i do wolnych związków zawodowych (art. 23.4), w końcu zaś wskazanie na obowiązki wobec wspólnoty (art. 29.1).

Angelo Roncalli, który jako nuncjusz w Paryżu towarzyszył powstawaniu deklaracji i ją mocno popierał, jako papież Jan XXIII uznał ją za „akt najwyższej wagi” (*Pacem in terris*, 143). Jego zaś następcy podtrzymywali to stanowisko. Im bardziej jednak myśl o prawach człowieka wprowadzano jako normę polityczną, tym ostrzej dyskutowano nad jej interpretacją i realizacją. Kościół katolicki nie stał w tym przypadku na uboczu jako obserwator, lecz jako ogólnoświatowa organizacja, która się uważa za autorytet moralny, wkroczył w samo sedno tej polemiki.

Fakt, że Kościół katolicki od czasów *Vaticanum II* nie tylko życzliwie pozdrawia prawa człowieka, ale także podaje własną ich interpretację, wynika jasno z centralnego w tej kwestii tekstu soborowego: „Kościół zatem mocą powierzonej mu Ewangelii głosi prawa ludzi, a także uznaje i wysoko ceni dynamizm czasów współczesnych, który te prawa pod każdym względem wspiera. Tendencja ta powinna być jednak przepojona duchem Ewangelii i chroniona przed wszelkiego

---

Jej członkami byli: konfucjański humanista, Chińczyk Peng-chun Chang, liberalny Żyd francuski René Cassin i greko-prawosławny chrześcijanin, dobry znawca encyklik *Rerum novarum* (1891) i *Quadragesimo anno* (1931), Libańczyk Charles Malik, dzięki któremu prawdopodobnie pewne myśli ze społecznej nauki Kościoła znalazły się w deklaracji. Por. Mary A. Glendon, dz. cyt., s. 33nn; tenże, *Catholicism and Human Rights*. Dayton University 2001, s. 12-14.

<sup>25</sup> Por. *L'Osservatore Romano* z 15. 10. 1948.

<sup>26</sup> Tak przede wszystkim J. Maritain. Co do jego stanowiska, zob. *Um die Erklärung der Menschenrechte. Ein Symposium. Mit einer Einführung von Jacques Maritain*. Zürich 1951, zwł. s. 11-23 i 95-102.

rodzaju fałszywą autonomią. Ulegamy bowiem pokusie przekonania, że nasze prawa osobowe są przestrzegane w pełni jedynie wtedy, gdy uwalniamy się od wszelkich norm prawa Boskiego. W ten zaś sposób godność osoby ludzkiej nie tylko nie jest chroniona, lecz wręcz ginie” (KDK 41).

Co z tej soborowej wypowiedzi wynika dla chrześcijańskiego pojmowania praw człowieka, chciałbym wyjaśnić na podstawie kilku tekstów Jana Pawła II. W encyklice *Centesimus annus* czytamy: „Autentyczna demokracja możliwa jest tylko w Państwie prawa i w oparciu o poprawną koncepcję osoby ludzkiej. Wymaga ona spełnienia koniecznych warunków... Historia uczy, że demokracja bez wartości łatwo się przemienia w jawny lub zakamuflowany totalitaryzm” (nr 46). Jest to pradawna nauka Kościoła, który zdecydowanie odrzuca nieograniczoną suwerenność ludu (polegającą na tym, że to lud większością głosów decyduje o tym, czego tylko sobie życzy). Możliwa do przyjęcia jest jedynie demokracja Państwa prawa, przy czym Państwo prawa rozumiane jest nie tylko w formalnym znaczeniu prawnego postępowania państwowego, ale także w substancjalnym znaczeniu państwa, którego konstytucja i ustawy wcielają określone wartości praw podstawowych, odpowiadające naturze i przeznaczeniu człowieka.

Te właśnie zakorzenione w konstytucjach poszczególnych państw prawa podstawowe mogą stanowić solidną prawnopństwową podstawę dzisiejszych demokracji. O jakie prawa podstawowe chodzi? W tej kwestii Jan Paweł II w cytowanej wyżej encyklice stwierdza: „Wśród zasadniczych należy przede wszystkim wymienić prawo do życia, którego integralną częścią jest prawo do wzrastania pod sercem matki od chwili poczęcia; prawo do życia w zjednoczonej wewnętrznie rodzinie i w środowisku moralnym sprzyjającym rozwojowi osobowości; prawo do rozwijania własnej inteligencji i wolności w poszukiwaniu i poznawaniu prawdy; prawo do uczestniczenia w pracy dla doskonalenia dóbr ziemi i zdobycia środków utrzymania dla siebie i swych bliskich; prawo do swobodnego założenia rodziny oraz przyjęcia i wychowania dzieci, dzięki odpowiedzialnemu realizowaniu własnej płciowości. Źródłem i syntezą tych praw jest w pewnym sensie wolność religijna, rozumiana jako prawo do życia w prawdzie własnej wiary i zgodnie z transcendentną godnością własnej osoby” (nr 47).

Chodzi tutaj wyraźnie o dosyć niezwykły katalog oraz o szczególne zaakcentowanie praw człowieka, z którymi wiążą się oczywiście odpowiednie obowiązki. Aby zrozumieć prawa człowieka i normy z nimi

związane, winniśmy mieć przed oczyma kościelne ujęcie ludzkiej natury. Również tutaj będę trzymał się tego, co Jan Paweł II rozwijał jako chrześcijańską antropologię, zwłaszcza w *Evangelium vitae* i w *Familiaris consortio*. Człowiek został powołany przez Boga do miłości: „powołując go do istnienia z miłości, powołał go jednocześnie do miłości” (FC 11). Miłość nie oznacza tu oczywiście zakochania, lecz pragnienie dobra, oddanie się innym, a także gotowość poniesienia ofiary. Ponieważ miłość wyraża się we wzajemności i działa wspólnototwórczo, jest ona równocześnie wielkim szczęściem i wielką troską. *Małżeństwo i rodzina* są tym miejscem, w którym taka miłość ożywa i w którym można jej się uczyć. Młody człowiek może się najlepiej rozwijać wówczas, gdy zostaje zrodzony z miłości, gdy matka przyjmuje go z miłością jeszcze przed jego urodzeniem i gdy wzrasta w zwartej, kochającej się rodzinie; kiedy zaś później spotyka osobę płci odmiennej, może z nią stworzyć nową wspólnotę miłości.

W samym centrum chrześcijańskiej antropologii znajduje się zatem *rodzina*. Nie dlatego jest jednak tak bardzo ceniona, że w niej rodzą się i wychowują dzieci, które zagwarantują potem jako płatnicy podatków ciągłość własnego państwa narodowego; ale dlatego, że jest ona *naturalnym miejscem stawania się człowieka*. Teoretycznie można by, co prawda, wyobrazić sobie, że człowiek rozwija się tak jak ryba: gdziekolwiek zostaną złożone i zapłodnione jaja, tam mogą się pojawić małe, ale gotowe już istoty żyjące, podejmując własne drogi życia w tym wielkim rojowisku (przykładowo: po zrodzeniu *in vitro* i inkubacji od razu do żłobka). Niezależnie jednak od tego, jaką postać będzie miała taka istota żywa, nie będzie to nigdy rozwinięty zgodnie z naturą człowiek. Musi on bowiem się pojawić i wzrastać w środowisku miłości. Tylko stąd czerpie on przecież siłę niezbędną do trwania w świecie, który jest nacechowany nie miłością, lecz na przykład prawami rynku (por. CA 39).

A co Kościół myśli o podstawowych wartościach *wolności i równości*, które leżą u podstaw współczesnych deklaracji praw człowieka? Kościół akcentuje wartość *wolności* – obecnie, w dobie demokracji, także w znaczeniu politycznym, i to o wiele bardziej niż dawniej. Głosi on jednak bardzo wymagające pojęcie wolności, zgodnie z którym wolność nie jest nigdy gotowa, obecna lub choćby pożyczona, lecz powinna być zdobywana za pomocą rozumu i woli. Odróżnia też prawdziwe i fałszywe pojęcie autonomii. Jan Paweł II w encyklice *Veritatis splendor* jasno stwierdza: „Słuszna autonomia rozumu praktycznego oznacza, że człowiek posiada w samym sobie własne prawo,

otrzymane od Stwórcy. Niemniej *autonomia rozumu nie może oznaczać tworzenia przez sam rozum wartości i norm moralnych...* Prawdziwa autonomia moralna człowieka nie oznacza bynajmniej odrzucenia, ale właśnie przyjęcie prawa moralnego, Bożego przykazania” (nr 40-41). Wolność urzeczywistnia się zatem wyłącznie jako wolność do dobra. Aby ludzie nie zostali „skazani” na wolność (jak głosił Sartre), ale mogli żyć w wolności, muszą szukać prawdy. Dokładniej: zastanawiać się nad prawdą swojej natury. Dopiero gdy poznają, że człowiek jest powołany do miłości, są w stanie poprawnie wykorzystać własną wolność. Wolność nie może więc być samookreśleniem, o ile rozumie się przez nie egoistyczne samo-urzeczywistnienie, które się dokonuje, na ile to możliwe, kosztem tych, którzy zawierzyli mi z miłości. Dziecko jako własność, którą sobie się sprawia (względnie jako przykry przypadek, jeśli jest niechciane, które „się usuwa”); małżeństwo jako przedłużone w czasie partnerstwo wzajemnego użytku; rodzina jako wzór pary podatkowej lub jako wspólnota snu, która się urzeczywistnia obok kariery – oto hasła, które charakteryzują fałszywie rozumianą wolność jako samookreślenie<sup>27</sup>

Religia, w której do najgłębszych jej przekonań należy to, iż wszyscy ludzie mogą i powinni nazywać Boga Ojcem, nie ma większych trudności z uzasadnieniem rangi *równości*. Kościół naucza, że przy wszelkich różnicach, jakie muszą zawsze istnieć między ludźmi, są oni równi w godności własnej osoby i posiadają równe prawa<sup>28</sup> Biblijnie ugruntowane jest również znaczenie *solidarności*, a mianowicie uprzednią miłością Boga do maluczkich i słabych: stąd właśnie wynika dla państwa kierującego się wartościami chrześcijańskimi obowiązek ochrania i troszczenia się o ludzi słabszych w społeczeństwie (do których należą dzieci nie narodzone i ludzie bardziej upośledzeni), nie mających żadnych przywilejów, ale zdolnych do pracy, aby dać im szansę i możliwość zatroszczenia się o samych siebie.

<sup>27</sup> W enc. *Centesimus annus* (nr 17) Jan Paweł II mówi o „błędzie”, jaki „kryje się w koncepcji ludzkiej wolności oderwanej od posłuszeństwa prawdzie, a zatem również od obowiązku poszanowania praw innych ludzi. Treścią wolności staje się wówczas miłość samego siebie posunięta aż do wzgardzenia Bogiem i bliźnim, miłość, która prowadzi do bezgranicznej afirmacji własnej korzyści i nie daje się ograniczyć żadnymi nakazami sprawiedliwości” Do tekstów, w których Jan Paweł II rozwija swoją teologię wolności, należy także *Orędzie na światowy dzień pokoju* (1.01.1980): „O wolności będącej korzeniem i owocem pokoju” Prawdziwa wolność różni się zdecydowanie od samowoli, którą permissywne społeczeństwo propaguje jako wolność.

<sup>28</sup> Por. KDK 29; *Pacem in terris*, 44.

Nieco inaczej niż popierana przez Kościół idea równych praw podstawowych dla wszystkich, szczególnej zaś troski o najslabszych i słabych, wygląda rozpowszechniona obecnie szeroko idea równoprawionego egoizmu, który – nie patrząc na szczególne dobro wspólnoty – domaga się, by każdy, niezależnie od okoliczności i warunków, otrzymał to, co mają inni. I tak na przykład – będzie to względnie dobry przykład – amerykańscy profesorowie uzyskali przed najwyższym sądem wyrok, że nie wolno ich dyskryminować z racji wieku. Nauczają więc tak długo, jak sami sobie tego życzą, uniemożliwiając tym samym swym młodszym kolegom, którzy czekają na swoją szansę, podjęcie zajęć po nich. Idea równości, która leży u podłoża takich praw przeciwnych dyskryminowaniu, nie pojawiła się w żadnym oficjalnym dokumencie kościelnym. Wprost przeciwnie, papież Paweł VI krytycznie zauważył, że przesadne dążenie do równości „może sprzyjać stylowi życia zbyt egoistycznemu, w którym każdy upomina się jedynie o swoje prawa, mniej zważając na dobro wspólne”<sup>29</sup>

Przedmiotem ostrej krytyki papieskiej staje się więc ten „równoprawny” egoizm zwłaszcza tam, gdzie godzi on w rodzinę. W swej ostatniej książce *Pamięć i tożsamość*<sup>30</sup> Jan Paweł II z wielkim bólem i wyraźnym naciskiem stwierdzał, iż „utrzymuje się nadal legalna eksterminacja poczętych istnień ludzkich przed ich narodzeniem. Również i to jest eksterminacja zadecydowana przez demokratycznie wybrane parlamenty i postulowana w imię cywilizacyjnego postępu społeczeństw i całej ludzkości. Nie brak innych poważnych form naruszania prawa Bożego. Myślę na przykład o silnych naciskach Parlamentu Europejskiego, aby związki homoseksualne zostały uznane za inną postać rodziny, której przysługiwałoby również prawo adopcji. Można, a nawet trzeba się zapytać, czy tu nie działa również jakaś inna jeszcze «ideologia zła», w pewnym sensie głębsza i ukryta, usiłująca wykorzystać nawet prawa człowieka przeciwko człowiekowi oraz przeciwko rodzinie” To, co powiedzieliśmy wyżej o antropologii Jana Pawła II, wyjaśnia ostrość tej krytyki.

Łatwiej jest wyrazić, trudniej zaś wykonać to, czym winna być chrześcijańska *polityka praw człowieka*. W życiu publicznym ludzie, każdy na swoim miejscu, bronią godności człowieka, gdy tylko ona w grę wchodzi; bronią jej małżeństwo i rodzina przed jawnymi i skrytymi atakami; chrześcijańska wizja człowieka i jego praw, ale

<sup>29</sup> Por. *Octogesima adveniens*, 23.

<sup>30</sup> Kraków 2005, s. 20.

także podstawowe twierdzenia chrześcijańskiej nauki społecznej, propagują ją z przekonaniem i rozpowszechniają; wierni świeccy, księża i biskupi zachęcają do zajmowania jasnych stanowisk chrześcijańskich w debatach publicznych. Oczywiście, trudno jest realizować te wszystkie cele w zeświecczonej w wielkiej mierze Europie. Ale że działania te nie są całkowicie beznadziejne, wskazuje na to powszechna znajomość problemu w naszych społeczeństwach oraz fakt, że wyniki współczesnych nauk społecznych wykazują zdumiewającą tendencję do potwierdzania nauki Kościoła zwłaszcza co do roli i znaczenia rodziny dla rozwoju osoby i społeczeństwa<sup>31</sup>

## V. Prawa człowieka w Kościele?

Na pytanie o prawa człowieka w Kościele „trzeba powtórzyć, że przynajmniej od uchwalonej w roku 1948 przez Narody Zjednoczone deklaracji prawa człowieka znajdują swe zastosowanie w każdym systemie prawnym, zarówno kościelnym, jak i państwowym. Nie pominięto ich także przy reformie prawa kanonicznego...” Ta wypowiedź katolickiego teologa<sup>32</sup> brzmi bardzo wyraźnie przynajmniej dla kogoś, kto nie zna wzmiankowanej w niej deklaracji. Samo spojrzenie na ten dokument wystarcza bowiem do stwierdzenia, że właściwym adresatem deklaracji jest państwo, albowiem Kościół nie ma takiej władzy, aby mógł chronić lub naruszać wiele wymienionych w niej praw. Odnosi się to na przykład do art. 4 (zakaz niewolnictwa), art. 5 (zakaz torturowania), art. 9 (ochrona przed aresztowaniem i wygnaniem z kraju), art. 13 (prawo swobodnego poruszania się i wyboru miejsca zamieszkania), art. 15 (prawo do posiadania obywatelstwa), itd.<sup>33</sup>

Inne ustalenia nie znajdują zastosowania w Kościele z tego powodu, że – w przeciwieństwie do państwa – jest on dobrowolnym zrzeszeniem wiernych, którzy zdecydowali się troszczyć i pielęgnować własną religię oraz czują się zobowiązani przykazaniami Bożymi,

---

Por. w tej kwestii: L. J. Waite – M. Gallagher, *The Case for Marriage. Why Married People are Happier, Healthier, and Better Off Financially*, New York (Doubleday) 2000.

<sup>32</sup> K. Walf, *Die Menschenrechte in der katholischen Kirche*, w: M. Pilters – K. Walf, *Menschenrechte in der Kirche*, Patmos 1980, s. 117.

<sup>33</sup> Wśród prawników i filozofów prawa zwykło się mówić o naruszeniu praw człowieka przede wszystkim lub nawet wyłącznie wtedy, gdy w grę wchodzi określone rządy. Por. R. Kreide, w: A. Follesdal – T. Pogge (red.), *Global Justice*, 2005, s. 237; T. Pogge, *World Poverty and Human Rights. Cosmopolitan Responsibilities and Reforms*, Cambridge 2002, s. 59-63.

wyjaśnianymi przez władzę kościelną. Wolności religijnej (art. 18) można więc się domagać od państwa, a nie od Kościoła. Również zakazu dyskryminowania (art. 2), względnie powszechnego i równego prawa wyborczego (art. 21) nie da się tak po prostu przenieść z państwa na Kościół, w którym znajdują one swe zastosowanie tylko w miarę, jak nie sprzeciwiają się tradycji i podstawowym wartościom Kościoła<sup>34</sup>

Wiadomo, że w Kościele nie istnieje równy prawnie dostęp do wszystkich urzędów. Inaczej niż to ma miejsce w demokratycznych Państwach prawa lub w zwyczajnych związkach, w Kościele nie wystarcza samo jego członkostwo oraz nieodzowne wykształcenie, aby móc być wybranym lub wyznaczonym na konkretny urząd. Z kapłaństwa ministerialnego wykluczone są kobiety i z reguły także żonaci mężczyźni. Może być to dla wielu osób bolesny fakt pozbawienia ich tego prawa. Niemniej sam Kościół wydobywa tę normę z podstaw teologicznych. O prawdziwym naruszeniu prawa człowieka do równości można by było mówić tylko wtedy, gdyby przynależność do Kościoła była obowiązkowa.

Nie oznacza to oczywiście, że kwestia praw człowieka nie pojawia się w samym Kościele. Kościół jest m.in. także porządkiem prawnym, w którym bywa stosowana siła. W nowym *Kompendium katolickiej nauki społecznej* czytamy: „Na podstawie głęboko odczuwanego doświadczenia Kościół uznaje konieczność respektowania sprawiedliwości i praw człowieka we własnych szeregach”<sup>35</sup> Artykuły deklaracji z 1948 r., które mają na uwadze powszechne bezpieczeństwo prawne (art. 8, 10 i 11), mogą zatem znaleźć swe zastosowanie także w Kościele. I właśnie tutaj może zaistnieć potrzeba reformy niektórych konkretnych przepisów *Kodeksu Prawa Kanonicznego*, w którym dostrzeżono – tuż po jego ukazaniu się w 1983 r. – zbyt wiele teologii, a za mało konkretów proceduralnych. Nie może być oczywiście mowy o jakiejś ogólnej niepewności prawnej (zob. zwłaszcza księgi VI i VII tegoż *Kodeksu*).

<sup>34</sup> Problemem mogą być tu zastrzane coraz bardziej w Unii Europejskiej zakazy dyskryminowania niekatolików, osób rozwiedzionych, pracujących w szkołach wyznaniowych, itp. Por. K. G. Ballestrem i in. (red.), *Kirche und Erziehung in Europa*, Wiesbaden 2005.

<sup>35</sup> Papieska Rada „Iustitia et Pax”, *Kompendium katolickiej nauki społecznej*, Rzym 2004, s. 159.

## VI. Refleksja końcowa

Jaka zatem zachodzi relacja pomiędzy Kościołem katolickim a prawami człowieka? Postaram się ponownie krótko ująć odpowiedź na to pytanie: Fakt, że Kościoły chrześcijańskie, a zwłaszcza Kościół katolicki, podchodziły sceptycznie przez długi czas do współczesnych praw człowieka, tłumaczy się nie tylko doświadczeniami związanymi bezpośrednio lub pośrednio z rewolucją francuską, ale także kontekstem powstania deklaracji z 1776 i 1789 roku. Do tego kontekstu należy filozofia Oświecenia, która w wielkiej mierze była anty-chrześcijańska. Do przemiany myślenia Kościoła przyczyniło się wiele różnych czynników, do których należą z jednej strony doświadczenia związane z prześladowaniem Kościoła pod rządami narodowego socjalizmu i komunizmu, z drugiej zaś pozytywne doświadczenia, jak choćby te J. Maritaina, który poznał w Ameryce Północnej „chrześcijańską demokrację” i przyczynił się osobiście do przygotowania współczesnej *Deklaracji Praw Człowieka*. Wspomniana przemiana myślenia nie była oczywiście jakąś zwyczajną zmianą poglądów, ale wynikała z głębokiej refleksji nad własną doktryną i tradycją, które w świetle tych nowożytnych doświadczeń mogły nabrać nowego znaczenia. Nie mamy więc tu do czynienia z przejściem przez Kościół idei powszechnych praw człowieka, ale z ich chrześcijańskim znaczeniem i uzasadnieniem.

W przeciwieństwie do państw i grup, które uwypukliły poprzez własne deklaracje swoje szczególne kulturowe i religijne nastawienie<sup>36</sup>, Kościół katolicki nie wydał dotąd żadnej własnej deklaracji praw człowieka. Trzeba by oczywiście przyjąć, iż taka deklaracja położyłaby także jakieś własne akcenty. Interesująca jest w tym kontekście *Deklaracja Praw Człowieka* amerykańskich katolików z 1947 r., która wyraźnie odchodzi od PDPC z 1948 r. zarówno w swym uzasadnieniu opartym na prawie natury, jak też w treściowym określeniu tychże praw<sup>37</sup>. Deklaracja ta powstała przed *Vaticanum II*; dzisiaj Kościół inaczej by ją sformułował. Jeżeli jednak zastanowimy się nad tym, co Jan Paweł II napisał o prawach człowieka, to należałoby od takiej deklaracji oczekiwać, że odejdzie ona od liberalnego nurtu myślenia

---

Najbardziej znane są: Deklaracja Państw zrzeszonych w ASEAN, podpisana w Bangkoku w 1993 r., afrykańska Banjul Charter on Human and Peoples' Rights z 1984 r. oraz Kairskie Oświadczenie o Prawach Człowieka w Islamie z 1990 r.

<sup>37</sup> Por. Declaration of Human Rights, wydana przez National Catholic Welfare Conference, w: G. Putz, *Christentum und Menschenrechte*, Innsbruck – Wien 1991, s. 388-392.



tak daleko, jak deklaracje azjatyckich, afrykańskich i islamskich ludów.

Czy doczekamy się takiej katolickiej *Deklaracji Praw Człowieka*? Prawdopodobnie nie, a to z typowo katolickich względów. Albowiem Kościół, podobnie zresztą jak inne grupy, może się domagać własnej interpretacji i uzasadnienia praw człowieka i ich bronić. Z drugiej jednak strony czyni to nie po to, by uwypuklać własną tożsamość kulturową i odgraniczać ją od innych. Kościół katolicki jest Kościołem na skalę światową i właśnie dlatego jest przeświadczony, że jego ujmowanie godności człowieka i praw człowieka jest zasadniczo zrozumiałe dla wszystkich rozumnych ludzi dobrej woli. Kościół zna faktyczny pluralizm takich ujęć, odrzuca natomiast stanowczo ich normatywny relatywizm. Podkreśla tym samym to, co wspólne i co się podziela w międzynarodowych deklaracjach oraz uzgodnionych konwencjach dotyczących praw człowieka. Podnosi jednak swój głos wówczas, gdy jakieś konkretne wyjaśnienie tychże praw, sprzeczne z nauką Kościoła, może torować drogę do stanowienia odnośnego prawa pozytywnego – jak choćby wówczas, gdy się zamierza rezygnować z ochrony życia nie narodzonych, upośledzonych lub starych; albo też wówczas, gdy się neguje społeczny obowiązek ochrony własności oraz podstawowe prawa robotników; względnie gdy tak się tłumaczy zakaz dyskryminowania, że podważa się w ten sposób szczególną ochronę rodziny lub prawo samo-stanowienia Kościoła o sobie.

tłum. ks. Lucjan Balter SAC