ISSN 1896-9038 No 27, 2023

CHRZEŚCIJAŃSTWO ŚWIAT • POLITYKA

ZESZYTY SPOŁECZNEJ MYŚLI KOŚCIOŁA

w numerze:

Borrego Borrego, Eijk, Figel, Lafferriere, Müller, Stępkowski, Szlachta

Jan Paweł II: Prawo naturalne a prawa człowieka

CHRZEŚCIJAŃSTWO ŚWIAT • POLITYKA

ZESZYTY SPOŁECZNEJ MYŚLI KOŚCIOŁA

Copyright by Wydawnictwo Naukowe UKSW

Instytut Nauk o Polityce i Administracji
Uniwersytet Kardynała Stefana Wyszyńskiego w Warszawie

Rada Naukowa:
prof. dr Jane Adolphe (Ave Maria School of Law, Florida USA)
prof. dr Chantal Delsol (Université Paris-Est Marne-la-Vallée)
prof. dr hab. Aniela Dylus
prof. dr hab. Ingeborg Gabriel (Universität Wien)
prof. dr hab. Jan Grosfeld
prof. dr Jakub Grygiel (Catholic University of America)
prof. dr hab. Milan Katuninec (Trnavská Univerzita v Trnave)
ks. prof. dr hab. Piotr Mazurkiewicz
prof. dr Vittorio Possenti (Università Cà Foscari di Venezia)

Redakcja:
ks. prof. dr hab. Piotr Mazurkiewicz – redaktor naczelny
dr hab. Michał Gierycz, prof. UKSW – z-ca red. naczelnego
prof. dr Ligia Castaldi (Ave Maria School of Law, Florida, USA)
dr Luisa Lodevole (Università degli Studi di Roma "Tor Vergata")
dr Grégor Puppinck (European Centre for Law and Justice – Strasbourg)
ks. dr Piotr Burgoński
dr Urszula Góral
dr Patrycja Laszuk
dr Mariusz Sulkowski – sekretarz redakcji

Redaktorka tematyczna numeru: dr Urszula Góral
Redakcja językowa (j. polski): redakcja
Redakcja językowa (j. angielski): Judyta Fiedin, Steven Jones
Tłumaczenie z j. angielskiego na j. polski: Judyta Fiedin

Recenzenci:
prof. UKSW dr hab. Piotr Bajda
ks. prof. UKSW dr hab. Janusz Balicki
ks. prof. dr hab. Paweł Bortkiewicz
prof. dr Ligia Castaldi
dr hab. Jerzy Ciechański
prof. dr hab. Aniela Dylus
dr Robert Fastiggi
ks. prof. dr hab. Stanisław Fel
ks. prof. dr hab. Paweł Gałuszko
prof. KUL dr hab. Wojciech Gizicki
o. dr Oleh Kindii
ks. dr hab. Piotr Kroczek
prof. UO dr hab. Joanna Kulska
dr Luisa Lodevole
prof. UZ dr hab. Ryszard Michalak
prof. dr Tamas Nyirkos
prof. UKSW dr hab. Marta Osuchowska
dr Marguerite A. Peeters
o. prof. dr Joseph-Thomas Pini
ks. prof. UG dr hab. Adam Romejko
prof. dr Brian Scarnecchia
prof. UKSW dr hab. Anna Skolimowska
ks. prof. UW hr hab. Cezary Smuniewski
ks. prof. dr hab. Piotr Stanisz
prof. UW dr hab. Aleksander Stępkowski
prof. dr Vincentas Vobolevičius
ks. prof. dr hab. Janusz Węgrzecki
prof. UKSW dr hab. Krzysztof Wielecki
prof. dr hab. Radosław Zenderowski

Wydawca:
Instytut Nauk o Polityce i Administracji
Uniwersytet Kardynała Stefana Wyszyńskiego w Warszawie

Katedra Teorii Polityki i Myśli Politycznej
Instytut Nauk o Polityce i Administracji Uniwersytetu Kardynała Stefana Wyszyńskiego w Warszawie
ul. Wóycickiego 1/3, 01-938 Warszawa, budynek 23, p. 226
e-mail: ip@uksw.edu.pl, https://czasopisma.uksw.edu.pl/index.php/csp

Projekt okładki i opracowanie graficzne: Mediakoncept

Przygotowanie do druku: Studio EDO – Jakub Łoś

Wersję pierwotną czasopisma stanowi anglojęzyczna wersja drukowana

ISSN 1896-9038

© Copyright 2023 by Katedra Teorii Polityki i Myśli Politycznej
Instytut Nauk o Polityce i Administracji Uniwersytetu Kardynała Stefana Wyszyńskiego w Warszawie

Copyright by Wydawnictwo UKSW

Od redakcji

Obecny numer naszego czasopisma poświęcony jest dziedzictwu myśli Jana Pawła II. Podejmują go autorzy z Europy i obu Ameryk. Szczególny akcent w niemal wszystkich tekstach położony jest na stosunku Jana Pawła II do doktryny praw człowieka. Tekst wprowadzający kardynała Gerharda Müllera porusza zagadnienie odpowiedzialności papieży za ochronę i promocję ludzkiej godności, która jest fundamentem całej doktryny praw człowieka. W języku świeckim mówimy o przyrodzonej godności człowieka, natomiast w języku religijnym o człowieku jako nosicielu *imago Dei* – Bożego obrazu. Kardynał Willem Eijk podejmuje kwestię transformacji, jakiej koncepcja praw człowieka ulega w zsekularyzowanym społeczeństwie. Podmiotowość człowieka i nienaruszalność jego godności nie są już dłużej powiązane z odniesieniem do Transcendencji. Pius XII w liście skierowanym w 1947 r. do prezydenta Harry'ego S. Trumana zwracał uwagę, że brak odniesienia do Boga w Powszechnej Deklaracji Praw Człowieka spowoduje, że z czasem prawa te będą podlegać reinterpretacji, a zarazem będą traktowane jako szczególny rodzaj uzgodnionego międzynarodowego prawa pozytywnego, którego treść jednak pozostaje w kompetencji państw – stron. Arcybiskup Zbigniew Stankiewicz zwraca uwagę, że w warunkach społeczeństwa zsekularyzowanego, takiego jak np. łotewskie, możliwa jest współpraca międzyreligijna na rzecz promocji praw człowieka, zwłaszcza praw rodziny. Okazuje się, że w postkomunistycznej rzeczywistości możliwe jest myślenie o rodzinie i jej prawach ponad podziałami wyznaniowymi i religijnymi.

Copyright by Wydawnictwo Naukowe PAT

Aleksander Stępkowski podejmuje kwestię przystawalności teorii praw człowieka do chrześcijańskiej wizji moralności. Mogłoby się wydawać, że Papież praw człowieka, jak niekiedy nazywano Jana Pawła II, rozwiązał tę kwestię ostatecznie. Jednak analizując bardziej szczegółowo jego nauczanie, odkrywamy, że jego poparcie dla doktryny praw człowieka – podobnie jak w soborowej konstytucji *Gaudium et spes* – nie jest absolutne, ale warunkowe. We współczesnej debacie publicznej mamy bowiem do czynienia z wielością sposobów rozumienia praw człowieka, przy czym nie zawsze są one zgodne z chrześcijańską antropologią.

Teksty Bogdana Szlachty i Piotra Mazurkiewicza odnoszą się liberalnej interpretacji praw człowieka. Zwraca się w nich uwagę, że jest to na ogół ateistyczne spojrzenie na te prawa, a zarazem odwołujące się do odmiennej od chrześcijańskiej – w niektórych ważnych punktach – antropologii. Ponadto liberalna interpretacja doktryny prowadzi często do proliferacji praw człowieka oraz ich internacjonalizacji, tzn. traktowania ich jako owocu umowy międzynarodowej. W tym kontekście warto zapoznać się z tekstem Javiera Borrego Borrego na temat selektywności w traktowaniu praw człowieka w orzecznictwie Europejskiego Trybunału Praw Człowieka. W szczególny sposób uwidacznia się to w takich wrażliwych obszarach jak prawo do życia, małżeństwo i rodzina, wolność religijna i wolność sumienia. Max Silva Abbott zajmuje się podobną ewolucją w zakresie interpretacji praw człowieka zachodzącą w Międzyamerykańskim Trybunale Praw Człowieka.

Pozostali autorzy obecnego numeru czasopisma analizują konkretne prawa człowieka mocno obecne w nauczaniu Jana Pawła II. Chodzi o prawo do życia i zagadnienie aborcji (Nicolas Bauer, Jorge Nicolás Lafferriere), prawa lokalnych wspólnot kulturowych (María Inés Franck), kulturą szacunku dla ludzkiej godności a możliwością ustanowienia powszechnego pokoju (Ján Figel). Czytelnik znajdzie ponadto artykuł Stanisława Fela, Jarosława Kozaka, Marka Wodawskiego i Jakuba Isańskiego analizujący dylematy polskich imigrantów w obliczu Brexitu i powrotu z imigracji.

Ks. prof. dr hab. Piotr Mazurkiewicz

Copyright by Wydawnictwo Naukowe UKSW

Spis treści

Jan Paweł II: Prawo naturalne a prawa człowieka

Kardynał Gerhard Ludwig Müller
Papieże jako strażnicy ludzkiej godności **9**

Kardynał Willem Jacobus Eijk
Prawa człowieka w społeczeństwie zsekularyzowanym **25**

Zbigņevs Stankevičs
Współpraca międzywyznaniowa na rzecz wartości rodzinnych: doświadczenia z Łotwy **45**

Bogdan Szlachta
Uprawnienia/prawa, godność i demokracja liberalna. Na marginesie tekstu Kardynała Gerharda Müllera **63**

Jorge Nicolás Lafferriere
Nauczanie Jana Pawła II a paradoksy prawa do życia w międzynarodowym dyskursie praw człowieka **90**

María Inés Franck
Jan Paweł II i poszanowanie kultur lokalnych **110**

Javier Borrego Borrego
Czy Europejski Trybunał w Strasburgu chroni wszystkie prawa człowieka w równym stopniu? **120**

Aleksander Stępkowski
Prawa człowieka: czy koncepcja ta jest spójna z chrześcijańskim nauczaniem moralnym? **132**

Copyright by Wydawnictwo Naukowe UKSW

Piotr Mazurkiewicz
Chrześcijańska a liberalna koncepcja praw człowieka **160**

Max Silva Abbott
Czy prawa człowieka rzeczywiście nas chronią? Ewolucja koncepcji praw człowieka. Pod wpływem prac Międzyamerykańskiego Trybunału Praw Człowieka **177**

Ján Figel
Dziedzictwo prawa naturalnego św. Jana Pawła II a prawa człowieka w ujęciu międzynarodowym **201**

Miscellanea

Stanisław Fel, Jarosław Kozak, Marek Wodawski, Jakub Isański
Dylematy polskich migrantów w Wielkiej Brytanii w związku z Brexitem i migracją powrotną **213**

Mirela Lončar
Transnational religious actors and international order – the case of the Gülen Movement **236**

Marcin Supinski
Granica polsko-białoruska: między miłosierdziem a racją stanu **250**

Nicolas Bauer
John Paul II, the right to life and abortion **268**

Recenzje i sprawozdania

Krzysztof Wojciechowski
Naród w kontrze do imperium
Recenzja książki: Yoram Hazony: „Pochwała państwa narodowego” Wydawnictwo Teologia Polityczna, Warszawa 2023 **281**

Jakub Greloff
Sprawozdanie z pobytu naukowego na Uniwersytecie Stanforda i udziału w Hoover Institution International Seminar Program 2023 **287**

Copyright by Wydawnictwa Naukowe UKSW

Jan Paweł II:
Prawo naturalne a prawa człowieka

Copyright by Wydawnictwo Naukowe UKSW

Copyright by Wydawnictwo Naukowe UKSW

CHRZEŚCIJAŃSTWO ŚWIAT • POLITYKA No 27, 2023
ZESZYTY SPOŁECZNEJ MYŚLI KOŚCIOŁA

DOI : 10.21697/CSP.2023.27.1.01

Kardynał Gerhard Ludwig Müller

Papieże jako strażnicy ludzkiej godności

Abstrakt: Artykuł analizuje znaczenie chrześcijańskiej filozofii życia w prowadzeniu społeczeństwa ku prawom człowieka i godności osoby ludzkiej. Autor uwypukla proroczą rolę Kościoła, stwierdzając, że naśladowcy Chrystusa są powołani do stania na straży sprawiedliwości i przeciwstawiania się uciskowi. Zaznacza także wzajemne powiązanie zbawienia wiecznego i doczesnego dobrobytu, zakorzenione w podstawowych przekonaniach chrześcijańskich. Bada odpowiedzialność Kościoła za dobro wspólne i autonomię rzeczywistości ziemskich. Tekst podejmuje współczesne wyzwanie ochrony życia ludzkiego na wszystkich jego etapach i podkreśla historyczne zaangażowanie Kościoła na rzecz wartości każdego człowieka. Opierając się na encyklikach papieża Jana Pawła II i papieża Benedykta XVI, stwierdza, że Kościół jest z natury miłosierny i aktywnie angażuje się w promowanie rozwoju ludzkiego, edukacji i dobrobytu. Autor odrzuca pogląd, że Kościół powinien jedynie reagować na problemy globalne, opowiadając się za aktywną rolą w kształtowaniu przyszłości poprzez podkreślanie powołania ludzkości w Bożym stworzeniu. Krytykuje także pluralizm ideologiczny, który odrzuca prawdy moralne zwracając uwagę na pustkę i brak prawdziwej nadziei w światopoglądzie bez Boga. W tekście stwierdza się, że antidotum Kościoła na tę wizję polega na skupieniu się na pięknie i godności osoby ludzkiej, zwracając uwagę na jej dwoistą naturę – duszę i materię. Uznaje wyzwania stojące przed zsekularyzowanym społeczeństwem, ale podkreśla potrzebę zakorzenienia praw człowieka w autorytecie wykraczającym poza ludzki konsensus w celu zapewnienia trwałej uniwersalności.

Słowa kluczowe: chrześcijaństwo, osoba ludzka, godność ludzka

Copyright by Wydawnictwo Naukowe UKSW

Jacques Maritain napisał kiedyś, że tylko „Chrześcijańska filozofia życia kierowałaby państwem prawdziwie, a nie jedynie dekoracyjnie chrześcijańskim, państwem praw człowieka i godności osoby ludzkiej, w którym ludzie przynależący do różnorodnych ras i różnych wyznań religijnych współuczestniczyliby w doczesnym dobru wspólnym i we wspólnej pracy prawdziwie ludzkiej i postępowej”.[1]

[1] Jacques Maritain, “What Is Man?”, https://maritain.nd.edu/jmc/jm502.htm

W dzisiejszym zsekularyzowanym świecie, w którym filozofia życia jest coraz bardziej nieznana lub otwarcie odrzucana, Kościół musi głosić ją odważniej niż kiedykolwiek. Jest to wszak jedyna droga do „państwa praw człowieka i godności osoby ludzkiej" — jest to jedyna, prawdziwa droga prowadząca do postępu.

1. Profetyczny głos Kościoła

Cały Kościół ma udział w proroczej posłudze Jezusa, Pana Kościoła i Jego Głowy.[2] Oznacza to, że każdy z wyznawców Chrystusa jest powołany zarówno do niesienia pomocy wszystkim ludziom w osiągnięciu ich wiecznego celu w Bogu, jak i do wzięcia odpowiedzialności za wspólne dobro. Prawdą jest, że królestwo Chrystusa „nie jest z tego świata" (J 18, 36), w którym „władcy narodów uciskają je, a wielcy dają im odczuć swą władzę" (Mt 20, 25). Lecz apostołowie posłani są do wszystkich przez ukrzyżowanego i zmartwychwstałego Pana, któremu „dana […] jest wszelka władza w niebie *i (!) na ziemi*" (Mt 28, 18). Zatem w imię Chrystusa nigdy nie ma uzasadnienia dla niesprawiedliwości, ucisku i wyzysku, czy też odbierania wolności i poniżania innych, a jest jedynie uświęcony mandat do *przeciwstawiania się* niesprawiedliwości we wszystkich jej przejawach. Już na początku swej publicznej posługi Jezus mówi o sobie mesjańskimi słowy: „Duch Pański spoczywa na Mnie, ponieważ Mnie namaścił i posłał Mnie, abym ubogim niósł dobrą nowinę, więźniom głosił wolność, a niewidomym przejrzenie; abym uciśnionych odsyłał wolnymi, abym obwoływał rok łaski Pana" (Łk 4, 18-19). Zatem nigdy nie może być mowy o dychotomii między wiecznym zbawieniem a doczesnym dobrobytem, tak jak nigdy nie może być mowy o sprowadzaniu Ewangelii do doczesnego programu opieki społecznej. Nasza ludzka egzystencja nigdy nie może być odcięta od naszego nadprzyrodzonego powołania do wiekuistego zjednoczenia z Bogiem Trójjedynej miłości. Oba te aspekty są ze sobą nierozerwalnie powiązane. Jedność naszego powszechnego ukierunkowania ku Bogu i nasza rzeczywista odpowiedzialność za świat są zakorzenione w dwóch podstawowych przekonaniach wiary chrześcijańskiej: stworzeniu świata przez Boga i tajemnicy Chrystusa jako osoby w pełni ludzkiej i boskiej zarazem.

Drugi Sobór Watykański mówił o „autonomii rzeczy ziemskich,"[3] co oznacza, że umysł ludzki jest nie tylko zdolny do stopniowego rozumienia natury i historii,

Copyright by Wydawnictwo Naukowe UKSW

[2] Por. Vatican II, Dogmatic Constitution on the Church "*Lumen Gentium*" 12; Sobór Watykański 2, *Konstytucja dogmatyczna o Kościele „Lumen Gentium"* 12.

[3] Vatican II, Pastoral Constitution on the Church in the Modern World "*Gaudium et Spes*" 36; Sobór Watykański 2, Konstytucja duszpasterska o Kościele w świecie współczesnym "*Gaudium et Spes*" 36.

lecz także do wykorzystywania nowych osiągnięć w dziedzinie filozofii i nauki z korzyścią dla wspólnego dobra. Sobór rozwija tym samym drugi opis stworzenia w Księdze Rodzaju, gdzie czytamy: „Pan Bóg wziął zatem człowieka i umieścił go w ogrodzie Eden, aby uprawiał go i doglądał". (Rdz 2, 15). Boski nakaz kultywowania i dbałości o dzieło stworzenia nie tylko implikuje szacunek dla natury, lecz także podkreśla, że życie nasze przebiega w trybie pielgrzymującym: Przebywamy jak w domu na tym świecie, ale dążymy do wyższego celu. Cel ten nie jest jednak z tego świata, lecz tyczy się naszego zjednoczenia z Bogiem. Ów wyższy cel nie zwalnia nas jednakże z obowiązku należytej troski o to, co Bóg oddał w nasze ręce. Ochrona życia zwierząt i roślin oraz zachowanie czystości powietrza i wody są dobrami uniwersalnymi. Jeśli poważnie traktować chrześcijańską wizję osoby ludzkiej, to oczernianie ludzkości jako szkodnika dla wszystkich innych stworzeń, jak twierdzą trans-humaniści, można z łatwością obalić.

Copyright by Wydawnictwo Diecezjalne i Drukarnia

Kościołowi przyświecają dwa cele. Z jednej strony prowadzi ludzi do Jezusa jako do głównego sakramentu zbawienia dla świata. Jednocześnie działa na rzecz osiągnięcia naturalnego celu, jakim jest „jedność całego rodzaju ludzkiego".[4] W sensie dialektycznym, dążenie do świętości i do lepszych warunków życia, modlitwa i odpowiedzialność obywatelska, adoracja i rozmowa z naturą, świadomość historyczna i otwartość na przyszłość nie wykluczają się wzajemnie. Nie — są one raczej sobie przypisane poprzez analogię bytu i analogię wiary tak jak natura oraz łaska, wiara oraz rozum, doskonałość immanentna oraz transcendentna[5].

Gdy Kościół odwołuje się, w imieniu wszystkich ludzi, do moralnych zasad ludzkiego działania, nie kieruje się żądzą władzy czy supremacji. Co więcej, nie ingeruje również w obszary wykraczające poza jego kompetencje, ponieważ, jak widzieliśmy, musi również „troszczyć się" o świat. Gdy Kościół zabiera głos, broni i propaguje niepodważalną prawdę, że każdy człowiek istnieje dla samego siebie i nigdy nie może stanowić jedynie środka do osiągnięcia jakiegoś celu. Psalm ósmy nazywa tę niezbywalną godność wspaniałym majestatem, który przyodziewa człowieka, uczynionego „niewiele mniejszym od istot niebieskich", boską „chwałą i czcią" (Ps 8, 6). Człowiek nigdy nie powinien być postrzegany jedynie jako „jeden z przedstawicieli gatunku", marginalny punkcik w historii ewolucji.

[4] *Lumen gentium* 1.

[5] Por. Thomas Aq., In Boeth de Trinitate proemium q.2 a.3: "*Dicendum, quod dona gratiarum hoc modo naturae adduntur quod eam non tollunt, sed magis perficiunt; unde et lumen fidei, quod nobis gratis infunditur, non destruit lumen naturalis cognitionis nobis naturaliter inditum*."

Ludzie stanowią cel sam w sobie, a nie środek do osiągnięcia tego czy innego doczesnego celu. Jesteśmy ludźmi i zasługujemy na takie właśnie traktowanie[6].

Chrześcijaństwo głosi nawet, że każdy człowiek jest osobiście wzywany przez Boga, adoptowany jako Jego dziecko i uznawany za Jego przyjaciela. Stąd też objawił się On wszystkim pokoleniom: „Jestem, który jestem" (Wj 3, 14). Podając Mojżeszowi swe imię, Bóg staje się adresowalny jako TY (*THOU*) — jako osoba, i przekazuje, że troszczy się o każdą indywidualną istotę ludzką, o każdego, kto zechce Go wezwać. Ten chrześcijański personalizm zaprzecza neokonfucjanizmowi płynącemu z najwyższych szczebli Komunistycznej Partii Chin, która dąży do zjednoczenia „wszystkiego pod niebiosami" poprzez swą ideologię, jak argumentuje partyjny filozof ZHAO Tingyang. Jednakże „wszystko" to nie to samo co „wszyscy", ponieważ jednostka nie ma znaczenia w systemie, w którym człowiek nie jest obdarzony „boską chwałą."[7]

Copyright by Wydawnictwo Naukowe PKSW

Kulturowa historia ludzkości dostarcza nam niezliczonych lekcji na temat pochodzenia i przyszłości ludzkości, nie tylko jako gatunku, ale przede wszystkim o człowieku jako jednostce. Osoba istniejąca faktycznie nie może być definiowana poprzez ogólne cechy fizjologiczne lub abstrakcyjne pojęcia, nie może być oceniana na podstawie jej funkcji lub przydatności dla społeczeństwa, ponieważ, jak doskonale to ujął św. Tomasz z Akwinu: „*Osoba oznacza coś najdoskonalszego w całej naturze, mianowicie to, co bytuje samoistnie w rozumnej naturze*."[8] W każdym z możliwych światów *osoba* jest bytem najwyższego rzędu, jako że jest zdolna do samodzielnego myślenia i decydowania o sobie. Osoba jest kimś absolutnie unikalnym, kto kategorycznie nie daje się wchłonąć przez kogoś innego, nie daje się wykorzystywać czy siłą pozbawić siebie. Stąd też chrześcijaństwo zawsze zaprzeczało, jakoby osoby były unicestwiane po śmierci, czy też, iż Niebo jest Nirwaną, w której jednostka rozpływa się niczym kryształ cukru w filiżance

---

6 Immanuel Kant, *Kritik der praktischen Vernunft* [1788] A 155f.: "*In der ganzen Schöpfung kann alles, was man will, und worüber man etwas vermag, auch bloß als Mittel gebraucht werden; nur der Mensch, und mit ihm jedes vernünftige Geschöpf, ist Zweck an sich selbst. Er ist nämlich das Subjekt des moralischen Gesetzes, welches heilig ist, vermöge der Autonomie seiner Freiheit.*" Por. Thomas Fuchs, *Verteidigung des Menschen. Grundfragen einer verkörperten Anthropologie* = suhrkamp taschenbuch wissenschaft 2311, Suhrkamp Verlag, Berlin ^{2}2020.

7 dt. Berlin ^{5} 2021.

8 Thomas Aquinas, Summa theologiae I q. 29 a.4: "*Persona significat id quod est perfectissimum in tota natura, scilicet subsistens in rationali natura.*" Cytat w j. polskim za: Marcin Składanowski, *Tożsamość wyznaniowa. Studium ekumeniczne*, Wyd. KUL, Lublin 2012, str. 87.

wody. Nie, w chrześcijańskiej wizji osoby przyjemność czerpana z pozostawania swym własnym bytem zachowuje się na całą wieczność.

Kościół winien jest tę personalistyczną prawdę całej ludzkości i musi ją głosić, prawdą bowiem należy się dzielić, aby rodziła owoce i chroniła innych przed zagrożeniami. Katechizm Kościoła Katolickiego stwierdza zatem: „Władza Urzędu Nauczycielskiego rozciąga się także na szczegółowe przepisy prawa naturalnego, ponieważ ich zachowanie, wymagane przez Stwórcę, jest konieczne do zbawienia. Przypominając przykazania prawa naturalnego, Urząd Nauczycielski Kościoła wypełnia *istotną część swojej funkcji prorockiej* głoszenia ludziom, kim naprawdę są, i przypominania im, kim powinni być przed Bogiem".[9]

Copyright by Wydawnictwo Naukowe UKSW

2. Podstawowe i pomocnicze zadanie Magisterium Kościoła

Nauczanie sprawowane przez biskupów i papieża nie może ograniczać się jedynie do wiernego i pełnego przekazywania objawienia oraz nauczania apostolskiego. Nauczanie wiary oznacza również integrację intelektualnego i kulturowego horyzontu ludzi współczesnych i ludzi jutra, zwracając uwagę na ich realia życia, które są kształtowane przez technologię i naukę, tak aby mogli rozpoznać i przyjąć Słowo Boże jako Słowo życia. Prorocze nauczanie apostołów i ich następców (Dz 13, 1-3; Ef 2, 20) nie oznacza przepowiadania przyszłych wydarzeń, lecz raczej głoszenie, iż Chrystus jest przyszłością dla każdego człowieka na wieczność całą.

Urząd papieski ma prowadzić swą trzodę ku większemu umiłowaniu Chrystusa (J 21, 15). Dzierży on stery łodzi św. Piotra w bezgranicznym zaufaniu do Pana, nawet gdy potężne fale tsunami zagrażają Kościołowi zagładą (por. Mt 8, 24). Trwa jako skała, na której Chrystus bezpiecznie zbudował swój Kościół, Kościół którego „bramy piekielne [...] nie przemogą" (Mt 16, 18). Święty Piotr „utwierdza" (Łk 22, 32) wiarę swych „braci", jakimi jawią się pielgrzymujący lud Boży i walczący Kościół. Umacnia ich w wierze w Jezusa, „Mesjasza, Syna Boga żywego" (Mt 16, 16). Odrzucając niszczycielskie moce grzechu w łonie Kościoła i „nieprzyjaciół" „Ewangelii Syna [Bożego]" (Rz 1:9, 30; Rz 5, 10; 1J 4, 1) zaświadcza, iż Chrystus jest „Dawcą życia" (Dz 3,15) i naszą jedyną nadzieją.

Powszechna misja Kościoła jest jasno podsumowana i odzwierciedlona w urzędzie papieża. Co więcej, jego urząd stanowi świadectwo i gwarancję, że dom naszej

[9] Catechism of the Catholic Church 2036; Katechizm kościoła katolickiego 2036.

wiary nie został wzniesiony na piasku, ale na niezachwianej skale: na Jezusie Chrystusie, Słowie Bożym, które stało się ciałem.

Błędnie zatem rozumiemy misję papieża, jeśli przypisujemy mu *jedynie* autorytet moralny, który przyznają nawet niekatolicy i niechrześcijanie. Niewątpliwie papieskie apele o pokój w rodzinie narodów, o sprawiedliwość społeczną, o prawo wszystkich ludzi do korzystania z dóbr tej jedynej ziemi niosą za sobą ogromną wagę moralną dla rządów, w Organizacji Narodów Zjednoczonych i innych instytucjach międzynarodowych. Dane sondażowe pokazują, że urząd papieski nadal cieszy się największą wiarygodnością wśród przywódców politycznych i liderów biznesu, zwłaszcza dlatego, że dyplomacja papieska nie kieruje się własnym interesem, lecz dobrem wspólnym i dąży do ustanowienia pokoju, wolności i sprawiedliwości. Najczęściej jednak autorytet moralny papieża jest przywoływany przez polityków tylko wtedy, gdy leży to w ich własnym interesie lub interesie ich partii politycznej, i jest nadużywany w celu wpływania na cykle medialne i wybory.

Copyright by Wydawnictwo Naukowe UKSW

Stąd też nie powinniśmy opierać moralnego autorytetu papieża jako sumienia świata na jego pozycji głowy państwa czy nauczyciela sprawiedliwości społecznej. Jego autorytet jest przede wszystkim natury *religijnej*, gdyż jest on skałą, którą Chrystus wzniósł dla naszej wiary w Boga, Stwórcę świata, który jest najwyższym celem naszego życia.

Tak, mówię o każdym człowieku, niezależnie od tego, czy jest katolikiem, czy niekatolikiem. Każdy z nas posiada wszak wspaniały dar wolności wyznania i sumienia, który nakazuje nam kierować się ku prawdzie i ku dobru[10]. W naszym sumieniu napotykamy głos Boga, ukazany nam w prawie naturalnym i świętej woli Bożej, którego ostatecznym interpretatorem jest najwyższa władza kościelna.

Choć przykazania, które Bóg objawił na Synaju, a także Jego nakazy zawarte w Kazaniu na Górze, są wszczepione w serce każdego człowieka (Rz 2, 14-16), Kościół jest świadom, iż grzech nieustannie je zagłusza. Musi zatem aktywnie i profetycznie przypominać każdemu człowiekowi i społeczeństwu o konieczności kształtowania swego sumienia zgodnie z wolą Bożą. Nie ma przeto sprzeczności między niezwłocznością osobistej decyzji podejmowanej w zgodzie z sumieniem a koniecznością oświecania i formowania tego sumienia przez magisterium

[10] Vatican II, Declaration on Religious Freedom "*Dignitatis humanae*" 2.

Kościoła — i docelowo nawrócenia go do Boga. Sumienie pozostawione samemu sobie obumiera; sumienie wspomagane duchową poradą wzrasta w swej świętości[11].

Czasami jednak nie wystarcza, by prorok jedynie nauczał i doradzał, lecz by miast tego budził uśpione sumienie. Kościół ma ten obowiązek szczególnie wtedy, gdy nacjonalistyczny i ekonomiczny interes własny zagraża dobru wspólnemu, lub gdy ideologie rasistowskie bądź finansowe zagrażają równości i wolności wszystkich ludzi, lub gdy imperialistyczne i kolonialne plany stawiają pod znakiem zapytania braterską jedność rodziny ludzkiej.

Ta potrzeba sprawia, że Kościół musi „być obecny *we* współczesnym świecie", musi zwracać uwagę na to, co się dzieje wokół i musi zabierać głos za każdym razem, gdy warunki dla ludzkiego życia i rozkwitu są zagrożone. Dietrich Bonhoeffer (1906--1945) podsumował to zadanie, gdy pisał z nazistowskiego więzienia: „Kościół jest wtedy tylko Kościołem, gdy *jest* dla innych."[12] A w liście do przyjaciela [Eberharda Bethge z trzeciego sierpnia 1944 roku]: „Kościół musi wyjść ze swej stagnacji. Musimy się wydobyć na świeże powietrze duchowej konfrontacji ze światem. Musimy też podejmować ryzyko mówienia rzeczy kontrowersyjnych, skoro tylko w ten sposób można poruszać najżywotniejsze dzisiaj kwestie".[13] W Konstytucji duszpasterskiej *Gaudium et spes* Drugi Sobór Watykański potwierdził, iż Kościół deklaruje w imieniu wszystkich ludzi, że będzie szczerym partnerem dialogu na temat pilnych globalnych wyzwań i będzie współpracował na rzecz ich rozwiązania. Co ciekawe, *Gaudium et spes* nie wspomina o papieżu jako najwyższym szafarzu Kościoła, co pokazuje, że zadanie to zostało powierzone całemu Kościołowi. Niemniej jednak papież jest powszechnym Nauczycielem i Pasterzem Kościoła, zatem zachęca do podejmowania inicjatyw i wzywa cały Kościół do skoncentrowania się na tej misji. Te papieskie inicjatywy można wyraźnie dostrzec w nauczaniu społecznym od Leona XIII poprzez zaangażowanie św. Jana Pawła II na rzecz przestrzegania uniwersalnych praw człowieka, aż po teologiczne podstawy ekologii w encyklice papieża Franciszka *Laudato si* (2015) i jego upomnienie dotyczące ludzkiego braterstwa w *Fratelli tutti* (2020).

Copyright by Wydawnictwo Naukowe Uniwersytetu Kardynała Stefana Wyszyńskiego

[11] Vat. II, *Gaudium et spes* 41.

[12] Dietrich Bonhoeffer, *Resistance and Surrender* (= DBW 8), 415; Dietrich Bonhoeffer, „Listy i notatki z więzienia", w: id., *Wybór pism*, Wybór, opracowanie oraz noty wstępne Anna Morawska, Biblioteka „Więzi", Warszawa 1970, cytat w tłumaczeniu Andrzeja Ściegiennego, str. 273.

[13] Cytowane przez Autora za tłumaczeniem na j. angielski, w: Dietrich Bonhoeffer, *Resistance and Surrender*, op. cit., str. 523; Dietrich Bonhoeffer, „Listy i notatki z więzienia", w: id., *Wybór pism*, op. cit., cytat w tłumaczeniu Anny Morawskiej, str. 270.

3. Człowiek jest drogą Kościoła

Jednym z wielkich wyzwań XXI wieku jest niewątpliwie ochrona istoty ludzkiej na wszystkich etapach jej rozwoju. Kościół jest jedyną wspólnotą, która zawsze wychodziła naprzeciw tym wyzwaniom, podkreślając w swoim nauczaniu społecznym i teologii moralnej wartość *każdego* ludzkiego istnienia. W obliczu coraz bardziej wyniszczających wojen i zbrodni przeciwko ludzkości dokonujących się we wszystkich częściach świata, gdy godność i prawa osoby ludzkiej stają się igraszką potężnych i bogatych, ignorowane są zasadnicze wymogi dotyczące autentycznego rozwoju człowieka. Jan Paweł II w encyklice *Sollicitudo rei socialis* (1987) podkreślał, iż: „Obowiązek angażowania się w sprawę rozwoju ludów nie jest powinnością tylko indywidualną, a tym mniej indywidualistyczną, jakby osiągnięcie go było możliwe na drodze odizolowanych wysiłków każdego. Jest to imperatyw dla wszystkich i każdego, mężczyzn i kobiet, dla społeczeństw i narodów, w szczególności dla Kościoła katolickiego […]”.[14]

Copyright by Wydawnictwo Naukowe UKSW

Rodzina, wioska, miasto, naród, państwo, rodzina narodów, cały świat i wszyscy jego mieszkańcy pełnią służbę na rzecz ludzi, ich rozwoju, edukacji, wyżywienia i własności. Zaangażowanie charytatywne Kościoła jest częścią jego samej natury — papież Benedykt XVI dobitnie podkreślił tę kwestię w swej pierwszej encyklice *Deus Caritas est* (2005).

Nie oznacza to jednak, że Kościół powinien jedynie w sposób bierny reagować na problemy świata. W rzeczywistości Kościół i wszystkie wspólnoty chrześcijańskie mogą kształtować przyszłość, kładąc nacisk na powołanie ludzkości w historii Bożego stworzenia. Ta przyszłość jest rozumna i piękna, ponieważ jej horyzontem i fundamentem jest Bóg: „Albowiem z Niego i przez Niego, i dla Niego [jest] wszystko. Jemu chwała na wieki!” (Rz 11, 36). Stąd też Kościół nigdy nie może ustawać w mówieniu o godności osoby ludzkiej i jej prawach zgodnie z Objawieniem: „A wreszcie rzekł Bóg: «Uczyńmy człowieka na Nasz obraz, podobnego Nam […]»” (Rdz 1, 26). Co bowiem ma do zaoferowania wizja ideologicznego pluralizmu, która poprzez swą agresywną ateistyczną retorykę odrzuca obiektywne prawdy moralne i ograbia ludzi z nadziei na przyszłość? Wedle takiego światopoglądu ludzie nie są wolni, dopóki nie odrzucą wszelkiego autorytetu wyznaczającego normy i nie stworzą swoich wartości zgodnie z własnymi zachciankami i pragnieniami. Bez Boga kaznodzieje tej ideologii myślą, że ludzkość jest wolna, ale nie dostrzegają, że

[14] *Encyclical Sollicitudo rei socialis* 32; Encyklika *Sollicitudo rei socialis* 32, https://www.vatican.va/content/john-paul-ii/pl/encyclicals/documents/hf_jp-ii_enc_30121987_sollicitudo-rei-socialis.html.

ich koncepcja wolności nie ma nawet szacunku dla wolności innych. Odrzucając Boga, ludzie zostają zdegradowani do bycia jedynie wysoce rozwiniętymi małpami, do swoich biologicznych procesów, do życia, w którym nie istnieją żadne obiektywne standardy, wartości i cnoty. Cokolwiek ten światopogląd celebruje dzisiaj, może zostać porzucone jutro, ponieważ wszystkie jego sfałszowane wartości opierają się na decyzjach większości. Świat, którym rządzi taka ideologia, jest jednak światem bez prawdziwej nadziei i bez prawdziwej miłości.

Jedynym antidotum na tę przerażającą wizję jest skoncentrowanie się na pięknie ludzkiej osoby. Właśnie dlatego Kościół podkreśla, iż każda jednostka jest czymś więcej niż jedynie mieszaniną molekuł. Podobnie jak stoimy na dwóch nogach, jesteśmy zbudowani z dwóch fundamentów, duszy *oraz* materii. Z tego względu Kościół kładzie nacisk na osobę ludzką jako stworzenie i jednostkę będącą częścią wspólnoty, posiadającą godność i prawa.

Copyright by Wydawnictwo Naukowe UKSW

W zsekularyzowanym społeczeństwie, które uległo relatywizmowi, a tym samym zniszczeniu etyki, trudniej jest żyć zgodnie z bezwarunkowym zobowiązaniem do ochrony godności wszystkich ludzi, niezależnie od tego, jak są mali, starzy czy zdrowi. Wszak prawa człowieka, aby trwać i być prawdziwie uniwersalnymi, muszą być zakorzenione w czymś więcej niż tylko w konsensusie. Muszą opierać się na uznaniu autorytetu, który jest ponad zasięgiem człowieka.

Jeśli potraktujemy pojęcie osoby poważnie, dostrzeżemy, że „osoba" oznacza coś więcej niż doświadczenie psychologiczne lub zmysłowe, lecz raczej oznacza rzeczywistość ontologiczną. Osoba stanowi centrum i nieredukowalną rzeczywistość, z którą powiązane są różne cechy. Każda istota ludzka, od poczęcia do śmierci, jest osobą. Właściwość bycia osobą nie jest umieszczana w naszym ciele w jakimś arbitralnym momencie rozwoju fizjologicznego, ale jest z nami od samego początku i jedynie rozwija się z biegiem czasu. Osoba nie jest tylko bytem fizycznym, ale dojrzewa jako żywa dusza, wzrasta cieleśnie i duchowo, także w chwilach próby i lęku. {Przeżywając „radość i nadzieję, smutek i trwogę,"[15] my, chrześcijanie, możemy doświadczać obecności Boga, „który pragnie, by wszyscy ludzie zostali zbawieni i doszli do poznania prawdy". (1Tm 2, 4).}

Ponadto osoba nie otrzymuje swoich przyrodzonych praw od rządu lub sędziego. Szacunek dla każdej osoby jest prawdziwą miarą humanitarnego społeczeństwa.

[15] Vat. II, *Gaudium et spes* 1.

Jedynie cywilizacja zbudowana na tej prawdzie może mieć przyszłość. Będzie się rozwijać, jeśli prawa człowieka i człowieczeństwo będą miarą oceny ludzkiego rozkwitu. Święty Jan XXIII wyraził to już w swej encyklice *Pacem in terris* (1963), kunsztownej karcie *chrześcijańskich* praw człowieka. W mądry sposób zadeklarowano, że każda indywidualna istota ludzka jest naprawdę osobą. Dotyczy to także z konieczności najmniejszych, nienarodzonych istot ludzkich. I czy stanowi to naprawdę aż taki wysiłek wyobraźni, abyśmy powszechnie zaakceptowali, że wszystkie istoty ludzkie są osobami, nawet jeśli nie mogą używać rozumu lub wolności w takim samym stopniu jak inni? Gdybyśmy mogli dojść do wspólnego stanowiska w kwestii osoby, istniałaby realna szansa na zmniejszenie nierówności, przywrócenie wolności i obdarzenie godnością wszystkich istot ludzkich na tej planecie[16].

Copyright by Wydawnictwo Księży Młyn

4. Kościół jako orędownik praw człowieka

Zasada uniwersalności praw człowieka została ustanowiona w oparciu o wiarę chrześcijańską, pod znaczącym wpływem doświadczeń w Nowym Świecie[17]. Opierają się one na doświadczaniu świata jako stworzenia i na Bożej pełnej miłości trosce o każdego człowieka, zwłaszcza tego uciskanego, ubogiego i pogardzanego. Bóg Biblii nie jest bowiem odległym mitem czy bytem abstrakcyjnym, ale kimś, do kogo można zwracać się per „TY". Ten Bóg słyszy radość i lament, ociera nasze łzy i podnosi nas na duchu. Ten Bóg jest jak kochający Ojciec, do którego zwraca się autor psalmu 63. „Boże, Ty Boże mój, Ciebie szukam; Ciebie pragnie moja dusza, za Tobą tęskni moje ciało, jak ziemia zeschła, spragniona, bez wody. W świątyni tak się wpatruję w Ciebie, bym ujrzał Twoją potęgę i chwałę. Skoro łaska Twoja lepsza jest od życia, moje wargi będą Cię sławić". (Ps 63, 2-4). Czy ktokolwiek mógłby napisać taką modlitwę, nie doświadczywszy bliskości żywego Boga?

Świat i wszystko, co w nim istnieje, istnieje dzięki Bożej dobroci. Bóg jest powodem, dla którego cokolwiek w ogóle istnieje, lecz ludzie otrzymali coś więcej niż samo *istnienie*. Są powołani do wiecznej komunii z Bogiem, ponieważ zostali

[16] Zob. na przykład opublikowane niedawno, ważne z punktu widzenia koncepcji osoby, prace dwóch profesorów Uniwersytetu Notre Dame: Christian Smith, W*hat is a Person? Rethinking Humanity, Social Life and the Moral Good from the Person up* (University of Chicago Press, 2011); idem, *A Personalist Theory of Human Goods, Motivations, Failure, and Evil* (University of Chicago Press, 2021); O. Carter Snead, *What It Means to Be Human: The Case for the Body in Public Bioethics* (Harvard University Press, 2020).

[17] Zob. publikację teologa moralnego z Uniwersytetu Notre Dame, Davida Lantigua'y, *Infidels and Empires in a New World Order. Early Modern Spanish Contributions to International Legal Thought* (Cambridge University Press 2021).

stworzeni na Jego podobieństwo. W ten sposób każda osoba zawdzięcza swoje istnienie Bożej miłości, która rozciąga się na nią, zanim jest zdolna do zrobienia czegokolwiek godnego miłości, nawet zanim pokochają ją rodzice.[18] Dlatego też Kościół jest ze swej istoty uprawniony do zabierania głosu w dyskursie na temat praw człowieka i powinien bezpiecznie zakotwiczyć je w Ewangelii Chrystusa[19], jak słusznie podkreśla Gaudium et spes: „Kościół więc, mocą powierzonej sobie Ewangelii, proklamuje prawa ludzi, a dynamizm dzisiejszej doby, z jakim wysuwa się wszędzie te prawa, uznaje i ceni wysoko. Ruch ten trzeba jednak przepajać duchem Ewangelii i zabezpieczać przeciw wszelkiego rodzaju fałszywej autonomii. Ulegamy bowiem pokusie mniemania, że nasze prawa osobiste są tylko wtedy w pełni zabezpieczone, kiedy wyłamujemy się spod wszelkiej normy prawa Bożego. Lecz ta droga nie ocala godności osoby ludzkiej, ale raczej ją zatraca".[20]

Copyright by Wydawnictwo Naukowe Uniwersytetu

Prawa człowieka nie są zatem ustanawiane w drodze konsensusu lub przez organizacje międzynarodowe, ale są rozszyfrowywane i odkrywane przez rozum i objawienie, a następnie na stałe przedstawiane społeczeństwu jako wiążąca norma. Prawa człowieka oparte na tym, co jest politycznie pożądane, zawsze będą jednak niestabilne, ponieważ nowa większość może doprowadzić do ich zniesienia. Zatem prawa człowieka mogą być powszechnie stosowane tylko wtedy, gdy w ich centrum znajduje się osoba będąca stworzeniem Bożym.

Drugi Sobór Watykański sformułował tę ideę w imponujący sposób: „poszczególni ludzie winni uważać bliźniego bez żadnego wyjątku za «*drugiego samego siebie*», zwracając przede wszystkim uwagę na zachowanie jego życia i środki do *godnego* jego prowadzenia".[21] Uznanie godności każdego człowieka, nieodłącznie związanej z duchową i moralną naturą osoby ludzkiej, oraz jej niezbywalnych praw podstawowych, jest cechą wyróżniającą *autentycznej demokracji*. Święty Jan Paweł II oświadczył z proroczą mocą w encyklice *Centesimus Annus* (1991): Autentyczna

[18] Dodałem tę myśl Josepha Ratzingera.

[19] *Gaudium et Spes* 41: „Mocą tej wiary Kościół jest zdolny jak zabezpieczyć godność natury ludzkiej przed wszelkimi zmianami poglądów, które na przykład ciało ludzkie bądź zbytnio poniżają, bądź nieumiarkowanie wynoszą. Przez żadne prawa ludzkie godność osobista i wolność człowieka nie da się tak stosownie zabezpieczyć, jak przez Ewangelię Chrystusową powierzoną Kościołowi. Ewangelia ta bowiem zwiastuje i głosi wolność synów Bożych, odrzuca wszelką niewolę wypływającą ostatecznie z grzechu," (zob. Rm 8, 14-17) „święcie szanuje godność sumienia i wolną jego decyzję, upomina wciąż, aby wszystkie talenty ludzkie zwielokrotnić na służbę Bogu i dobru ludzi. Wreszcie wszystkich poleca miłości wszystkich" (zob. Mt 22, 39).

[20] Vat. II, *Gaudium et spes* 41.

[21] Vat. II, *Gaudium et spes* 27.

demokracja możliwa jest tylko w Państwie prawnym i w oparciu o poprawną koncepcję osoby ludzkiej. [...] Historia uczy, że demokracja bez wartości łatwo się przemienia w jawny lub zakamuflowany totalitaryzm".[22]

W dzisiejszych czasach, w obliczu aktów pogwałcania ludzkiej godności, można nie tylko powoływać się na Powszechną Deklarację Praw Człowieka (1948) lub na jej uznanie przez demokratyczne rządy, ale można również odwoływać się do Boga, stwórcy świata i ludzkości. *Nikt* jednak nie może powoływać się na Boga, by *usprawiedliwić* pogwałcanie ludzkiej godności. Terroryści, którzy myślą, że wypełniają wolę Boga, nie działają w Jego imieniu. Ich Bóg jest niebezpiecznym, demonicznym bożkiem. Wiara jako prawdziwie ludzki akt (*actus humanus*) — niezależnie od kontekstu historycznego — jest w pierwszym rzędzie relacją człowieka z Bogiem poprzez akt czci, w którym uznaje się Stwórcę za źródło prawdy i dobra. Przestrzeganie boskich przykazań i praw nigdy nie może być sprzeczne z tym pierworodnym aktem religijnym. {Na Facebooku bojownik ISIS chełpił się tym, że modlił się do Boga przed i po zgwałceniu nieislamskiej kobiety, czyli bliźniej istoty ludzkiej, którą Bóg stworzył na swój obraz i podobieństwo (Rdz 1, 27)}. Naruszanie praw człowieka i bluźnierstwo to dwie strony tego samego medalu: ktokolwiek chce usprawiedliwiać zbrodnie przeciwko ludzkości jako posłuszeństwo Bogu, oddaje cześć bożkowi, a w ostatecznym rozrachunku: diabłu. Nie czci Boga, który jest miłosierdziem i miłością, który stworzył niebo i ziemię i który powołał nas, zgodnie z chrześcijańską antropologią, abyśmy uczestniczyli w Jego wiecznej, trójjedynej miłości.

Prawa człowieka są jednak często formułowane i wypracowywane *bez odwoływania się* do instancji transcendentnej, do absolutu, lecz są pozbawione treści, gdyż podlegają ludzkiej arbitralności. Świat jest czymś kontyngentnym, a zatem potrzebuje zakotwiczenia w absolucie, w czymś nieodzownym. Jeśli ktoś zaprzecza, że istoty ludzkie mają taki punkt odniesienia wykraczający *poza nie same*,[23] jego miejsce zajmie coś doczesnego. Może to być prawo pozytywne uchwalone przez większość parlamentarną lub panel jurydyczny, jednakże takie decyzje mogą okazać się kapryśne, ponieważ ulegają zmianom i nie są zbudowane na twardych

Copyright by Wydawnictwo Naukowe UKSW

[22] Encyclical *Centesimus annus* 46; Encyklika *Centesimus annus* 46, https://www.vatican.va/content/john-paul-ii/pl/encyclicals/documents/hf_jp-ii_enc_01051991_centesimus-annus.html.

[23] Zob. znakomity zbiór esejów autorstwa Roberta Spaemanna, *Schritte über uns hinaus. Gesammelte Reden und Aufsätze I* (Klett Cotta 2010).

jak skała fundamentach. Tego rodzaju prawa człowieka przynależą do świata dominacji, manipulacji medialnej i przymusu.

Historia daje nam przykład, taki jak Deklaracja Praw Człowieka, powstała podczas rewolucji francuskiej w 1789 roku. Deklaracja ta była słusznie skierowana przeciwko królewskiemu absolutyzmowi i opartemu na wyzysku reżimowi arystokracji, ale nie powstrzymała *rządów terroru jakobinów*, ponieważ nie miała zakotwiczenia w absolucie. Przeciwników lub krytyków rewolucji z łatwością określano mianem „wrogów rasy ludzkiej", których należało „wytępić" niczym „robactwo". Te istoty ludzkie nagle utraciły swoje rzekomo niezbywalne „prawa człowieka."[24] Oblicza się, że tylko w wyniku egzekucji na gilotynie zginęło 100 000 niewinnych ofiar, nie licząc innych ofiar, takich jak te w Wandei. Świeckie prawa człowieka wyrosły z tego punktu wyjścia, jak to określił historyk z Uniwersytetu Stanford (Dan Edelstein), z „terroru przyrodzonego prawa jednostki" (*the terror of natural right*), który, pozwolę sobie dodać, wprawdzie zmienił swój wizerunek, lecz nadal funkcjonuje w dzisiejszym świecie.

Copyright by Wydawnictwo Naukowe UKSW

Jakkolwiek pięknie by nie brzmiało hasło *Liberté-Egalité-Fraternité*, jest ono jedynie świecką imitacją podstawowych zasad chrześcijańskich praw człowieka, jakie tylko rozum jest w stanie pojąć (por. Rz 2, 14 i nast.), a które wielki francuski teolog i arcybiskup Cambrai François de Fénelon (1651-1715) sformułował trzy pokolenia wcześniej.[25] I nie zapominajmy, że to nie Rewolucja odkryła pojęcie ludzkiej godności, ale renesansowy filozof Pico della Mirandola (1463-1494) {w swym *Oratio de hominis dignitate* (1486)}.

5. Przed światem stoi postęp lub otchłań

Nasz świat mierzy się z pytaniem: Czy wolność moralna i wolność obywatelska istnieją bez Boga, czy poprzez Niego? Bez Boga ludzie są jedynie przypadkowym wytworem ewolucji, który ma tylko cele doczesne, takie jak dobra materialne lub kulturowe. Stąd też idea Boga stanowi zagrożenie dla takiego świata, ponieważ jest on postrzegany jako przeszkoda w „samo władaniu" i jako przeciwnik wolności, blokadą na drodze do samorealizacji. Jednak wiara chrześcijańska nie porównuje Boga do tyrana czy influencera mediów społecznościowych. Przeciwnie, Kościół

[24] Zob. Dan Edelstein, *The Terror of Natural Right: Republicanism, the Cult of Nature, and the French Revolution* (University of Chicago Press, 2010).

[25] Por. Artur Greive, "Die Entstehung der französischen Revolutionsparole Liberté, Egalité, Fraternité", in: *Deutsche Vierteljahresschrift für Literatur, Wissenschaft und Geistesgeschichte* 43 (1969) str. 726-752.

naucza, iż wieczny, dobry i miłosierny Bóg jest prawdziwym celem i spełnieniem ludzkiego intelektu i woli. Jego boskie zaproszenie przebija się przez nasze ego, uwalnia nas od egoizmu i łagodnie wzywa nas do przyłączenia się do Niego, *On bowiem jest miłością*.

Z teologicznego punktu widzenia nie ma potrzeby usprawiedliwiać krytycznych wypowiedzi na temat praw człowieka wygłaszanych przez papieży w XIX wieku, tak jakby przed 1963 rokiem Kościół był zbyt nieświadom, by akceptować „nowoczesność".[26] Jest przecież prawem i obowiązkiem Magisterium wskazywać, że prawa człowieka, które nie są ugruntowane w absolucie, w Bogu, są czymś niewystarczającym! Jak dotąd nie spotkałem się z żadnymi przekonującymi argumentami, które byłyby w stanie umocować prawa człowieka w czymś innym niż Boskość, a domaganie się od Kościoła akceptacji takiego niewystarczającego fundamentu jest zarówno historycznie, jak i filozoficznie błędne.

Copyright by Wydawnictwo Nowe Miasto

Prawa człowieka, czy to ugruntowane w Bogu, czy też nie, nie mogą definiować najwyższego celu duchowo-moralnej egzystencji człowieka. Pełnią one jedynie funkcję ochrony przeciwko arbitralności ludzi posiadających wpływy w polityce, finansach, mediach i wojsku. Bronią wolności! Ludzie wierzący w Boga mogą współpracować z innymi ludźmi dobrej woli w budowaniu bardziej sprawiedliwego świata, ale nigdy nie powinni nadawać doczesnym celom charakteru absolutu. Nigdy nie możemy zastąpić ostatecznego celu ludzkiej egzystencji, jakim jest obcowanie z Bogiem, czymś, co ostatecznie przeminie z tego świata. Wszakże jedyna droga powrotna do raju wiedzie poprzez Boga. Każda ziemska wersja raju, jaką ludzie usiłowali zbudować, jak pokazała nam historia, szybko zmieniła się w swoje przeciwieństwo.

Stanowi to odwieczne nauczanie Kościoła, który odrzuca nieokiełznaną i nieograniczoną suwerenność ideologii państwowej, na równi z absolutną autonomią ludzkości. Wskazuje na demokrację jako najlepszą formę rządów i napomina, że „państwo prawa" należy rozumieć jako wspólnotę polityczną, której konstytucja ucieleśnia wartości odpowiadające naturze i przeznaczeniu człowieka. Wiele współczesnych konstytucji, które powstały po katastrofie II wojny światowej i totalitarnych rządów w nazistowskich Niemczech, sowieckiej Rosji i japońskiego imperializmu, celebruje te prawa podstawowe, odwołując się do oddawania czci

[26] *Pacem in terris (*1963) Jana XXIII i Konstytucja duszpasterska *Gaudium et spes* (1965) Drugiego Soboru Watykańskiego.

Bogu i ludzkości. Dają one solidne podstawy demokracji, nawet jeśli aktywna wiara religijna w ich krajach gwałtownie spada.

Papież Jan Paweł II podsumowuje w ten sposób prawa człowieka, które w logiczny sposób wypływają z godności osoby ludzkiej stworzonej na obraz i podobieństwo Boga: „Wśród zasadniczych [praw] 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”.[27]

Copyright by Wydawnictwo Naukowe UKSW

Największy rosyjski filozof, Władimir Sołowjow (1853-1900), orędownik jedności wszystkich kościołów wraz z papieżem, podsumowuje religijny i społeczny wymiar chrześcijaństwa w następującym przykazaniu: „Módl się do Boga, pomagaj ludziom, powściągaj swoją naturę; dopasowuj się wewnętrznie do Bogoczłowieka Chrystusa, uznawaj Jego rzeczywistą obecność w Kościele i weź sobie za cel wcielanie Jego ducha we wszystkie dziedziny życia człowieka i przyrody, aby poprzez nas zamknął się Bogoczłowieczy łańcuch wszechświata, aby niebo połączyło się z ziemią”.[28] Jest to biblijne odniesienie do Księgi Objawienia: „«[…] Weselmy się i radujmy, i oddajmy Mu chwałę, bo nadeszły Gody Baranka, a Jego Małżonka się przystroiła, i dano jej przyoblec bisior lśniący i czysty» – bisior bowiem oznacza czyny sprawiedliwe świętych”. (Obj 19, 7-8).

[27] Encyclical *Centesimus annus* 47; Encyklika *Centesimus annus* 47, https://www.vatican.va/content/john-paul-ii/pl/encyclicals/documents/hf_jp-ii_enc_01051991_centesimus-annus.html.

[28] Vladimir Soloviev, *Una Sancta. The Spiritual Foundations of Life* [1884], Freiburg 1957, str. 12; cytat w j. polskim za: Marek Kita, „Epifania sensu. Ikona świętej Sofii jako wyraz filozofii chrześcijańskiej”, przyp. 116, *Logos i ethos*, 1(30)2011, Wydawnictwo Naukowe Uniwersytetu Papieskiego Jana Pawła II, Kraków 2011, str. 266.

Bibliografia

Bonhoeffer D., *Resistance and Surrender* (DBW 8).

Carter Snead O., *What It Means to Be Human: The Case for the Body in Public Bioethics*, Harvard University Press, 2020.

Catechism of the Catholic Church, https://www.vatican.va/archive/ENG0015/_INDEX.HTM.

Edelstein D., *The Terror of Natural Right: Republicanism, the Cult of Nature, and the French Revolution,* University of Chicago Press 2010.

Fuchs T., *Verteidigung des Menschen. Grundfragen einer verkörperten Anthropologie suhrkamp taschenbuch wissenschaft*, Berlin 2020.

Greive A., "Die Entstehung der französischen Revolutionsparole Liberté, Egalité, Fraternité", in: *Deutsche Vierteljahresschrift für Literatur, Wissenschaft und Geistesgeschichte* 43, 1969.

John XXIII, *Pacem in Terris*, https://www.vatican.va/content/john-xxiii/en/encyclicals/documents/hf_j-xxiii_enc_11041963_pacem.html.

John Paul II, *Centesimus annus*, https://www.vatican.va/content/john-paul-ii/pl/encyclicals/documents/hf_jp-ii_enc_01051991_centesimus-annus.html.

John Paul II, *Encyclical Sollicitudo rei socialis,* https://www.vatican.va/content/john-paul-ii/en/encyclicals/documents/hf_jp-ii_enc_30121987_sollicitudo-rei-socialis.html.

Lantigua D., *Infidels and Empires in a New World Order. Early Modern Spanish Contributions to International Legal Thought*, Cambridge University Press 2021.

Maritain, J., "What is man?", https://maritain.nd.edu/jmc/jm502.htm.

Smith Ch., W*hat is a Person? Rethinking Humanity, Social Life and the Moral Good from the Person up,* University of Chicago Press 2011.

Smith Ch., *A Personalist Theory of Human Goods, Motivations, Failure, and Evil*, University of Chicago Press 2021.

Spaemann R., *Schritte über uns hinaus. Gesammelte Reden und Aufsätze I,* Klett Cotta 2010.

Soloviev V., *Una Sancta. The Spiritual Foundations of Life [1884]*, Freiburg 1957.

Vatican II, *Declaration on Religious Freedom „Dignitatis humanae",* https://www.vatican.va/archive/hist_councils/ii_vatican_council/documents/vat-ii_decl_19651207_dignitatis-humanae_en.html.

Vatican II, *Dogmatic Constitution on the Church "Lumen Gentium"*, https://www.vatican.va/archive/hist_councils/ii_vatican_council/documents/vat-ii_const_19641121_lumen-gentium_en.html.

Vatican II, *Pastoral Constitution on the Church in the Modern World "Gaudium et Spes"*, https://www.vatican.va/archive/hist_councils/ii_vatican_council/documents/vat-ii_cons_19651207_gaudium-et-spes_en.html.

Copyright by Wydawnictwo Naukowe Uksw

CHRZEŚCIJAŃSTWO ŚWIAT • POLITYKA No 27, 2023
ZESZYTY SPOŁECZNEJ MYŚLI KOŚCIOŁA

DOI : 10.21697/CSP.2023.27.1.02

Kardynał Willem Jacobus Eijk

Prawa człowieka w społeczeństwie zsekularyzowanym

Copyright by Wydawnictwo Naukowe UKSW

Abstrakt: Artykuł porusza kwestię stosunku Kościoła katolickiego do doktryny praw człowieka. Doktryna ta została wypracowana pierwotnie na gruncie katolickiej refleksji towarzyszącej zjawisku podbojów kolonialnych. Jej zastosowanie w kontekście pokoju westfalskiego i rewolucji francuskiej spowodowało, iż Kościół się od niej zdystansował. Ponowny powrót nastąpił wraz z osobą Jana XXIII i Soborem Watykańskim II. Papież Jan Paweł II okazał się szczególnie ważnym promotorem praw człowieka. Jednakże w okresie, w którym Kościół oficjalnie udzielił wsparcia doktrynie praw człowieka, w świecie zachodnim zaszły znaczące zmiany, w dużej mierze spowodowane sekularyzacją. Skutkiem tego sposób interpretacji praw człowieka uległ zasadniczej zmianie. To z kolei sprawiło, że sekularne rozumienie praw człowieka, które dominuje zachodnią politykę, jest coraz bardziej odległe nie tylko od ich katolickiej interpretacji, lecz także od ich pierwotnego brzmienia zawartego w Powszechnej Deklaracji ONZ.

Słowa kluczowe: prawa człowieka, sekularyzacja, chrześcijanie

Papież Paweł III, który uznawał prawa Indian do własności i wolności, napisał w liście do arcybiskupa Toledo, że musi on powstrzymać konkwistadorów przed relegowaniem Indian do roli niewolników i pozbawianiem ich mienia. Indianie byli bowiem istotami ludzkimi, zdolnymi do wiary i zbawienia. Powinni zatem być zachęcani do nawrócenia się na wiarę chrześcijańską, lecz nie powinno to być im narzucane. Fakt, że byli poganami, nie stanowił podstawy do pozbawiania ich wolności i własności.[1]

[1] „Breve *Pastoralis officium* ad archiepiscopum Toletanum" (29 maja 1537), *DH* 1495; cf. Idem, bulla papieska *Sublimis Deus* (29 maja 1537), zob.: https://www.papalencyclicals.net/paul03/p3subli.htm.

Grupa teologów moralnych, należących do „Pierwszej Szkoły z Salamanki", położyła podwaliny pod prawo międzynarodowe, między innymi także poprzez uznanie, że Indianie mają prawo do własności i prawo do tego, by nie stać się niewolnikami. Pierwszy z tych teologów, dominikanin Francesco de Vitoria (1484-1546), nauczał – podobnie jak Paweł III – że można zaprosić Indian do przyjęcia wiary chrześcijańskiej, ale nie można im jej narzucać. Tym samym bronił ich prawa do wolności od przymusu wyznawania wiary chrześcijańskiej.[2] Ani cesarz,[3] ani papież[4] nie mieli prawa do dominacji nad całym światem, a zatem nie mieli również prawa do decydowania o terytoriach, na których żyli południowo-amerykańscy Indianie. Francesco de Vitoria uważał, że Indianie mają prawo do samostanowienia na podstawie prawa naturalnego oraz *ius gentium*.[5] Według de Vitorii *ius gentium* stanowi, że terytorium „które nikomu nie przynależy, powinno być przypisane temu, kto je zamieszkuje".[6] Pojęcie '*ius gentium*' wywodzi się od rzymskiego jurysty Gajusza (połowa II wieku).[7] Tomasz z Akwinu określa *ius gentium*, które wraz z prawem stanowionym jest jednym z dwóch *modi* prawa pozytywnego, jako konkluzje niezbyt odległe od zasad prawa naturalnego. *Ius gentium*, oprócz owych konkluzji, odzwierciedla zwyczaje i tradycje różnych ludów. Ściśle powiązane z moralnym prawem naturalnym, *ius gentium* jest zasadniczo powszechnie obowiązujące i w rozumieniu Francisco de Vitorii stanowi, wraz z powszechną godnością istoty ludzkiej, solidną podstawę dla powszechnych praw człowieka i prawa międzynarodowego. Choć nie wypowiadał się on wprost o Dobru Wspólnym, domyślnie postrzegał je jako coś, co obejmuje ostatecznie cały świat.

Copyright by Wydawnictwo Naukowe UKSW

[2] Źródło stanowią notatki z publicznych wykładów wygłoszonych przez Francisco de Vitorię w 1537 r., opublikowane przez jego uczniów pod różnymi tytułami. Zob. np, Francisco de Vitoria, *Relecciones teológicas*, J. Torrubiano Ripoll (red.), Madrid: Librería Religiosa Hernández, 1917 (faksymilia pierwszego wydania z 1557 roku), Część I, "*Los indios antes de la llegada de los Españoleseran legítimos señores de sus cosas pública y privadamente*," zwłaszcza s. 24-30.

[3] Ibid., Część II, "*De los títulos ilegítimos por los que los bárbaros del Nuevo Mundo hayan podido venir a poder de los españoles*," 1, s. 31-39.

[4] Ibid., 2, s. 39-47.

[5] Cf. V. M. Salas, "Francisco de Vitoria on the *ius gentium* and the *American Indios*," *Ave Maria Law Review* 10 (2012), 2, s. 331-341.

[6] Francisco de Vitoria, *Relecciones teológicas*, op. cit., Cz. II, 3, s. 48.

[7] *Institutiones Gai* I, § 1, [w:] *Gai Institutiones or Institutions of Roman Law by Gaius*, E. Poste (red. and tłum.), poprawione i rozszerzone przez E. A. Whittuck, Oxford: Clarendon Press, 1904 (wyd. 4).

Od powściągliwości do uznawania praw człowieka

Choć Teologowie Katoliccy jako pierwsi rozwinęli ideę praw człowieka, zainteresowanie nią zniknęło po zawarciu pokoju westfalskiego w 1648 roku. Traktaty pokojowe zakładały uznanie suwerenności poszczególnych państw, których władcy wyznaczali religię wyznawaną przez ich mieszkańców. Nie oznaczało to osobistej wolności wyznania, lecz wolność wyznania polegająca na współpracy: osobom, które chciały zachować własną religię, przyznano możliwość emigracji (art. V, § 30).[8] Traktat ten oznaczał koniec średniowiecznego porządku świata, w którym istniała wspólnota katolickich narodów pod rządami papieża i cesarza. Jako że wszelka władza pochodziła od Boga (Rz 13,1-4), papież jako wikariusz Chrystusa zajmował pierwsze miejsce zarówno ze względu na swój duchowy autorytet, jak i władzę doczesną. Na mocy traktatu westfalskiego, papież utracił zwierzchnictwo nad państwami, które zostały uznane za suwerenne. Ponadto cała ludność kilku państw została uznana za heretyków.[9] Stąd też papież Innocenty X (1644-1655) w swej bulli *Zelo domus dei* (20 listopada 1648 r.) w ostrych słowach odrzucił pokój westfalski. Nazwał go między innymi „niebyłym", „nieważnym" i „niesprawiedliwym" (§ 3).[10] Stanowi to początek walki między papieżem a państwami o jego władzę nad nimi w kwestiach duchowych i moralnych. Koncepcja praw zawarta w traktacie pokojowym z Westfalii doprowadziła do zawężenia roli katolicyzmu do idei praw człowieka.

Copyright by Wydawnictwo Naukowe UKSW

Stosunki między papiestwem a poszczególnymi państwami nie uległy poprawie wraz z powstaniem państw demokratycznych w XIX wieku. Relacje te zaczęły się jednak poprawiać pod panowaniem papieża Leona XIII. W swej encyklice *Au milieu des sollicitudes* skierowanej do francuskich katolików uznał prawo narodu do opowiedzenia się za własną formą rządów. Różne formy rządów mogą być korzystne pod warunkiem, że realizują cel, dla którego Bóg ustanowił rządy (Rz 13,1-4), tj. dobro wspólne, oraz pod warunkiem iż pozostają w zgodzie z prawym rozumem i naturalnym prawem moralnym (cf. *Gaudium et spes*, 74).[11]

---

[8] Zob.: C. Mirbt, *Quellen zur Geschichte des Papsttums und des Römischen Katholizismus*, Tübingen: Verlag von J.C.B. Mohr, 1911 (wyd. 3 poprawione i rozszerzone), s. 291; pokój westfalski składa się faktycznie z dwóch traktatów, jednego zawartego w Münster, drugiego w Osnabrück.

[9] E. A. Ryan, "Catholics and the Peace of Westphalia," *Theological Studies* 9 (1948), n. 4, s. 590-599.

[10] C. Mirbt, *Quellen zur Geschichte des Papsttums* …, op. cit., s. 294-295.

[11] Leo XIII, "Lettre Encyclique *Au milieu des sollicitudes* (16. Februar 1896)," *ASS* 24 (1891-1892), s. 519-529.

To neutralne stanowisko wobec faktycznego typu rządów zostało utrzymane przez Sobór Watykański II:

> "Konkretne sposoby jakimi wspólnota polityczna organizuje własną strukturę i porządek władzy publicznej, mogą być rozmaite, odpowiednio do zróżnicowanego charakteru narodów i rozwoju historycznego; zawsze jednak powinny one służyć formowaniu człowieka wykształconego, nastawionego pokojowo i życzliwego wobec wszystkich, dla dobra całej rodziny ludzkiej" (*Ibid*.).[12]

Natomiast Paweł VI wyraźnie preferował demokrację:

> „Aby przeciwstawić się inwazji technokracji, należy wynaleźć współczesne formy demokracji nie tylko dające każdemu człowiekowi możliwość uzyskania informacji i wypowiedzenia się, i angażujące go we współodpowiedzialności" (*Octogesima adveniens*, 47).[13]

Copyright by Wydawnictwo Naukowe UKSW

Jednak do czasów pontyfikatu Jana XXIII Kościół z rezerwą odnosił się do Powszechnej Deklaracji Praw Człowieka, przyjętej przez Zgromadzenie Ogólne ONZ w 1948 roku. Powodem nie była treść praw człowieka wymienionych w deklaracji, ale fakt, że zostały one ustanowione przez władze świeckie, podobnie jak w przypadku pokoju westfalskiego. Ponadto, fundamenty tych praw były zakorzenione w tradycji liberalnej, która miała swoje główne korzenie w filozofii oświecenia. Posiadały one zatem charakter indywidualistyczny i nie odwoływały się do dobra wspólnego.[14] Stąd też papież Pius XII powiedział w swoim orędziu radiowym z okazji Bożego Narodzenia 1948 roku:

[12] Tłumaczenie dokumentów Magisterium Rzymskiego [na j. angielski – przyp. tłum.] zostało zaczerpnięte ze strony internetowej Watykanu (www.vatican.va), chyba że wskazano inaczej. Tutaj cytat w j. polskim za: Sobór Watykański II, *Konstytucja duszpasterska o Kościele w świecie współczesnym „Gaudium et spes"*, 74, [w:] Sobór Watykański II, *Konstytucje, Dekrety, Deklaracje. Tekst polski. Nowe tłumaczenie*, Pallottinum, Poznań 2002, s. 589-590.

[13] Cytat w j. polskim za: „Paweł VI. List Apostolski do Kardynała Maurice Roy *Octogesima adveniens*", 47, https://www.mop.pl/doc/html/encykliki/Octogesima%20adveniens.htm.

[14] Utz zauważa, że właśnie ze względu na fakt, iż deklaracja opierała się na indywidualistyczno-liberalnej koncepcji prawa, konieczne było dodanie artykułu o obowiązkach każdego człowieka wobec wspólnoty, aby przełamać wyolbrzymione oczekiwania: „Każdy człowiek ma prawo do takiego porządku społecznego i międzynarodowego, w którym prawa i wolności zawarte w niniejszej Deklaracji byłyby w pełni realizowane" (art. 28,1); zob. A-F. Utz, *Sozialethik*, Heidelberg/Louvain: F.H. Kerle Verlag/Verlag E Nauwelaerts, 1963, II. Rechtsphilosophie, s. 168-169. Katolicka tradycja ścisłego powiązania praw człowieka z dobrem wspólnym sięga definicji prawa Tomasza z Akwinu. Według św. Tomasza prawo

> „Katolicka doktryna dotycząca państwa i społeczeństwa chrześcijańskiego zawsze opierała się na zasadzie, iż ludzie, zgodnie z wolą Bożą, tworzą razem wspólnotę, mając wspólny cel i wspólne powinności. Również w czasach, w których głoszenie tej zasady i jej praktyczne implikacje wywołują ostre reakcje, Kościół odmówił zgody na błędną koncepcję absolutnie autonomicznej suwerenności, pozbawionej zobowiązań społecznych. Katolicki chrześcijanin, przekonany, iż każdy człowiek jest jego bliźnim i że każdy naród jest członkiem, na równych prawach, rodziny narodów, jednoczy z wielkim sercem te wielkoduszne wysiłki, których początkowe owoce mogą być dość skromne, a których przejawy zderzają się z silnymi sprzeciwami i przeszkodami, lecz które zmierzają do wyrwania poszczególnych państw z ciasnoty ich egocentrycznej mentalności".[15]

Dodał, że to właśnie ta mentalność odegrała dużą rolę w wybuchaniu konfliktów w przeszłości i może prowadzić do nowych konfliktów w przyszłości, jeśli nie zostanie przełamana. Jak zobaczymy poniżej, jego obawy dotyczące fundamentów praw okażą się później prorocze.

Papież Jan XXIII, aczkolwiek odnotował, że nie wszystko w deklaracji spotkało się z bezwarunkową aprobatą, niemniej jednak w pełni poparł koncepcję praw człowieka w swej encyklice *Pacem in terris* (1963). Nazwał Deklarację „krokiem naprzód", jako że „uznaje ona [...] *uroczyście* u wszystkich bez wyjątku ludzi godność osoby ludzkiej" (*Ibid*., 144).[16] Encyklika stwierdza, że Kościół nie uważa, aby ustanawianie podstawowych praw należało do obowiązków państwa i nie akceptuje indywidualistyczno-liberalnego fundamentu praw:

> „A przecież Stwórca świata wyrył głęboko w sercu człowieka prawo, które sumienie własne mu ukazuje i każe wiernie zachowywać: «Wykazują oni, że treść Prawa wypisana jest w ich sercach, gdy jednocześnie ich sumienie staje się jako świadek, a mianowicie ich myśli na przemian ich oskarżające lub uniewinniające» [Rz 2,15]. Zresztą jakżeby

Copyright by Wydawnictwo Naukowe UKSW

ma służyć przede wszystkim Dobru Wspólnemu (Thomas Aquinas, *Summa Theologiae*, I-II,90,2c; cf. *Ibid*. 3c).

[15] Pius XII, „Nuntius radiophonicus *Gravi et ad un tempo*," *AAS* 41 (1949), s. 5-15, zwłaszcza s. 10.

[16] Cytaty w j. polskim z encykliki *Pacem in terris* za: Jan XXIII, Encyklika „O pokoju między wszystkimi narodami opartym na prawdzie, sprawiedliwości, miłości i wolności *Pacem in Terris*", https://www.mop.pl/doc/html/encykliki/Encyklika%20Pacem%20in%20terris.htm.

> mogło być inaczej? Wszystko bowiem, co Bóg uczynił, odzwierciedla Jego nieskończoną mądrość, a odzwierciedla tym jaśniej, im bardziej uczestniczy w tej doskonałości [Ps 18,8-11]. Błędne poglądy [jednak] stają się często źródłem błędnych sądów wielu ludzi mniemających, że stosunki łączące poszczególnych ludzi z ich społecznościami państwowymi mogą rządzić się tymi samymi prawami, którym podlegają pozbawione rozumu siły i elementy wszechświata. A przecież prawa, jakimi stosunki te powinny być regulowane, są innego rodzaju i należy ich szukać jedynie tam, gdzie zapisał je Stwórca wszechrzeczy, to znaczy w naturze ludzkiej (*Ibid*., 5-6).

Copyright by Wydawnictwo Naukowe UKSW

Zgodnie z Tradycją, papież Jan XXIII podkreślał ścisły związek między prawami a Dobrem Wspólnym (*Ibid*., 12, 46, 53-60, 139).

Wyszczególnił on cały szereg praw: podstawowe prawo do życia, do nienaruszalności cielesnej, do posiadania środków potrzebnych do życiowego rozwoju (*Ibid*., 11), prawa dotyczące wartości moralnych i kulturowych, takich jak prawo człowieka do szacunku, do dobrego imienia i do wolności w dociekaniu prawdy, do wolności publikacji, „przy zachowaniu zasad porządku moralnego i dobra ogółu," oraz prawo do wyboru zawodu i do informacji o wydarzeniach publicznych, do korzystania z dóbr kultury, do dobrego wykształcenia ogólnego i do podejmowania studiów wyższych zgodnie z uzdolnieniami danej osoby (*Ibid*., no. 12-13). Ponadto uznał prawo do „oddawania czci Bogu zgodnie z wymaganiem własnego prawego sumienia" zarówno publicznie, jak i prywatnie, na podstawie którego przygotował dokument Drugiego Soboru Watykańskiego *Dignitatis humanae*, który uznaje prawo do wolności religii (*Ibid*., 14). Ponadto wzmiankuje prawo do wolnego wyboru takiego stanu w życiu, „jaki im najbardziej odpowiada" (*Ibid*., 15-16). Podkreśla, że to rodzice mają przede wszystkim prawo do kształcenia swoich dzieci (*Ibid*., 17). Poświęcił uwagę prawom ekonomicznym, głównie prawu do możliwości wykonywania pracy (*Ibid*., 18), które to prawo przypisał również kobietom, tj. że „należy [im] zapewnić możność wykonywania pracy w warunkach zgodnych z ich małżeńskimi czy też macierzyńskimi potrzebami i obowiązkami" (*Ibid*., 19). Uznał prawo do własności prywatnej, w tym prywatnej własności środków produkcji (*Ibid*., 21), a także prawo do zgromadzeń i stowarzyszania się (*Ibid*., 23-24), prawa do emigracji i imigracji (*Ibid*., 25), oraz prawa polityczne, co zakłada, że człowiek może odgrywać aktywną rolę w życiu publicznym, wnosić swój własny wkład we wspólne dobro [obywateli] i ma prawo do ochrony prawnej

swoich praw (*Ibid*., 26-27). Wszystkie te prawa wiążą się z odnośnymi powinnościami po stronie podmiotu praw, innych osób i państwa (*Ibid*., 28-30).

Spór między Kościołem a państwami dotyczący władzy Kościoła nad tymi państwami w kwestiach moralnych został rozstrzygnięty poprzez wyraźne uznanie przez Drugi Sobór Watykański niezależności i autonomii realiów ziemskich, a tym samym także i wynikającej z powyższego autonomii władz świeckich:

> „Jeżeli przez autonomię rzeczy ziemskich rozumiemy to, że rzeczy stworzone i same społeczeństwa cieszą się własnymi prawami i wartościami uznawanymi, stosowanymi i porządkowanymi stopniowo przez człowieka, wówczas rzeczywiście godzi się jej domagać; nie jest to tylko postulat ludzi naszej epoki, lecz jest to także zgodne z wolą Stwórcy. Ze względu bowiem na sam fakt stworzenia wszystkie rzeczy uzyskują właściwą im trwałość, prawdziwość, dobro, a także własne prawa i porządek" (*Gaudium et spes*, 36).[17]

Copyright by Wydawnictwo Naukowe UKSW

Nie oznacza to jednak absolutnej autonomii spraw i społeczeństw sekularnych, ponieważ pozostają one zależne od Stwórcy (*Ibid*.). Porządek, który ustanowił w swym stworzeniu, znany jako moralne prawo naturalne, musi być respektowany.

Rosnący rozdźwięk między Kościołem a społeczeństwem po Soborze Watykańskim II

Kościół, uznając niezależność władz świeckich, otworzył się na świat. Był to jeden z ważniejszych celów Soboru Watykańskiego II, o którym wspomniał Jan XXIII w swym przemówieniu z 11 października 1962 r., otwierającym Sobór.[18] Bardzo rozczarowującym był jednak fakt, że świat ze swej strony nie otworzył się na Kościół, lecz przeciwnie, odsunął się od niego w okresie następującym bezpośrednio po Soborze. Do czasu Soboru spór między Kościołem a światem sekularnym dotyczył sposobu, w jaki wartości, normy i prawa zostają ustanawiane (na przykład na gruncie racjonalistycznej filozofii Kartezjusza i Kanta lub pozytywizmu), ale nie ich treści. Wartości, normy i prawa nauczane przez Kościół i te akceptowane przez sekularne społeczeństwo były w dużej mierze takie same.

---

[17] Cytat w j. polskim za: Sobór Watykański II, *Konstytucja duszpasterska o Kościele w świecie współczesnym „Gaudium et spes"*, 36, [w:] Sobór Watykański II, *Konstytucje, Dekrety, Deklaracje. Tekst polski. Nowe tłumaczenie*, op. cit., s. 551.

[18] John XXIII, „*Discorso durante la solenne apertura del Concilio Vaticano II* (October 11,1962)," n. 8.1-8.4, *AAS* 54 (1962), s. 785-795, zwłaszcza s. 793-794.

Na przykład Kodeks Napoleona z 1810 r. i Francuski Blok Narodowy w 1920 r. kwalifikowały zabiegi aborcji i antykoncepcję jako przestępstwa.[19] Uczyniły to z powodów pragmatycznych, tj. w celu zwiększenia wskaźnika urodzeń, a tym samym liczby osób potrzebnych do służby wojskowej, ale – w przeciwieństwie do Kościoła – nie kwalifikowały ich jako moralnie złych, ponieważ stanowiły naruszenie naturalnego prawa moralnego. Niezależnie od różnych argumentów, treść była taka sama. Jednakże uległo to gwałtownej zmianie w drugiej połowie lat 60. ubiegłego stulecia. Wartości, normy i prawa sekularnego świata zaczęły znacząco odbiegać od nauczania Kościoła. Ludzie zaczęli domagać się prawa do stosowania antykoncepcji, dokonywania aborcji, a później także eutanazji i wspomaganego samobójstwa. Dostępność hormonalnych środków antykoncepcyjnych na szeroką skalę umożliwiła ludziom podejmowanie swobodnych relacji seksualnych, oderwanych od małżeństwa i prokreacji. Zaczęto więc akceptować prawo do swobodnych relacji seksualnych. To z kolei przyczyniło się do rewolucji seksualnej. Odseparowanie relacji seksualnych od prokreacji oznaczało, że również inne akty i relacje seksualne, które same w sobie nie prowadzą do prokreacji, takie jak akty i relacje homoseksualne, stały się moralnie uzasadnione. Na przestrzeni ostatnich dziesięcioleci prawo do zawierania tzw. małżeństw homoseksualnych – lub przynajmniej związków partnerskich – zostało uregulowane prawnie. Pierwszym krajem, który zalegalizował tzw. małżeństwa osób tej samej płci, była Holandia w 2001 roku.[20] W ostatnich dziesięcioleciach teoria gender czy też teoria queer była szeroko rozpowszechniana, przede wszystkim poprzez programy edukacyjne dla szkół narzucane państwom przez organizacje międzynarodowe, takie jak Organizacja Narodów Zjednoczonych,[21] oraz w formie programów medycznych Światowej Organizacji Zdrowia.[22] Nawiasem mówiąc, tego typu edukacja seksualna w szkole narusza przede wszystkim prawo rodziców do kształcenia swych dzieci (por. *Casti Connubii*, 16), także w sferze seksualnej,

Copyright by Wydawnictwo Naukowe UKSW

[19] O. Roy, *Is Europa nog christelijk?*, Utrecht: KokBoekencentrum, 2020 (tytuł oryginalny: *L'Europe est-elle chrétienne?*, Edition du Seuil, 2019), s. 52.

[20] "Wet van 21 december 2000 tot wijziging van Boek 1 van het Burgerlijk Wetboek in verband met de openstelling van het huwelijk voor personen van hetzelfde geslacht (Wet openstelling huwelijk)" [*Ustawa z dnia 21 grudnia 2000 r. zmieniająca Księgę 1 Kodeksu cywilnego w związku z otwarciem możliwości zawierania małżeństw przez osoby tej samej płci (Ustawa o otwarciu możliwości zawierania małżeństw)*], *Staatsblad van het Koninkrijk der Nederlanden* (2001), 9, zwłaszcza E, Art. 30, 1.

[21] Cf. United Nations, „LGBTQI+," zob.: https://www.un.org/en/fight-racism/vulnerable-groups/lgbtqi-plus.

[22] World Health Organization, „Moving One Step Closer to Better Health and Rights for Transgender People," zob.: https://www.who.int/europe/news/item/17-05-2019-moving-one-step-closer-to-better-health-and-rights-for-transgender-people.

zgodnie ze słusznymi nakazami ich sumienia, a tym samym ich przekonaniami religijnymi, pod warunkiem że czynią to w sposób służący dobru dzieci i dobru wspólnemu.

Co spowodowało radykalną zmianę w zakresie treści sekularnych wartości w drugiej połowie lat sześćdziesiątych?[23] Odpowiedzią jest sekularyzacja, która jednakże nie była już wtedy nowym zjawiskiem. Jest ona zjawiskiem złożonym, które występowało na rozmaitych etapach i na różnych poziomach. Wiele osób jest skłonnych sądzić, że sekularyzacja wynika z postępu na polu nauki, co było powszechnym przekonaniem w drugiej połowie XIX wieku. Postęp naukowy był tu bez wątpienia czynnikiem, lecz tylko jednym z wielu i nawet nie tym najbardziej istotnym. Reformacja, wprowadzając ostry rozdział między światem boskim a światem *profanum*, wywołała pierwszą i fundamentalną falę sekularyzacji. Elementem tej fali sekularyzacji był pokój westfalski, który pozbawił Kościół katolicki władzy nad państwami w sprawach religijnych i moralnych i przekazał ją władzom świeckim. Kolejna fala sekularyzacji została wywołana przez filozofię oświecenia, racjonalistyczne założenia wartości i norm Kartezjusza i Kanta oraz teorię państwa Hobbesa, które określały wartości w inny sposób niż Kościół, opierający je na moralnym prawie naturalnym. Fala ta przybrała na sile za sprawą rewolucji francuskiej. Nie umniejsza to oczywiście faktu, iż filozofia oświecenia i rewolucja francuska przyniosły również elementy wartościowe, w tym, chociażby państwo oparte na konstytucji.

Copyright by Wydawnictwo Naukowe Fronesis

Według Charlesa Taylora należy rozróżnić trzy poziomy sekularyzacji, ściśle ze sobą powiązane: sekularyzację państwa, sekularyzację w sensie spadku odsetka osób uczęszczających do kościoła w niedzielę oraz sekularyzację na poziomie doświadczenia jednostki, która, będąc determinantą dwóch pierwszych, jest poziomem najważniejszym.[24] Sekularyzacja rozpoczęła się podczas reformacji i – w następstwie pokoju westfalskiego – na poziomie państwa, podczas gdy ludność pozostała głęboko religijna, zwłaszcza w Stanach Zjednoczonych i nieco mniej w Europie Zachodniej. Za sprawą filozofii oświecenia i rewolucji francuskiej liczba wierzących chrześcijan i osób uczęszczających do kościoła spadła,

[23] Dwa następne akapity zostały w dużej mierze zaczerpnięte z: W. J. Eijk, 134. "*Der christliche Glaube im demokratischen Staat und im öffentlichen Raum*," [w:] *Zum 95. Geburtstag: Festschrift für den Heiligen Vater em. Benedikt XVI. 16. April 2022*, K. Braun, G Ratzinger, R. Zörb (red.), Rohrbach: Wenzlik Consulting & Publishing, 2022, s. 44-76, zwłaszcza s. 50-54.

[24] Ch. Taylor, *A Secular Age*, Cambridge/London: The Belknap Press of Harvard University, 2007, s. 1-4.

zwłaszcza wśród elit, a później w XIX wieku wśród robotników, lecz wielu ludzi nadal pozostało aktywnymi chrześcijanami. Sytuacja ta uległa jednak gwałtownej zmianie w drugiej połowie lat sześćdziesiątych XX wieku. Sekularyzacja, choć nie była zjawiskiem nowym, jak wspomniano powyżej, stała się wówczas fenomenem masowym. Wiązało się głównie z sekularyzacją na poziomie osobistego doświadczenia człowieka. Z uwagi na szybko rosnący dobrobyt, ludzie w krajach zachodnich mogli żyć bardziej niezależnie od siebie. Doprowadziło to do ukształtowania się obecnej kultury, określanej przez Taylora jako kultura ekspresyjnego indywidualizmu i autentyczności, charakteryzującej się radykalnym relatywizmem etycznym. Kultura ta zakłada, że jednostka ma nie tylko prawo, ale i obowiązek odróżniania się od innych, poprzez swój wygląd oraz wybór własnej religii, filozofii życia i zbioru wartości etycznych.[25] Ludzi uważa się za autonomicznych w tych aspektach, pod warunkiem niewyrządzania szkody innym.[26] Zmiana ta sprawiła, że ludzie powszechnie uważają, iż wartości etyczne, normy i prawa są z istoty swej relatywne. Papież Benedykt XVI mówił kilkukrotnie o „dyktaturze relatywizmu", ponieważ niedopuszczalnym jest zaprzeczanie tej idei.[27] W praktyce mamy do czynienia z dość wyraźnym konformizmem, ponieważ ludzie, choć czują się autonomiczni, zamierzają podążać za powszechną opinią, która to tendencja jest jeszcze wzmacniana przez pojawienie się mediów społecznościowych. To pozwala wyjaśnić siłę opinii publicznej.[28] Odnosi się to zatem bardziej do poczucia bycia autonomicznym niż do faktycznego bycia autonomicznym. Osoba, która myśli, że jest autonomiczna, nie potrzebuje bytu, który ją transcenduje, takiego jak instytucje, społeczeństwo, Kościół, nie wspominając o Bogu. Kultura indywidualistyczna stała się zatem również kulturą do głębi sekularną, charakteryzującą się radykalnym relatywizmem etycznym. Jednostka, czując się autonomiczną, nie rozumie ani istnienia powszechnie obowiązującego

Copyright by Wydawnictwo Naukowe UKSW

[25] Ch. Taylor, *A Secular Age*, op. cit., Rozdz. 13 i 14, s. 473-535.

[26] Cf. cztery zasady, które Beauchamp i Childress uważają za „*prima facie* zasady wiążące" w swojej wpływowej książce na temat bioetyki: zasada szacunku dla osób podejmujących decyzję (*autonomy*), zasada niekrzywdzenia, zasada dobroczynności i zasada sprawiedliwości: R. L. Beauchamp, J. F. Childress, *Principles of biomedical ethics*, New York/Oxford: Oxford University Press, 1994 (wyd. 4). Zob. również: R. L. Beauchamp, J. F. Childress, *Zasady etyki medycznej*, tłum. Witold Jacórzyński, Książka i Wiedza, Warszawa 1996, w tym kontekście zwłaszcza s. 47.

[27] „Mass «*Pro Eligendo Romano Pontifice*». Homily of His Eminence Card. Joseph Ratzinger Dean of the College of Cardinals (April 18, 2005)," zob.: https://www.vatican.va/gpII/documents/homily-pro-eligendo-pontifice_20050418_en.html; Homilia kard. Josepha Ratzingera podczas Mszy św. „*Pro eligendo Romano Pontifice*", 18.04.2005 r., https://opoka.org.pl/biblioteka/W/WR/inne/ratzinger_proeligendo_18042005.html.

[28] Ch. Taylor, *Varieties of Religion Today: William James Revisited,* Cambridge/London: Harvard University Press, 2002, s. 79-107; Idem, *A Secular Age*, op. cit., s. 482-486.

moralnego prawa naturalnego, ani idei przywódców Kościoła, którzy – wiedzeni przez Ducha Świętego – są zdolni wypowiadać się z autorytetem w kwestiach religijnych lub moralnych. Ponieważ w państwach demokratycznych jednostki wybierają swoich politycznych reprezentantów, ci ostatni zmieniają prawo coraz bardziej w zgodzie z relatywizmem etycznym. W rezultacie w wielu krajach prawo do antykoncepcji i aborcji jest regulowane przez przepisy prawa. W ostatnich dziesięcioleciach kilka krajów stworzyło lub zamierza stworzyć prawną możliwość eutanazji i samobójstwa wspomaganego medycznie, prawo do tak zwanych małżeństw osób tej samej płci oraz prawo do wyboru własnej tożsamości płciowej i dostosowania płci biologicznej do wybranej tożsamości płciowej drogą terapii medycznej i operacji zmiany płci. Państwo uważa się za neutralne w tej sferze, co jest mitem, gdyż w rzeczywistości przyjmuje zestaw wartości etycznych jako punkt wyjścia dla swego ustawodawstwa.

copyright by Wydawnictwo Księdza Piotra

Konsekwencją relatywizmu etycznego hiperindywidualistycznej kultury jest przesunięcie interpretacji znaczenia pojęcia praw. Kościół, opierając się na moralnym prawie naturalnym, postrzega prawo do aktu małżeńskiego lub prawo do życia jako prawo do wykorzystywania ich w celu realizacji integralnego rozwoju osobowego przez samą osobę działającą, lub przez bliźnich. Jednak współczesna hiperindywidualistyczna kultura traktuje te prawa jako prawa do dysponowania aktem małżeńskim, ludzkim ciałem lub ludzkim życiem jako środkiem do wybranego przez siebie celu, podczas gdy są one wartościami immanentnymi, tj. celami samymi w sobie, którymi nigdy nie można rozporządzać jako środkami do osiągnięcia jakiegoś celu. Przestroga Piusa XII przed ryzykiem, jakie niesie ze sobą indywidualistyczno-liberalny fundament Deklaracji Praw Człowieka ONZ z 1948 r. (zob. wyżej), okazała się uzasadniona.

Na marginesie należy zauważyć, że kolejnym czynnikiem wyjaśniającym relatywizm etyczny, a w szczególności wspomniane wcześniej przesunięcie od prawa do korzystania do prawa do dysponowania ludzkim życiem i seksualnością, jest materialistyczny i dualistyczny obraz człowieka. Uznaje on za osobę ludzką umysł: centrum racjonalnego myślenia, autonomicznego podejmowania decyzji i zdolności do nawiązywania określonych relacji społecznych, który jest postrzegany jako produkt skomplikowanych procesów biochemicznych i neurofizjologicznych zachodzących w ludzkim mózgu. Takie postrzeganie człowieka nazywane jest „tożsamościową teorią umysłu". Osoba ludzka, pojmowana jako umysł, jest uważana za cel sam w sobie. Oddaje się sprawiedliwość osobie ludzkiej, pojmowanej jako umysł, jako cel sam w sobie, poprzez poszanowanie jej autonomii. Ciało ludzkie

jest jednak uważane za coś zewnętrznego w stosunku do osoby ludzkiej, a zatem nieuczestniczące w jej wewnętrznej wartości jako celu samego w sobie. Ciało jest uznawane za środek, za pomocą którego osoba ludzka może wyrazić siebie. Ten pogląd na człowieka przyznaje osobie ludzkiej prawo do dysponowania swoim ciałem w znacznym stopniu, również w sposób najbardziej radykalny, tj. prawo do dysponowania życiem i śmiercią.[29]

Odpowiedź Kościoła na koncepcję praw człowieka współczesnej kultury sekularnej

W jaki sposób kościoły zareagowały na te zmiany? Liberalne kościoły protestanckie dostosowały się do świeckiego świata i przyswoiły sobie jego sekularne wartości.[30] Przeciwnie, Magisterium Kościoła katolickiego zdecydowanie nie zaadoptowało nowych sekularnych wartości, lecz kontynuowało swe nauczanie o przyrodzonych wartościach i normach oraz związanych z nimi prawach człowieka. Benedykt XVI potwierdził to w swym wystąpieniu na kongresie frakcji Europejskiej Partii Ludowej 30 marca 2006 r., określając inherentne wartości i wynikające z nich normy jako zasady niepodlegające negocjacjom. Dotyczą one ochrony życia ludzkiego od poczęcia do naturalnej śmierci, uznania i promowania naturalnych struktur rodziny jako związku mężczyzny i kobiety opartego na małżeństwie i jego obrony przed próbami prawnego zrównania go z radykalnie innymi formami zobowiązań, a także ochrony prawa rodziców do edukowania swych dzieci. Papież Benedykt podkreślił, że zasady te nie stanowią prawd wiary, lecz wynikają z natury ludzkiej, wspólnej wszystkim istotom ludzkim.[31]

Wielkim orędownikiem i obrońcą poglądów Kościoła na prawa człowieka jest papież Jan Paweł II. Nazywa on koncepcję wolności wyznawaną przez współczesne zachodnie społeczeństwo jako czystą indywidualistyczną autonomię, „wypaczeniem wolności":

Copyright by Wydawnictwo Naukowe UKSW

[29] *Manual of Catholic Medical Ethics: Responsible Healthcare from a Catholic Perspective*, W. J. Eijk, L. M. Hendriks, J. R. Raymakers, J. I. Flemming (red.), Ballarat: Court Connor Publishing, 2014, s. 64-67; Idem, "Is Medicine Losing Its Way? A Firm Foundation for Medicine as a Real *Therapeia*," *Linacre Quarterly* 84 (2017), nr 3, s. 208-219 (https://doi.org/10.1080%2F00243639.2017.1301112).

[30] Cf. Roy O., *Is Europa nog christelijk?*, op. cit., s. 59-62.

[31] Benedict XVI, "*Ad Congressum a « Populari Europae Factione » provectu* (30 March 2006)," *AAS* 98 (2006), 4, s. 343-345; część tego akapitu została zaczerpnięta z: W. J. Eijk, "Der christliche Glaube im demokratischen Staat und im öffentlichen Raum," op. cit., s. 49-50.

> „Wreszcie prawdziwej wolności nie ma [...] w społeczeństwie permisywnym, które myli wolność z zezwalaniem na jakikolwiek wybór, i które głosi, w imię wolności, pewien rodzaj powszechnej amoralności. Pogląd, że człowiek jest wolny w organizowaniu swego życia bez odwoływania się do wartości moralnych, i że nie jest zadaniem społeczeństwa zapewnienie ochrony i rozwoju wartości etycznych, jest wypaczeniem wolności. Tego rodzaju postawa burzy wolność i pokój. Istnieją liczne przykłady owej błędnej koncepcji wolności, jak niszczenie życia ludzkiego przez akceptowane lub zalegalizowane przerywanie ciąży".[32]

Jan Paweł II, nauczając doktryny Kościoła dotyczącej wolności i praw człowieka, w wielu swych encyklikach i licznych alokucjach przeciwstawia się doktrynom dzisiejszej sekularnej kultury indywidualistycznej. Z nauczania tego chciałbym podkreślić w szczególności trzy punkty.

copyright by Wydawnictwo Naukowe UKSW

Po pierwsze, zgadza się ze współczesną kulturą, że wolność jest najbardziej podstawowym prawem człowieka, ale jego objaśnienie ludzkiej wolności jest zupełnie odmienne. Kultura sekularna ma na ogół materialistyczny obraz człowieka, sugerując, że jest on wolny, ponieważ jego umysł, w rzeczywistości będący wynikiem złożonych procesów biochemicznych i neurofizjologicznych, poprzez ewolucyjny progres mózgu osiągnął taki poziom, że może on myśleć i podejmować autonomiczne decyzje. Ponadto, jak już wspomnieliśmy powyżej, dzisiejsza sekularna kultura utrzymuje, że ludzka wolność oznacza prawo, a nawet obowiązek jednostki do wyboru własnej filozofii życia i własnego zestawu wartości etycznych. Kościół natomiast naucza, iż człowiek jest wolny, ponieważ wolność należy do samej jego esencji, która nie jest wytworem ewolucji, lecz została mu dana przez Stwórcę:

[32] Pope John Paul II, „Message for the celebration of the Day of Peace *To serve peace, respect freedom* (January 1, 1981)," 7, zob.: https://www.vatican.va/content/john-paul-ii/en/messages/peace/documents/hf_jp-ii_mes_19801208_xiv-world-day-for-peace.html; Jan Paweł II, „Orędzie na Światowy Dzień Pokoju *Chcesz służyć sprawie pokoju – szanuj wolność*", 7, 8 grudnia 1980 r., [w:] Jan Paweł II, *Nauczanie papieskie*, III, 2, Pallottinum, Poznań-Warszawa 1986, s. 815; cf. Encyklika *Redemptor hominis,* 21: "W naszych czasach nieraz błędnie się mniema, że wolność sama jest dla siebie celem, że człowiek jest wolny, kiedy jej używa w jakikolwiek sposób, że do tego należy dążyć w życiu jednostek i społeczeństw. Tymczasem wolność jest wielkim dobrem wówczas, kiedy umiemy świadomie jej używać dla tego wszystkiego, co jest prawdziwym dobrem." https://www.vatican.va/content/john-paul-ii/pl/encyclicals/documents/hf_jp-ii_enc_04031979_redemptor-hominis.html.

> „Istota wolności tkwi we wnętrzu człowieka, należy do natury osoby ludzkiej i jest jej znakiem rozpoznawczym. Wolność osoby ma rzeczywiście swój fundament w transcendentnej godności człowieka: w godności danej mu przez Boga, jego Stwórcę, która go ku Bogu kieruje. Człowiek, będąc stworzony na obraz i podobieństwo Boże (por. Rdz 1,27), jest nierozerwalnie związany z tą wolnością […]"[33]

I dodaje: „Wolność sumienia i religii … jest … prawem pierwotnym i niezbywalnym osoby ludzkiej", ponieważ najwyższą wartością, którą powinien szanować, jest jego relacja z Bogiem, którą wyraża w swoich przekonaniach religijnych.[34] Wynika to z faktu, że relacja z Bogiem i sumienie dotyka „najbardziej intymnej sfery ducha"[35] osoby ludzkiej. Nie da się zatem objaśnić wolności człowieka bez odwołania się do jego wymiaru transcendentnego, czyli do jego relacji z Bogiem. Poprzez swą duchową duszę transcenduje on świat materialny, choć jednocześnie przynależy do niego poprzez swe ciało. Tak rozumiana wolność z pewnością nie oznacza zdolności wybierania tego, co się komu podoba, ale „zdolność opowiedzenia się po stronie prawdy i dobra".[36] To, co jest prawdą i dobrem, zostało ustanowione przez odwieczne prawo Boże, które człowiek może poznać za pośrednictwem swego sumienia, opisanego przez Sobór Watykański II jako będące „najskrytszym ośrodkiem i sanktuarium

Copyright by Wydawnictwo Naukowe Uksw

[33] Pope John Paul II, „Message for the celebration of the Day of Peace *To serve peace, respect freedom* (January 1, 1981)," 5, op. cit.; Jan Paweł II, „Orędzie na Światowy Dzień Pokoju *Chcesz służyć sprawie pokoju – szanuj wolność*", 5, 8 grudnia 1980 r., [w:] Jan Paweł II, *Nauczanie papieskie*, III, 2, op. cit., s. 813.

[34] Pope John Paul II, „Message for the celebration of the Day of Peace *To serve peace, respect freedom* (January 1, 1981)," 6, op. cit.; Jan Paweł II, „Orędzie na Światowy Dzień Pokoju *Chcesz służyć sprawie pokoju – szanuj wolność*", 6, 8 grudnia 1980 r., [w:] Jan Paweł II, *Nauczanie papieskie*, III, 2, op. cit., s. 814. Papież cytuje tutaj swe orędzie „Message on the value and content of freedom of conscience and of religion" (November 14, 1980)," 5, zob.: https://www.vatican.va/content/john-paul-ii/en/messages/pont_messages/1980/documents/hf_jp-ii_mes_19800901_helsinki-act.html#:~:text=On%20the%20eve%20of%20the%20Madrid%20Conference%20on,reference%20to%20the%20implementation%20of%20the%20Final%20Act.; oryginalna wersja w j. francuskim: "*Civilibus Auctoritatibus quae sollemne foedus anno MCMLXXV Helsinkii factum subscripserunt missus: de libertate conscientiae et religionis* (September 1, 1980)", *AAS* 72 (1980), s. 1252-1260, zwłaszcza s. 1258; wersja polska, zob.: „Dokument Stolicy Świętej w sprawie wolności religijnej (1 września 1980 r.)", 5, 14 listopada 1980 r., [w:] Jan Paweł II, *Nauczanie papieskie*, III, 2, op. cit., s. 597-603, zwłaszcza s. 602.

[35] Ibid.

[36] Pope John Paul II, "Message for the celebration of the Day of Peace *To serve peace, respect freedom* (January 1, 1981)," 5, op. cit.; Jan Paweł II, „Orędzie na Światowy Dzień Pokoju *Chcesz służyć sprawie pokoju – szanuj wolność*", 5, 8 grudnia 1980 r., [w:] Jan Paweł II, *Nauczanie papieskie*, III, 2, op. cit., s. 813.

człowieka, w nim pozostaje on sam z Bogiem, którego głos rozbrzmiewa w jego wnętrzu" (*Gaudium et spes*, 16).[37] Oczywistym jest, że Jan Paweł II, stwierdzając, iż wolność sumienia jest podstawowym i niezbywalnym prawem osoby ludzkiej, nie miał intencji stwierdzenia, że człowiek powinien zawsze, ot tak, postępować zgodnie ze swoim sumieniem. Zsekularyzowane społeczeństwo ze swym ideałem autonomii jednostki jest skłonne postrzegać sumienie jednostki samo w sobie jako nieomylne. Sam osąd sumienia człowieka nie może być krytykowany, o ile jego działania nie szkodzą autonomii innych jednostek. Sprzeciwiając się temu poglądowi, Jan Paweł II wyraźnie naucza, że sumienie nie jest „ostateczną instancją, która decyduje o tym, co jest dobre lub słuszne".[38] Sumienie może być omylne. W tym kontekście przypomina przestrogę apostoła Pawła: „Nie ulegajcie też obyczajom tego świata, lecz przemieniajcie się, odnawiając waszego ducha, abyście umieli rozpoznać, co jest wolą Bożą, co jest dobre, miłe Bogu i doskonałe" (Rz 12,2). Nie znając prawdy, człowiek nie może być wolny. Jezus mówi: „I poznacie prawdę, a prawda was wyzwoli" (J 8,32; cf. *Redemptor hominis*, 12). W związku z tym konieczne jest kształtowanie własnego sumienia, aby umożliwić sobie rozeznanie, na czym polega fundamentalna prawda, prawdziwa wola Boża, którą sumienie odnosi do konkretnego czynu, jaki dana osoba wykonuje. Tak pojęta wolność może być realizowana tylko „w zgodzie z zasadami etyki oraz w poszanowaniu równości i sprawiedliwości".[39] Innymi słowy, w rzeczywistości wolność oznacza wolność czynienia tego, co powinno się czynić. Tymczasem koncepcja ludzkiej wolności w dzisiejszej sekularnej kulturze, zakładająca, że wolno robić, co się chce, pod warunkiem nienaruszania cudzej autonomii, pociąga za sobą prawo do popełniania czynów moralnie złych, na przykład prawo do zakończenia ludzkiego

Copyright by Wydawnictwo Naukowe UKSW

[37] Cytat w j. polskim za: Sobór Watykański II, *Konstytucja duszpasterska o Kościele w świecie współczesnym „Gaudium et spes"*, 16, [w:] Sobór Watykański II, *Konstytucje, Dekrety, Deklaracje. Tekst polski. Nowe tłumaczenie*, op. cit., s. 536.

[38] Pope John Paul II, "General Audience (August 17, 1983)," 3, zob.: https://www.vatican.va/content/john-paul-ii/it/audiences/1983/documents/hf_jp-ii_aud_19830817.html.

[39] Pope John Paul II, „Message on the value and content of freedom of conscience and of religion" (November 14, 1980)," 5, op. cit., zob.: https://www.vatican.va/content/john-paul-ii/en/messages/pont_messages/1980/documents/hf_jp-ii_mes_19800901_helsinki-act.html#:~:text=On%20the%20eve%20of%20the%20Madrid%20Conference%20on,reference%20to%20the%20implementation%20of%20the%20Final%20Act; oryginalna wersja w j. francuskim: "*Civilibus Auctoritatibus quae sollemne foedus anno MCMLXXV Helsinkii factum subscripserunt missus: de libertate conscientiae et religionis* (September 1, 1980)", *AAS* 72 (1980), s. 1252-1260, zwłaszcza s. 1258; cytat w j. polskim za: „Dokument Stolicy Świętej w sprawie wolności religijnej (1 września 1980 r.)", 5, 14 listopada 1980 r., [w:] Jan Paweł II, *Nauczanie papieskie*, III, 2, op. cit., s. 602.

życia poprzez dokonanie aborcji.[40] Jan Paweł II podkreśla, iż wolność nie może być traktowana jako „pretekst do moralnej anarchii".[41]

Jan Paweł II, nauczając, że wolność sumienia dotyczy wolności czynienia tego, co powinno się czynić, mówi o wolności osoby ludzkiej od zewnętrznej mocy, jak również o wewnętrznej jej wolności, która umożliwia jej czynienie tego, co powinna czynić. Człowiek może umacniać tę wewnętrzną wolność poprzez kształtowanie nabytych cnót i w pełni przyjąć ją jako dar, będąc odkupionym przez Chrystusa.

> „Chrystus, Odkupiciel człowieka, czyni go wolnym. «Jeżeli więc Syn was wyzwoli, wówczas będziecie rzeczywiście wolni», mówi św. Jan Apostoł (J 8,36). A św. Paweł Apostoł dodaje: «gdzie jest Duch Pański – tam wolność» (2 Kor 3,17)".[42]

Copyright by Wydawnictwo Naukowe UKSW

Co więcej, Jan Paweł II, mówiąc, że sumienie może błądzić, zauważa, iż samo sumienie jest przyćmione przez grzech. Tak jak człowiek w swej całości musi być odkupiony przez Chrystusa, tak sumienie musi być oczyszczone przez krew Chrystusa i być prowadzone przez światło Ducha Świętego (*Dominum et vivificantem* 43). W tym kontekście Jan Paweł II odwołuje się do Listu do Hebrajczyków: „Jeśli już pokropienie krwią koźląt i cieląt, oraz popiołem jałówki uświęca skalanych, dając im oczyszczenie zewnętrzne, to tym bardziej krew Chrystusa, który potęgą ducha wieczystego złożył w ofierze Bogu samego siebie nieskalanego, oczyści nasze sumienie od uczynków martwych, abyśmy oddawali cześć Bogu żyjącemu" (Hbr 9,13-14).

Jan Paweł II zauważa, że Deklaracja Praw Człowieka z 1948 r. nie wskazała etycznych fundamentów tych praw, co było być może niemożliwe w 1948 r., lecz oferuje pomoc Kościoła w osiągnięciu tego celu:

---

[40] Pope John Paul II, „Message for the celebration of the Day of Peace *To serve peace, respect freedom* (January 1, 1981)," 7, op. cit.; Jan Paweł II, „Orędzie na Światowy Dzień Pokoju *Chcesz służyć sprawie pokoju – szanuj wolność*", 7, 8 grudnia 1980 r., [w:] Jan Paweł II, *Nauczanie papieskie*, III, 2, op. cit., s. 814-815.

[41] Pope John Paul II, „Homily during Holy Mass at the Logan Circle in Philadelphia (October 3, 1979)," 6, zob.: https://www.vatican.va/content/john-paul-ii/en/homilies/1979/documents/hf_jp-ii_hom_19791003_logan-circle-philadelphia.html.

[42] Pope John Paul II, „Message for the celebration of the Day of Peace *To serve peace, respect freedom* (January 1, 1981)," 11, op. cit.; Jan Paweł II, „Orędzie na Światowy Dzień Pokoju *Chcesz służyć sprawie pokoju – szanuj wolność*", 11, 8 grudnia 1980 r., [w:] Jan Paweł II, *Nauczanie papieskie*, III, 2, op. cit., s. 816-817.

> „W tej materii Kościół katolicki – a być może także inne rodziny duchowe – ma do wniesienia niezastąpiony wkład, głosi bowiem, że to właśnie w transcendentnym wymiarze osoby, i nigdzie indziej, należy szukać źródła jej godności i nienaruszalnych praw. Poprzez kształtowanie sumień Kościół formuje obywateli oddanych promowaniu najszlachetniejszych wartości".[43]

Po drugie, wyjaśnienie Jana Pawła II dotyczące wolności religii i sumienia różni się diametralnie od tego, które znalazło się w Deklaracji Praw Człowieka z 1948 r. także pod innym względem. Sekularna kultura indywidualistyczna postrzega wolność sumienia jako prawo o charakterze pozytywnym: wolno ci działać w zgodzie ze swoim sumieniem, o ile nie szkodzisz autonomii innych osób. Przeciwnie, Jan Paweł II, zgodnie z deklaracją o wolności religijnej Soboru Watykańskiego II *Dignitatis humanae* (nr 2), naucza, iż prawo do wolności religijnej i wolności sumienia jest prawem o charakterze negatywnym, co oznacza, że państwu, społeczeństwu, grupom lub jednostkom nie wolno zmuszać człowieka do czynienia lub akceptowania czegoś, co jest sprzeczne z jego sumieniem lub przekonaniami religijnymi, ani uniemożliwiać mu życia zgodnie z jego przekonaniami religijnymi lub sumieniem (chyba że, oczywiście, jego przekonania religijne lub sumienie nakazują mu robić coś, co jest złe z moralnego punktu widzenia). Odnosi się to do prawa „rozumianego jako podstawowe prawo danej osoby do tego, by nie zmuszano jej do działania wbrew jej sumieniu lub nie uniemożliwiano jej postępowania zgodnie z tym sumieniem".[44]

Copyright by Wydawnictwo Naukowe UKSW

Po trzecie, etyka sekularna objaśnia prawa w sposób indywidualistyczny, podczas gdy Jan Paweł II – zgodnie z Tradycją katolicką – czyni to z perspektywy dobra wspólnego: „Człowiek zatem powinien mieć możność dokonywania wyboru zależnie od wartości, które uznaje za swoje; w tym ukaże się on jako istota odpowiedzialna, a zadaniem społeczeństwa jest sprzyjać owej wolności

[43] Pope John Paul II, „Address to the diplomatic corps accredited to the Holy See (January 9, 1989)," 7, zob.: https://www.vatican.va/content/john-paul-ii/en/speeches/1989/january/documents/hf_jp-ii_spe_19890109_corpo-diplomatico.html.

[44] Pope John Paul II, „Address to the Italian Catholic Doctors Association (December 28, 1978)," zob.: https://www.vatican.va/content/john-paul-ii/en/speeches/1978/documents/hf_jp-ii_spe_19781228_medici-cattolici-ital.html. W tym wystąpieniu papież zachęca katolickich lekarzy, aby nie dokonywali aborcji i potwierdza ich prawo do sprzeciwu sumienia wobec współpracy przy zabiegach przerywania ciąży.

z uwagi na dobro wspólne".[45] Różnorakie instancje w społeczeństwie, które ponoszą najwyższą odpowiedzialność za zagwarantowanie Dobra Wspólnego, mają obowiązek „[...] uznać taki zakres niezależności obywateli chronionej przez prawo, aby każda istota ludzka mogła żyć, indywidualnie czy społecznie, według wymagań swojego sumienia".[46] Każda osoba ludzka i każda ludzka zbiorowość „musi szanować swobody i prawa indywidualne i zbiorowe innych. Poszanowanie to wyznacza granice wolności, ale jednocześnie nadaje jej sensowność i godność; człowiek bowiem z natury jest istotą społeczną".[47]

Podsumowanie

Podobnie jak kultura sekularna, katoliccy teologowie moralni od lat pięćdziesiątych i Magisterium Kościoła od lat sześćdziesiątych XX wieku ponownie zaakceptowali z otwartymi ramionami koncepcję praw człowieka, którą oni sami stworzyli i rozwinęli w XVI wieku. Jednak w przeciwieństwie do kultury sekularnej, Magisterium Kościoła podtrzymuje oparcie praw człowieka na moralnym prawie naturalnym i na ich ścisłym związku z Dobrem Wspólnym. Kościół stoi na stanowisku, iż prawa człowieka nie powinny być interpretowane w sposób indywidualistyczny i w oderwaniu od powiązanych z nimi obowiązków. Nie powinny też być przedmiotem reinterpretacji oderwanej od antropologii, z której zrodziła się Powszechna Deklaracja. Dotyczy to w szczególności prawa do życia, do zawarcia małżeństwa i założenia rodziny czy prawa do wolności sumienia i wyznania.

Copyright by Wydawnictwo Naukowe UKSW

[45] Pope John Paul II, „Message for the celebration of the Day of Peace *To serve peace, respect freedom* (January 1, 1981)," 6, op. cit.; Jan Paweł II, „Orędzie na Światowy Dzień Pokoju *Chcesz służyć sprawie pokoju – szanuj wolność*", 6, 8 grudnia 1980 r., [w:] Jan Paweł II, *Nauczanie papieskie*, III, 2, op. cit., s. 813.

[46] Ibid.

[47] Pope John Paul II, „Message for the celebration of the Day of Peace *To serve peace, respect freedom* (January 1, 1981)," 7, op. cit.; Jan Paweł II, „Orędzie na Światowy Dzień Pokoju *Chcesz służyć sprawie pokoju – szanuj wolność*", 7, 8 grudnia 1980 r., [w:] Jan Paweł II, *Nauczanie papieskie*, III, 2, op. cit., s. 814.

Bibliografia

Breve *Pastoralis officium* ad archiepiscopum Toletanum (29 maja 1537), *DH* 1495.

Beauchamp R. L., Childress J. F. (1994), *Principles of Biomedical Ethics*, New York/Oxford: Oxford University Press, (4th ed.).

Benedict XVI (2006), "Ad Congressum a « Populari Europae Factione » provectu (30 March 2006)", *AAS* 98 (2006), no. 4.

Eijk W. J. (2022), "Der christliche Glaube im demokratischen Staat und im öffentlichen Raum", in: *Zum 95. Geburtstag: Festschrift für den Heiligen Vater em. Benedikt XVI. 16. April 2022*, Braun K., Ratzinger G., Zörb R. (eds), Rohrbach: Wenzlik Consulting & Publishing, 2022.

Eijk W. J., Hendriks L. M., Raymakers J. R., Flemming J. I. (eds) (2014), *Manual of Catholic Medical Ethics: Responsible Healthcare from a Catholic Perspective*, Ballarat: Court Connor Publishing.

Eijk W. J., Hendriks L. M., Raymakers J. R., Flemming J. I. (2017), "Is Medicine Losing Its Way? A Firm Foundation for Medicine as a Real *Therapeia*", *Linacre Quarterly* 84 (2017), no. 3, (https://doi.org/10.1080%2F00243639.2017.1301112).

Francisco de Vitoria (1917), *Relecciones teológicas*, Torrubiano Ripoll J. (ed.), Madrid: Librería Religiosa Hernández, 1917 (facsimile of the first edition of 1557).

Institutiones Gai (1904) I, § 1, in: *Gai Institutiones or Institutions of Roman Law by Gaius*, E. Poste (ed. and trans.), revised and enlarged by Whittuck E. A., Oxford: Clarendon Press, 1904 (4th ed.).

John XXIII (1962), "Discorso durante la solenne apertura del Concilio Vaticano II (October 11, 1962)", no. 8.1-8.4, *AAS* 54.

Leo XIII (1892), "Lettre Encyclique *Au milieu des sollicitudes* (16. Februar 1896)", *ASS* 24 (1891-1892).

Mass «Pro Eligendo Romano Pontifice» Homily of His Eminence Card. Joseph Ratzinger Dean of the College of Cardinals (April 18, 2005), https://www.vatican.va/gpII/documents/homily-pro-eligendo-pontifice_20050418_en.html.

Mirbt C. (1911), *Quellen zur Geschichte des Papsttums und des Römischen Katholizismus*, Tübingen: Verlag von J.C.B. Mohr, 1911 (3rd improved and extended ed.).

Papal bull *Sublimis Deus* (29 May 1537), https://www.papalencyclicals.net/paul03/p3subli.htm.

Pius XII (1949), "Nuntius radiophonicus *Gravi et ad un tempo*", *AAS* 41 (1949).

Pope John Paul II (1980), "Message on the value and content of freedom of conscience and of religion (November 14, 1980)", https://www.vatican.va/content/john-paul-ii/en/messages/pont_messages/1980/documents/hf_jp-ii_mes_19800901_helsinki-act.html#:~:text=On%20the%20eve%20of%20the%20Madrid%20Conference%20on,reference%20to%20the%20implementation%20of%20the%20Final%20Act.

Pope John Paul II (1989), "Address to the diplomatic corps accredited to the Holy See (January 9, 1989)", https://www.vatican.va/content/john-paul-ii/en/speeches/1989/january/documents/hf_jp-ii_spe_19890109_corpo-diplomatico.html.

Pope John Paul II (1978), "Address to the Italian Catholic Doctors Association (December 28, 1978)", https://www.vatican.va/content/john-paul-ii/en/speeches/1978/documents/hf_jp-ii_spe_19781228_medici-cattolici-ital.html.

Copyright by Wydawnictwo Naukowe PAT

Pope John Paul II (1979), Encyclical Letter *Redemptor Hominis*, 4 March 1979, https://www.vatican.va/content/john-paul-ii/en/encyclicals/documents/hf_jp-ii_enc_04031979_redemptor-hominis.html.

Pope John Paul II (1983), "General Audience (August 17, 1983)", https://www.vatican.va/content/john-paul-ii/it/audiences/1983/documents/hf_jp-ii_aud_19830817.html.

Pope John Paul II (1979), "Homily during Holy Mass at the Logan Circle in Philadelphia (October 3, 1979)", https://www.vatican.va/content/john-paul-ii/en/homilies/1979/documents/hf_jp-ii_hom_19791003_logan-circle-philadelphia.html.

Pope John Paul II (1981), "Message for the celebration of the Day of Peace *To serve peace, respect freedom* (January 1, 1981)", https://www.vatican.va/content/john-paul-ii/en/messages/peace/documents/hf_jp-ii_mes_19801208_xiv-world-day-for-peace.html.

Pope John Paul II (1980), "Message on the value and content of freedom of conscience and of religion" (November 14, 1980)", https://www.vatican.va/content/john-paul-ii/en/messages/pont_messages/1980/documents/hf_jp-ii_mes_19800901_helsinki-act.html#:~:text=On%20the%20eve%20of%20the%20Madrid%20Conference%20on,reference%20to%20the%20implementation%20of%20the%20Final%20Act.

Roy O. (2020), *Is Europa nog christelijk?*, Utrecht: KokBoekencentrum (original title: *L'Europe est-elle chrétienne?*, Edition du Seuil, 2019).

Ryan E. A. (1948), "Catholics and the Peace of Westphalia", *Theological Studies* 9.

Salas V. M. (2012), "Francisco de Vitoria on the *ius gentium* and the *American Indios*", *Ave Maria Law Review* 10.

Taylor Ch. (2007), *A Secular Age*, Cambridge/London: The Belknap Press of Harvard University.

Taylor Ch. (2002), *Varieties of Religion Today: William James Revisited,* Cambridge/London: Harvard University Press.

United Nations, "LGBTQI+", https://www.un.org/en/fight-racism/vulnerable-groups/lgbtqi-plus.

Utz A-F. (1963), *Sozialethik*, Heidelberg/Louvain: Kerle Verlag F.H. /Verlag E Nauwelaerts, 1963, II. Rechtsphilosophie.

"*Wet van 21 december 2000 tot wijziging van Boek 1 van het Burgerlijk Wetboek in verband met de openstelling van het huwelijk voor personen van hetzelfde geslacht (Wet openstelling huwelijk)*" [Act of 21 December 2000 amending Book 1 of the Civil Code in connection with the opening of marriage to same-sex couples (Marriage Opening Act)], Staatsblad van het Koninkrijk der Nederlanden (2001).

World Health Organization (2019), "Moving One Step Closer to Better Health and Rights for Transgender People", https://www.who.int/europe/news/item/17-05-2019-moving-one-step-closer-to-better-health-and-rights-for-transgender-people.

Copyright by Wydawnictwo Naukowe UKSW

CHRZEŚCIJAŃSTWO ŚWIAT • POLITYKA No 27, 2023
ZESZYTY SPOŁECZNEJ MYŚLI KOŚCIOŁA

DOI : 10.21697/CSP.2023.27.1.03

Zbigņevs Stankevičs

Współpraca międzywyznaniowa na rzecz wartości rodzinnych: doświadczenia z Łotwy

Copyright by Wydawnictwo Naukowe UKSW

Abstrakt: Przyczynkiem do napisania tego artykułu było zaproszenie do udziału w konferencji naukowej „Świętego Jana Pawła II dziedzictwo prawa naturalnego i międzynarodowych praw człowieka: ku stuleciu perswazji" zorganizowanej przez Uniwersytet Kardynała Stefana Wyszyńskiego i Międzynarodową Szkołę Prawa Uniwersytetu Ave Maria. Zaproponowałem podzielenie się łotewskimi doświadczeniami ostatnich dwudziestu pięciu lat w sferze obrony wartości rodzinnych, z uwzględnieniem współpracy pomiędzy różnymi wspólnotami religijnymi i wyznaniowymi działającymi w Łotwie. Opracowanie niniejsze opiera się na wybranych dokumentach prawa międzynarodowego i łotewskiego, jak również dokumentach dotyczących kwestii poruszanych i publikowanych w łotewskich środkach masowego przekazu. W cytowanych wspólnych listach przywódców religijnych i w artykule mego autorstwa z 2002 r. przytoczono analizę faktów i materiałów w obszarze obrony życia poczętego i wartości rodzinnych. Niniejszy materiał przybliża główne tematy dyskusji toczonych w łotewskim społeczeństwie w ciągu ostatnich dwóch dekad.

Słowa kluczowe: aborcja, związek cywilny, konstytucja, rodzina, Konwencja Stambulska

Wartości rodzinne są kultywowane przez główne religie świata i chrześcijan zgodnie z prawem naturalnym, które jest również podstawą procesów rozwoju politycznego i społecznego na rzecz dobra każdego narodu. Łotwa zapisała te wartości w swojej konstytucji, która została pierwotnie promulgowana 30 czerwca 1922 r. i zmieniona w 2005 r. poprzez rozszerzenie pojęcia małżeństwa: Artykuł 110 potwierdza, że państwo chroni i wspiera małżeństwo — związek mężczyzny i kobiety, rodzinę, oraz prawa rodziców i prawa dzieci[1].

[1] *The Constitution of the Republic of Latvia*, https://likumi.lv/ta/en/en/id/57980 (12.06.2023).

W międzyczasie różne ideologiczne koncepcje genderyzmu, związków *de facto* i związków homoseksualnych wywarły wpływ na łotewski krajobraz prawny i polityczny. Wartości rodzinne zostały zagrożone przez potencjalne lub uchwalone przepisy prawne i regulacje dotyczące samych pojęć małżeństwa i rodziny, relacji między płciami oraz zamachów na życie ludzkie poprzez aborcję. Powyższe przypadki świadczą o ścieraniu się takich wartości jak życie, wolność, godność ludzka, zdrowie, prywatność, bezpieczeństwo i integralny rozwój. Kościół rzymskokatolicki w Łotwie podjął ścisłą współpracę ekumeniczną z innymi kościołami chrześcijańskimi w celu promowania małżeństwa i wartości rodzinnych dla wspólnego dobra pośród wyzwań stojących przed nami w dzisiejszych czasach.

Copyright by Wydawnictwo Naukowe UKSW

1. Ustawa o związkach cywilnych

Decyzja łotewskiego Trybunału Konstytucyjnego z 2020 r. przyczyniła się do ponowienia wysiłków na rzecz uchwalenia ustawy o związkach partnerskich. W 2020 r. kobieta, której partnerce nie udzielono zamierzonego urlopu po urodzeniu dziecka, złożyła skargę do Trybunału Konstytucyjnego. W listopadzie 2020 r. sąd orzekł, że przepisy prawa pracy dotyczące urlopu tylko dla ojca dziecka są niezgodne z konstytucją[2]. Trybunał podkreślił, że rodzinę stanowi nie tylko związek małżeński, zmieniając w ten sposób dotychczasową definicję rodziny. Trybunał Konstytucyjny stwierdził, że państwo ma obowiązek chronić i wspierać również rodziny partnerskie osób tej samej płci. Ustawodawca zobowiązany został do określenia, do połowy 2022 roku, w jaki sposób dokonać zmian w przepisach, aby doprowadzić do wprowadzenia odpowiednich rozwiązań prawnych zgodnych z orzeczeniem Trybunału. W związku z rzeczonym orzeczeniem ustawodawca może zmienić kodeks pracy bądź inne przepisy.

Z jednej strony wyrok Trybunału Konstytucyjnego nie ma wpływu na instytucję małżeństwa, definiowanego jako związek kobiety i mężczyzny, ale wiele osób uznało, że wyrok ten stanowi zagrożenie dla tradycyjnych wartości. W związku z powyższym w dniu 29 lipca 2021 r. Centralna Komisja Wyborcza (*CVK*) dokonała rejestracji projektu ustawy „Zmiana Konstytucji Republiki Łotewskiej" przedłożonego przez grupę inicjatywną dla zbierania podpisów — „Stowarzyszenie Łotewskich Mężów", który zakładał doprecyzowanie pojęcia rodziny w art. 110 Konstytucji. Wraz z proponowanymi zmianami, artykuł 110 Konstytucji miałby

[2] Orzeczenie Trybunału Konstytucyjnego z dnia 12 listopada 2020 r. w sprawie nr 2019-33-01, https://www.satv.tiesa.gov.lv/wp-content/uploads/2019/12/2019-33-01_Spriedums.pdf (12.06.2023).

być bardziej precyzyjny w kwestii małżeństwa i relacji rodzinnych: *Państwo chroni i wspiera małżeństwo — związek kobiety i mężczyzny — oraz rodzinę opartą na małżeństwie, pokrewieństwie lub przysposobieniu.* Liczba podpisów wymaganych do przedłożenia projektu zmiany konstytucji w parlamencie wynosiła 154 868, co stanowiło nie mniej niż jedną dziesiątą liczby obywateli uprawnionych do głosowania w poprzednich wyborach parlamentarnych. Wyborcy mogli składać podpisy pod projektem zmiany Konstytucji przez 12 miesięcy — od 30 lipca 2021 roku do 29 lipca 2022 roku.

Łotewscy biskupi rzymskokatoliccy poparli inicjatywę zmierzającą do zdefiniowania pojęcia rodziny w konstytucji w następującym orędziu z dnia 10 sierpnia 2021 r.: „Konferencja Episkopatu Łotwy popiera projekt ustawy »Zmiana Konstytucji Republiki Łotewskiej« przedłożony przez Stowarzyszenie Łotewskich Mężów 29 lipca [2021 r.], który ma na celu doprecyzowanie definicji pojęcia rodziny.

Projekt ustawy przewiduje zmianę Konstytucji w art. 110, nadając mu następujące brzmienie: '*Państwo chroni i wspiera małżeństwo — związek kobiety i mężczyzny — oraz rodzinę opartą na małżeństwie, pokrewieństwie lub przysposobieniu. Państwo chroni prawa dziecka, w tym prawo do dorastania w rodzinie opartej na kobiecie-matce i mężczyźnie-ojcu. Państwo chroni prawa rodziców i ich swobodę wychowywania dzieci zgodnie z własnymi przekonaniami religijnymi i filozoficznymi.*

Państwo zapewnia szczególne wsparcie dzieciom niepełnosprawnym i rodzicom, którzy się nimi opiekują, dzieciom pozostawionym bez opieki rodzicielskiej lub ofiarom przemocy, rodzinom wielodzietnym oraz matkom i ojcom, którzy sprawują opiekę nad dziećmi bez udziału drugiego rodzica' [3].

Biskupi zachęcają katolików do przyłączenia się do tej inicjatywy poprzez złożenie swych podpisów, tak aby w ciągu roku zebrać niezbędne głosy i przeprowadzić referendum w sprawie wzmocnienia pojęcia rodziny w art. 110 Konstytucji.

Przyszłość Kościoła i całej ludzkości jest zależna od siły więzi rodzinnych, wzajemnej odpowiedzialności jej członków i troski o wzajemne dobro. Napięcia wywołane

[3] O projekcie zmian w Konstytucji, przedłożonym przez Stowarzyszenie Łotewskich Mężów, https://likumi.lv/ta/id/325057-par-biedribas-latvijas-viru-biedriba-iesniegto-satversmes-grozijumu-projektu (29.07.2021). Tutaj i poniżej tłumaczenie z języka łotewskiego na język angielski dokonane przez Autora.

Copyright by Wydawnictwo Naukowe UKSW

przez kulturę konsumpcjonizmu i indywidualizmu dla przyjemności zagrażają normalnemu rozwojowi i dojrzewaniu jednostek w wielu rodzinach.

Niesłusznym jest myśleć, iż rozszerzenie pojęcia rodziny może przynieść korzyści całemu społeczeństwu. Wręcz przeciwnie, tylko wyłączny i nierozerwalny związek mężczyzn i kobiet w pełni spełnia niezbędną funkcję społeczną, gwarantując stabilność zobowiązań i umożliwiając dzieciom pojawianie się i dorastanie w bezpiecznym, zapewniającym wsparcie środowisku. Z tego względu nasze podpisy mogą stanowić konkretny krok na drodze obrony rodzin. […]

Dzięki niech będą Bogu za to, że wiele rodzin, którym daleko do doskonałości, żyje w miłości, wypełnia swe powołanie i podąża naprzód, nawet jeśli po drodze doświadczają różnych niepowodzeń[4]."

Copyright by Wydawnictwo Naukowe UKSW

W odpowiedzi na orzeczenie Trybunału z listopada 2020 r. Ministerstwo Sprawiedliwości rozpoczęło prace nad opracowaniem odpowiedniego przepisu prawnego. Powołano grupę roboczą z udziałem przedstawicieli organizacji pozarządowych i kościołów. Przez cały rok grupa ta pracowała, wkładając wiele wysiłku w stworzenie wystarczająco wyważonej propozycji, która byłaby zgodna z orzeczeniem Trybunału Konstytucyjnego, nie dzieliłaby niepotrzebnie społeczeństwa i zapewniała jak największe korzyści dzieciom.

Dlatego też skierowanie 1 lutego 2022 r. pod obrady komisji parlamentarnych projektu ustawy o związkach cywilnych wzbudziło zaskoczenie i konsternację [5]. Po zapoznaniu się z rzeczonym projektem ustawy można zauważyć, że nie różnił się on znacząco od liberalnych projektów ustaw o rejestracji małżonków i związków partnerskich, które były już niegdyś rozpatrywane i odrzucane przez Parlament.

W lutym 2022 r. Ministerstwo Sprawiedliwości przedłożyło projekt ustawy przygotowany w odpowiedzi na orzeczenie Trybunału Konstytucyjnego z 2020 r. w sprawie urlopu rodzicielskiego, w którym Trybunał uznał, że Konstytucja nakłada na ustawodawcę obowiązek zapewnienia ochrony prawnej rodzinom osób tej samej płci.

[4] Konferencja Episkopatu Łotwy o poprawkach do Konstytucji, https://katolis.lv/2021/08/latvijas-biskapu-konference-par-grozijumiem-satversme/ (10.08.2021).

[5] Ustawa o związkach cywilnych, https://titania.saeima.lv/LIVS13/saeimalivs13.nsf/0/94894F3C9166D3DEC225880000302475?OpenDocument (12.06.2023).

Ustawa o związkach cywilnych przyznaje dwóm dorosłym osobom, w tym parom osób tej samej płci, prawo do rejestracji swojego związku w celu uzyskania minimum ochrony prawnej, socjalnej i ekonomicznej ze strony państwa.

Jednakże pary te nie będą mogły uzyskać takiego samego zakresu gwarancji, jak w przypadku małżonków, którzy zarejestrowali swój związek małżeński w urzędzie stanu cywilnego lub w kościele, gdzie również obiecali sobie obopólne zaufanie.

Przyjrzawszy się ustawie o związkach cywilnych, można zauważyć, że jest ona zasadniczo „wersją light" lub „surogatem" instytucji małżeństwa. Ustawa ta stanowi pierwszy krok ku daleko idącym zmianom w społeczeństwie. Doświadczenia innych krajów pokazują, iż po przyjęciu przepisów regulujących związki partnerskie osób tej samej płci, prędzej czy później dochodzi do usankcjonowania małżeństw zawieranych przez osoby tej samej płci.

Copyright by Wydawnictwo Naukowe UKSW

23 marca 2023 r. zwierzchnicy łotewskich kościołów chrześcijańskich przesłali list do łotewskiego parlamentu, w którym wyrazili swoją opinię na temat projektu ustawy o związkach cywilnych, będącego przedmiotem dyskusji w komisjach parlamentarnych w lutym. Tekst listu przedstawiam poniżej:

„Powszechna Deklaracja Praw Człowieka ONZ stwierdza, że rodzina jest naturalną i podstawową jednostką społeczną i ma prawo do ochrony ze strony społeczeństwa i państwa. Bóg stworzył mężczyznę i kobietę i pobłogosławił rodzinę składającą się z męża i żony, a w tej pobłogosławionej przez Boga rodzinie rodzą się, dorastają i są wychowywane dzieci. Wspólne wychowanie dzieci przez ojca i matkę jest podstawą moralnego, religijnego i społecznego rozwoju człowieka. Tylko w związku mężczyzny i kobiety może narodzić się życie — dziecko, które potrzebuje obojga rodziców — ojca i matki.

Życie nie zawsze jest usłane różami, a ojciec nie zawsze chce lub może wychowywać dziecko. Jako społeczeństwo doświadczamy konsekwencji braku ojców: nadużywanie substancji odurzających, destrukcyjne zachowania, samobójstwa, przedwczesne podejmowanie współżycia seksualnego, choroby przenoszone drogą płciową, niższy poziom wykształcenia, niższe dochody i tak dalej.

Zważywszy na powyższe, w łotewskim Narodowym Planie Rozwoju na lata 2021-2027 do sekcji „Pokolenia silnych rodzin" włączono zadanie: Wzmocnienie rodziny jako wartości w społeczeństwie (s. 24).

Plan ma na celu, *inter alia*, zwiększenie ochrony socjalnej dla rodziców, rozwój środowiska przyjaznego rodzinie, docenienie rodzin wielodzietnych, wzmocnienie roli ojca w rodzinie, poprawę umiejętności rodzicielskich młodych ludzi, wspieranie rodziny i małżeństwa oraz wzmocnienie roli solidarności międzypokoleniowej w procesie zrównoważonego wzrostu.

Tymczasem w orzeczeniu wydanym 12 listopada 2020 r. (sprawa nr 2019-33-01) łotewski Trybunał Konstytucyjny orzekł, że ojciec dziecka winien zostać zastąpiony przez partnera matki (inną kobietę). W odpowiedzi Ministerstwo Sprawiedliwości rozpoczęło działania, mające na celu wypracowanie stosownego przepisu prawnego.

Copyright by Wydawnictwo Księży Marianów

Doceniamy gotowość do podjęcia takich działań na drodze dialogu ze społeczeństwem. Powołano grupę roboczą z udziałem przedstawicieli organizacji pozarządowych i kościołów. Przez cały rok grupa ta pracowała, wkładając wiele wysiłku w stworzenie wystarczająco wyważonej propozycji, która byłaby zgodna z orzeczeniem Trybunału Konstytucyjnego, nie dzieliłaby niepotrzebnie społeczeństwa i zapewniała jak największe korzyści dzieciom.

Z tego też powodu projekt ustawy o związkach cywilnych (*CSL*), który został przedłożony pod obrady komisji parlamentarnych 1 lutego, wywołał zdziwienie i konsternację. Po zapoznaniu się z rzeczonym projektem ustawy oczywiste jest, że nie różni się on znacząco od projektów ustaw o rejestracji małżonków i związków partnerskich, które były już niegdyś rozpatrywane i odrzucane przez Parlament. Projekt jest bowiem skierowany zarówno do par heteroseksualnych, jak i jednopłciowych (zob. np. art. 7 projektu ustawy o związkach cywilnych i art. 84 Kodeksu Cywilnego; art. 17 projektu ustawy o związkach cywilnych i art. 89 ust. 1 Kodeksu Cywilnego; art. 18 projektu ustawy i art. 90 Kodeksu Cywilnego).

Istotną różnicą w stosunku do powinności małżonków jest zniesienie obowiązku bycia wzajemnie godnym zaufania przez członków związku cywilnego. CSL idzie znacznie dalej, niż wymaga tego orzeczenie Trybunału Konstytucyjnego: projekt ustawy CSL pozwala na rejestrację związków osób tej samej płci. Prowadzi to do rozmycia instytucji małżeństwa i rodziny chronionych w art. 110 Konstytucji, a prawo dzieci do dorastania wraz ze swymi biologicznymi rodzicami może być zagrożone.

Dorastanie w rodzinie, która składa się z taty-mężczyzny i mamy-kobiety, leży w najlepszym interesie każdego dziecka. Obowiązkiem państwa i każdego

obywatela jest możliwie jak największe wspieranie i umacnianie takiego związku. Prezydent [Łotwy] Egils Levits, nadal zasiadający w Trybunale Sprawiedliwości Unii Europejskiej, słusznie zauważył, że wprowadzenie instytucji zarejestrowanego związku partnerskiego otwartego zarówno dla par homoseksualnych, jak i heteroseksualnych, zgodnie z orzecznictwem Europejskiego Trybunału Praw Człowieka, prowadzi *de facto* do uznania małżeństw osób tej samej płci. To z kolei stałoby w sprzeczności z Konstytucją Republiki Łotewskiej.

W Europie toczy się wojna, a w społeczeństwie utrzymują się napięcia. Obywatele odczuwają już zmęczenie i polaryzację z powodu czasowych ograniczeń związanych z pandemią. Naszym zdaniem nie jest to czas na forsowanie ustawy w Parlamencie, co dodatkowo zaogni emocje i pogłębi sprzeczności. W związku z tym wzywamy, aby nie porzucano zamiaru wypracowania zrównoważonych i publicznie akceptowalnych ram współpracy z przedstawicielami społeczeństwa.

Copyright by Wydawnictwo Naukowe UKSW

Orzeczenie Trybunału Konstytucyjnego może zostać wykonane drogą nowelizacji prawa pracy. Osoby mieszkające we wspólnym gospodarstwie domowym mają możliwość zawierania umów i notarialnego poświadczania swojego pełnomocnictwa. System ten można dodatkowo usprawnić, oferując poświadczone notarialnie pakiety umów. W ten sposób ustawodawca wypełniłby zobowiązania nałożone przez Trybunał Konstytucyjny i zarazem umożliwił Grupie Roboczej i innym specjalistom kontynuację prac nad wypracowaniem rozstrzygnięcia, którego niezbędne zarysy zostałyby nakreślone w sposób, w jaki ludzie korzystają z proponowanego tutaj rozwiązania.

W czasach, gdy niepewność co do przyszłości, konsekwencje niestabilności związków i zaniedbywanie dzieci są tak wyraźnie widoczne w społeczeństwie, stabilna rodzina oparta na małżeństwie i wzajemnym zaufaniu może zapewniać poczucie bezpieczeństwa i pokoju.

Dlatego też wzywamy posłów do Parlamentu, aby poparli jedynie takie brzmienie projektu ustawy, które wzmocni rodziny i zjednoczy nasze społeczeństwo".

Pomimo kontrowersji w czwartek, 12 maja 2022 r., po burzliwej debacie w drugim czytaniu, Parlament poparł ustawę o związkach cywilnych, która zezwoliłaby parom tej samej płci na rejestrację ich związków i przekazał ustawę do ostatniego czytania, gdzie została odrzucona i nie uzyskała ostatecznego zatwierdzenia.

2. Wyzwania związane z Konwencją Stambulską

Konwencja Rady Europy o zapobieganiu i zwalczaniu przemocy wobec kobiet i przemocy domowej, tak zwana Konwencja Stambulska, została przyjęta w 2011 r.[6].

Łotwa podpisała Konwencję 18 maja 2016 r., ale dopiero po jej ratyfikacji państwo będzie zobowiązane do pełnego przestrzegania jej postanowień. Łotwa jest jednym z 7 krajów europejskich, które jeszcze tej ratyfikacji nie dokonały. Dyskusje na temat zasadności ratyfikacji Konwencji przez Łotwę są kontynuowane, a opinie „za" i „przeciw" uzależnione są od różnorodnych przesłanek ideologicznych.

Ministerstwo Sprawiedliwości opracowało analizę prawną potencjalnego wpływu konwencji na łotewski system prawny. Z analizy wynika, iż ideologia leżąca u podstaw Konwencji Stambulskiej, jak również niektóre normy w niej zawarte, nie są zgodne z głównymi zasadami łotewskiej konstytucji i podstawowymi prawami człowieka. Można przytoczyć trzy przykłady:

Copyright by Wydawnictwo Naukowe UKSW

1) Konwencja zobowiązuje państwa-strony Konwencji do unikania dyskryminacji nie tylko ze względu na płeć, ale także ze względu na płeć kulturową („gender"). Aby zapewnić przestrzeganie zasady niedyskryminacji, Łotwa prędzej czy później będzie zobowiązana do rozpoczęcia interpretacji art. 110 Konstytucji, a także drugiej części art. 35 prawa cywilnego w świetle społecznej teorii płci. Oznacza to zezwolenie na małżeństwa osób tej samej płci, nawet bez wprowadzania zmian w pierwszym zdaniu artykułu 110 Konstytucji;

2) Konwencja w rażący sposób nie uwzględnia praw rodzicielskich w zakresie edukacji dzieci zagwarantowanych zarówno w artykule 112 Konstytucji, jak i w międzynarodowych instrumentach ochrony praw człowieka. Ponadto nie wzięto pod uwagę wolności wyznania rodziców, która jest nierozerwalnie związana z prawem do kształcenia dzieci zgodnie z przekonaniami religijnymi i filozoficznymi rodziców;

3) Pierwszy ustęp artykułu 12 Konwencji zobowiązuje państwa-strony Konwencji do dokonywania zmian w myśleniu i postawach ludzi. Taki wymóg nie jest zgodny z artykułami 99 i 100 Konstytucji, ponieważ każda osoba w Łotwie ma

[6] Convention of the Council of Europe on preventing and combating violence against women and domestic violence, https://rm.coe.int/168008482e (11.05.2011); Konwencja Rady Europy o zapobieganiu i zwalczaniu przemocy wobec kobiet i przemocy domowej, https://rm.coe.int/168046253c (28.08.2023).

prawo do swobody myślenia, a także do swobodnego wyrażania swoich opinii, pod warunkiem że nie naruszają one praw podstawowych przysługujących innym osobom (artykuł 116 Konstytucji).

W dniu 29 kwietnia 2016 r. opublikowano list otwarty przywódców kościołów chrześcijańskich w Łotwie nawołujący parlament do nieratyfikowania Konwencji Stambulskiej, o następującej treści:

„Po zapoznaniu się ze strategią na rzecz ograniczania przemocy przedstawioną w Konwencji Stambulskiej pragniemy wyrazić naszą opinię na temat tego dokumentu, mając na uwadze, że jego ratyfikacja może wywrzeć wpływ na każdego mieszkańca Łotwy.

Copyright by Wydawnictwo Naukowe UKSW

Przede wszystkim pragniemy podkreślić, iż przemoc skierowana przeciwko kobietom jest sprzeczna zarówno z wiarą chrześcijańską, jak i z człowieczeństwem, oraz że przemoc winna zostać całkowicie wyeliminowana z relacji międzyludzkich. Przemoc musi być zwalczana na wszystkich poziomach, począwszy od edukacji i prawodawstwa mającego na celu wspieranie ofiar przemocy. Kościoły chrześcijańskie podejmują te kwestie poprzez zachęcanie do budowania relacji opartych na wzajemnym szacunku i autentycznych korzyściach dla drugiej osoby. Celowi temu służy głoszenie ewangelii, kursy przygotowujące do małżeństwa, rozmaite inicjatywy terapii rodzinnej oraz działania edukacyjne dla rodziców. Stanowi również centrum uwagi różnych organizacji chrześcijańskich, które świadczą konkretną pomoc ofiarom przemocy.

W Konwencji Stambulskiej czy też *Konwencji Rady Europy o zapobieganiu i zwalczaniu przemocy wobec kobiet i przemocy domowej* państwa sygnatariusze zobowiązują się do wyeliminowania wszystkich form przemocy skierowanej wobec kobiet. Zobowiązanie takie jest bardzo pozytywne. Wątpliwości i zastrzeżenia budzi jednak sposób, w jaki autorzy Konwencji analizują przyczyny przemocy, do których nie zaliczają ludzkich wad, błędów i słabości, lecz tradycję, kulturę, religię i instytucję rodziny. Konwencja nie podejmuje kwestii promowania przemocy w mediach i pornografii, które uprzedmiotawiają kobiety w najbardziej uwłaczający sposób. Nie porusza kwestii nadużywania alkoholu lub narkotyków, które są najściślej powiązane z przemocą domową i pozadomową. Konwencja nie chroni również poczętych dzieci przed tak skrajnymi formami przemocy, jak aborcja. Przeciwnie, Konwencja Stambulska dotycząca przemocy — w kontekście europejskim! — utożsamia przemoc wobec kobiet z ‘przejawem nierównych

stosunków władzy między kobietami a mężczyznami na przestrzeni wieków'. Szczególne obawy budzi art. 12 Konwencji, który stanowi, że 'Strony podejmą działania niezbędne by promować zmianę społecznych i kulturowych wzorców zachowań kobiet i mężczyzn w celu wykorzenienia uprzedzeń, zwyczajów, tradycji oraz innych praktyk opartych na idei [...] [o] stereotypowych rolach kobiet mężczyzn'[7]. Nie sprecyzowano, jakie role kobiet i mężczyzn Konwencja uznaje jako przyczyniające się do przemocy. Pozwala to na bardzo szeroką interpretację konwencji, a także na skierowanie jej przeciw istotnym wartościom i instytucji rodziny jako takiej.

Podobnie nieprecyzyjny jest ustęp 85 Sprawozdania wyjaśniającego do Konwencji: 'Strony Konwencji są zatem zobowiązane do podjęcia środków niezbędnych do propagowania zmian w mentalności i postawach'[8]. Nie określono, które stereotypy dotyczące płci należy zmienić.

Copyright by Wydawnictwo Naukowe UKSW

Ogólnie można stwierdzić, że konwencja nie wzywa do zwalczania faktycznych przyczyn przemocy, ale otwiera możliwości narzucenia Łotwie projektu transformacji społeczeństwa opartego na ideologii płci kulturowej („gender"), co stałoby w sprzeczności z Konstytucją Republiki Łotewskiej.

My, hierarchowie łotewskich kościołów chrześcijańskich, wzywamy polityków, rządy i urzędników, aby postrzegali potrzebę wyrażoną w tytule Konwencji Stambulskiej jako zachętę do zrobienia wszystkiego, co możliwe, aby zwalczać faktyczne przyczyny przemocy domowej, a tym samym walczyć z przemocą wobec kobiet. Odnośnie do treści konwencji, jesteśmy przekonani, że w obecnej formie jest ona niemożliwa do zaakceptowania, ponieważ zawiera znaczące mankamenty, które pozwalają na stronnicze, ideologiczne wyjaśnienia, nawet te niemające nic wspólnego z eliminacją przemocy. Jeśli Parlament będzie nadal zobowiązany do ratyfikacji Konwencji Stambulskiej, wzywamy do zapewnienia ochrony wartości utrwalonych w Konstytucji i ustawodawstwie Republiki Łotewskiej[9]."

---

[7] Konwencja Rady Europy o zapobieganiu i zwalczaniu przemocy wobec kobiet i przemocy domowej, https://rm.coe.int/168046253c (28.08.2023).

[8] *Explanatory Report to the Council of Europe Convention on preventing and combating violence against women and domestic violence*, 11.05.2011, Council of Europe Treaty Series – No. 210, s. 16, https://rm.coe.int/ic-and-explanatory-report/16808d24c6

[9] List otwarty przywódców łotewskich kościołów chrześcijańskich dotyczący Konwencji Stambulskiej, https://katolis.lv/2016/05/latvijas-kristigo-baznicu-vaditaju-atklata-vestule-par-stambulas-konvenciju/ (2.05.2016).

W dniu 18 kwietnia 2018 r. odbyło się posiedzenie Rady Ekspertów poświęcone Konwencji Stambulskiej, zorganizowane przez Wydział Nauk Humanistycznych i Społecznych Łotewskiej Akademii Nauk. Celem posiedzenia była ocena zakresu Konwencji Stambulskiej oraz jej znaczenia dla Łotwy.

Eksperci poszukiwali odpowiedzi na następujące pytania:

1) Czy Konwencja Stambulska dotyczy tylko równości płci? Na jakie inne sfery ma wpływ?

2) Czym jest przemoc i równość / równouprawnienie w życiu codziennym; czym się objawia przemoc i jak można ją ograniczyć lub jej zapobiec?

3) Jakie mogą być konsekwencje nieratyfikowania przez Łotwę konwencji stambulskiej (ewentualne kary za nieprzestrzeganie dyscypliny UE, utracone korzyści, utracone straty)?

Copyright by Wydawnictwo Naukowe UKSW

Rezultaty posiedzenia Rady Ekspertów zostały podsumowane w „Konkluzjach Rady" i przekazane właściwym instytucjom państwowym, ekspertom, środkom masowego przekazu oraz opublikowane w mediach Akademii Nauk[10].

Rada Ekspertów podjęła następującą decyzję: dopóki niejasne kwestie nie zostaną doprecyzowane, a ich wpływ nie zostanie zbadany i wyjaśniony opinii publicznej, Konwencja Stambulska może zostać wykorzystana jako narzędzie ideologiczne; Rada wezwała zatem do odroczenia ratyfikacji *Konwencji o zapobieganiu i zwalczaniu przemocy wobec kobiet i przemocy domowej* (Konwencja Stambulska).

3. Ustawodawstwo dotyczące aborcji w Łotwie

W 1955 r. aborcje w ZSRR, w tym w Łotewskiej SRR, zostały swobodnie dozwolone po 19-letnim zakazie. Dało to każdej kobiecie możliwość przerwania ciąży do 12. tygodnia.

Aktualnie obowiązująca „Ustawa o zdrowiu seksualnym i reprodukcyjnym", która legalizuje aborcję, została przyjęta 31 stycznia 2002 roku. Artykuł 25 Ustawy

[10] Konkluzje posiedzenia Rady Ekspertów poświęconego Konwencji Stambulskiej, zorganizowanego przez Wydział Nauk Humanistycznych i Społecznych Łotewskiej Akademii Nauk, http://www.lza.lv/index.php?option=com_content&task=view&id=4425&Itemid=47 (4.06.2018).

o zdrowiu seksualnym i reprodukcyjnym Republiki Łotewskiej zezwala na aborcję na życzenie kobiety do dwunastego tygodnia ciąży[11].

Wiosną 2002 r., gdy ustawa została przyjęta, chrześcijańskie siły polityczne zbierały podpisy w celu zaproponowania referendum w sprawie wprowadzenia znacznie surowszego aktu prawnego, który zezwalałby na aborcję jedynie w celu ratowania życia kobiety i w przypadku gwałtu. Próba ta zakończyła się niepowodzeniem.

Niemniej jednak liczba aborcji systematycznie spada od momentu uzyskania niepodległości. Jeśli w 1991 r. w Łotwie przeprowadzono 38 tys. aborcji, to w 2010 r. liczba ta spadła do 7,4 tys., a w 2020 r. do 2,8 tys. Jest to w dużej mierze zasługa aktywnego ruchu pro-life, który zrzesza łotewskich chrześcijan różnych wyznań. Dyrektorem katolickiego ruchu pro-life w Łotwie jest luteranin. Ekumeniczna kampania „40 dni dla życia" jest przeprowadzana dwa razy w roku od 2014 r.

Copyright by Wydawnictwo Księży Marianów

W styczniu 2002 roku, jako ksiądz rzymskokatolicki, opublikowałem w mediach publicznych artykuł mający na celu propagowanie dyskusji na temat aborcji. Stwierdziłem w nim:

„I ja, i każdy z nas mógł się nie urodzić i zostać zgładzony w wyniku aborcji przeprowadzonej w różnych okolicznościach. Nasi rodzice podjęli jednak decyzję na korzyść nas i życia, kiedy postanowili sprowadzić nas na ten świat"[12]. Kościół ma obowiązek bronić prawa do życia każdego człowieka i nie może milczeć, gdy najbardziej bezbronni są krzywdzeni. Mamy teraz obowiązek budowania tego, co chcemy nazywać demokratycznym i praworządnym społeczeństwem, państwem i jego prawami.

Stoimy teraz przed wyborem: czy mamy prawo umocować zasadę „aborcji" w prawie i zaakceptować ludzkie prawo do unicestwienia drugiej osoby? Kwestia opowiadania się „za" lub „przeciw" aborcji otwiera drzwi do debaty, w której duża część społeczeństwa, w tym członkowie wyznań chrześcijańskich, bierze obecnie udział na różnych poziomach, aczkolwiek kwestia odrębności prawa krajowego może być kwestionowana.

[11] Ustawa o zdrowiu seksualnym i reprodukcyjnym.

[12] Zbigņevs Stankēvičs, „Dlaczego jestem szczęściarzem?" („*Kāpēc man ir paveicies*?"), *Diena*, 23.01.2002 r., https://www.diena.lv/raksts/pasaule/krievija/kapec-man-ir-paveicies-11226015 (28.08.2023).

Najnowsze statystyki pokazują, iż Łotwa odnotowuje najniższy współczynnik dzietności i najwyższy współczynnik umieralności w Europie (odpowiednio 8,3 i 13,8 na tysiąc mieszkańców). Kościół ma obowiązek stać na straży prawa do życia każdej istoty ludzkiej i nie może zachowywać milczenia, gdy dotyczy to tych najbardziej bezbronnych. Z tego powodu Kościół jednoznacznie zajmuje stanowisko pro-life i wspierające zdrowie publiczne, uznając, że bez życia samo istnienie państwa jest wątpliwe. Będąc otwartymi na dialog oparty na wzajemnym szacunku, chrześcijanie pragną wzmocnić swoje stanowisko, wyjaśniając, iż argumenty teologiczne wyrażone w przykazaniu „Nie zabijaj!" nie stoją wcale w sprzeczności z argumentami prawnymi, naukowymi i uniwersalnymi, ale wręcz pozostają z nimi w bezpośredniej harmonii.

Copyright by Wydawnictwo Naukowe UKSW

Ocena prawna indukowanej aborcji i jej legalizacja prawna wymaga pewnej refleksji nad fundamentami prawa krajowego. Kraj, który chce stać się prawdziwie demokratyczny i oparty na rządach prawa, musi sprawić, by prawa człowieka przenikały zarówno prawo publiczne, jak i prywatne, przy czym by przenikały prawo prywatne w coraz większym zakresie. Jeśli państwo chce określić możliwe kierunki działań w sferze prawa prywatnego, powinno odnieść się do tych kwestii poprzez pryzmat praw człowieka. Uzupełniając Konstytucję o rozdział poświęcony prawom człowieka, prawa te zostały uznane za wiążące dla państwa, stanowiąc w art. 93, że „prawo każdego człowieka do życia podlega ochronie prawnej".

Z prawnego punktu widzenia każdy człowiek i każda osoba nabywa prawa i wolności przysługujące mu lub jej z chwilą urodzenia. Logiczne byłoby zatem stwierdzenie, że prawa dzieci nienarodzonych nie podlegają ochronie. Argument ten jest również jednym z najczęściej używanych w obronie prawa kobiety do unicestwienia nienarodzonego dziecka. W innych częściach Europy naturalne prawo człowieka — prawo do życia — jest wykorzystywane jako miernik oceny innych praw, a część przepisów łotewskiego cywilnego prawa spadkowego również przewiduje prawo nienarodzonego dziecka do dziedziczenia.

Aborcja stanowi pogwałcenie w kontekście prawa naturalnego, ponieważ sam fakt życia stanowi podstawę do przysługiwania innych praw. Preambuła do Konwencji ONZ o prawach dziecka stanowi, iż „dziecko, z uwagi na swoją niedojrzałość fizyczną oraz umysłową, wymaga szczególnej opieki i troski, w tym właściwej ochrony prawnej, zarówno przed, jak i po urodzeniu". Należy jednak dodać na wstępie, że z prawnego punktu widzenia kwestia ta nie została jeszcze w pełni rozwiązana i nadal jest przedmiotem różnych interpretacji.

Obecnie ustawodawstwo krajowe, godząc prawa kobiet i ich nienarodzonych dzieci, nadaje większe znaczenie prawom kobiet. Niemniej jednak, jeśli prawo krajowe odmawia grupie osób (w tym nienarodzonym dzieciom) ochrony, do której grupa ta jest ustawowo uprawniona, to tym samym zaprzecza równości wszystkich osób w obliczu prawa.

Aborcja nie stanowiłaby pogwałcenia praw człowieka, gdyby poczęte dziecko nie było uważane za istotę ludzką do pewnego określonego wieku. Pozostawiając każdemu subiektywne pytanie o to, w jaki sposób bezpośredni kontakt seksualny dwóch istot ludzkich przeciwnej płci może biologicznie skutkować „czymś innym niż człowiek", nakreślmy naukową stronę tego zagadnienia, próbując znaleźć odpowiedź na pytanie „jak i kiedy powstaje człowiek". Kwestia początku pochodzenia człowieka nie może być interpretowana tak szeroko, jak kwestia pochodzenia całej cywilizacji, ponieważ moment powstania człowieka można prześledzić niemal w każdym szczególe, a pochodzenie to można potwierdzić faktami nauk przyrodniczych.

Copyright by Wydawnictwo Naukowe UKSW

Naukowcy zwracają uwagę, że w momencie, gdy plemnik zapładnia komórkę jajową, zostają zdeterminowane ogólne i indywidualne cechy poczętej osoby — płeć, kolor oczu, włosów i skóry, rysy twarzy itp. Nowa komórka, która składa się z komórki jajowej i plemnika, zawiera kod genetyczny poczętego człowieka, dzieląc chromosomy w jądrze komórki około dzień po zapłodnieniu, tworząc dwie, a następnie niezliczone komórki o tych samych cechach genetycznych. Cztery lub pięć dni po zapłodnieniu nowe ciało zostaje zagnieżdżone w macicy, wkrótce powstaje zarodek, a trzy tygodnie po zapłodnieniu serce małego człowieka zaczyna bić, choć sama kobieta nie jest jeszcze świadoma powstania nowego życia. Zamknięty obieg krwi i pozostały skład krwi niezależny od obiegu krwi matki powstaje 21 dnia po poczęciu. Powyższe stwierdzenia pozwalają sformułować wniosek, iż człowiek zaczyna istnieć od momentu poczęcia i podlega wszystkim normom prawnym dotyczącym ochrony jego osoby.

Pozornie broniąc praw kobiety, wyjaśnia się, że ma ona prawo do samodzielnego decydowania o swym łonie, co skłania ją do przekonania, że posiadanie nieplanowanego dziecka narusza jej prawa. W innym aspekcie, kwestia ta powinna zostać rozważona, jeśli kontakt seksualny był oparty na przemocy lub niechciany, lecz nawet w takim przypadku dziecko nie jest własnością kobiety, która je poczęła i nie jest częścią łona, w którym jest noszone. Od momentu poczęcia jest zupełnie nową, unikalną i niezależną istotą. Jak już wspomniano, ochrona zdrowia kobiet, jakość

życia, ochrona prywatności, a ostatecznie wolność i prawo do troski o własne ciało to tylko niektóre z argumentów wysuwanych przez orędowników aborcji.

Jednakże prawo dzieci do życia nie stoi w sprzeczności z prawem ich rodziców do komfortu. Teoria praw człowieka stanowi, że niektóre prawa człowieka mogą być ograniczone w celu ochrony podstawowych praw innych osób. Takie ograniczenie praw kobiety jest uzasadnione nie tylko z uwagi na życie dziecka, ale także w celu ochrony samej kobiety przed konsekwencjami aborcji. Argument, że aborcja jest pożądana, a nawet wskazana, wymienia zarówno potencjalne nieprawidłowości w rozwoju płodu, jak i problemy endokrynologiczne matki, choroby poza genitalne, wirusowe i inne, szkodliwe nawyki, przyczyny psychologiczne i wiele innych powodów, które sprawiają, że kobieta decyduje się na zabójstwo swego nienarodzonego dziecka.

Copyright by Wydawnictwo Naukowe Uniwersytetu

Jednak równie wiele, jeśli nie więcej, argumentów przemawia za stanem zdrowia tej samej kobiety, jeśli dziecko zostanie zachowane. Często zmiany, jakie już zaszły w jej ciele, a które zachodzą bezpośrednio po poczęciu, a także w krótkim czasie przed aborcją, nie są nawet wspominane lub są przedstawiane jedynie pobieżnie. Kobieta jest zaznajamiana z możliwymi psychologicznymi konsekwencjami aborcji, jednak rzadziej wspomina się o tym, że aborcja może również powodować zaburzenia psychiczne, a nie tylko niepewność co do możliwości zajścia w ciążę w przyszłości.

Ginekolodzy przyznają, że zidentyfikowanie konsekwencji aborcji nastręcza trudności, gdyż istnieje większe prawdopodobieństwo, że kobiety, które dokonały aborcji, będą czuły się winne z powodu swoich wyborów, niezależnie od przyczyn podjęcia tychże decyzji. Najczęstszym powodem aborcji wśród samych kobiet jest brak wsparcia ze strony innych osób, a dopiero potem problemy ekonomiczne i prawne wymieniane przez doradców aborcyjnych jako kwestie pierwszoplanowe. 20% kobiet, które dokonały aborcji, jest o około 12% bardziej narażonych na rozważanie w jakimś momencie samobójstwa niż inne kobiety, a aborcja może tylko zwiększyć ryzyko zachorowania na raka piersi, ponieważ przerwanie ciąży również gwałtownie zatrzymuje proces rozwoju piersi i rozwój komórek, które nie zdążyły się jeszcze rozwinąć, a wrażliwość komórek, które nie są jeszcze w pełni rozwinięte, zwiększa ryzyko nowotworów.

Tak zwany zespół stresu poaborcyjnego (ang. PAD – *post-abortion distress*), który pojawia się już trzy miesiące po aborcji i objawia się bólem fizycznym

i psychicznym, oraz poczuciem ogromnej straty etc. Z kolei syndrom poaborcyjny (ang. PAS – *post-abortion syndrome*), pojawiający się zaledwie kilka lat po aborcji, objawia się niepokojem bez wyraźnego powodu, niezadowoleniem z życia, utratą jego sensu, poczuciem beznadziei i depresją.

Choć dyskurs niniejszy nie zakłada, że słowo Boże jest głównym i decydującym argumentem, ponieważ argumenty teologiczne nie przekonają osoby, która nie wierzy w autorytet Boga, to oprócz przykazania „Nie zabijaj" wzmiankowanego na początku niniejszego artykułu skierowanego przeciwko aborcji, słowa Jezusa „Wszystko, co uczyniliście jednemu z tych braci moich najmniejszych, Mnieście uczynili" (Mt 25,40) są kolejnymi słowami, które zamykają dalszą dyskusję. Wczesne kościoły chrześcijańskie, sprzeciwiając się dominującym rzymskim i greckim praktykom aborcji i unicestwiania nienarodzonych dzieci, orzekły, że płód nie może zostać zabity poprzez przerwanie ciąży, a nowo narodzone dziecko nie powinno być zabijane. Jak stwierdzono w Biblii, wymagana jest odpowiedzialność za życie każdej osoby, ponieważ człowiek został stworzony na obraz Boga. Czytamy w Psalmach: „Ty bowiem utworzyłeś moje nerki, Ty utkałeś mnie w łonie mej matki. Dziękuję Ci, że mnie stworzyłeś tak cudownie, godne podziwu są Twoje dzieła. I dobrze znasz moją duszę, nie tajna Ci moja istota, kiedy w ukryciu powstawałem, utkany w głębi ziemi" (Ps. 139,13-15), a krew zabitego człowieka wezwana zostaje do nieba (por. Rdz 4,10). Bóg umiłował nas, zanim jeszcze się narodziliśmy, mówiąc: „Zanim ukształtowałem cię w łonie matki, znałem cię, nim przyszedłeś na świat, poświęciłem cię" (Jr. 1,5). Zatem chrześcijanie uznają życie ludzkie za święte, podkreślając, że należy je szanować i chronić od momentu poczęcia.

Copyright by Wydawnictwo Naukowe UKSW

Kościół zawsze podkreślał, że jakakolwiek zamierzona aborcja jest złem z moralnego punktu widzenia. Również w tekście przysięgi Hipokratesa, sformułowanej zgodnie z wymogami moralnymi i etycznymi oraz uniwersalnymi zasadami, lekarze zobowiązywali się nie dawać „[...] nigdy niewieście środka poronnego". Nowe życie zawsze powstawało jako owoc miłości, nie tylko czystej seksualności, a miłość jest uznawana za wartość moralną nawet wśród niechrześcijan. Dla chrześcijan „[...] Bóg jest miłością" (1 J. 4,8), co jest zrozumiałe dla każdego, niezależnie od posiadanego poziomu wykształcenia, a Chrystus mówi: „Przykazanie nowe daję wam, abyście się wzajemnie miłowali, tak jak Ja was umiłowałem; żebyście i wy tak się miłowali wzajemnie" (J. 13,34).

W świetle powyższych argumentów na poparcie chrześcijańskiego punktu widzenia można bezpośrednio stwierdzić, iż Kościół Chrystusowy nie może

zaakceptować legalizacji aborcji zgodnie z wymogami ustawy o zdrowiu seksualnym i reprodukcyjnym. Biorąc jednak pod uwagę bolesny i trudny wymiar tej kwestii, nie możemy trzymać się prostego zakazu, mówiąc aborcji jednoznacznie „nie". Chrześcijanie wszystkich denominacji na Łotwie dokładają wszelkich starań, aby jak najlepiej chronić nowe życie. Przykładowo, od kilku lat działa misja „Stopnie" (*Pakāpieni*), przyjmując młode matki, które zostały odrzucone przez swych bliskich i społeczeństwo. Działa również centrum wsparcia rodziny o nazwie „Strzeżmy cudu" (*Sargāsim brīnumu*) i ruch „Dla życia" (*Par dzīvību*), ale to wciąż zbyt mało, by rozwiązać te bolesne problemy. Istnieje potrzeba ogólnokrajowego programu, obejmującego również stosowne zmiany legislacyjne, by wspierać kobiety w trudnych sytuacjach, a chrześcijanie są gotowi do współpracy, aby wprowadzić go w życie[13].

Moje artykuły z 2002 roku wzbudziły pewne zainteresowanie, nie wywołując jednak poważnej dyskusji prowadzącej do zmian legislacyjnych w kwestiach dotyczących życia. Chrześcijanie w Łotwie nadal piszą i wypowiadają się na temat aspektów pro-life, w tym na temat wyzwania związanego z eutanazją, które wciąż wymaga gruntownej analizy ze strony społeczeństwa i obywateli. Obecnie wydaje się, że inne problemy społeczno-ekonomiczne wysunęły się na polityczne prowadzenie, podczas gdy ludzie dobrej woli winni zachować czujność i rozwagę, aby nie przechodzić obojętnie wobec pojawiających się znienacka ideologicznych ataków dokonywanych z użyciem rozmaitych sloganów.

Copyright by Wydawnictwo Naukowe Uksw

Wnioski

Podsumowując, łotewskie doświadczenia w obronie wartości rodzinnych zostały znacznie wzbogacone dzięki współpracy międzywyznaniowej i ekumenicznej. Chrześcijanie na Łotwie zjednoczyli się w kwestiach tak ważnych dla rozwoju każdego społeczeństwa i narodu, zwłaszcza dla Łotyszy, których liczebność maleje na skutek emigracji i niekorzystnych zmian demograficznych. Jednocześnie chrześcijanie powinni wykazywać się większą motywacją i być lepiej przygotowywani do angażowania się w sprawy społeczne i polityczne. Można osiągnąć efektywniejsze wyniki, gdy chrześcijanie i ich wspólnoty lub parafie będą rozwijać zaktualizowane programy przygotowania do małżeństwa i rodziny oraz promować zaangażowanie synodalne i zintegrowane wsparcie rodziny w różnych sytuacjach, potrzebach i kryzysach. Małżeństwa i rodziny chrześcijańskie mogą być faktycznie głównymi

[13] Zbigņevs Stankēvičs, „Aborcja, prawa człowieka i Kościół" („*Aborti, cilvēktiesības un baznīca*"), *Delfi*, 24.01.2002 r., https://www.delfi.lv/news/versijas/zbignevs-stankevics-aborti-cilvektiesibas-un-baznica.d?id=2540534 (28.08.2023).

czynnikami autentycznych przemian społecznych i kulturowych skierowanych przeciwko wszelkim formom przemocy, gdy świadomie żyją w zgodzie z Ewangelią Życia, Rodziny i Miłości w Jezusie Chrystusie; gdy doświadczają Kościoła jako komunii na wzór prawdziwie synodalny.

Bibliografia

Constitution of the Republic of Latvia, https://likumi.lv/ta/en/en/id/57980 (12.06.2023).

Convention of the Council of Europe on preventing and combating violence against women and domestic violence, https://rm.coe.int/168008482e (11.05.2011).

Explanatory Report to the Council of Europe Convention on preventing and combating violence against women and domestic violence, 11.05.2011, Council of Europe Treaty Series – No. 210, s. 16, https://rm.coe.int/ic-and-explanatory-report/16808d24c6

Konferencja Episkopatu Łotwy o poprawkach do Konstytucji, https://katolis.lv/2021/08/latvijas-biskapu-konference-par-grozijumiem-satversme/ (10.08.2021).

Konkluzje posiedzenia Rady Ekspertów poświęconego Konwencji Stambulskiej, zorganizowanego przez Wydział Nauk Humanistycznych i Społecznych Łotewskiej Akademii Nauk, http://www.lza.lv/index.php?option=com_content&task=view&id=4425&Itemid=47 (4.06.2018).

Konwencja Rady Europy o zapobieganiu i zwalczaniu przemocy wobec kobiet i przemocy domowej, https://rm.coe.int/168046253c (28.08.2023).

List otwarty przywódców łotewskich kościołów chrześcijańskich dotyczący Konwencji Stambulskiej, https://katolis.lv/2016/05/latvijas-kristigo-baznicu-vaditaju-atklata-vestule-par-stambulas-konvenciju/ (2.05.2016).

O projekcie zmian w Konstytucji, przedłożonym przez Stowarzyszenie Łotewskich Mężów, https://likumi.lv/ta/id/325057-par-biedribas-latvijas-viru-biedriba-iesniegto-satversmes-grozijumu-projektu (29.07.2021).

Orzeczenie Trybunału Konstytucyjnego z dnia 12 listopada 2020 r. w sprawie nr 2019-33-01, https://www.satv.tiesa.gov.lv/wp-content/uploads/2019/12/2019-33-01_Spriedums.pdf (12.06.2023).

Stankēvičs Z., „Aborcja, prawa człowieka i Kościół" („Aborti, cilvēktiesības un baznīca"), *Delfi*, 24.01.2002 r., https://www.delfi.lv/news/versijas/zbignevs-stankevics-aborti-cilvektiesibas-un-baznica.d?id=2540534 (28.08.2023).

Stankēvičs Z, „Dlaczego jestem szczęściarzem?" („*Kāpēc man ir paveicies?*"), *Diena*, 23.01.2002 r., https://www.diena.lv/raksts/pasaule/krievija/kapec-man-ir-paveicies-11226015 (28.08.2023).

Ustawa o zdrowiu seksualnym i reprodukcyjnym, (01.07.2019).

Ustawa o związkach cywilnych, https://titania.saeima.lv/LIVS13/saeimalivs13.nsf/0/94894F3C9166D3DEC225880000302475?OpenDocument (12.06.2023).

Copyright by Wydawnictwo Naukowe UKSW

CHRZEŚCIJAŃSTWO ŚWIAT • POLITYKA No 27, 2023
ZESZYTY SPOŁECZNEJ MYŚLI KOŚCIOŁA

DOI : 10.21697/CSP.2023.27.1.04

Bogdan Szlachta
Jagiellonian University in Kraków, Poland
ORCID: 0000-0003-4841-589X

Uprawnienia/prawa, godność i demokracja liberalna. Na marginesie tekstu Kardynała Gerharda Müllera

Copyright by Wydawnictwo Naukowe Akademii Ignatianum

The Popes as Guardians of human dignity

Abstrakt: Pojęcie godności człowieka było już szeroko dyskutowane. Kardynał Gerhard Müller ponownie zwrócił się do tej kategorii, aby wyjaśnić jej znaczenie dla refleksji katolickiej, podkreślić jej rolę w nauczaniu papieży XX wieku i wydobyć ją na światło dzienne w związku z narastającymi sporami dotyczącymi możliwości/zasadności „poprawiania natury ludzkiej". Historycy myśli politycznej interesują się tymi sporami i postrzegają je – o ile są one prowadzone w oparciu o kategorie wypracowane głównie w refleksji zachodniej – nie jako nowe, ale raczej osadzone w dawnych polemikach, odwołujące się do starych podejść, zwłaszcza tych, które są panujące dzisiaj. Celem niniejszego artykułu, na tle wspomnianej dysputy, jest ukazanie zasadniczych napięć pomiędzy dominującą tradycją liberalną – która, jak podnosi artykuł, jest heterogeniczna – a podejściem preferowanym przez papieży.

Słowa kluczowe: godność człowieka, filozofia, teologia

Pojmowanie ludzkiej godności było już szeroko omawiane także w polskiej literaturze: zwrócono uwagę na możliwość jej pojmowania już to wedle założeń starożytnych filozofów, już to św. Tomasza z Akwinu i innych myślicieli chrześcijańskich, już to wedle propozycji Immanuela Kanta[1]. Kardynał Gerhard Müller

[1] Zob. choćby B. Szlachta, *„Nie zdradzać człowieka" – wieloaspektowość ludzkiej godności w nauczaniu Kościoła*, [w:] *Polonia Restituta. Dekalog dla Polski w 100-lecie odzyskania niepodległości*, red. A. Budzanowska, W. Pasierbek, Wydawnictwo Naukowe Akademii Ignatianum, Kraków 2019, s. 263-280 (wraz z przywołaną tam literaturą).

po raz kolejny w interesującym wywodzie sięgnął po tę kategorię, by unaocznić jej znaczenie dla refleksji katolickiej, zwrócić uwagę na jej rolę w nauczaniu papieży ostatniego stulecia, wydobyć ją w związku z nasilającymi się sporami o możliwość/zasadność „poprawiania ludzkiej natury" i traktowanie człowieka jako Bożego stworzenia, które do Stwórcy miałoby dążyć gwoli osiągnięcia celu swego istnienia: uzyskania zbawienia. Historyk myśli politycznej jest tymi sporami zainteresowany, postrzega je – o ile toczone z wykorzystaniem kategorii wypracowanych głównie w zachodniej refleksji – jako nie nowe, lecz osadzone w dawnych polemikach, odwołujące się do dawnych ujęć, zwłaszcza tych, które dominują współcześnie. Warto na marginesie wspomnianego tekstu sformułować kilka uwag ukazujących zasadnicze napięcia nade wszystko między dominującą tradycją liberalną (niejednorodną przecież, co postaram się wykazać) a ujęciem podtrzymywanym przez papieży.

Copyright by Wydawnictwo Naukowe UKSW

Uprawnienia/prawa podmiotowe jednostki a prawa osoby ludzkiej

Za najbardziej nośną koncepcję liberalną uznaje się zwykle tę, która traktuje uprawnienia jednostki jako możności, z których korzysta tylko ona i nie może być ograniczana ani wspomagana w tym zakresie ani przez inną bądź inne jednostki, ani przez dowolnie pojmowanego prawodawcę. Koncepcję tę, przynoszącą „negatywny" sposób pojmowania praw podmiotowych czy uprawnień (*rights*) znajduje się zwykle u Johna Locke'a, uzupełniającego ją inną koncepcją, dotycząca prawa natury bądź prawa rozumu, które zawiera jedną tylko normę, lecz normę znaną umysłowi każdego „intelektualnie dojrzałego" podmiotu już w tzw. stanie natury. Normę zatem, którą nie jest podawana przez dowolną kulturę ani objawiana, nie jest wywodzona z dzieła prawotwórczego kogokolwiek ani współustalana przez jednostki. Jest ona wcześniejsza i od dowolnych ludzkich instancji prawodawczych, i od „społeczeństwa cywilnego", które tworzyć mają jednostki po to w szczególności, by ustanowić „instancję" zdolną bezstronnie interpretować tę normę, która – co kluczowe – zakazuje naruszać prawa czy uprawnienia posiadane przez każdą jednostkę przed jej pojawieniem się. Koncepcja ta, która wciąż stanowi podstawę tak mniemania o posiadaniu przez każdą jednostkę jednakich praw czy uprawnień bez względu na to, w jakiej kulturze wzrasta, jak i mniemania o „rozumnej normie", która prawa te ma chronić i wyznacza normatywną miarę poprawności działań każdej legislatywy ją mającej uwzględniać raczej niż treści kulturowe podzielane przez adresatów jej decyzji, zwracana jest między innymi przeciwko pretensjom większości. Wszak wskazuje ona granicę woli prawodawczej, a czyni to w imię prymatu rozumu, dokładniej zaś prawa rozumu lub prawa natury, można by rzec wyznacza

„miarę sprawiedliwości", podnoszoną nawet współcześnie przez „konstytucjonalistów" nieprzystających na dominację rozwiązań pozytywistycznych[2].

[2] W literaturze spotkać można próby odróżniania konstytucjonalizmów klasycznego (często kojarzonego z chrześcijańskim) i liberalnego; oba mają zmierzać ku ograniczeniu *tyranicznych pokus zarówno władców, jak i zwykłych ludzi*, oba wprowadzać *zabezpieczenia przeciw nadużyciom władzy, z czego wynika wyłączenie pewnych sfer życia z kompetencji państwa* (A. Bryk, *Konstytucjonalizm. Od starożytnego Izraela do liberalnego konstytucjonalizmu amerykańskiego*, Kraków 2013, s. 623), jednak powody, dla których ich zwolennicy próbują wyznaczać linie graniczne dla władzy politycznej są różne: *Chrześcijański konstytucjonalizm zakorzeniony jest w oddaniu, pobożności i pokorze, w szacunku dla absolutnego panowania Boga i nieodłącznych ograniczonych celów doczesnej rzeczywistości w porównaniu do rzeczywistości duchowej, a także nieodłącznie niedoskonałej i skorumpowanej natury polityki w upadłym świecie. Podstawowym założeniem jest przekonanie, iż Bóg ustanowił porządek bytu dwóch różnych światów, czy państw, z działaniami w sferze duchowej, które są niezależne i wyższe niż państwo, i to w doczesnym czy ziemskim porządku. Liberalna koncepcja konstytucjonalizmu nie uznaje tej hierarchii bytowania. Opiera się na teorii praw naturalnych czy ludzkich praw, które istnieją przed państwem i muszą być ochraniane przez sztuczną umowę społeczną, która oddziela prywatną sferę społeczeństwa obywatelskiego od publicznej sfery państwa. Podstawowym założeniem liberalizmu nie jest uznanie danej przez Boga hierarchii bytowania, lecz naturalna wolność i równość, która czyni wolność celem samym w sobie czy środkiem do tego, by cieszyć się bezpieczeństwem (…), które towarzyszy ochronie przed władzą państwa. Nawet wtedy, gdy liberalizm wyobraża sobie naturalne prawa jako nadane przez Stwórcę, państwo uznaje nienaruszalną, prywatną sferę, w której jednostka jest wolna, by dążyć do szczęścia tak, jak ona sobie je wyobraża pod warunkiem, że nie łamie ona prawa czy nie narusza praw innych* (R.P. Kraynak, *Christian Faith and Modern Democracy…*, s. 206-207, cyt. za: A. Bryk, *Konstytucjonalizm…*, s. 623-624). Mimo podobnych celów i dążeń, różnią się tedy oba konstytucjonalizmy, a próba ich jednania „na warunkach liberalnych", często podejmowana w ostatnich dwóch stuleciach, prowadzi do deprecjacji hierarchiczności kluczowej dla ujęcia chrześcijańskiego. Gdy bowiem hierarchia w nim przewidziana *jest*, jak pisze Kraynak, *absorbowana przez liberalizm lub adaptuje się do niego*, to ulega zniszczeniu, gdyż *liberalizm traktuje to, co jest wyższe i szlachetniejsze, jako coś, co jest zaledwie 'prywatne' czy 'osobiste', a zatem w pewnym sensie jako niższe od państwa*. Nie uznając lub niwelując hierarchię właściwą ujęciu chrześcijańskiemu, liberalny konstytucjonalizm w istocie ogranicza się do jednego wymiaru, do życia doczesnego, w odniesieniu do niego tylko budując głównie instytucjonalne rozwiązania zmierzające do spętania woli władających, by w tym tylko – doczesnym, by nie rzec życia doczesnego dotyczącym – wymiarze nie naruszała tego, co w prywatnej sferze swego doczesnego życia jednostki winny mieć zagwarantowane; co winny gwarantować prawa przyjmowane w sferze publicznej jednak. Klucz do liberalnego konstytucjonalizmu tkwi zatem w wydzieleniu w obrębie wymiaru doczesnego jako jedynego możliwego tzw. sfery prywatnej, w związku z którą wskazuje się zespół mniej lub bardziej określonych, lecz jednakich dla każdej jednostki praw przez nią posiadanych nie z woli czy przyzwolenia państwa, lecz już w „momencie przedpaństwowym", jak sprawę ujmowali Hobbes i Locke, kreślący wizje stanu natury jako przedspołecznego z jednej, przedpolitycznego z drugiej strony (nie wspominając już o stanie przedkulturowym, rodzącym dla liberalizmu bodaj najpoważniejsze problemy: na czym bowiem wesprzeć można powszechność praw jednostek, a zwłaszcza obowiązywanie norm kojarzonych przez obu „ojców liberalizmu" z „prawem natury", gdy zabraknie wspólnego „podłoża kulturowego", a nawet językowego?). Inaczej mówiąc, konstytucjonalizm liberalny zakłada lub przynajmniej zakładał nienaruszalność pewnej sfery prywatnej przez państwo.

Koncepcja ta, ważna dla refleksji „zachodniej", amerykańskiej i europejskiej, w tym dla dziewiętnastowiecznego projektu „państwa prawa" („państwa prawnego"), była osłabiana począwszy od wystąpień T.H. Greena, a zwłaszcza L.T. Hobhouse'a (uchodzącego za twórcę „socjalliberalizmu"), głównie przez utylitarystów, eksponujących zdolność każdej jednostki do określania dobra w związku z jej partykularną korzyścią. W „liberalizmie społecznym", który od lat 60. XX w. dominuje w refleksji zachodniej i orzecznictwie sądów, zachodziła bowiem swoista „pozytywizacja" uprawnień ongiś myślanych na „sposób negatywny": legislator nie miał już chronić takich uprawnień jako nienaruszalnych, pozostających wyłącznie w dyspozycji jednostki, tylko przez nią realizowanych, nie miał chronić nawet uprawnienia do życia, które pierwsi liberałowie mieli za „przyrodzone", działać miał bowiem i na rzecz zgody społecznej, i na rzecz rozwoju poszczególnych jednostek. Być może w związku z porzuceniem realistycznych ujęć formułowanych w sporze o uniwersalia, zakładających istnienie realne natury, formy czy istoty gatunkowej człowieka, tren ujrzany został jako stające się bycie, któremu należy zapewnić warunki godnego życia w rozwijającej się społeczności. Przewidywania niedoszłego jezuity, Żyda, ale i katolika Leona Naphty, jednego z głównych bohaterów *Czarodziejskiej góry* Tomasza Manna, spełniały się w tym, że głównym znamieniem nowożytności nie było już wydobycie odrębności i wyjątkowości każdej ludzkiej istoty jako racjonalnej, lecz widzenie jej w „kontekście społecznym": uprawnienia jednostek jako różnych od im podobnych, trwających od momentu poczęcia do naturalnej śmierci, przemieniły się w możności kształtowane w grze społecznej i w jej ramach definiowane. Począwszy od połowy XIX w. liberałowie kładą akcent nie na tę jej odrębność, lecz na jej „ukontekstowienie społeczne", uzależniając pojmowanie i zakres jej uprawnień od „dobrostanu" zbiorowości i ich samych, mając niedostatek za rację niechcenia dziecka przez rodziców (problem aborcji)

Copyright by Wydawnictwo Naukowe Uniwersytetu Kardynała Stefana Wyszyńskiego

W takim ujęciu go prezentując, jeszcze w połowie XX w. mógł Friedrich August von Hayek przekonywać, że o ile demokracie idzie nade wszystko o wskazanie, kto nim rządzi, o tyle liberałowi o wskazanie, w jakim zakresie nim się rządzi; demokrata kładzie wszak akcent na podmiot rządzący i zastanawia się, czy każdy winien uczestniczyć w rządzeniu, a zwłaszcza w kreowaniu norm prawnych, gdy liberał pomija to zagadnienie jako mniej istotne, od każdego rządzącego, zwłaszcza zaś od prawodawcy (w istocie dowolnego), oczekując, że nie naruszy niedostępnej dla jego woli, choćby prawodawczej, sfery prywatności każdej z jednostek (zob. szerzej B. Szlachta, *Konstytucjonalizm liberalny*, [w:] *Sądownictwo konstytucyjne. Teoria i praktyka*, red. M. Granat, Uniwersytet Kardynała Stefana Wyszyńskiego, Warszawa 2020, s. 11-42; tamże o ujęciach Hobbesa i Locke'a, w tym o negacji – jakże wciąż bliskiego katolikom – teleologicznego wymiaru, który mógłby być uwzględniany w refleksji o uprawnieniach jednostek).

lub niechcenia cierpiącego rodzica przez dzieci (problem eutanazji)[3]. Wzmaga się przekonanie, że państwo nie ma już chronić uprawnień nienarodzonych i otaczanych opieką paliatywną, lecz zapewniać realizację potrzeb członków społeczeństwa pozbywających się ewentualnie zbędnych obciążeń.

Teoria Locke'a, w pewnym zakresie oprotestowana przez Rousseau, *była płodna w następstwa, bo po raz pierwszy wprowadziła zasadę praw jednostki*, wywodził w XIX już wieku francuski konstytucjonalista Esmain; wprowadziła „zasadę praw jednostki", której podstaw nie należy jednak – wzorem angielskiego myśliciela – szukać w hipotezach stanu natury czy umowy społecznej, bo jej podstawa – i to jest istotny element, gdy próbujemy pojąć przemiany zachodzące także w liberalnym konstytucjonalizmie – tkwi w *idei, że źródło wszelkiego prawa tkwi w jednostce, bo tylko jednostka jest istotą realną, wolną i odpowiedzialną. […] Z punktu widzenia prawa i rozumu* to dla dobra jednostek *istnieje społeczeństwo polityczne. Lecz pierwszym dobrem i prawem jednostki jest móc swobodnie rozwijać swe zdolności; a najlepszy środek zapewniający taki rozwój polega na tym, żeby każdemu dać możność dowolnie rządzić samym sobą według własnego uznania i na własną odpowiedzialność, dopóki nie zawadzi o równoważne prawa innych ludzi. Otóż zapewnienie każdemu tego rozwoju swobodnego jest celem różnych wolności, z jakich składają się prawa indywidualne: nie szanujące ich społeczeństwo polityczne rozmija się ze swym istotnym posłannictwem, państwo traci swą pierwszą i główną rację bytu. „Celem każdej instytucji publicznej, mówił Siéyès, jest wolność osobista"*[4]. Esmein, przypisując sądom amerykańskim *pierwszorzędną doniosłość polityczną* tylko wobec tego, iż mają rozstrzygać *starcie ustawy konstytucyjnej ze zwyczajną* na korzyść pierwszej z nich, zauważał, że przykład ten nie był szeroko naśladowany poza Ameryką; że *w Europie rzecz się miała inaczej*, bowiem przyjęto w niej, że *sądy nie mają zupełnie prawa oceniać konstytucyjności ustaw*, mogą tylko *stosować i tłumaczyć ustawy zwyczajne*. Konstytucja nie ma *pod względem ograniczeń narzuconych władzy prawodawczej*, ważne to stwierdzenie dawnego prawnika, *innej sankcji ostatecznej, jak sumienie osób sprawujących władzę i odpowiedzialność przynajmniej moralna przez narodem*[5]. Taka doktryna panowała stale od 1790 r. we Francji *i powszechnie była wystawiana jako wynik*

Copyright by Wydawnictwo WAM

[3] Zob. szerzej A. Bryk, *Konstytucjonalizm. Od starożytnego Izraela do liberalnego konstytucjonalizmu amerykańskiego*, Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego, Kraków 2013, s. 608-620.

[4] A. Esmein, *Prawo konstytucyjne*, przeł. W. Konopczyński, K. Lutostański, Wydawnictwo Sejmowe, Warszawa 2013, s. 425-426.

[5] Tamże, s. 464-467.

surowego stosowania zasady rozdziału władz[6] kojarzonej przez francuskiego autora z „duchem demokratycznym" raczej niż z tradycją liberalną; tradycją, która – o ile związemy ją z republikańskim walorem konstytucji amerykańskiej – dopuszczałaby na gruncie konstytucjonalizmu liberalnego możność kontrolowania przez sądy konstytucyjności ustaw, a przez to wprowadzałaby „trzecią władzę" w rolę „blokującej" sprzeczne z konstytucją poczynania legislatywy. W ten sposób konstytucjonalizm liberalny istotnie czyniłby sędziów swoistymi demiurgami *„sprawiedliwego" społeczeństwa nawet wbrew woli społeczeństw*, bowiem to oni mieliby reprezentować – jak rzecz ujmuje prawnik późniejszy od Esmeina o ponad stulecie – *„sprawiedliwość" określaną w społeczeństwie liberalnym wyłącznie w kategorii praw równościowych, coraz bardziej traktowanych jako prawa człowieka, ponieważ […] ich podstawą staje się autonomiczny, arbitralny podmiot obdarzony godnością, którego prawa legitymują ostatecznie system polityczny*[7].

Copyright by Wydawnictwo Naukowe UKSW

Lecz w tym miejscu pojawia się istotny problem: w katolickiej nauce społecznej mówi się raczej o osobie ludzkiej niż o jednostce, wspomina o wywodzeniu istnienia (i gatunkowej istoty) człowieka od Boga, o więzi osobowej łączącej Stwórcę ze stworzonym indywidualnym ludzkim bytem, będącym – jak On – osobą, znajdowaną nade wszystko w relacji do Boga, a nie do społeczeństwa, do Boga, ku któremu dążyć ma ludzka osoba gwoli spełnienia, zbawienia. To egzystencjalne i esencjalne zakorzenienie w Bogu z jednej strony, teleologiczna orientacja z drugiej wprowadzają istotny kontekst moralny dla pojmowania praw osoby ludzkiej, różnego od „liberalnego" pojmowania praw człowieka. Koncepcja Locke'a opierała się na przeświadczeniu, iż każda ludzka jednostka posiada serię praw podmiotowych pierwszych wobec prawa przedmiotowego (zwanego „prawem rozumu" lub „prawem natury"), które – ujmowane jako norma konstatowana przez rozum przyrodzony człowieka – miało chronić uprawnienia (prawa podmiotowe) jednostki, zabraniało bowiem ich zakłócania przez kogokolwiek,

[6] Tamże, s. 467.

[7] A. Bryk, *Konstytucjonalizm…*, s. 602-603. Mówiąc o autonomicznym, arbitralnym podmiocie obdarzonym godnością, Autor zwraca uwagę na *rozpad tradycyjnej Kantowskiej teorii praw człowieka i coraz częstsze interpretowanie praw jako wyniku autonomicznej kreacji imperialnego podmiotu przeciwko społeczeństwu. W takiej sytuacji*, dodaje, *sądy konstytucyjne są ofiarami antropologii, która wymusza na nich budowanie za pomocą praw nie uniwersalistycznego społeczeństwa moralnej sprawiedliwości, lecz społeczeństwa Hobbesowskiego świata egoizmu w wojnie kultur. Stawia to je w centrum takiej wojny o kulturę i stanowi przejaw bardziej kryzysu konstytucjonalizmu zachodniego i rozpadu liberalnej* paidei *wytworzonej przez nowożytny umysł w XVI-XVIII w. niż zdolności budowania przez te sądy trwałego ładu konstytucyjnego podtrzymującego liberalną* paideię. *To ta kwestia staje się najbardziej fascynującym problemem nowoczesnego konstytucjonalizmu* (tamże, s. 603).

także przez organ stanowiący normy prawne. Koncepcja ta stanowi zasadniczą podstawę Powszechnej Deklaracji Praw Człowieka z 1948 r., w której wspomina się o niezbywalnych prawach jednostki przekraczających *pozytywne prawa stanowione przez państwa* i mających *stanowić dla nich normę i punkt odniesienia*. Jak stwierdza się w dokumencie Międzynarodowej Komisji Teologicznej z 2009 r. *W poszukiwaniu etyki uniwersalnej: nowe spojrzenie na prawo naturalne*, pojawiła się *tendencja do reinterpretowania praw człowieka […] w oderwaniu od wymiaru etycznego i racjonalnego, który [przecież] stanowi ich podstawę i cel*, tendencja do reinterpretowania ich w duchu *czysto utylitarystycznego legalizmu*[8], krytycznego dla pojmowania praw osoby ludzkiej w nauczaniu Kościoła rzymskiego. Jego głowa, papież Benedykt XVI, mówił w siedzibie ONZ w 2008 r.: *Doświadczenie uczy, że praworządność często bywa ważniejsza od sprawiedliwości, kiedy tak bardzo kładzie się nacisk na samo prawo, że ukazuje się je jako wyłączny rezultat rozporządzeń legislacyjnych bądź decyzji normatywnych podejmowanych przez różne instancje panujących władz. Kiedy są one przedstawiane jedynie w kategoriach praworządności, prawa mogą stać się postanowieniami o słabej sile oddziaływania, oderwanymi od wymiaru etycznego i racjonalnego, który stanowi ich podstawę i cel.* Zatem, zauważmy, że „wymiar etyczny i racjonalny" stanowi podstawę i praw podmiotowych, i wszelkich norm prawnych (a przynajmniej kojarzony jest z negatywnymi ich granicami); on też, należy zapewne przyjąć, wyznacza istotny kontekst i dla każdej osoby, i dla prawodawcy, bowiem nikt nie może zapominać (a miała to wyrażać jeszcze Powszechna Deklaracja Praw Człowieka z 1948 r.), że *poszanowanie praw człowieka jest owocem przede wszystkim niezmiennej sprawiedliwości, która również [a nie wola umawiających się stron] nadaje wiążącą moc międzynarodowym proklamacjom. Ten aspekt jest często pomijany*, dopowiada się za Benedyktem XVI, *kiedy próbuje się pozbawić prawa ich prawdziwej funkcji w imię ciasnej wizji utylitarystycznej* (PEU, przyp. 4).

Postawiony przez papieża Benedykta XVI problem wypierania „wymiaru etycznego i racjonalnego" na rzecz „ciasnej wizji utylitarystycznej" wiązany jest z dominacją pozytywizmu prawniczego: uznawszy, że *każde roszczenie do prawdy obiektywnej i uniwersalnej miałoby być źródłem nietolerancji i przemocy oraz że tylko relatywizm może zagwarantować pluralizm wartości i demokrację*, jego zwolennicy mają nie tylko odrzucać próby odwoływania się *do obiektywnego i ontologicznego kryterium dotyczącego tego, co sprawiedliwe,* ale nadto głosić, że

[8] *W poszukiwaniu etyki uniwersalnej: nowe spojrzenie na prawo naturalne* (dalej jako PEU), 46 i 5, przeł. P. Napiwodzki.

Copyright by Wydawnictwo Naukowe UKSW

ostatnią instancją prawa i norm moralnych jest aktualnie obowiązujące prawo, ocenione z definicji jako sprawiedliwe, ponieważ jest wyrazem woli prawodawcy (PEU 7). Zauważmy i to: obowiązujące prawo, prawo stanowione czy – jak wcześniej wspomnieliśmy – „cywilne" jest nie tylko *ostatnią instancją prawa*, jest dla siebie fundamentem, ale jest także *ostatnią instancją […] norm moralnych* (PEU 7), z niego mają być one wywodzone, co sprawia, że normy takie, normy moralne właśnie, nie są od prawa różnymi i nie mogą stanowić kryterium poprawności czy słuszności albo i sprawiedliwości norm prawnych, lecz są w nich ustanawiane. Ujęcie to, znajdowane w refleksji zwolenników, a nawet apologetów pozytywizmu prawniczego raczej niż prawnego (jak w polskim przekładzie przywoływanego dokumentu), jest problematyczne o tyle, że znosi ujęcie bronione przez papieża Benedykta i jego poprzedników: niepodobna już przekonywać o istnieniu jakiegoś „wyższego prawa" mającego stanowić – jak widzieliśmy – uzasadnienie dla istnienia praw człowieka i normatywny kontekst dla ewentualnego sprzeciwu sumienia; niepodobna już przekonywać także, że uświadomiwszy sobie jego treści jako treści pozwalającej szacować normy stanowionego prawa będzie można uznać którąś z nich za „nieobowiązującą w sumieniu". Prawo stanowione poprzedza przecież wszelką moralność, w nim bowiem należy teraz znajdować źródło również *norm moralnych*.

Copyright by Wydawnictwo Naukowe Uniwersytetu

Wrócę do tego problemu w ostatniej części tekstu. By wyraźniej unaocznić problem, dość wspomnieć, że św. Jan Paweł II, określany często mianem „papieża praw człowieka", przekonywał, że rozpoznawane przez przyrodzony rozum człowieka moralne prawo naturalne odpowiadające jego osobowej strukturze należy kojarzyć z przyrodzonymi skłonnościami (inklinacjami)[9] jego natury; nie dość, że skłonności te mają stanowić treść natury ludzkiej, właściwej każdej jednostce należącej do gatunku bez względu na kulturę, w której wzrasta, płeć, narodowość lub naród, do których należy, bez względu na czas swego występowania w doczesnym planie widzialnym, bez względu wreszcie na pełnioną rolę społeczną, nie dość zatem, że wskazują one na treść bytu ludzkiego, bytu gatunkowego, to mają one nadto stanowić punkt odniesienia dla ustaleń normatywnych odpowiadających gatunkowej naturze, stanowiących właśnie to, co w tradycji katolickiej do dzisiaj

[9] Międzynarodowa Komisja Teologiczna używa terminu „dynamizmy" miast „skłonności", wyróżniając trzy: *do zachowania i rozwijania swojej egzystencji*, *do reprodukcji w celu podtrzymania gatunku* oraz podawanych łącznie *do poznania prawdy o Bogu jak również […] do życia w społeczności*, orzekając, że *wychodząc od tych skłonności można sformułować pierwsze zasady prawa naturalnego znane z natury* (*W poszukiwaniu etyki uniwersalnej…*, 46; omówienia każdego z „dynamizmów" lub skłonności w punktach 48-51).

określa się mianem „prawa naturalnego", a przez te ustalenia ma wyznaczać granice uprawnionych zachowań człowieka[10]. To niezwykle złożone zdanie wyrażone przed chwilą oparte jest na tezie, iż papież wywodzący się z Polski nawiązywał do nauczania trzynastowiecznego arystotelika chrześcijańskiego, św. Tomasza z Akwinu. Jak tamten przed wiekami, Jan Paweł II zaznaczał u schyłku XX w., naznaczonego katastrofami dwóch wojen światowych i straszliwych totalitaryzmów, iż prawo stanowione przez człowieka musi znajdować już to ugruntowanie, już to negatywne granice dla ludzkich prawodawców w sferze od ich woli niezależnej. Przekonywał o tym w okresie, w którym – a dzisiaj jeszcze wyraźniej – zwykle wzywano do respektowania praw człowieka, znajdując jedyne w gruncie rzeczy granice aktywności prawodawcy. Jan Paweł także często o nich wspominał (nawet nazywany bywa niekiedy „papieżem praw człowieka") nie tylko dlatego, że sam doświadczył i nazizmu, i bolszewizmu, ale także dlatego, że życie ludzkie i ludzka godność stały się niezwykle ważnymi elementami nauczania Kościoła, eksponującego i potrzebę dążenia ku celowi nadprzyrodzonemu odpowiadającemu przedstawicielom ludzkiego gatunku, i potrzebę honorowania wolności wyznawania katolicyzmu tak w reżimach totalitarnych, jak i w reżimach demokratycznych. Papież nieodmiennie łączył jednak, o czym zbyt często się zapomina, refleksję o „prawach człowieka" z namysłem dotyczącym „przykazań prawa naturalnego", wiążących każdego *zawsze i w każdej okoliczności*, zakazujących *określonego działania semper et pro semper, bez wyjątku,* uznając wyraźnie, że *wyboru takiego postępowania w żadnym przypadku nie da się pogodzić z dobrocią woli osoby działającej, z jej powołaniem do życia z Bogiem i do komunii z bliźnim* (VS 52). Zakaz dotyczący sposobów korzystania z praw człowieka z jednej, z woli prawodawczej choćby legitymizowanej przez większość lub wszystkich adresatów jej orzeczeń, brzmiał niezwykle jednoznacznie: *Nikomu i nigdy nie wolno łamać przykazań, które bezwzględnie obowiązują wszystkich do nieobrażania w drugim człowieku, a przede wszystkim w samym sobie, godności osoby wspólnej wszystkim ludziom* (VS 52; rodzi się zasadnicze pytanie, także w związku z brzmieniem przepisu art. 30 Konstytucji RP z 1997 r., o relację między naturą gatunkową i opartym na niej prawem naturalnym i godnością, która ma być wspólna wszystkim ludziom, zatem także ma walor „gatunkowy"; wspomnę o tym poniżej, jako że zagadnienie to także wymaga rozjaśnienia). Przykazania bezwzględnie obowiązujące łączył w swej refleksji Jan Paweł II z zasadami prawa naturalnego, o czym świadczy w szczególności sygnowany przez niego *Katechizm Kościoła Katolickiego* (dalej

[10] Natura ludzka (gatunkowa, a nie odmienna jakoby w każdej jednostce, która miałaby dysponować „własną naturą") była punktem odniesienia refleksji zaprezentowanej przez Jana Pawła II zwłaszcza w encyklice *Veritatis splendor* (dalej jako VS) z 1993 r.

Copyright by Wydawnictwo Uniwersytetu Łódzkiego

jako KKK), w którym czytamy nie tylko, iż *prawo naturalne, będące doskonałym dziełem Stwórcy* [zauważmy to problematyczne stwierdzenie], *dostarcza solidnych podstaw, na których człowiek może wznosić budowlę zasad moralnych, kierujących jego wyborami, ustanawia niezbędną podstawę moralną do budowania wspólnoty ludzkiej*, co koresponduje z „przedmiotową" czy normatywną stroną prawa naturalnego (nie będącego prawem, o jakim myśli dominujący współcześnie pozytywista prawniczy, bo nie włączającego w treść normy sankcji przymusu), ale czytamy także, iż prawo naturalne *dostarcza koniecznej podstawy dla prawa cywilnego, które jest z nim związane, albo przez refleksję, która wyprowadza wnioski z jego zasad, albo przez uzupełnienia o charakterze pozytywnym i prawnym* (KKK 1959).

Copyright by Wydawnictwo WAM

Kościół odwołuje się do prawa naturalnego jako miary sprawiedliwości i rozumności czy racjonalności zarazem w związku z *rozprzestrzenianiem się kultury ograniczającej pojęcie racjonalności wyłącznie do nauk ścisłych i pozostawiającej życie moralne relatywizmowi*, by podkreślić, że ludzie posiadają naturalną zdolność uchwycenia przez rozum „etycznego przesłania zawartego w egzystencji" i poznania w najważniejszym zarysie fundamentalnych norm sprawiedliwego działania w zgodzie z ludzką naturą i godnością. Prawo naturalne nie tylko *czyni możliwym dialog między kulturami i religiami* prowadzący *do powszechnego pokoju i uniknięcia „wojny cywilizacji"*, ale także daje *rozumne uzasadnienie praw człowieka* (PEU 35). Jest ono znoszone przez *relatywistyczny indywidualizm* bliski liberałom uznającym *każdą jednostkę za źródło swoich własnych wartości, a społeczeństwo za jedynie czystą umowę zawartą między jednostkami na zasadzie wybrania przez nich samych wszystkich obowiązujących norm*. Ujęcie to wspiera *fundamentalne zasady rządzące życiem społecznym i politycznym […]* wsparty *jedynie na konwencji*, odbierając im *charakter naturalny i obiektywny* (PEU 35), kluczowy dla ujęcia katolickiego, określającego również właściwe mu pojmowanie praw osoby ludzkiej.

Autorzy przywoływanego dokumentu przypominają słowa Benedykta XVI, który w przemówieniu wygłoszonym w siedzibie ONZ w dniu 18 kwietnia 2008 r. wyraził podobne przekonanie, wskazując jednak nie tylko, że prawa człowieka *mają swój fundament w prawie naturalnym zapisanym w sercu człowieka i obecnym w różnych kulturach i cywilizacjach*, ale także, że *oderwanie praw człowieka od tego kontekstu oznaczałoby zawężenie ich zasięgu i ustępstwo wobec koncepcji relatywistycznej, według której znaczenie i interpretacja praw mogłyby ulegać zmianie, a ich uniwersalność można by negować w imię różnych koncepcji kulturowych, politycznych, społecznych czy nawet religijnych* (PEU, przyp. 42). Stanowisko to,

jak wskazał Benedykt XVI w przemówieniu wygłoszonym w Bundestagu w 2011 r. (*Serce rozumne. Refleksje na temat podstaw prawa*), spycha „chrześcijańskie myślenie o prawie" do rzędu stanowisk kontrkulturowych (co samo w sobie może się wydawać kuriozalne)[11], sprzecznych z kulturą dominującą, także z kulturą prawną współczesnych Europejczyków. Już te stwierdzenia wyraźnie wskazują na świadomość problematyczności katolickiego ujęcia praw osoby ludzkiej, gruntowanych na nauczaniu moralnym odsyłającym do uniwersalnie ważnych treści normatywnych ujawniających sprawiedliwy i racjonalny czy rozumny ład normatywny, który każdy prawodawca, także liberalny czy liberalno-demokratyczny winien respektować. Jest to ujęcie problematyczne, gdy przyjmuje się, że autonomiczny podmiot ustanawia wraz z podobnymi mu normy prawne, legitymując ostatecznie system polityczny. Jedynym ładem normatywnym wiążącym wszystkich uczestników społeczeństw liberalno-demokratycznych okazuje się być ład prawny, który nie musi uwzględniać wymagań prawa naturalnego, winien być natomiast „prawomocny", przejść procedury, w ramach których jest on ustanawiany. Te, w istocie proceduralne jedynie wymagania, znoszą wymagania „substancjalne" opierane na normach prawa naturalnego, przenoszą rozważania dotyczące praw człowieka z poziomu, na którym uwzględnia się je jako „przedpolityczne" czy „przedlegislacyjne", na poziom zmagań prowadzonych przez zwolenników różnych punktów widzenia, wśród których mogą być także honorujący stanowisko katolickie; stanowisko, które mogą oni prezentować jako uniwersalnie ważne, jednak w społeczeństwach liberalno-demokratycznych szukających prawomocności jedynie, a nie poprawności rozstrzygnięć prawnych, nieprzyjmujących już, nieznających już nawet koncepcji natury gatunkowej człowieka, nie jest ono za takie uznawane.

Copyright by Wydawnictwo Naukowe UKSW

Reguły normatywne orzekane przez osoby i wspólnoty w oparciu o rozeznaną uprzednio *samą naturę ludzkiego podmiotu* stanowią dla katolików *trwałą instancję krytyczną* tkwiącą w *podstawowej normie etycznej*, jaką jest prawo naturalne; normie nieznanej zwolennikom pozytywizmu prawniczego uznającym prawo stanowione za źródło także treści moralnych (PEU 9); normie, której nie należy kojarzyć z *fizycznymi prawami natury*, lecz z podstawowymi dobrami moralnymi postrzeganymi *w bezpośredni sposób* przez ludzką osobę, która – a nie ktoś pozostający na zewnątrz niej – *formułuje zasady prawa naturalnego* (PEU 10 i 11). To zatem ludzki podmiot, korzystając ze swego rozumu przyrodzonego (a nie

[11] Zob. również PEU 71 wraz z analizą procesów, które do tego doprowadziły (PEU 71-75), i refleksją o wolności jednostki w zestawieniu z błędami „fizycyzmu" z jednej, „ekologizmu" z drugiej strony (PEU 76-82).

podporządkowując się woli jakiegoś arbitralnego prawodawcy, choćby myślanego w takiej roli Boga), na co zwraca uwagę również Ksiądz Kardynał, ma zasady tego prawa rozpoznawać i je respektować również ustanawiając normy „prawa cywilnego". W tym jednak miejscu pojawia się problem często podnoszony przez krytyków stanowiska katolickiego, eksponującego uniwersalistyczny i racjonalny zarazem wymiar prawa naturalnego, stosującego się do każdego człowieka i przez każdego człowieka poznawalnego: w przywoływanym dokumencie powiada się wyraźnie, że od czasów św. Augustyna uznaje się, iż *normy życia prawego i sprawiedliwości są wyrażone w Słowie Bożym, który następnie przekazuje je do ludzkiego serca „jak na wosku wyciska się obraz sygnetu, który przechodzi przez wosk, pozostając na pierścieniu"* (PEU 26). To zatem ostatecznie od Boga ma docierać do ludzkiego serca treść, którą człowiek ma rozpoznawać, jak u stoików uświadamiać sobie to, co w jego sercu zostało już zapisane przez Boga[12]. Takie ujęcie budzi sprzeciw i tych, którzy nie uznają istnienia Boga, i tych, którzy uznają innych bogów niż Bóg chrześcijan.

Copyright by Wydawnictwo Naukowe UKSW

Prawa osoby ludzkiej, kojarzone z prawem naturalnym chroniącym skłonności natury gatunkowej człowieka, nie są tedy pojmowane tak, jak uprawnienia jednostek Locke'a[13]. Rzecz w tym, że także one mają walor uniwersalnie ważnych, niepodlegających negocjacjom ni dowolnym decyzjom legislatywy choćby działającej w oparciu o zasadę większości. Rzecz w tym jednak zarazem, że takie ich ujęcie naraża je nie tylko na ataki już przedstawione, czyni subkulturowym projektem, ale także poddaje procesom analogicznym do tych, które dotknęły „klasyczne" ujęcie liberalne zaproponowane w drugiej połowie XVII w. przez Locke'a. Od schyłku lat 60. XX w. ujęcie to jest wypierane przez „liberalizm progresywny", którego wyznawcy uznają, że „prywatne jest polityczne", iż równe prawa winny obowiązywać nie tylko w sferze publicznej, ale także w sferze prywatnej, iż „moment równości", „moment egalitarny" należy wzmocnić kosztem „momentu wolności" pojmowanego jako nieingerencja państwa w nienaruszalną sferę prywatną

[12] Mówiąc, że *stworzenia są pobudzane przez dynamizm, które je niesie do spełnienia, każde na swój sposób, w jedności z Bogiem,* autorzy dokumentu *W poszukiwaniu etyki uniwersalnej…* orzekają, że dynamizm ten jest *transcendentny w tej mierze, w jakiej pochodzi on z prawa wiecznego […]. Jest [on jednak] także immanentny, ponieważ nie jest czymś narzuconym z zewnątrz, lecz jest zapisany w samej ich naturze. […] Prawo naturalne definiuje się zatem jako uczestnictwo w prawie wiecznym. Jest ono komunikowane z jednej strony przez skłonności natury – wyraz stwórczej mądrości, i z drugiej przez światło ludzkiego rozumu, który skłonności te interpretuje i który jest już sam z siebie stworzonym uczestnictwem w świetle Boskiego Rozumu* (PEU 63).

[13] Zob. szerzej choćby B. Szlachta, *Prawo katolika – prawo liberała,* Miesięcznik „Znak", nr 11(450), Kraków 1992, s. 81-96.

jednostek. W aktywności prawodawczej nie dominuje już trud ustanawiania gwarancji nienaruszalnych uprawnień jednostek, lecz usuwanie nierówności jednostek. W rezultacie zmienia się również sens nadawany „godności", wiązanej już nie tyle z jednakim ontycznym statusem jednostek (tak przecież ważnym m.in. dla ochrony ich życia), ile z jednaką ich pretensją do udziału w stanowieniu norm prawnych, z uwzględnianiem ich roszczeń w procesie prawodawczym, a przez to w obowiązującym systemie prawnym. To nie tylko istotny wyraz *relatywistycznego indywidualizmu* uznającego *każdą jednostkę za źródło swoich własnych wartości, a społeczeństwo za jedynie czystą umowę zawartą między jednostkami na zasadzie wybrania przez nich samych wszystkich obowiązujących norm* (PEU 35). To także istotny kontekst dla pojmowania procesu prawodawczego nieuwzględniającego już tego, co wspólne, znajdowane choćby we wspólnej wszystkim jednostkom ludzkim naturze oraz w jednakich prawach osoby ludzkiej, jak prawo do życia[14], lecz eksponującego wielość być może trudno uzgadnialnych roszczeń partykularnych, choćby krytycznych dla takich praw. Roszczeń zgłaszanych przez jednostki mające sumienia za ostateczne instancje określające dobro i zło w związku z rozpoznawaniem, co jest korzystne lub co niekorzystne w ich mniemaniach. W encyklice *Veritatis splendor* sprzed niemal trzydziestu lat Jan Paweł II wskazał już skutki traktowania sumienia jednostki jako takiej ostatecznej instancji. Nie tylko „tradycyjna kultura", ale także naturalne lub tradycyjne ciała pośredniczące, jak Kościół pozbawiany nadnaturalnego fundamentu i uznawany zwykle za jedną z wielu struktur społecznych, zagrażają autentyczności niepowtarzalnej jednostki zdolnej artykułować własne preferencje, wskazywać, co jest dobrem, a co złem. W niezwykle dzisiaj wpływowych ujęciach zwolenników demokracji radykalnej lub agonicznej, nawiązujących do Marksa raczej niż do Locke'a, jednostki kierujące się aktualnymi preferencjami szukają doraźnych sojuszników i identyfikują

Copyright by Wydawnictwo Naukowe UKSW

[14] Jak czytamy w *Katechizmie Kościoła Katolickiego*, *prawo do życia każdej niewinnej istoty ludzkiej* jest nie tylko *niezbywalne*, ale *stanowi* element konstytutywny społeczeństwa cywilnego i jego prawodawstwa: *„Niezbywalne prawa osoby winny być uznawane i szanowane przez społeczeństwo cywilne i władzę polityczną. Owe prawa człowieka nie zależą ani od poszczególnych jednostek, ani od rodziców, ani nie są przywilejem pochodzącym od społeczeństwa lub państwa. Tkwią one w naturze ludzkiej i są ściśle związane z osobą na mocy aktu stwórczego, od którego osoba bierze swój początek. Wśród tych podstawowych praw należy wymienić... prawo do życia i integralności fizycznej każdej istoty ludzkiej od chwili poczęcia aż do śmierci". „W chwili, gdy jakieś prawo pozytywne pozbawia obrony pewną kategorię istot ludzkich, których ze swej natury powinno bronić, państwo przez to samo neguje równość wszystkich wobec prawa. Gdy państwo nie używa swej władzy w służbie praw każdego obywatela, a w szczególności tego, który jest najsłabszy, zagrożone są podstawy praworządności państwa. […] Wyrazem szacunku i opieki należnej mającemu urodzić się dziecku, począwszy od chwili jego poczęcia, powinny być przewidziane przez prawodawstwo odpowiednie sankcje karne za każde dobrowolne pogwałcenie jego praw"* (2273).

doraźnych przeciwników, gubiąc odniesienie do „stałych wartości" (kojarzonych nie tylko z prawem naturalnym klasyków, ale i z prawem natury pierwszych liberałów), żądając natomiast przyzwolenia na zachowania dotąd „wykluczane" w imię szacunku dla oryginalnej pozycji jednostki. Już nie poprawność decyzji podejmowanej w demokracji, lecz jej względna prawomocność jest oczekiwana: mnożące się koncepcje deliberatywne nie odsyłają już nawet do powszechnej rozumności, lecz poprzestają coraz częściej na „proceduralizmie epistemicznym", uznając niemożność nie tylko znalezienia, ale nawet powszechnej akceptacji rozumności, której treść miałyby współustalać zróżnicowane jednostki. Jeśli każdy i w każdym czasie może – i nie powinien być w tym ograniczany – sprzeciwić się „narzędziom" go zniewalającym, niesionym nie tylko przez nauczanie moralne Kościołów, ale także przez obowiązujące prawo, a nawet przez dominujący język, to w imię jego emancypacji, a raczej „inkluzji", prawną ochroną może zostać otoczona każda preferencja. Dotyczy to i preferencji ongiś uznawanych za „niemoralne" czy „nieuprawnione", i preferencji odbiegających od aktualnie dominujących w kulturze, krytycznie w niej ocenianych. Prawo ujmowane bywa coraz wyraźniej jako instrument chroniący swobodę artykułowania takich aktualnych preferencji nawet wbrew dominującym wzorcom kulturowym, którym nadawany jest niekiedy walor moralny (kosztem ładu wiązanego z Bogiem i Jego obecnością w sumieniu jednostek, zatem kosztem – spoglądając z perspektywy katolickiej – ich „prawości"). Przyjmuje się, że Stworzenia nie było, że świat wyewoluował do obecnego stanu bez udziału Stwórcy, przeto odsyłanie do Boga zdaje się bezzasadne, nie do przyjęcia dla tych, którzy – jako godni szacunku podobnie jak inni – nie uznają Go. Gdy sądy tzw. zachodniego świata orzekają, że w sercu wolności tkwi możność każdej jednostki definiowania na swój sposób własnej egzystencji i wszechświata[15], odsyłanie do Prawa Bożego lub natury gatunkowej przez Niego ustanowionej staje się jeszcze bardziej problematyczne. Gdy człowiek postrzegany jest przy tym (i to coraz częściej) jako istota nie tyle racjonalna, ile powodująca się emocjami, „aktualnymi chceniami", których niepodobna oceniać z powodu braku kryteriów, to podobne odesłania przybierają charakter już nie tylko subkulturowy, ale i kontrkulturowy, wrogi dominującym podejściom[16]. Prawo, które

Copyright by Wydawnictwo Jedność

[15] Zob. choćby *Planned Parenthood v. Casey*, 505 US 833, 1992.

[16] Obcym, a może nawet wrogim takim podejściom jest pogląd wyrażony w przywoływanym już dokumencie Międzynarodowej Komisji Teologicznej z 2009 r., w którym czytamy, że *uprawnienia naturalne [jednostek] są wcześniejszą miarą relacji międzyludzkich niż wola prawodawcy* i że *uprawnienie naturalne jest tym, co naturalnie sprawiedliwe przed wszystkimi prawnymi sformułowaniami*, skoro ma się to wyrażać *szczególnie w subiektywnych uprawnieniach osoby, jak prawo do respektowania swojego własnego życia, integralności własnej osoby, wolności religijnej, wolności myślenia* itd. (PEU 92). Uprawnienia te bowiem, *do których*

ongiś chronić miało uprawnienia, nazwane z czasem prawami człowieka, staje się nie tyle narzędziem ich ochrony, ile ich multiplikowania i przydawania ochrony kolejnym ujawniającym się subiektywnym preferencjom[17].

Dwa ujęcia „godności osoby ludzkiej"

Powiada się w przywoływanym przez Księdza Kardynała dokumencie Vaticanum II *Gaudium et spes* (41), że *człowiek dzisiejszy znajduje się na drodze […] odkrywania, a także coraz większego utwierdzania przysługujących mu praw*, których podstawą czy raczej źródłem ma być jego osobowa relacja ze Stwórcą. Kościół przekazujący, iż Bóg stworzył człowieka na swój obraz oraz wykupił z grzechu, który gromadzi idących *za Chrystusem*, stających się przez to *pełniej* ludźmi, ma

copyright by Wydawnictwo Uniwersytetu

współczesne myślenie przywiązuje wielką wagę jako do – dodajmy – praw człowieka, uprawnień podmiotów, do których adresuje swe rozstrzygnięcia prawodawca, *mają swoje źródło nie w zmiennych pragnieniach jednostek, ale w samej strukturze bytów ludzkich i ich relacji, dzięki którym stają się coraz bardziej ludźmi. Uprawnienia osoby ludzkiej wypływają więc ze sprawiedliwego porządku* i jako takie nie mogą mu być przeciwstawiane, nie mogą być wobec niego pierwsze, nie mogą być pierwsze wobec norm prawa naturalnego; ich uznanie, przypisanie im jurydycznego waloru w prawie pozytywnym, jest równoznaczne z uznaniem *obiektywnego porządku ludzkich relacji ufundowanego na prawie naturalnym* (PEU 92).

[17] Losy oryginalnego projektu liberalnego, zmienianego w ostatnich dwóch stuleciach w projekt socjalliberalny, „pozytywizujący" uprawnienia ongiś traktowane jako nietykalne, teraz zaś jako podstawy pozytywnych pretensji do inkluzji zwolenników niekiedy kulturowo słabo uzasadnionych, winny stać się przedmiotem poważnego namysłu katolików. Ich ujęcie praw osoby ludzkiej przypomina niekiedy tamten oryginalny projekt: prawda, katolicy wiążą prawa ludzkiej osoby z dziełem Boga i z normami prawa naturalnego wyznaczającymi negatywne granice możnościom poszczególnych jednostek. Odsyłając do skłonności przyrodzonych jako „metafizycznego punktu odniesienia" wspólnego każdemu człowiekowi, jako rzeczywistości, która ma być chroniona przez normy prawa naturalnego poznawane przez przyrodzony rozum ludzki, mówią o prawach osoby ludzkiej nie tylko jako możnościach nie mających naruszać tej rzeczywistości, norm prawa naturalnego, ale także jako możnościach przysługujących każdej takiej osobie bez względu na to, czy honoruje ona takie granice, czy też je narusza. Inaczej mówiąc, katolicy mówią i o prawie naturalnym, które korzystająca ze swych praw osoba zna i uwzględnia, i o prawach osoby ludzkiej granic takich nieznającej i nieuwzgledniającej. Rodzi to poważny problem, jako że drugi sposób mówienia upodabnia ich do liberałów, wymaga wskazania sposobu zapewnienia w świecie doczesnym, przez prawodawców, reguł zgodnych z wymaganiami prawa naturalnego. W zamyśle Locke'a prawo natury chroniło uprawnienia/prawa jednostek, lecz każda jednostka miała być rozumna i znać miała normę prawa natury, zaś społeczeństwo cywilne i jej organy miały normę tę jedynie interpretować. Projekt ten został jednak zmieniony, okazało się bowiem, że nie interpretację, lecz treść prawa należy ustalać w debacie lub przez orzeczenie większości: dowolny prawodawca lub sądy coraz częściej go wspomagające lub nawet zastępujące. Zmiana ta pozwoliła uzupełnić kontekstem zmagań społecznych poszukiwania treści prawa nie tyle chroniącego już nienaruszalne jakoby uprawnienia, ile coraz bardziej spełniającego oparte na nich roszczenia. Podobny los może spotkać zamysł katolików, bo również on rozważany jest w środowisku polityczno-społecznym nieczułym już na racjonalność ni rozumność, poddanym emocjom i nieustannym zmaganiom różnych graczy.

być *mocą tej wiary […] zdolny zabezpieczyć* godność natury ludzkiej *przed wszelkimi zmianami poglądów, które na przykład ciało ludzkie bądź zbytnio poniżają, bądź nieumiarkowanie wynoszą*. Tezy te są obce negującym Chrystusa i profetyczną misję Jego Kościoła, który – znów sięgnijmy po przywoływany dokument, odnajdując w nim kluczowy fragment analizowany także przez Księdza Kardynała – ma *mocą powierzonej sobie Ewangelii* proklamować *prawa ludzi*, uznawać i wysoko cenić *dynamizm dzisiejszej doby, z jakim wysuwa się wszędzie te prawa*. Teza, iż Kościół ma taki ruch *przepajać duchem Ewangelii i zabezpieczać przeciw wszelkiego rodzaju fałszywej autonomii*, ma zabezpieczać w pełni *prawa osobiste*, których realizacja wymaga uwzględniania *norm prawa Bożego*, jest krytyczna: gdy Kościół wiąże to wezwanie z tezą o ocalaniu w ten sposób *godności osoby ludzkiej*, jego negatorzy mają ją za zapowiedź ponownego uprzedmiotowienia człowieka, zniesienia jego podmiotowości, a nawet godności. Negatorzy ci nie przyjmują przeświadczenia wyrażonego przez Księdza Kardynała, iż *prawa człowieka mogą być stosowane uniwersalnie jedynie wówczas, gdy w centrum Bożego stworzenia pozostaje osoba [ludzka] jako również Jego kreacja*. Sądzą oni, że prawa takie może posiadać każda jednostka nawet gdy się przyjmie, że pojawiły się one w trakcie ewolucji umożliwiającej budowanie cywilizacji pozbawionej Boga, z pewnością nie od Niego czerpiącej swe treści, lecz ustalającej je w sobie. Utrzymywanie, że prawa takie posiadają ludzie przed pojawieniem się społeczeństwa czy państwa, przed pojawieniem się nawet kultury, nie wymaga ani tezy kreacjonistycznej, ani aktywności Boga podtrzymującego w istnieniu to, co powstaje.

Copyright by Wydawnictwo Naukowe UKSW

Zamysł katolików, którego los jest trudny do przewidzenia, choć znać już jego słabość we współczesnej demokracji liberalnej, skoro już Benedykt XVI widział go jako subkulturę znajdowaną poza głównym nurtem refleksji zachodniej, skrywa dwa ujęcia „godności osoby ludzkiej": jeden z nich wiąże się z uznaniem, podkreślanym przez Księdza Kardynała, oryginalności czy wyjątkowości nawet każdej ludzkiej osoby jako wykreowanej przez Boga lub podtrzymywanej przez Niego w istnieniu. To podstawa ontologiczna wspólna wszystkim ludziom, nieakceptowalna dla krytyków Kościoła, bo odsyłająca do dzieła stwórczego dokonanego przez Boga; podstawa jednak analogiczna do przyjmowanej przez krytyków, także wskazującej, że jednostki są równe i to do tego stopnia, że niepodobna preferować przekonań żadnej z nich, nawet opartych tylko na emocjach, które winny być szanowane i postulatywnie chronione przez prawo ustalane w oparciu o rozstrzygnięcie większości; prawo prawomocne, choć być może – wedle miar już nie uwzględnianych – niesłuszne. Prawo przyjęte w obowiązujących procedurach przez większość, która – jak już u Arystotelesa – skłonna jest wykluczyć od

udziału w korzyściach wynikających ze wspólnego bytowania nienarodzonych lub zniedołężniałych jako zbyt kosztownych, neguje ich godność uznawaną niekiedy za wartość wrodzoną *(przyrodzoną*, *naturalną)*, znosi godność pojmowaną podobnie jak uprawnienia Locke'a, jako niezbywalną i trwałą**,** *wyrażającą jego osobę*, a zarazem konstytuującą *jedność rodzaju ludzkiego* z uwagi na uznanie godności za wartość powszechną. Tak pojmowaną „godność osobową", godność każdej osoby, może – acz nie musi – dopełniać „godność osobowościowa" uzyskiwana przez tych, którzy wznoszą się na szczególny poziom moralny dzięki *działaniu moralnie wartościowemu* i utrwaleniu się jej *w charakterze człowieka*; o ile *godność osobowa jest wartością wrodzoną*, o tyle „godność osobowościowa" lub „teologiczna" ma być nabywana[18] przez tych tylko, którzy korzystając z *autonomii moralnej* przyjmują *prawo moralne, Boże przykazanie*, w sposób wolny dają się przenikać *prawu Bożemu*, dobrowolnie słuchać Boga. Powiada Jan Paweł II: *posłuszeństwo Bogu nie ma […] charakteru heteronomicznego*, heteronomiczny walor moralności oznaczałby *negację samostanowienia człowieka* i pozostawał *w sprzeczności z objawieniem Przymierza i odkupieńczego Wcielenia*; „heteronomia" byłaby *jedynie formą alienacji*, sprzeczną i *z Bożą mądrością*, i – zauważmy – *z godnością ludzkiej osoby* (VS 41). Godność „osobowościowa" lub „teologiczna" wiązana jest nie tylko z autonomią moralną ludzkiej osoby, ale także z jej wyposażeniem w treści, które zdolna jest rozpoznawać, bo tkwią one w niej samej, są jej „immanentne". Godność człowieka, głosi dokument Soboru Watykańskiego II, *wymaga, aby działał [on] ze świadomego i wolnego wyboru, to znaczy osobowo, od wewnątrz poruszony i naprowadzony, a nie pod wpływem ślepego popędu wewnętrznego lub też zgoła przymusu zewnętrznego*[19]. Jest ona teraz zestawiana nie tyle z trwaniem pewnej jedności ontycznej, ile z możnością *świadomego i wolnego wyboru* uwzględniającego „poruszenie od wewnątrz i naprowadzenie", a nie „zmuszenia z zewnątrz" czy „wewnętrzny popęd"[20].

Osoba ludzka jest tedy godna i jako swoista całość psychofizyczna, i jako akceptująca treści tkwiące w niej immanentnie, władna je poznać, uświadomić sobie i uwzględnić w akcie wyboru. Gdy czytamy w *Veritatis splendor*, iż *w świetle prawdy o godności ludzkiej osoby, którą należy afirmować dla niej samej, rozum jest w stanie ocenić, jaką wartość moralną mają określone dobra, ku którym osoba odczuwa naturalną skłonność* (VS 48 *in fine*), to dostrzegamy, że kluczowe dla

[18] Por. F.J. Mazurek, *Godność człowieka a prawa człowieka*, „Roczniki Nauk Społecznych" 1980, t. VIII, s. 39, 9 i 4.
[19] Konstytucja duszpasterska o Kościele w świecie współczesnym *Gaudium et spes*, 17.
[20] *Katechizm Kościoła Katolickiego*, 306-308.

Copyright by Wydawnictwo Naukowe UKSW

uchwycenia „prawdy o godności ludzkiej" jest odesłanie do odczuwania naturalnej (naturalnych) skłonności. Ten element wydaje się bodaj najwyraźniej nawiązywać do wielekroć opisywanego projektu św. Tomasza z Akwinu[21], błędnie zbliżanego niekiedy do uwag protestanckiego filozofa z Królewca: nawiązanie do skłonności naturalnych kieruje bowiem naszą uwagę ku „treściom wewnętrznym", nie heteronomicznym, ale i nie ustanawianym przez podmiot moralny, ku pewnej „strukturze" tkwiącej wewnątrz każdej osoby jako przedstawiciela gatunku, posiadającej godność na poziomie „ontycznym", który jednak nie odsłania w pełni „prawdy o godności ludzkiej"[22]. Skoro *osoba ludzka posiada określoną strukturę duchową i cielesną*, to *nie może być sprowadzana jedynie do samoprojektującej się wolności*, lecz winna ona strukturę tę szanować, w przeciwnym bowiem razie popadnie w *relatywizm*, *samowolnie* (VS 48) atakując tkwiące w jej naturze „pewne podstawowe dobra" nie materialne i nie cielesne, lecz zestawiane ze „skłonnościami przyrodzonymi" właściwymi jej, jak każdej osobie ludzkiej. Skłonności takie, zyskujące *znaczenie moralne jedynie o tyle, o ile odnoszą się do ludzkiej osoby i do jej prawdziwego urzeczywistnienia*, wyrażają *prawdę o powszechności prawa naturalnego* wpisanego *w rozumną naturę osoby* i obowiązującego *każdą istotę obdarzoną rozumem, żyjącą w różnych epokach historycznych*. Prawo naturalne odnosi się do *pierwotnej natury właściwej człowiekowi, do „natury osoby ludzkiej", którą jest sama osoba jako jedność duszy i ciała, jako jedność wszystkich jej skłonności*

Copyright by Wydawnictwo Naukowe Scholar

[21] Akwinata używał terminu „godność" gwoli wyeksponowania „stopniowalnego" jej waloru, gdy wskazywał, że *na tym polega najwyższy stopień godności ludzkiej, że nie pod wpływem innych, ale sam z siebie człowiek zwraca się ku dobru* (*Wykład Listu do Rzymian. Super Epistolam S. Pauli Apostoli ad Romanos*, przeł. i oprac. J. Salij OP, Poznań 1987, s. 49). W tym ujęciu widoczne staje się wiązanie godności ze staraniem człowieka, z jego kierunkowaniem się ku dobru bez wpływu ze strony innych, skoro staranie to czy kierunkowanie ma on podejmować „sam z siebie". Otwiera to dyskusję i o wewnętrznych impulsach (być może wiązanych z Bogiem), i o „stopniowaniu" godności; nie rozstrzyga jednak negatywnie o posiadaniu godności przez każdą ludzką osobę na poziomie niższym (godności naturalnej?) niż „najwyższy" jej „stopień" (godności sumienia prawidłowo wybierającego w oparciu o to, co tkwi wewnątrz człowieka, co nim powoduje, choć może on postąpić inaczej, nie dostępując tym samym godności w „stopniu najwyższym").

[22] Bodaj najpełniej w polskiej literaturze wypowiedział się o napięciu między stanowiskami św. Tomasza i Kanta Andrzej Szostek, zwracając uwagę na możliwość „biologistycznej interpretacji" pierwszego ze stanowisk i tzw. teonomicznej autonomii zapowiadanej przez drugie. Interpretacje neotomistów mają zmierzać w kierunku deprecjacji znaczenia świadomości człowieka dla jego czynów poprawnych moralnie (skłonności przyrodzone nie muszą wszak być uświadamiane, by czyn – z nimi zgodny – był moralnie poprawny); w katolickiej etyce (zwłaszcza niemieckiej) schyłku XX w. wzmaga się jednak popularność ujęcia Kanta, wiodącego ku dopełnianiu przez człowieka normatywnych rozstrzygnięć Boga (*Natura-rozum-wolność. Filozoficzna analiza koncepcji twórczego rozumu we współczesnej teologii moralnej*, Rzym 1990, zwłaszcza s. 31-48 oraz rozdz. II i III).

zarówno duchowych, jak biologicznych, oraz wszelkich innych właściwości, które są jej niezbędne, by mogła dążyć do swego celu (VS 50 i 51). Wbrew rozdziałowi *wolności jednostek* od *natury wspólnej wszystkim ludziom*, który mają wprowadzać pewne teorie filozoficzne wywierające przemożny wpływ na współczesną kulturę, utrudniając *rozumowi dostrzeżenie powszechności prawa moralnego*, prawo naturalne *wyraża godność ludzkiej osoby i kładzie podwaliny jej fundamentalnych praw i obowiązków* (VS 50 i 51). Dostrzeżmy to, co z coraz większym trudem dostrzegają nawet katolicy: prawo naturalne ma „wyrażać" godność ludzkiej osoby, wskazywać powinności życia zgodnego ze „skłonnościami przyrodzonymi" i „określoną strukturą duchową i cielesną" chronioną przez prawo naturalne[23]. Nie tylko teza, iż *godność osoby ludzkiej ma podstawę w stworzeniu jej na obraz i podobieństwo Boże* budzi sprzeciw krytyków stanowiska katolickiego, ale także – i daleko częściej – teza, iż człowiek realizuje swoją człowieczą godność spełniając wymagania prawa *rozbrzmiewającego w [jego] sumieniu*, prowadząc *życie moralne*, miłując Boga i bliźnich (KKK 1700 i 1706)[24].

Copyright by Wydawnictwo Naukowe UKSW

[23] W *Katechizmie Kościoła Katolickiego* czytamy słowa, które należy odczytywać pamiętając o tym, że prawo do korzystania z wolności – jak podaje się we fragmencie 1738 – *jest nieodłącznym wymogiem godności osoby ludzkiej*: *Godność osoby ludzkiej zawiera w sobie prawość sumienia i jej się domaga. Sumienie obejmuje postrzeganie zasad moralnych (syndereza), ich zastosowanie w danych okolicznościach przez praktyczne rozeznanie racji i dóbr, a w wyniku tego sąd o konkretnych czynach, zamierzonych lub już dokonanych. Prawda o dobru moralnym, wyrażona w prawie rozumu, jest praktycznie i konkretnie uznana przez roztropny sąd sumienia. Człowieka, który wybiera zgodnie z tym sądem, nazywa się człowiekiem roztropnym* (1780).

[24] Choć tedy godność, którą możemy nazwać „ontyczną", posiada każda osoba z racji przynależności do ludzkiego gatunku ustanowionego przez Boga, to o godności, którą możemy nazwać „godnością sumienia" lub „moralną" (a nie – jak u Mazurka – „osobowościową"), świadczy postępowanie moralnie poprawne; ostatni rodzaj godności realizuje się poprzez czy w trakcie życia moralnego, które nie znosi wolności jako możności dokonywania wyboru uznawanej za *nieodłączny wymóg godności osoby ludzkiej, zwłaszcza w dziedzinie moralności i religii, wypełniającej się w relacjach międzyludzkich*, w które „wchodzi" *każda osoba ludzka* (KKK 1738), lecz czyni ją swoistym „progiem", którego przekroczenie pozwala osiągnąć stan godności moralnej; „progiem", na którym osoba – posiadająca nieutracalną godność ontyczną – winna uwzględniać uniwersalnie obowiązujące, nie ignorujące *odrębności poszczególnych istot ludzkich* ani *jedyności i niepowtarzalności każdej osoby*; prawo naturalne chroniące *prawdziwe dobro*, ujawniające *wewnętrzną harmonię i wzajemne odniesienie* wolności jako możności wyboru i natury, a zarazem umożliwiające budowanie *prawdziwej komunii osób*, znoszonej gdy prawo jest lekceważone albo nie jest znane (VS 50 i 51). Zwykle, a czyni to również Jan Paweł II, wskazuje się przy tym nade wszystko na *normy negatywne prawa naturalnego*, które *obowiązują wszystkich i każdego, zawsze i w każdej okoliczności*, zabraniając określonego postępowania *semper et pro semper* jako niedającego się *pogodzić z dobrocią woli osoby działającej, z jej powołaniem do życia z Bogiem i do komunii z bliźnim*, prowadzącego *do obrażania w drugim człowieku, a przede wszystkim w samym sobie, godności osoby wspólnej wszystkim ludziom*. Łamanie którejś z norm negatywnych

Katolicy głoszą, że żadne uprawnienie nie uzasadnia naruszania granic wyznaczanych przez prawo naturalne, niektórzy liberałowie natomiast uznają uprawnienie naturalne (przyrodzone) za pierwsze wobec norm nawet negatywnych, wyrażających – zdaniem katolików – „prawdę godności osoby ludzkiej". Przynajmniej część liberałów przydaje godność podmiotowi pierwszemu wobec wszelkich norm lub z pierwszeństwem woli także wobec norm moralnych (jakże inaczej pojąć bowiem można projekt Hobbesa, dla którego norma pojawia się dopiero po ustanowieniu państwa, gdy ono sformułuje prawo, a przed tym wydarzeniem niepodobna orzekać, czy czyn jest dobry czy zły?; jakże inaczej pojąć można byłoby projekt Locke'a przyjmującego, że jednostki odkrywają normę prawa natury lub prawa rozumu, która zabrania naruszać uprawnienia uprzednio posiadane przez jednostki?). I katolicy, i „ojcowie liberalizmu" borykali się z podobnymi problemami: i z tym, którego rozwiązanie wzywa do ustalenia relacji między planem moralnym i planem prawnym, i z tym, które wiąże się z potrzebą wskazania stosunku między rozumem i naturą. U pierwszych jednak plan moralny wyznaczają zwłaszcza normy prawa naturalnego, chroniące naturę gatunkową, poznawane mocą rozumu przyrodzonego, które winny zostać uwzględnione w planie prawnym; u drugich natomiast na pierwszym miejscu występują uprawnienia posiadane przez każdą jednostkę będącą człowiekiem już w tzw. stanie natury, zatem przed pojawieniem się norm. Pierwsi powiedzą, że wolność człowieka realizuje się dzięki spełnianiu wymagań prawa Bożego mającego *swą żywą siedzibę w „sercu" osoby, czyli w jej sumieniu* (VS 54), które zdolne jest odkryć jego reguły; reguły, których sumienie samo sobie nie nakłada, lecz którym człowiek *winien być posłuszny i którego głos wzywający go zawsze tam, gdzie potrzeba, do miłowania i czynienia dobra, a unikania zła, rozbrzmiewa w sercu nakazem: czyń to, tamtego unikaj. Człowiek bowiem ma w swym sercu wypisane przez Boga prawo, wobec którego posłuszeństwo stanowi o jego godności i według którego będzie sądzony* (*Gaudium et spes* 16). Lecz skojarzenie godności człowieka z posłuszeństwem prawu wewnętrznemu, odciśniętemu przez Boga w sumieniu, prawu Bożemu i naturalnemu, poznawalnemu mocą przyrodzonego ludzkiego rozumu, jest odrzucane przez liberalnych krytyków. Zwracają oni uwagę na problematyczność odsyłania do Boga i Jego głosu, do natury gatunkowej i rozumu rozpoznającego jej treść, wspólną każdej osobie i uzdalniającemu ją do komunii z innymi, głosząc, że godność posiada każda „suwerenna moralnie" jednostka; że – co więcej – należy szanować tę „suwerenność" przez wzgląd na wymagania tolerancji i „autonomii moralnej"

prawa naturalnego jest zatem zestawiane z obrażaniem godności osoby, godności właściwej wszystkim ludziom (VS 52), nieodmiennie kojarzonej z „naturą ludzką", stającą się nie tylko *miarą* każdej *kultury*, ale i czynnikiem umacniającym *osobową godność*.

copyright by Wydawnictwo Uniwersytetu Łódzkiego

jednostki zdolnej orzekać, co jest dla niej dobre, a co złe, stanowić w ostatniej instancji – wszak to wyraz „suwerenności" – o tym, co powinna, niekiedy zależnie od uwarunkowania kulturowego, kiedy indziej zależnie tylko od własnego poglądu, potrzeby, preferencji… Na *dictum* krytyków katolicy odpowiadają niekiedy głosem Jana Pawła II z *Veritatis splendor*: przecież to „prawo Boże" jest *uniwersalną i obiektywną normą moralności*; przecież *sąd sumienia nie ustanawia prawa, ale poświadcza [tylko] autorytet prawa naturalnego i praktycznego rozumu w odniesieniu do najwyższego dobra, które pociąga człowieka, tak że przyjmuje on jego przykazania* (VS 60); albo odpowiadają głosem tego samego autora z wcześniejszej encykliki *Dominum et vivificantem*, nawiązującym i do *Gaudium et spes* (16), i do *Dignitatis humanae* (3), wskazującym, że sumienie osoby nie jest *autonomicznym i wyłącznym źródłem stanowienia o tym, co dobre i złe*, bo *głęboko* jest w nie *wpisana zasada posłuszeństwa względem normy obiektywnej, która uzasadnia i warunkuje słuszność jego rozstrzygnięć nakazami i zakazami, leżącymi u podstaw ludzkiego postępowania* (DV 43).

Copyright by Wydawnictwo Naukowe KUL

Kant przekonywał, że każdy człowiek ma zdolność tworzenia uniwersalnego prawa moralnego, bycia prawodawcą w dziedzinie moralności jako istota racjonalna i wolna, zdolna też stosować się do jego zasad[25]. Wolność *jest podstawą dla wystąpienia godności, a ta ostatnia wyraża się w umiejętności rozumnego ograniczenia swobody naszych działań, przy czym praktycznym wyrazem tej egalitarnej zdolności jest imperatyw kategoryczny i stosowanie się do jego zasad. Celem jest podtrzymywanie rozwoju ludzkości jako wspólnoty moralnej, a wszystko, co się temu sprzeciwia, nie zasługuje na szacunek. Kantowska koncepcja godności jest zarówno uniwersalna, jak i egalitarna. Wszystkie istoty ludzkie posiadają bowiem zdolność do rozumnego wyznaczania prawa moralnego, ale ponieważ człowiek ma wolną wolę, nie wszyscy skłonni są do moralnego działania. Dlatego niektórzy obierają zasady postępowania, które sprzeciwiają się pomyślności ludzkości, wówczas jednak ani oni sami, ani ich działania nie zasługują na szacunek*.[26] Dla Kanta każdy człowiek jako „podmiot godności" *sam nadaje rzeczom wartości i jest ich źródłem – wszelkie wartości są [zatem] zrelatywizowane, oprócz wartości jego samego*[27]. Jeśli przyjmiemy tę interpretację, dostrzeżemy, że dla Kanta i jego naśladowców godność kojarzyć należy z powszechnie w ludziach występującą właściwością moralną

[25] Justyna Miklaszewska, *Godność człowieka w koncepcji Immanuela Kanta a doświadczenie Auschwitz,* „Ruch Filozoficzny" 2017 nr 4/LXXII, s. 49.

[26] Tamże, s. 50-51.

[27] E. Niemiec, *Godność człowieka a prawo do dysponowania własnym życiem – aspekty filozoficzno-prawne*, „Folia Iuridica Universitatis Wratislaviensis" 2017, t. 6, nr 2, s. 72.

realizującą się jednak nie tyle w dziele odkrywania tkwiącej w nich i jednakiej dla każdego prawdy o dobru, wyprzedzającym i poznanie rozumowe, i decyzję woli człowieka, ile w dziele „ustanawiania wartości". „Powszechna godność" czy „godność ontyczna", znamionująca osobę jako człowieka, staje się fundamentem owego „dzieła ustanawiania wartości"; nie jest ona dopełniana rozważaniami o „godności sumienia", tej, która uzupełnia pierwszą, a jest osiągana tylko przez niektórych, poznających normatywnie ujmowane prawo naturalne i uwzględniających je w swych czynach. Inaczej mówiąc: o ile Kant przywoływany jest gwoli ukazywania godności jako racji „ustanawiania wartości" przez każdą jednostkę z osobna i (potencjalnie) wszystkie zarazem, o tyle w katolickim nauczaniu odróżnia się godność ludzkiej osoby znajdowaną na „poziomie podstawowym" („ontycznym"), i godność ludzkiej osoby na „poziomie moralnym", lub – jak woli mówić Jan Paweł II – na poziomie „godności sumienia", albo – jak równie często się mawia – na poziomie „teologicznym".

Copyright by Wydawnictwo Naukowe UKSW

Pierwszy typ godności kojarzy się z szacunkiem *należnym ludzkiej osobie*, by wskazać, iż to *wszystko, co ubliża godności ludzkiej, jak nieludzkie warunki życia, arbitralne aresztowania, deportacje, niewolnictwo, prostytucja, handel kobietami i młodzieżą, a także nieludzkie warunki pracy, w których traktuje się pracowników jak zwykłe narzędzia zysku, a nie jak wolne, odpowiedzialne osoby*, należy ocenić krytycznie*; wszystkie te i tym podobne sprawy i praktyki są [przecież] czymś haniebnym; zakażają cywilizację ludzką, bardziej hańbią tych, którzy się ich dopuszczają, niż tych, którzy doznają krzywdy i są jak najbardziej sprzeczne z czcią należną Stwórcy* (VS 80)[28]. Temu typowi godności zagrażają tedy zjawiska i procesy, w których człowiek staje się środkiem do celów realizowanych przez innych i dlatego przestaje być celem samym w sobie, co zbliża te uwagi do stanowiska Kanta. Źródłem atoli „godności moralnej" („sumienia") jest przyjmowana autonomicznie przez człowieka „prawda obiektywna", nie zaś ustanawiana przezeń *subiektywnie* „wartość", niekiedy bowiem jednostki *mylnie* miewają coś *za prawdę*. Niepodobna się dziwić stwierdzeniu Jana Pawła II, że *sumienie jako ostateczna instancja osądzająca konkretny czyn sprzeniewierza się swojej godności, gdy jest błędne z winy człowieka* (VS 63). Możliwe jest przecież „sprzeniewierzenie się godności sumienia" przez nie samo, gdy błądzi ono „z winy człowieka", gdy ten nie zna „obiektywnej prawdy o dobru" lub gdy poznawszy nie honoruje jej w swoich decyzjach. Wyraźnie orzeka się przecież, że *Kościół broni uniwersalnych*

[28] Zob. również VS 100, gdzie za KKK wymienia się *zachowania i czyny, które sprzeciwiają się ludzkiej godności*.

i niezmiennych norm moralnych, nie by *umniejszać człowieka, ale służyć jego prawdziwej wolności: skoro nie istnieje wolność poza prawdą lub przeciw niej, należy uznać, że kategoryczna — to znaczy nie dopuszczająca ustępstw ani kompromisów — obrona absolutnie niezbywalnych wymogów, jakie wypływają z* osobowej godności człowieka*, jest drogą do wolności i warunkiem samego jej istnienia* (VS 96; podkr. B.Sz.)[29]. W *Katechizmie Kościoła Katolickiego* dopowiada się w związku z tym, iż *prawdziwą wolnością jest tylko wolność w służbie dobra i sprawiedliwości. Wybór nieposłuszeństwa i zła jest nadużyciem wolności i prowadzi do „niewoli grzechu"* (KKK 1733); niewoli znoszącej również „godność moralną" („sumienia", „teologiczną"), choć nie znoszącej „godności ontycznej" („naturalnej") posiadanej przez każdego człowieka, także tego, który nie osiąga „godności moralnej" („sumienia", „teologicznej") albo nawet o nią w ogóle nie zabiega.

Copyright by Wydawnictwo Naukowe Łukasz

Kościół w demokracji (wciąż liberalnej?)

W adhortacji apostolskiej z 2018 r. zatytułowanej *Gaudete et exsultate. O powołaniu do świętości w świecie współczesnym* papież Franciszek zachęca do świętości, która nie odbiera *sił, życia ani radości*, jako że Ojciec stworzył każdego z nas, byśmy byli wierni naszej istocie; zależność od Boga uwalnia wręcz człowieka *od zniewoleń i prowadzi do uznania godności* (32), a nie zniewala go i godność mu odbiera. „Godność moralna" („sumienia", „teologiczna") nie zamyka jednostki w niej samej, lecz raczej winna ją otwierać na innych, gdyż wymaga uznania w każdym człowieku, nawet w *„dziwaku"*, w *osobie śpiącej na zewnątrz w zimną noc*, „istoty ludzkiej" posiadającej *taką samą godność jak ja*; każdy człowiek jest wszak takim samym, równym innym ludziom, *stworzeniem nieskończenie umiłowanym przez Ojca, obrazem Boga, brata odkupionego przez Chrystusa*. Świętość, która nie odbiera sił, życia ni radości, wymaga *żywego uznania godności każdej istoty ludzkiej* (98). Refleksja to podobna do przyjmowanej w ewoluującym podejściu liberalnym, osadzająca każdą osobę ludzką w relacjach społecznych, w relacjach z innymi, dopełniająca godność ontyczną, właściwą każdemu i mająca być uznaną w każdym, godnością teologiczną, właściwą dążącym do świętości. Zmaganie

[29] *Tylko Bóg, najwyższe Dobro*, dopowiada Jan Paweł II we fragmencie 99, *stanowi niewzruszoną podstawę i niezastąpiony warunek moralności, to znaczy przykazań, zwłaszcza przykazań negatywnych, które zabraniają, zawsze i w każdym przypadku, postępowania i czynów sprzecznych z osobową godnością każdego człowieka*. W szczególności *nowoczesny totalitaryzm wyrasta z negacji transcendentnej godności osoby ludzkiej, będącej widzialnym obrazem Boga niewidzialnego i właśnie dlatego z samej swej natury podmiotem praw, których nikt nie może naruszać: ani jednostka czy grupa, ani też klasa, naród lub państwo. Nie może tego czynić nawet większość danego społeczeństwa, zwracając się przeciw mniejszości, spychając ją na margines, uciskając, wyzyskując, czy usiłując unicestwić*. Zob. nadto KKK 1740.

o to, by dążenia takie były możliwe, nie mogą być jedynym zadaniem Kościoła; nie może się on ograniczać także do obrony praw osoby ludzkiej opartych na jej godności ontycznej, skoro jest Kościołem zbudowanym i wspartym na Chrystusie, na Bogu, jest Kościołem Bożym, niosącym nadzieję przekraczającą wymiar doczesny, unaoczniającym inną niż polityczna tylko rzeczywistość budowana przez człowieka. Motyw już starotestamentowy zestawiający „Miasto" Boga z „miastem" człowieka znalazł dopełnienie w słowach Księdza Kardynała, który – powołując się na Maritain'a – uznał, iż „miasto" człowieka staje się o tyle „Miastem" Boga, o ile w świecie zsekularyzowanym honoruje prawa ludzi i godność osoby ludzkiej pojmowaną na oba sposoby. Kościół, jak wspominał również Ksiądz Kardynał, oponuje przeciwko każdemu przejawowi niesprawiedliwości, zna tedy „miary sprawiedliwości", tkwiące w „prawdzie" nade wszystko „godności ontycznej". Podejmowane przezeń próby wprowadzenia wymiaru nadnaturalnego, uzasadniającego dążenie wpisane w „godność teologiczną", nie są jednak honorowane w zeświecczonym świecie; są one wręcz traktowane podejrzliwie, jako podobne ideologicznym projektom narzucanym z zewnątrz, w szczególności przez środowiska akademickie kształtujące miary „politycznej poprawności" przewidywanej w socjalliberalizmie. Podkreślanie, iż każda jednostka nakierowana jest na cel w niej tkwiący i ją orientujący ku Bogu, iż jest ona wyjątkowa i jako taka może decydować o realizacji tego celu, ma istotne znaczenie, stale jednak należy pamiętać, że należy ona do gatunku mającego sobie właściwe skłonności, których nikt nie może negować, jeśli cel swój pragnie spełnić. Nie może ich negować w szczególności prawodawca, który w popularyzowanych dzisiaj ujęciach nie zmierza już jednak do sprawiedliwości, lecz stara się jedynie o prawomocność, o uznanie swych rozstrzygnięć. Gdy demokracja pojmowana już jest jako dziedzina walki rozlicznych, a zabiegających jedynie o uznanie stanowisk, próby Kościoła stają się jednymi z wielu. Kościół traci swą wyjątkową pozycję wynikającą z jego wyjątkowego waloru ustanowienia przez Boga, a staje się tylko jednym z wielu graczy. Nawet gdy mówi o „prawdzie" wiązanej z Bogiem lub gatunkową naturą człowieka, w którym odzywa się przecież głos Boga, nie jest słuchany przez wielu zabiegających w „mieście" człowieka o realizację własnych, partykularnych potrzeb wynikających z własnych, partykularnych preferencji wiązanych głównie z ciałem, ze spełnianiem się w doczesności. Pozostaje filozofia polityczna, znoszona jest natomiast polityczna teologia, która wyklucza nieuwzględniających jej, a przez to nie spełnia wymagań rozumności oczekiwanej w demokracji.

Wraca w związku z uwagami dotyczącymi profetycznego zadania Kościoła dawny problem Arystotelesa: demokracja jest ustrojem zwyrodniałym, bo większość

Copyright by Wydawnictwo Naukowe PAT

ustanawiająca treść norm wiążących wszystkich, wyklucza od udziału w korzyściach mniejszość; jest ona atoli ustrojem dopóty, dopóki – nawet wykluczając – honoruje prawo istotniejsze niż normy ustalane w uchwałach ludu, uchwałach większości. Kościół broni „rządów prawa" wiążącego nawet większość, tym samym przyczyniając się do zachowania ustrojowego waloru demokracji, która – by waloru tego nie utracić – nie może być oparta na dowolnych normach uchwalanych przez lud. Obrona ta jednak winna uwzględniać dwa pokłady: jeden nakierowany na udział w debacie o prawie naturalnym wskazującym negatywne granice prawodawstwa, pozwalającym chronić „godność ontyczną" każdej ludzkiej osoby, od momentu poczęcia aż po naturalną śmierć w „planie doczesnym", drugi zaś – kierowany głównie do wierzących – nakierowany na budzenie gasnącej świadomości istnienia „planu nadnaturalnego", kluczowego dla celowościowego dążenia realizujących także (i to w „mieście" człowieka) swą „godność teologiczną". Dialog toczony w „mieście" człowieka nie pozwala już przypisywać Kościołowi wyjątkowej pozycji, z której on sam zrezygnował, głosząc, że odstępuje od wskazywania „drogi prawdy" i wkracza na „drogę wolności". Papież, wbrew tezie pojawiającej się w tekście Księdza Kardynała, nie jest już traktowany jako „uniwersalny nauczyciel" wskazujący „prawdę", lecz jako uczestnik gry równych aktorów, z których każdy stara się narzucić swój punkt widzenia, apelując nie do rozumności, lecz do emocji; stara się doprowadzić do uznania za prawomocną jego propozycji. W takim świecie, zdominowanym przez agonizm, niekończącą się walkę zwolenników różnych stanowisk, i przez emocje nimi powodujące, pozycja Kościoła i jego głowy wydaje się trudna; nie sądzę, by „reset" mógł sytuację tę odmienić, należy raczej starać się wejrzeć krytycznie, jak czynią choćby środowiska muzułmańskie w społeczeństwach wielokulturowych, w problem zachowywania radykalnego sekularyzmu mającego jakoby stanowić jedną z głównych podstaw demokracji liberalnej; wejrzenie takie może doprowadzić do refleksji nad dopuszczalnością korzystania z uzasadnień religijnych w sferze publicznej, w debatach dotyczących treści norm prawnych. Doświadczenia zachodnie, wiązane jeszcze z wojnami wyznaniowymi XVI i XVII w., uzasadniały – najpóźniej od lat 60. XVI w. i wystąpienia francuskich „polityków" – tezę o potrzebie zamknięcia w sferze prywatnej przekonań religijnych. Dzisiaj, gdy każdy zgłasza w demokracji liberalnej własne roszczenia, nie zawsze rozumne, roszczenia wspierane na przeświadczeniach religijnych także winny być uwzględniane. Można się spodziewać, że będą one kontestowane przez pamięć o dawnych zmaganiach, zestawianie jednak racji wspartych o przeświadczenia chrześcijańskie z racjami wywodzonymi z islamu wydaje się zasadne, jeśli tzw. zachód ma utrzymać swój charakter, a być może nawet podstawy zbudowanej w nim tzw. demokracji liberalnej.

Copyright by Wydawnictwo Naukowe UKSW

Gorzka i pełna troski ostatnia refleksja dotyczy wspomnianego również przez Księdza Kardynała „błędu antropologicznego", który w Polsce międzywojennej przypisywany był nade wszystko bolszewikom. Okazuje się, że błąd ten trwa, że człowiek jest traktowany – być może również skutkiem dominacji nauki jako wyjątkowej praktyki społecznej – tylko jako ciało pośród innych ciał, ciało, które nie tylko traktowane jest jako podobne do ciał zwierząt, ale także jako główny przedmiot zainteresowania rządzących: chcą je oni zachowywać, dopóki są użyteczne, jak przekonują niektórzy zwolennicy biopolityki czy nawet biowładzy, zarazem uznając, iż ciało nie nosi w sobie duszy. Kościół wciąż winien wykazywać ten błąd, ujawniać, że człowiek jest substancją odrębną od innych, złożoną jednak, wyposażoną w duszę, która może zachować istnienie nawet po obumarciu ciała. W dominującej opinii jednak nie jest to błąd, z czym także Kościół winien się liczyć, wciąż podejmując debatę dotyczącą pojmowania człowieka. Dzięki wypowiedzi Księdza Kardynała czujemy jej smak; oby toczyła się ona, a głos Kościoła był w niej i jednorodny, i słyszalny jako głos wspólnoty nie sztucznej, powołanej przez człowieka, lecz nadnaturalnej, bo mającej źródło w Bogu Wcielonym, w Odkupicielu. Być może wywód jednego z bohaterów filmu von Donnersmarcka *Werk ohne Autor*, iż artyści nie powinni się nikomu podporządkowywać, lecz być głosem wolności, korespondujący z tezą de Tocqueville'a, iż w demokracji podobną rolę winny spełniać „instytucje arystokratyczne", odnoszą się do katolików: atakowani jako jedna z ideologicznych grup, mogą oni trwać jako wspólnota ostrzegająca przez zagrożeniami dla zsekularyzowanej demokracji, zdominowanej przez walkę na emocje, pełnej fałszywych sądów, wykluczania mających zdanie niepoprawne; warto, by zastanawiali się oni nad swoją szczególną rolą, podążają wszak za Bogiem, a nie za człowiekiem lub tym, co dominuje w jego „mieście", zmierzają lub raczej już są w „Mieście" Boga.

Copyright © Wydawnictwo Uniwersytetu Łódzkiego

Bibliografia

Bryk A., *Konstytucjonalizm. Od starożytnego Izraela do liberalnego konstytucjonalizmu amerykańskiego*, Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego, Kraków 2013.

Esmein A., *Prawo konstytucyjne*, przeł. W. Konopczyński, K. Lutostański, Wydawnictwo Sejmowe, Warszawa 2013.

Jan Paweł II, Encyklika *Veritatis splendor*, https://www.vatican.va/content/john-paul-ii/pl/encyclicals/documents/hf_jp-ii_enc_06081993_veritatis-splendor.html

Mazurek F.J., *Godność człowieka a prawa człowieka*, „Roczniki Nauk Społecznych" 1980, t. VIII.

Miklaszewska J., *Godność człowieka w koncepcji Immanuela Kanta a doświadczenie Auschwitz*, „Ruch Filozoficzny" 2017 no. 4/LXXII.

Niemiec E., *Godność człowieka a prawo do dysponowania własnym życiem – aspekty filozoficzno-prawne*, „Folia Iuridica Universitatis Wratislaviensis" 2017, t. 6, nr 2, s. 65-82.

Planned Parenthood v. Casey, 505 US 833, 1992.

Szlachta B., *Konstytucjonalizm liberalny*, [w:] *Sądownictwo konstytucyjne. Teoria i praktyka*, red. Granat M., Uniwersytet Kardynała Stefana Wyszyńskiego, Warszawa 2020.

Szlachta B., *„Nie zdradzać człowieka" – wieloaspektowość ludzkiej godności w nauczaniu Kościoła*, [w:] *Polonia Restituta. Dekalog dla Polski w 100-lecie odzyskania niepodległości*, red. A. Budzanowska, W. Pasierbek, Wydawnictwo Naukowe Akademii Ignatianum, Kraków 2019.

Szlachta B., *Prawo katolika – prawo liberała*, Miesięcznik „Znak", nr 11(450), Kraków 1992.

Szostek A., *Natura-rozum-wolność. Filozoficzna analiza koncepcji twórczego rozumu we współczesnej teologii moralnej*, Rzym 1990.

Wykład Listu do Rzymian. Super Epistolam S. Pauli Apostoli ad Romanos, przeł. i oprac. J. Salij OP, Poznań 1987.

Copyright by Wydawnictwo Naukowe UKSW

DOI : 10.21697/CSP.2023.27.1.05

CHRZEŚCIJAŃSTWO ŚWIAT • POLITYKA No 27, 2023
ZESZYTY SPOŁECZNEJ MYŚLI KOŚCIOŁA

Jorge Nicolás Lafferriere
Catholic University of Argentina
ORCID: 0000-0003-2600-2226

Nauczanie Jana Pawła II a paradoksy prawa do życia w międzynarodowym dyskursie praw człowieka

Copyright by Uniwersytet Kardynała Stefana Wyszyńskiego UKSW

Abstrakt: Prawo do życia ma unikalne i nadzwyczajne znaczenie w międzynarodowym prawie ochrony praw człowieka. Jednocześnie jednak prawo to boryka się z nowymi zagrożeniami i sprzecznościami. W niniejszym artykule omówię paradoksy dotyczące momentu, w którym rozpoczyna się prawna ochrona istoty ludzkiej; tendencji dostosowywania punktu początkowego życia do interesów biotechnologicznych; manipulacji językiem, jak również relatywizacji prawa do życia i roszczeń do usprawiedliwiania aborcji i eutanazji jako wymogu prawa do życia. Przedstawię ocenę tych paradoksów w świetle *Magisterium* Jana Pawła II i zakończę omówieniem czterech oznak nadziei i zaangażowania w odniesieniu do ochrony prawa do życia, które pojawiają się na początku XXI wieku.

Słowa kluczowe: Jan Paweł II, prawo do życia, aborcja, eutanazja

1. Wstęp

„[…] właśnie w epoce, w której uroczyście proklamuje się nienaruszalne prawa osoby i publicznie deklaruje wartość życia, samo prawo do życia jest w praktyce łamane i deptane, zwłaszcza w najbardziej znaczących dla człowieka momentach jego istnienia, jakimi są narodziny i śmierć”.[1]

[1] Jan Paweł II, Encyklika o wartości i nienaruszalności życia ludzkiego *Evangelium Vitae*, 18, https://www.vatican.va/content/john-paul-ii/pl/encyclicals/documents/hf_jp-ii_enc_25031995_evangelium-vitae.html; John Paul II, Encyclical on the Value and Inviolability of Human Life *Evangelium Vitae*, 18, https://www.vatican.va/content/john-paul-ii/en/encyclicals/documents/hf_jp-ii_enc_25031995_evangelium-vitae.html.

Analiza tej sprzeczności, potępionej przez Jana Pawła II w jego proroczej encyklice *Evangelium Vitae*, stanowić będzie główny trzon niniejszego tekstu. W tym celu na wstępie omówię pięć paradoksów związanych z regulacją prawa do życia w prawie dotyczącym praw człowieka, zwłaszcza na płaszczyźnie międzynarodowej. Następnie przedstawię ocenę tych paradoksów w świetle *Magisterium* Jana Pawła II. Zakończę, wskazując na cztery oznaki nadziei i zaangażowania w odniesieniu do ochrony prawa do życia, które pojawiają się na początku XXI wieku.

2. Paradoksy prawa do życia w międzynarodowym dyskursie praw człowieka

W 1996 r., podczas sympozjum w Watykanie zatytułowanego „Evangelium Vitae i prawo", Giuseppe Dalla Torre wskazał na niejednoznaczną ewolucję doświadczenia prawnego związanego z kwestią relacji między życiem a prawem, polegającą na tym, że podczas gdy ochrona prawna praw podstawowych jest poszerzana, ta sama ochrona jest ograniczana poprzez podział podmiotu na jednostkę i osobę.[2] Biorąc refleksje włoskiego jurysty za punkt odniesienia, chciałbym pogłębić temat pewnych paradoksów, które – moim zdaniem – w odniesieniu do prawa do życia ujmowanego w międzynarodowym prawie ochrony praw człowieka, podlegają obecnie weryfikacji.[3]

Copyright by Wydawnictwo Naukowe UKSW

W dziedzinie ochrony życia pierwszy paradoks wiąże się z momentem, w którym rozpoczyna się prawna ochrona człowieka. I tak, choć w traktatach dotyczących praw człowieka znajdują się wyraźne odniesienia do prawa do uznania osobowości prawnej wszystkich istot ludzkich, prawdą jest również, że nadal utrzymują się opinie, które odmawiają charakteru osoby osobom poczętym, pomimo istnienia

[2] Dalla Torre wskazał na trzy obszary niejednoznaczności. W sferze legalności, włączenie „szkód biologicznych" zostało ocenione, z jednej strony, jako uznanie za szkodę podlegającą rekompensacie samego uszczerbku na integralności fizycznej, a z drugiej strony, jako de-jurydyzacja istotnych kwestii bioetycznych, takich jak ochrona ludzkich embrionów „in vitro" lub dekryminalizacja aborcji. W kwestii podmiotów chronionych Dalla Torre wskazał, że obecność zarodków nadliczbowych rodzi potrzebę określenia specjalnego statusu prawnego embrionu, ale taka troska o embrion nie przekłada się na aborcję, w której osobowość nienarodzonego jest ignorowana. Trzecim obszarem niejednoznaczności była dla Dalla Torre relacja lekarz-pacjent. Z jednej strony podkreśla się autonomię pacjenta, lecz z drugiej strony przyznaje się lekarzowi nowe uprawnienia do decydowania o życiu pacjenta, jak ma to miejsce w przypadku eutanazji dokonywanej na osobach pozbawionych przytomności. Giuseppe Dalla Torre, „Le leggi contro la vita", [w:] *Evangelium Vitae e Diritto. Evangelium Vitae and Law. Acta Symposii Internationalis In Civitate Vaticana Celebrati 23-25 Maii 1996*, Libreria Editrice Vaticana, Città del Vaticano 1997, s. 99-119.

[3] Puppinck dokonał kompleksowej analizy transformacji w sferze praw człowieka. Zob.: Grégor Puppinck, *Mi deseo es la ley*, Encuentro, Madrid 2020.

przytłaczających dowodów dotyczących pierwszego momentu, w którym rozpoczyna się życie istoty ludzkiej.

Kolejny paradoks w tej dziedzinie odnosi się do tendencji do dostosowywania momentu początku życia do interesów biotechnologicznych. Stało się tak w słynnym „raporcie Warnock", przedłożonym w 1984 r. Parlamentowi Wielkiej Brytanii przez Komisję do spraw Zapłodnienia Ludzkiego i Embriologii (*The Committee of Inquiry Into Human Fertilisation and Embryology*) pod przewodnictwem Mary Warnock, który – w celu ułatwienia wykonywania technik zapłodnienia *in vitro* – wskazał dzień czternasty jako punkt graniczny dla hodowli *in vitro* ludzkich embrionów.[4] Jednak w 2021 r. Międzynarodowe Towarzystwo Badań nad Komórkami Macierzystymi (*International Society for Stem Cell Research*, ISSCR) wydało nowe Wytyczne, umożliwiając przeprowadzanie eksperymentów na zarodkach przez dłuższy czas.[5]

W 2012 r. Międzyamerykański Trybunał Praw Człowieka wprowadził nową wersję strategii zaprzestania ochrony ludzkich zarodków i ułatwienia technik zapłodnienia *in vitro*. Zaiste, artykuł 4.1 Amerykańskiej Konwencji Praw Człowieka chroni życie od momentu poczęcia. Pomimo jasnej wymowy tej normy, Trybunał Międzyamerykański orzekł: „że »poczęcie« w rozumieniu artykułu 4.1 ma miejsce od momentu zagnieżdżenia się embrionu w macicy, dlatego przed tym wydarzeniem artykuł 4 Konwencji nie miałby zastosowania".[6]

Widzimy tutaj jaskrawą manipulację językiem w celu ułatwienia zapłodnienia *in vitro*, ponieważ oczywiste jest, że słowo poczęcie odnosi się do początkowego momentu pojawienia się nowej istoty.

Copyright by Wydawnictwo Naukowe UKSW

[4] *Report of the Committee of Inquiry Into Human Fertilisation and Embryology*, Chairman: Dame Mary Warnock DBE, July 1984, https://www.hfea.gov.uk/media/2608/warnock-report-of-the-committee-of-inquiry-into-human-fertilisation-and-embryology-1984.pdf.

[5] Robin Lovell-Badge *et al.*, „ISSCR Guidelines for Stem Cell Research and Clinical Translation: The 2021 update, Stem Cell Reports", https://doi.org/10.1016/j.stemcr.2021.05.012; Sophia McCully, „The time has come to extend the 14-day limit". *J Med Ethics* 0:1–5, https://pubmed.ncbi.nlm.nih.gov/33531360/, doi: 10.1136/medethics-2020-106406.

[6] Inter-American Court of Human Rights, „Artavia Murillo y otros c. Costa Rica", 264, 28 November 2012, https://www.corteidh.or.cr/cf/Jurisprudencia2/ficha_tecnica.cfm?lang=en&nId_Ficha=235.

Co więcej, z uwagi na istniejący dylemat co do interpretacji tego pojęcia, Trybunał Międzyamerykański nie stosuje zasady *pro homine* i wybiera interpretację, która prowadzi do ograniczenia praw osoby nienarodzonej.

Biorąc pod uwagę, że człowiek istnieje od momentu poczęcia i ma prawo do życia, nie powinny tu występować żadne kontrowersje, a prawo nie powinno dopuszczać prób pozbawienia życia osoby nienarodzonej.

Ten element jest decydujący, co uznał nawet sam Sąd Najwyższy Stanów Zjednoczonych w orzeczeniu „Roe v. Wade": „Jeśli taka sugestia osobowości zostanie ustanowiona, sprawa skarżącego oczywiście upadnie, ponieważ prawo płodu do życia byłoby wówczas wyraźnie zagwarantowane przez Poprawkę [do Konstytucji]".[7]

Copyright by Wydawnictwo Naukowe UKSW

Teraz, na początku XXI wieku, w międzyamerykańskim systemie praw człowieka możemy napotkać roszczenia do relatywizacji prawa do życia. Faktycznie, nawet jeśli Międzyamerykański Trybunał Praw Człowieka uznaje, że w fazie prenatalnej mamy do czynienia z osobą, to orzekł, że ochrona prawa do życia zgodnie z art. 4 ust. 1 Konwencji „nie jest absolutna, ale stopniowa i inkrementalna, ponieważ nie stanowi absolutnego i bezwarunkowego obowiązku, lecz zakłada zrozumienie możliwości zastosowania wyjątków od zasady ogólnej".[8]

Jednak najbardziej radykalnym spośród sposobów zmiany zakresu prawa do życia jest próba uzasadniania aborcji jako wymogu prawa do życia. To właśnie uczynił Komitet Praw Człowieka ONZ w „Komentarzu ogólnym nr 36 do artykułu 6: prawo do życia" Międzynarodowego Paktu Praw Obywatelskich i Politycznych:

> „8. Chociaż Państwa-Strony mogą podejmować działania mające na celu uregulowanie dobrowolnego przerywania ciąży, działania te nie mogą prowadzić do naruszenia prawa do życia ciężarnej kobiety lub dziewczynki, lub innych jej praw przysługujących na mocy Paktu. W związku z tym, ograniczenia dotyczące możliwości skorzystania przez kobiety lub dziewczęta z aborcji nie mogą, *inter alia*, zagrażać ich życiu, narażać ich na ból lub cierpienie fizyczne lub psychiczne,

[7] Supreme Court of the United States, *Roe v. Wade*, 410 US 113, 1973, 156-157.

[8] Inter-American Court of Human Rights, „Artavia Murillo y otros c. Costa Rica", 264, 28 November 2012, op. cit., https://www.corteidh.or.cr/cf/Jurisprudencia2/ficha_tecnica.cfm?lang=en&nId_Ficha=235.

które naruszają art. 7 Paktu, być przyczyną dyskryminacji lub arbitralnie ingerować w ich prywatność. Państwa-Strony muszą zapewnić bezpieczny, legalny i skuteczny dostęp do aborcji w przypadkach, gdy życie i zdrowie ciężarnej kobiety lub dziewczynki jest zagrożone lub gdy donoszenie ciąży spowodowałoby jej znaczny ból lub cierpienie, w szczególności, gdy ciąża jest wynikiem gwałtu lub kazirodztwa lub gdy ciąża nie jest możliwa do utrzymania. Ponadto Państwa-Strony nie mogą wprowadzać regulacji dotyczących ciąży lub aborcji we wszystkich innych przypadkach w sposób sprzeczny z ich obowiązkiem zapewnienia, że kobiety i dziewczęta nie będą musiały uciekać się do poddawania się niebezpiecznym aborcjom, i powinny zmienić odpowiednio swoje przepisy dotyczące aborcji. Na przykład, Państwa-Strony nie powinny stosować środków takich jak kryminalizacja ciąży niezamężnych kobiet lub nakładanie sankcji karnych wobec kobiet i dziewcząt, które poddają się aborcji lub wobec dostawców usług medycznych, którzy im w tym pomagają, ponieważ podejmowanie takich działań zmusza kobiety i dziewczęta do uciekania się do wykonywania niebezpiecznych aborcji. Państwa-Strony powinny wyeliminować istniejące bariery utrudniające kobietom i dziewczętom skuteczny dostęp do bezpiecznej i legalnej aborcji, w tym bariery wynikające ze stosowania klauzuli sumienia przez poszczególnych świadczeniodawców usług medycznych, i nie powinny wprowadzać nowych barier. Państwa-Strony powinny również skutecznie ochraniać życie kobiet i dziewcząt przed zagrożeniami dla zdrowia psychicznego i fizycznego towarzyszącymi niebezpiecznym aborcjom. W szczególności Państwa-Strony powinny zapewnić kobietom i mężczyznom, a zwłaszcza dziewczętom i chłopcom, dostęp do wysokiej jakości i popartych naukowo informacji i edukacji na temat zdrowia seksualnego i reprodukcyjnego oraz do szerokiej gamy przystępnych cenowo metod antykoncepcyjnych, a także zapobiegać stygmatyzacji kobiet i dziewcząt, które zabiegają o przeprowadzenie aborcji. Państwa-Strony powinny zapewnić kobietom i dziewczętom możliwość i skuteczny dostęp do wysokiej jakości prenatalnej i poaborcyjnej opieki zdrowotnej, w każdych okolicznościach i na zasadzie poufności".[9]

Copyright by Wydawnictwo Naukowe UKSW

[9] Human Rights Committee, „General comment No. 36. Article 6: right to life", 8, 3 September 2019, CCPR/C/GC/36, https://documents-dds-ny.un.org/doc/UNDOC/GEN/G19/261/15/PDF/G1926115.pdf?OpenElement.

Ten sam problem dotyczy kwestii związanych z zakończeniem życia, biorąc pod uwagę, że Komitet Praw Człowieka ONZ uznaje legalność eutanazji w oparciu o prawo do życia:

> „Uznając kluczowe znaczenie autonomii osobistej dla ludzkiej godności, państwa powinny podejmować stosowne działania, jednocześnie nie naruszając innych zobowiązań wynikających z Paktu, w celu zapobiegania samobójstwom, zwłaszcza wśród osób znajdujących się w szczególnie trudnym położeniu, w tym osób pozbawionych wolności. Państwa-Strony, które zezwalają pracownikom służb medycznych na zapewnianie świadczeń lub środków medycznych ułatwiających zakończenie życia osobom dorosłym dotkniętym chorobą, takim jak osoby nieuleczalnie chore, które doświadczają silnego fizycznego lub psychicznego bólu i cierpienia oraz pragną umrzeć z godnością, muszą zapewnić istnienie skutecznych mechanizmów prawnych i instytucjonalnych służących weryfikacji, czy pracownicy służb medycznych stosują się do dobrowolnej, opartej na wiedzy, wyraźnej i jednoznacznej decyzji swoich pacjentów, w celu ochrony pacjentów przed naciskami i nadużyciami”.[10]

Copyright by Wydawnictwo Naukowe UKSW

U podstaw wszystkich tych paradoksów leży kontrowersja wokół pojęcia godności ludzkiej, któremu przestano przypisywać obiektywny i ontologiczny fundament, zakorzeniony w doskonałości bytu. Prawodawcy, juryści i sędziowie, którzy popierają aborcję i eutanazję, mają skłonność do utożsamiania godności ludzkiej wyłącznie z autonomią osobistą.

3. Nauczanie Jana Pawła II poświęcone prawu do życia

Obrona i promowanie prawa do życia jest jedną z osi *Magisterium* Świętego Jana Pawła II. Z tego względu nie sposób streścić tutaj całego bogactwa jego nauczania poświęconego temu prawu.[11] Mając powyższe na uwadze, odniosę się teraz do sześciu aspektów jego nauczania, które uważam za szczególnie istotne dla rozstrzygnięcia paradoksów, o których wspomniałem wcześniej.

W pierwszym rzędzie święty Jan Paweł II pogłębił związek łączący prawo naturalne z prawami człowieka. Jest to kwestia o decydującym znaczeniu dla stawienia

[10] Human Rights Committee, „General comment No. 36. Article 6: right to life”, op. cit., 9.

[11] By zapoznać się z kompilacją dokumentów św. Jana Pawła II na temat prawa do życia, zob.: Augusto Sarmiento, *El don de la vida. Documentos del Magisterio de la Iglesia sobre bioética*, Biblioteca de Autores Cristianos, Madrid 2002.

czoła wyzwaniom prawnym wynikającym z paradoksów dotyczących prawa do życia. W istocie, po II wojnie światowej ekspansja prawa dotyczącego praw człowieka oznaczała przezwyciężenie legalistycznego pozytywizmu. Jednak, jak w 1995 roku zauważył święty Jan Paweł II, bez powiązania z prawem naturalnym, tak pojmowane prawa człowieka mogłyby wkrótce doprowadzić do pojawienia się nowych i potężniejszych zagrożeń dla osoby ludzkiej, tak jak już miało to faktycznie miejsce.[12] Nauczanie Jana Pawła II dotyczące niezbędnego związku między prawem naturalnym a prawami człowieka jest szczególnie ważne, aby stawić czoła wyzwaniom związanym z kwestią prawa do życia.

Po wtóre, św. Jan Paweł II wskazuje kryteria, według których należy rozpatrywać ten problem w perspektywie międzynarodowej. Jak słusznie zauważył w *Evangelium Vitae*, „nie należy lekceważyć zorganizowanego sprzysiężenia, ogarniającego także instytucje międzynarodowe, fundacje i stowarzyszenia, które prowadzą programową walkę o legalizację i rozpowszechnienie aborcji na świecie".[13] Tymczasem XXI wiek przyniósł nasilenie się tego problemu ze względu na rosnącą pozycję i wpływy międzynarodowych trybunałów, które wymuszają na poszczególnych krajach reformy prawa w celu legalizacji aborcji i eutanazji.

W kwestii światowych problemów demograficznych papież odnotowuje w *Evangelium Vitae*: „Trzeba szukać rozwiązań w skali całego świata, tworząc prawdziwą *ekonomię wspólnoty i współudziału w dobrach*, zarówno na szczeblu międzynarodowym, jak i krajowym. Jest to jedyna droga szanująca godność osób i rodzin, a zarazem autentyczne dziedzictwo kulturowe narodów".[14]

Po trzecie, podkreślam jednoznaczność nauczania św. Jana Pawła II w kwestii potępienia dobrowolnej aborcji i eutanazji.[15] To zdecydowane potępienie stanowi niepodważalny punkt odniesienia dla wszystkich katolików i ludzi dobrej woli na całym świecie, zwłaszcza w obliczu zawiłych debat legislacyjnych,

[12] „[...] do wartości podstawowych i koniecznych należy z pewnością godność każdej ludzkiej osoby, poszanowanie jej nienaruszalnych i niezbywalnych praw, a także uznanie „dobra wspólnego" za cel i kryterium rządzące życiem politycznym. Podstawą tych wartości nie mogą być tymczasowe i zmienne „większości" opinii publicznej, ale wyłącznie uznanie obiektywnego prawa moralnego, które jako „prawo naturalne", wpisane w serce człowieka, jest normatywnym punktem odniesienia także dla prawa cywilnego". Jan Paweł II, Encyklika o wartości i nienaruszalności życia ludzkiego *Evangelium Vitae*, op. cit., 70; John Paul II, Encyclical on the Value and Inviolability of Human Life *Evangelium Vitae*, op. cit., 70.

[13] Ibid., 59.

[14] Ibid., 91.

[15] Ibid., 62 i 65.

Copyright by Wydawnictwo Naukowe UKSW

w których pod pozorem tolerowania mniejszego zła, ich ostatecznym wynikiem może być podważenie integralności i spójności obrony życia. Nauczanie Jana Pawła II jest szczególnie zakorzenione w Tradycji Kościoła: „mocą władzy, którą Chrystus udzielił Piotrowi i jego Następcom, w komunii z Biskupami — którzy wielokrotnie potępili przerywanie ciąży, zaś w ramach wspomnianej wcześniej konsultacji wyrazili jednomyślnie — choć byli rozproszeni po świecie — aprobatę dla tej doktryny — *oświadczam, że bezpośrednie przerwanie ciąży, to znaczy zamierzone jako cel czy jako środek, jest zawsze poważnym nieładem moralnym, gdyż jest dobrowolnym zabójstwem niewinnej istoty ludzkiej*. Doktryna ta, oparta na prawie naturalnym i na słowie Bożym spisanym, jest przekazana przez Tradycję Kościoła i nauczana przez Magisterium zwyczajne i powszechne”.[16]

Po czwarte, winniśmy wdzięczność świętemu Janowi Pawłowi II, który za pośrednictwem swego *Magisterium* przedstawia aktualne rozróżnienia dotyczące prawa do życia, o decydującym znaczeniu dla przedmiotowych debat legislacyjnych. Można tu przytoczyć rozróżnienie między aborcją bezpośrednią a sytuacjami, w których aborcja pośrednia, jako niepożądany skutek wtórny, jest zgodna z prawem. Musimy również podkreślić precyzyjne rozróżnienie między eutanazją a decyzją o rezygnacji z tak zwanego „agresywnego leczenia”.[17]

Po piąte, moim zdaniem, rozróżnienie między negatywnymi i pozytywnymi nakazami prawa naturalnego ma decydujące znaczenie dla publicznych i legislacyjnych debat dotyczących prawa do życia. Temat ten był przedmiotem niezwykle bogatego nauczania Jana Pawła II, zwłaszcza w encyklice *Veritatis Splendor*. W odniesieniu do prawa do życia musimy przyjąć, że normy negatywne prawa naturalnego, nakazujące „nie zabijać”, nie dopuszczają wyjątków, jak wyjaśniono w *Veritatis Splendor* nr 52.[18] Z drugiej zaś strony, pozytywny aspekt prawa do

Copyright by Wydawnictwo Naukowe PAKSW

[16] Ibid., 62.

[17] Ibid., 65.

[18] „*Normy negatywne* prawa naturalnego mają moc uniwersalną: obowiązują wszystkich i każdego, zawsze i w każdej okoliczności. Chodzi tu bowiem o zakazy, które zabraniają określonego działania *semper et pro semper*, bez wyjątku, ponieważ wyboru takiego postępowania w żadnym przypadku nie da się pogodzić z dobrocią woli osoby działającej, z jej powołaniem do życia z Bogiem i do komunii z bliźnim. Nikogo i nigdy nie wolno łamać przykazań, które bezwzględnie obowiązują wszystkich do nieobrażania w drugim człowieku, a przede wszystkim w samym sobie, godności osoby wspólnej wszystkim ludziom”. Jan Paweł II, Encyklika o niektórych podstawowych problemach nauczania moralnego Kościoła *Veritatis Splendor*, 52, https://www.vatican.va/content/john-paul-ii/pl/encyclicals/documents/hf_jp-ii_enc_06081993_veritatis-splendor.html; John Paul II,

życia inspiruje nas do poszukiwania nowych i kreatywnych sposobów gwarantowania i promowania życia.[19] Jak mówi Jan Paweł II: „Przez swoje słowa i czyny Jezus jeszcze wyraźniej ukazuje pozytywne wymogi przykazania dotyczącego nienaruszalności życia. Można je odnaleźć już w Starym Testamencie, którego prawodawstwo starało się chronić życie w chwilach słabości i zagrożenia, otaczając opieką cudzoziemców, wdowy, sieroty, chorych, wszelkiego rodzaju ubogich oraz życie nie narodzonych (por. Wj 21, 22; 22, 20-26). Dzięki Jezusowi te pozytywne wymogi zyskują nową żywotność i rozmach, ukazując cały swój zasięg i głębię: obejmują nie tylko troskę o życie *brata* (krewnego, członka tego samego narodu czy cudzoziemca mieszkającego w kraju Izraela), ale także odpowiedzialność za *obcych*, a nawet *miłość nieprzyjaciół*".[20]

Copyright by Wydawnictwo Księdza Biskupa

Po szóste wreszcie święty Jan Paweł II wniósł znaczący wkład w nadanie odpowiedniego wymiaru społecznym prognozom zagrożeń dla prawa do życia. Innymi słowy, ukazywał, iż problemy aborcji, eliminowania ludzkich embrionów czy eutanazji nie stanowią wyłącznie kwestii z zakresu indywidualnej moralności, ale niosą ze sobą niewątpliwe konsekwencje społeczne.

„[...] pierwotne i niezbywalne prawo do życia staje się przedmiotem dyskusji lub zostaje wręcz zanegowane na mocy głosowania parlamentu lub z woli części społeczeństwa, choćby nawet liczebnie przeważającej. Jest to zgubny rezultat nieograniczonego panowania relatywizmu: „prawo" przestaje być prawem, ponieważ nie jest już oparte na mocnym fundamencie nienaruszalnej godności osoby, ale zostaje podporządkowane woli silniejszego. W ten sposób demokracja, sprzeniewierzając się własnym zasadom, przeradza się w istocie w system totalitarny. Państwo nie jest już „wspólnym domem", gdzie wszyscy mogą żyć zgodnie z podstawowymi zasadami równości, ale przekształca się w *państwo tyrańskie*, uzurpujące sobie prawo do dysponowania życiem słabszych i bezbronnych, dzieci

Encyclical *Veritatis Splendor*, 52, https://www.vatican.va/content/john-paul-ii/en/encyclicals/documents/hf_jp-ii_enc_06081993_veritatis-splendor.html.

[19] „W przypadku pozytywnych nakazów moralnych trzeba przede wszystkim roztropnie ocenić, czy rzeczywiście znajdują one zastosowanie w określonej sytuacji, zastanawiając się na przykład, czy nie istnieją jakieś inne, być może ważniejsze lub pilniejsze powinności. Ale przykazania moralne negatywne, to znaczy zakazujące pewnych czynów i zachowań jako z natury złych, nie dopuszczają żadnych uprawnionych wyjątków". Jan Paweł II, Encyklika o niektórych podstawowych problemach nauczania moralnego Kościoła *Veritatis Splendor*, op. cit., 67; John Paul II, Encyclical *Veritatis Splendor*, op. cit., 67.

[20] Jan Paweł II, Encyklika o wartości i nienaruszalności życia ludzkiego *Evangelium Vitae*, op. cit., 41; Encyclical on the Value and Inviolability of Human Life *Evangelium Vitae*, op. cit., 41.

jeszcze nie narodzonych, w imię pożytku społecznego, który w rzeczywistości oznacza jedynie interes jakiejś grupy".[21]

Dzięki jego nauczaniu zagadnienia związane z prawem do życia zostały włączone do tradycyjnej doktryny społecznej Kościoła.

4. Oznaki nadziei i zaangażowania

W tym kontekście, gdy wokół prawa do życia panują wielkie sprzeczności, chciałbym przedstawić cztery oznaki nadziei i zaangażowania oraz podjąć próbę ukazania ich związku z nauczaniem świętego Jana Pawła II.

Copyright by Wydawnictwo Naukowe UKSW

Po pierwsze, orędownictwo na rzecz ochrony praw osób niepełnosprawnych wyłoniło się jako swego rodzaju ograniczenie potęgi sektora biotechnologii. Aborcja osoby z powodu jej niepełnosprawności jest poważną formą dyskryminacji i naruszeniem jej prawa do życia. Już sam język (poważne wady rozwojowe płodu) obarczony jest ładunkiem dyskryminacji.

Eugeniczne stosowanie aborcji i eutanazji oznacza, że w krajach, w których aborcja jest zalegalizowana, nawet 90% osób niepełnosprawnych jest eliminowanych po niekorzystnej diagnozie prenatalnej.[22]

W moim kraju, Argentynie, ustawa, mająca na celu legalizację aborcji, do 2018 r. zezwalała na aborcję po 14. tygodniu w przypadku poważnych wad rozwojowych płodu. Ze względu na protesty grup osób niepełnosprawnych i grup *pro-life*, przesłanki te nie zostały uwzględnione w projekcie ustawy z 2020 r., która została ostatecznie zatwierdzona.

Na szczeblu międzynarodowym Komitet Praw Osób Niepełnosprawnych oświadczył: „akty prawne, które wyraźnie zezwalają na aborcję z powodu

[21] Encyklika o wartości i nienaruszalności życia ludzkiego *Evangelium Vitae*, op. cit., 20; Encyclical on the Value and Inviolability of Human Life *Evangelium Vitae*, op. cit., 20.

[22] PA Boyd, Devigan C, Khoshnood B, Loane M, Garne E, Dolk H, oraz grupa robocza EUROCAT. „Survey of prenatal screening policies in Europe for structural malformations and chromosome anomalies, and their impact on detection and termination rates for neural tube defects and Down's syndrome", *BJOG*; 115; 9.04.2008, s. 689-696, DOI: 10.1111/j.1471-0528.2008.01700.x; J. L. Natoli *et al*., „Prenatal Diagnosis of Down Syndrome: A Systematic Review of Termination Rates (1995-2011)", *Prenatal Diagnosis* 32, nr 2, s. 142-53, doi:10.1002/pd.2910; Melissa Hill *et al*., „Has Noninvasive Prenatal Testing Impacted Termination of Pregnancy and Live Birth Rates of Infants with Down Syndrome?", *Prenatal Diagnosis* 37, nr 13, s. 1281–90, https://doi.org/10.1002/pd.5182.

niepełnosprawności, naruszają Konwencję o prawach osób niepełnosprawnych (art. 4, 5, 8). Nawet jeśli wada zostanie uznana za śmiertelną, w dalszym ciągu decyzja podejmowana jest na podstawie niepełnosprawności. Często nie można stwierdzić, czy dana wada rozwojowa będzie skutkować śmiercią. Doświadczenie pokazuje, że diagnozy dotyczące stopnia niepełnosprawności są nierzadko błędne. Nawet jeśli diagnoza nie jest błędna, to taka ocena utrwala stereotypowe wyobrażenie niepełnosprawności jako nie do pogodzenia z dobrym życiem".[23] Komitet wydał podobne rekomendacje dla Hiszpanii,[24] Austrii,[25] Węgier,[26] i Zjednoczonego Królestwa.[27]

[23] Committee on the Rights of Persons with Disabilities, „Comments on the draft General Comment No. 36 of the Human Rights Committee on article 6 of the International Covenant on Civil and Political Rights", 1, 2017, http://www.ohchr.org/Documents/HRBodies/CCPR/GCArticle6/CRPD.docx.

[24] „Komitet zaleca również, aby Państwo-Strona [...] (b) Zniosło wszelkie przewidziane prawem rozróżnienia dotyczące okresu, w którym ciąża może zostać przerwana ze względu na potencjalne zaburzenia rozwoju płodu, oraz zapewniło, że nie istnieją przepisy zezwalające na eutanazję ze względu na niepełnosprawność, gdyż takie przepisy przyczyniają się do stygmatyzacji niepełnosprawności, co może prowadzić do dyskryminacji". Committee on the Rights of Persons with Disabilities, „Concluding observations on the combined second and third periodic reports of Spain", 13 May 2019, CRPD/C/ESP/CO/2-3, https://docstore.ohchr.org/SelfServices/FilesHandler.ashx?enc=6QkG1d%2fPPRiCAqhKb7yhslxq2MulDp%2fqMKQ6SGOn0%2fM2iqPHauvLINGLuCsnFfZ4vRELH5%2fNh4FYriSa2QosgVLtPe7xxuafZSKDf63JRE5MZmF9O7lX%2b5vuhjIWQQ0k.

[25] „Komitet zaleca, aby Państwo-Strona zniosło wszelkie dozwolone przez prawo rozróżnienia dotyczące okresu, w którym ciąża może zostać przerwana wyłącznie ze względu na niepełnosprawność". Committee on the Rights of Persons with Disabilities, „Concluding observations on the initial report of Austria, adopted by the Committee at its tenth session (2–13 September 2013)", 30 September 2013, CRPD/C/AUT/CO/1, https://docstore.ohchr.org/SelfServices/FilesHandler.ashx?enc=6QkG1d%2fPPRiCAqhKb7yhsnzSGolKOaUX8Ss-M2PfxU7s9lOchc%2bi0vJdc3TEt6JuQH6d6LwuOqunaiCbf0Z0e%2b%2fWMb4CH5VprCrZY%2bNACxgG%2b3FQ4iHroX8O6TU68Yogo.

[26] „Komitet zaleca, aby Państwo-Strona zniosło rozróżnienie zawarte w ustawie o ochronie życia płodowego w zakresie dozwolonego przez prawo okresu, w którym ciąża może zostać przerwana wyłącznie ze względu na niepełnosprawność". Committee on the Rights of Persons with Disabilities, „Concluding observations on the initial periodic report of Hungary, adopted by the Committee at its eighth session (17–28 September 2012)", 22 October 2012, CRPD/C/HUN/CO/1, https://docstore.ohchr.org/SelfServices/FilesHandler.ashx?enc=6QkG1d%2fPPRiCAqhKb7yhsmg8z0DXeL2x2%2fDmZ9jKJsk-Z6Y9eRc83PT5FhFy95TQZkyGQot9vWZBNEf0eAwM4AH0py5P0KQ9jmr6ZHdZ17d-nUAKIzS4Qpi81YhvnXxVrA. W 2022 r., zalecenie to nie pojawiło się w uwagach końcowych Komitetu.

[27] „Komitet zaleca, aby Państwo-Strona zmieniło swoje prawo aborcyjne odpowiednio. Prawa kobiet do autonomii reprodukcyjnej i seksualnej powinny być przestrzegane, nie legalizując jednak selektywnej aborcji ze względu na wady rozwojowe płodu". Committee on the Rights of Persons with Disabilities, „Concluding observations on the initial report of the United Kingdom of Great Britain and Northern Ireland", 3 October 2017, CRPD/C/GBR/CO/1,

Strona tytułowa wydawnicza

Muszę przyznać, że Komitet Praw Osób Niepełnosprawnych nie uznał jednoznacznie prawa do życia osób niepełnosprawnych od momentu poczęcia i jego stanowisko w tej kwestii zawiera szereg sprzeczności. Dla przykładu Komitet zalecił Polsce zapewnienie kobietom z niepełnosprawnościami dostępu do aborcji.[28] Myślę jednak, że ogólnie rzecz biorąc, można dostrzec oznaki nadziei w działaniach na rzecz praw osób z niepełnosprawnościami.

Kwestia ta była przedmiotem ważnych wypowiedzi Jana Pawła II. Już w 1982 r., w swoim przemówieniu do Pierwszego Międzynarodowego Kongresu Medycznego Ruchu *Pro-Life*, zwrócił uwagę na kwestie moralne związane z diagnostyką prenatalną.[29]

Copyright by Wydawnictwo Naukowe UKSW

Następnie, szczególnie wyróżnia się nauczanie encykliki *Evangelium Vitae*:

> „Należy zwrócić specjalną uwagę na ocenę moralną prenatalnych technik diagnostycznych, które pozwalają na wczesne wykrycie ewentualnych anomalii w organizmie jeszcze nie narodzonego dziecka. W istocie ze względu na złożoność tych technik ich ocena winna być dokładniejsza i bardziej określona. Są one moralnie godziwe, gdy nie stwarzają nadmiernych zagrożeń dla dziecka i dla matki i gdy stosowane są po to, by umożliwić wczesne leczenie lub też by dopomóc w spokojnym i świadomym przyjęciu mającego się narodzić dziecka. Zważywszy jednak, że możliwości leczenia przed narodzeniem są jeszcze dziś ograniczone, nierzadko

https://docstore.ohchr.org/SelfServices/FilesHandler.ashx?enc=6QkG1d%2fPPRiCAqhKb7yhspCUnZhK1jU66fLQJyHIkqMIT3RDaLiqzhH8tVNxhro6S657eVNwuqlzu0xvsQUehREyYEQD%2bldQaLP31QDpRclCKZKktydtAkeqhq77NLo1.

[28] „Komitet zaleca, aby Państwo-Strona wycofało swoje zastrzeżenie do artykułu 25 (a) Konwencji oraz aby: (e) Podjęło środki niezbędne do zapewnienia poszanowania autonomii i decyzji kobiet z niepełnosprawnościami, zabezpieczenia praw kobiet w odniesieniu do zdrowia reprodukcyjnego, zapewnienia dostępu do bezpiecznej aborcji oraz ochrony kobiet z niepełnosprawnościami przed wymuszoną sterylizacją i przymusową aborcją". Committee on the Rights of Persons with Disabilities, „Concluding observations on the initial report of Poland", 29 October 2018, CRPD/C/POL/CO/1, https://docstore.ohchr.org/SelfServices/FilesHandler.ashx?enc=6QkG1d%2fPPRiCAqhKb7yhsnLFjcXmd8Ilx1hLUlxYOlolNx89NMrEyKDrTPKg7T8aUMAwDVPc%2fx6%2fd5Qg%2bJxRYV2Gi33mW2TralO6fd4KvKhcm%2b1Ckv%2bfJTTzoNs6t832. Zastrzeżenie wniesione w momencie złożenia podpisu brzmi następująco: „Rzeczpospolita Polska przyjmuje do wiadomości, że artykuły 23.1 (b) i 25 (a) nie powinny być interpretowane w sposób przyznający indywidualne prawo do aborcji lub nakazujący państwu-stronie zapewnienie dostępu do niej". https://treaties.un.org/Pages/ViewDetails.aspx?src=TREATY&mtdsg_no=IV-15&chapter=4&clang=_en#EndDec.

[29] John Paul II, "Speech to members of the Pro-Life Movement", 3 December 1982, https://www.vatican.va/content/john-paul-ii/it/speeches/1982/december/documents/hf_jp-ii_spe_19821203_movimento-vita.html.

> zdarza się, że techniki te służą mentalności eugenicznej, która dopuszcza selektywne przerywanie ciąży, aby zapobiegać narodzinom dzieci dotkniętych przez różnego rodzaju anomalie. Tego rodzaju mentalność jest haniebna i w najwyższym stopniu naganna, ponieważ rości sobie prawo do mierzenia wartości ludzkiego życia wyłącznie według kryteriów „normalności" i zdrowia fizycznego, otwierając tym samym drogę do uprawomocnienia także dzieciobójstwa i eutanazji".[30]

Drugą oznaką nadziei jest pojawienie się troski o osoby wymagające szczególnego traktowania. U początków ludzkiego życia odnajdujemy nowe i silniejsze zaangażowanie na rzecz macierzyństwa osób szczególnie potrzebujących. Innymi słowy, aborcja nie rozwiązuje rzeczywistych problemów, które mogą wpływać na podjęcie przez matkę dramatycznej decyzji o przerwaniu ciąży. W związku z tym prawnicy i ustawodawcy podejmują coraz większe wysiłki, aby opracować politykę publiczną, która zajmowałaby się przyczynami szczególnej trudnej sytuacji kobiet w okresie macierzyństwa. Wśród innych rozwiązań, ustawodawcy i pracownicy administracji publicznej wprowadzają polityki takie jak tzw. „polityka 1000 dni" (1000 dni od momentu poczęcia do ukończenia przez dziecko drugiego roku życia) lub innych działań, mających na celu zapewnienie, że placówki porodowe przestrzegają podstawowych warunków położniczych i neonatologicznych, edukacji matek lub koordynacji systemu opieki zdrowotnej.

Copyright by Wydawnictwo Naukowe UKSW

Ponadto, od początku swego pontyfikatu, troska o matki zajmowała ważne miejsce w nauczaniu Jana Pawła II dotyczącym prawa do życia. Podczas audiencji generalnej 3 stycznia 1979 roku papież stwierdził:

> „Matka, która ma niebawem urodzić, nie może być pozostawiona sama ze swoimi wątpliwościami, trudnościami i pokusami. Musimy stanąć u jej boku, aby nie obciążać jej sumienia, aby nie zniszczyć najbardziej fundamentalnej z więzi: szacunku człowieka do drugiego człowieka. Taka jest w istocie więź, która zaczyna się w momencie poczęcia, w wyniku czego wszyscy musimy w jakiś sposób być przy każdej matce, która musi urodzić; i musimy ofiarować jej wszelką możliwą pomoc".[31]

[30] Jan Paweł II, Encyklika o wartości i nienaruszalności życia ludzkiego *Evangelium Vitae*, op. cit., 63; John Paul II, Encyclical on the Value and Inviolability of Human Life *Evangelium Vitae*, op. cit., 63.

[31] John Paul II, „General Audience", 3 January 1979, https://www.vatican.va/content/john-paul-ii/en/audiences/1979/documents/hf_jp-ii_aud_19790103.html.

W *Evangelium Vitae* Jan Paweł II wzywa do nowego zaangażowania w promowanie prawa sprzyjającego matkom znajdującym się w szczególnie trudnej sytuacji:

> „W tym kontekście należy podkreślić, że nie wystarczy zniesienie niegodziwych praw. Należy usunąć przyczyny, które sprzyjają zamachom na życie, przede wszystkim przez zapewnienie należytej pomocy rodzinie i macierzyństwu: *polityka rodzinna* musi być *filarem i motorem wszelkiej polityki społecznej*. Dlatego należy podejmować działania społeczne i prawodawcze zdolne zapewnić warunki autentycznej wolności w podejmowaniu decyzji dotyczących ojcostwa i macierzyństwa; konieczne jest też oparcie na nowych zasadach polityki w sferze pracy, rozwoju miast, budownictwa mieszkaniowego i usług, tak aby można było pogodzić rytmy pracy z rytmem życia rodzinnego oraz zapewnić rzeczywistą opiekę dzieciom i starcom".[32]

Copyright by Wydawnictwo Naukowe UKSW

Jest to zadanie naglące, jak wskazał papież Franciszek w swej adhortacji *Evangelii Gaudium*:

> „Właśnie dlatego, że kwestia ta powiązana jest z przesłaniem o wartości osoby ludzkiej, nie powinno się oczekiwać, że Kościół zmieni swoją postawę w tej kwestii. Chcę być całkowicie uczciwy w tym względzie. To nie jest problem poddany zamierzonym reformom lub «modernizacji». Nie jest żadnym postępem rozwiązywanie problemów przez eliminację ludzkiego życia. Jednak prawdą jest również, że uczyniliśmy niewiele, aby odpowiednio pomagać i towarzyszyć kobietom znajdującym się w bardzo ciężkiej sytuacji, w której aborcja jawi się im jako szybkie rozwiązanie w ich głębokiej udręce, szczególnie gdy rozwijające się w nich życie zaistniało w wyniku gwałtu lub w kontekście krańcowego ubóstwa".[33]

---

[32] Jan Paweł II, Encyklika o wartości i nienaruszalności życia ludzkiego *Evangelium Vitae*, op. cit., 90; John Paul II, Encyclical on the Value and Inviolability of Human Life *Evangelium Vitae*, op. cit., 90.

[33] Franciszek, Adhortacja apostolska o głoszeniu Ewangelii we współczesnym świecie *Evangelii Gaudium*, 24 listopada 2013 r., 214, https://www.vatican.va/content/francesco/pl/apost_exhortations/documents/papa-francesco_esortazione-ap_20131124_evangelii-gaudium.html; Francis, Apostolic Exhortation on the Proclamation of the Gospel in Today's World *Evangelii Gaudium*, 24 November 2013, 214, https://www.vatican.va/content/francesco/en/apost_exhortations/documents/papa-francesco_esortazione-ap_20131124_evangelii-gaudium.html.

Pod koniec ludzkiego życia prawo musi promować opiekę paliatywną jako adekwatną odpowiedź na problem osoby bezbronnej i cierpiącej, jak proponował Jan Paweł II:

> „We współczesnej medycynie coraz większe znaczenie zyskują tak zwane »terapie paliatywne«, których celem jest złagodzenie cierpienia w końcowym stadium choroby i zapewnienie pacjentowi potrzebnego mu ludzkiego wsparcia".[34]

Trzecią oznaką nadziei jest prawne uznanie prawa do sprzeciwu sumienia. Jan Paweł II był gorącym obrońcą i promotorem tego prawa. Jego nauczanie położyło podwaliny pod wzrost, na całym świecie, liczby osób stosujących klauzulę sumienia, zwłaszcza wśród osób związanych ze służbą zdrowia. Odnosząc się do sumienia, nie sposób nie wspomnieć o klarowności i wyrazistości encykliki *Veritatis Splendor*, która jest ściśle związana z późniejszą encykliką *Evangelium Vitae*.[35]

Copyright by Wydawnictwo Naukowe UKSW

W tej ostatniej Jan Paweł II uznaje sprzeciw sumienia za „obowiązek":

> „Przerywanie ciąży i eutanazja są zatem zbrodniami, których żadna ludzka ustawa nie może uznać za dopuszczalne. Ustawy, które to czynią, nie tylko nie są w żaden sposób wiążące dla sumienia, ale stawiają wręcz człowieka wobec *poważnej i konkretnej powinności przeciwstawienia się im poprzez sprzeciw sumienia*".[36]

Ponadto, święty Jan Paweł II wskazuje bezpieczne i jasne kryteria pozwalające rozeznać złożone sytuacje, takie jak ta, przed którą stoją prawodawcy w krajach debatujących nad przepisami dotyczącymi aborcji. Przypomnijmy słynny fragment z encykliki *Evangelium Vitae*, który w ostatnich latach był tak często poddawany refleksji i tak często stosowany:

---

[34] Jan Paweł II, Encyklika o wartości i nienaruszalności życia ludzkiego *Evangelium Vitae*, op. cit., 65; John Paul II, Encyclical on the Value and Inviolability of Human Life *Evangelium Vitae*, op. cit., 65.

[35] John Paul II, „Speech to the International Symposium on 'Evangelium Vitae and Law'", Vatican City, 24 May 1996, https://www.vatican.va/content/john-paul-ii/es/speeches/1996/may/documents/hf_jp-ii_spe_19960524_evangelium-diritto.html.

[36] Jan Paweł II, Encyklika o wartości i nienaruszalności życia ludzkiego *Evangelium Vitae*, op. cit., 73; John Paul II, Encyclical on the Value and Inviolability of Human Life *Evangelium Vitae*, op. cit., 73.

> „Szczególny problem sumienia mógłby powstać w przypadku, w którym głosowanie w parlamencie miałoby zdecydować o wprowadzeniu prawa bardziej restryktywnego, to znaczy zmierzającego do ograniczenia liczby legalnych aborcji, a stanowiącego alternatywę dla prawa bardziej permisywnego, już obowiązującego lub poddanego głosowaniu. Takie przypadki nie są rzadkie. Można bowiem zauważyć, że podczas gdy w niektórych częściach świata nadal prowadzi się kampanie na rzecz wprowadzenia ustaw dopuszczających przerywanie ciąży, popierane nierzadko przez potężne organizacje międzynarodowe, w innych natomiast krajach — zwłaszcza tych, które doświadczyły już gorzkich konsekwencji takiego permisywnego ustawodawstwa — pojawia się coraz więcej oznak ponownego przemyślenia sprawy. W omawianej tu sytuacji, jeśli nie byłoby możliwe odrzucenie lub całkowite zniesienie ustawy o przerywaniu ciąży, parlamentarzysta, którego osobisty absolutny sprzeciw wobec przerywania ciąży byłby jasny i znany wszystkim, postąpiłby słusznie, udzielając swego poparcia propozycjom, których celem jest ograniczenie szkodliwości takiej ustawy i zmierzających w ten sposób do zmniejszenia jej negatywnych skutków na płaszczyźnie kultury i moralności publicznej. Tak postępując bowiem, nie współdziała się w sposób niedozwolony w uchwalaniu niesprawiedliwego prawa, ale raczej podejmuje się słuszną i godziwą próbę ograniczenia jego szkodliwych aspektów”.[37]

copyright by Wydawnictwo Naukowe UKSW

Jego nauczanie dotyczące problemu współdziałanie ze złem było również prawdziwie jednoznaczne i stanowiło wytyczne dla ruchu *pro-life*:

> „Z moralnego punktu widzenia nigdy nie wolno formalnie współdziałać w czynieniu zła. Takie współdziałanie ma miejsce wówczas, gdy dokonany czyn — już to z samej swej natury, już to ze względu na określony kontekst kształtujących go okoliczności — ma charakter bezpośredniego uczestnictwa w działaniu przeciwko niewinnemu życiu ludzkiemu albo też wyraża poparcie dla niemoralnej intencji głównego sprawcy”.[38]

[37] Ibid.

[38] Ibid., 74. Papież Benedykt XVI powiedział: „sumienie moralne, by móc właściwie oceniać ludzkie postępowanie, musi przede wszystkim opierać się na solidnym fundamencie prawdy, to znaczy musi być na tyle światłe, by znać prawdziwą wartość czynów i przyjmować rzetelne kryteria ich oceny. Dlatego musi być w stanie odróżnić dobro od zła, nawet jeśli środowisko społeczne, pluralistyczna kultura i narzucane interesy mu w tym nie pomagają”. Benedict XVI, „Address to the participants in the General Assembly of the Pontifical Academy for Life”, Clementine Hall, 24 February 2007, https://www.vatican.va/content/benedict-xvi/en/speeches/2007/february/documents/hf_ben-xvi_spe_20070224_academy-life.html.

Co się tyczy problemu współdziałania w zakresie aborcji, szczególnie istotne jest nauczanie Jana Pawła II w kwestiach dotyczących właściwych relacji katolickich poradni zajmujących się ciążą z poradniami podlegającymi regulacjom państwa w Niemczech.[39]

Czwartą oznaką nadziei jest piękno kultury chrześcijańskiej, głęboko zakorzenionej w zjednoczeniu mężczyzny i kobiety, którzy wspólnie budują rodzinę. W swoim Liście do Rodzin Jan Paweł II mówił o pięknie rodziny i najczystszej miłości: „Piękno miłości i piękno istoty ludzkiej, która dzięki mocy Ducha Świętego jest zdolna do takiej miłości. Mówimy tutaj o pięknie mężczyzny i kobiety: ich pięknie jako brata lub siostry, jako pary, która zamierza się pobrać, jako męża i żony".[40] I tak, jak święty Jan Paweł II rzekł do artystów: „Tego entuzjazmu potrzebują ludzie współcześni i jutrzejsi, ażeby podejmować i przezwyciężać wielkie wyzwania jawiące się już na widnokręgu. Dzięki niemu ludzkość po każdym upadku będzie mogła wciąż dźwigać się i zmartwychwstawać. W tym właśnie sensie powiedziano z proroczą intuicją, że «piękno zbawi świat»".[41]

Copyright by Wydawnictwo Naukowe UKSW

5. Uwagi końcowe

W obliczu paradoksów, jakie niesie ze sobą prawo do życia w kontekście praw człowieka, nauczanie św. Jana Pawła II pozostaje aktualne i stanowi nieuniknione źródło dla rozwiązywania tych problemów. W niniejszym artykule starałem się ukazać cztery oznaki nadziei, związane z ograniczeniami aktualnej tendencji do legalizacji aborcji i eutanazji.

„Choć prawa nie są jedynym narzędziem obrony ludzkiego życia, odgrywają rolę bardzo ważną, a czasem decydującą w procesie kształtowania określonej

[39] John Paul II, „Letter to the Bishops of the German Episcopal Conference", 11 January 1998, https://www.vatican.va/content/john-paul-ii/en/letters/1998/documents/hf_jp-ii_let_19980111_bishop-germany.html; John Paul II, „Letter to the German Bishops", 3 June 1999, https://www.vatican.va/content/john-paul-ii/en/letters/1999/documents/hf_jp-ii_let_03061999_german-bishops.html; J. Ratzinger, A. Sodano, „Letter to the German Bishops", 18 September 1999.

[40] John Paul II, „Letter to the Families. *Gratissimam Sane*", 2 February 1994, 20, https://www.vatican.va/content/john-paul-ii/en/letters/1994/documents/hf_jp-ii_let_02021994_families.html.

[41] Jan Paweł II, List do artystów: „Do tych, którzy z pasją i poświęceniem poszukują nowych «epifanii» piękna, aby podarować je światu w twórczości artystycznej", 16, https://www.vatican.va/content/john-paul-ii/pl/letters/1999/documents/hf_jp-ii_let_23041999_artists.html; John Paul II, „Letter to Artists", 4 April 1999, 16, https://www.vatican.va/content/john-paul-ii/en/letters/1999/documents/hf_jp-ii_let_23041999_artists.html.

mentalności i obyczaju".[42] Dlatego szczególnie istotne jest znoszenie tych ustaw, które legalizują aborcję, eutanazję i wszelkie naruszenia prawa do życia. Jednocześnie ważne jest, by działać na rzecz kultury życia, poprzez ustawodawstwo, które promuje to prawo, obowiązujące od momentu poczęcia do naturalnej śmierci.

Bibliografia

Benedict XVI (2007). „Address to the participants in the General Assembly of the Pontifical Academy for Life", Clementine Hall, 24 February, https://www.vatican.va/content/benedict-xvi/en/speeches/2007/february/documents/hf_ben-xvi_spe_20070224_academy-life.html.

Boyd, PA, Devigan C, Khoshnood B, Loane M, Garne E, Dolk H, and the EUROCAT working group (2008). „Survey of prenatal screening policies in Europe for structural malformations and chromosome anomalies, and their impact on detection and termination rates for neural tube defects and Down's syndrome", *BJOG*; 115; s. 689-696, DOI: 10.1111/j.1471-0528.2008.01700.x.

Committee on the Rights of Persons with Disabilities (2012). „Concluding observations on the initial periodic report of Hungary, adopted by the Committee at its eighth session (17-28 September 2012)", 22 October, CRPD/C/HUN/CO/1, https://docstore.ohchr.org/SelfServices/FilesHandler.ashx?enc=6QkG1d%2fPPRiCAqhKb7yhsmg8z0DXeL2x2%2fDmZ9jKJskZ6Y9eRc83PT5FhFy95TQZkyGQot9vWZBNEf0eAwM4AH0py5P0KQ9jmr6ZHdZ17dnUAKIzS4Qpi81YhvnXxVrA.

Committee on the Rights of Persons with Disabilities (2013). „Concluding observations on the initial report of Austria, adopted by the Committee at its tenth session (2–13 September 2013)", 30 September, CRPD/C/AUT/CO/1, https://docstore.ohchr.org/SelfServices/FilesHandler.ashx?enc=6QkG1d%2fPPRiCAqhKb7yhsnzSGolKOaUX8SsM2PfxU7s9lOchc%2bi0vJdc3TEt6JuQH6d6LwuOqunaiCbf0Z0e%2b%2fWMb4CH5VprCrZY%2bNACxgG%2b3FQ4iHroX8O6TU68Yogo.

Committee on the Rights of Persons with Disabilities (2017a), „Comments on the draft General Comment No 36 of the Human Rights Committee on article 6 of the International Covenant on Civil and Political Rights", http://www.ohchr.org/Documents/HRBodies/CCPR/GCArticle6/CRPD.docx.

Committee on the Rights of Persons with Disabilities (2017b). „Concluding observations on the initial report of the United Kingdom of Great Britain and Northern Ireland", 3 October, CRPD/C/GBR/CO/1, https://docstore.ohchr.org/SelfServices/FilesHandler.ashx?enc=6QkG1d%2fPPRiCAqhKb7yhspCUnZhK1jU66fLQJyHIkqMIT3RDaLiqzhH8tVNxhro6S657eVNwuqlzu0xvsQUehREyYEQD%2bldQaLP31QDpRclCKZKktydtAkeqhq77NLo1.

[42] Jan Paweł II, Encyklika o wartości i nienaruszalności życia ludzkiego *Evangelium Vitae*, op. cit., 90; John Paul II, Encyclical on the Value and Inviolability of Human Life *Evangelium Vitae*, op. cit., 90.

Copyright by Wydawnictwo WAM Kraków

Committee on the Rights of Persons with Disabilities (2018). „Concluding observations on the initial report of Poland", 29 October, CRPD/C/POL/CO/1, https://docstore.ohchr.org/SelfServices/FilesHandler.ashx?enc=6QkG1d%2fPPRiCAqhKb7yhsnLFjcXmd8I-lx1hLUlxYOlolNx89NMrEyKDrTPKg7T8aUMAwDVPc%2fx6%2fd5Qg%2bJxRYV2Gi33mW2TralO6fd4KvKhcm%2b1Ckv%2bfJTTzoNs6t832.

Committee on the Rights of Persons with Disabilities (2019). „Concluding observations on the combined second and third periodic reports of Spain", 13 May, CRPD/C/ESP/CO/2-3, https://docstore.ohchr.org/SelfServices/FilesHandler.ashx?enc=6-QkG1d%2fPPRiCAqhKb7yhslxq2MulDp%2fqMKQ6SGOn0%2fM2iqPHauvLINGLuCsnFfZ4vRELH5%2fNh4FYriSa2QosgVLtPe7xxuafZSKDf63JRE5MZmF9O7lX%2b5vuhjIWQQ0k.

Dalla Torre, Giuseppe (1997). „Le leggi contro la vita", in *Evangelium Vitae e Diritto. Evangelium Vitae and Law. Acta Symposii Internationalis In Civitate Vaticana Celebrati 23-25 Maii 1996*, Città del Vaticano, Libreria Editrice Vaticana, s. 99-119.

Francis (2013). *Apostolic Exhortation Evangelii Gaudium*, 24 November, https://www.vatican.va/content/francesco/en/apost_exhortations/documents/papa-francesco_esortazione-ap_20131124_evangelii-gaudium.html.

Franciszek (2013), *Adhortacja apostolska o głoszeniu Ewangelii we współczesnym świecie Evangelii Gaudium*, 24 listopada, https://www.vatican.va/content/francesco/pl/apost_exhortations/documents/papa-francesco_esortazione-ap_20131124_evangelii-gaudium.html.

Hill, M. et al. (2017). „Has Noninvasive Prenatal Testing Impacted Termination of Pregnancy and Live Birth Rates of Infants with Down Syndrome?", *Prenatal Diagnosis* 37, no. 13: 1281–90, https://doi.org/10.1002/pd.5182.

Human Rights Committee (2019). „General comment No. 36. Article 6: right to life", 3 September, CCPR/C/GC/36, https://documents-dds-ny.un.org/doc/UNDOC/GEN/G19/261/15/PDF/G1926115.pdf?OpenElement.

Inter-American Court of Human Rights (2012). „Artavia Murillo y otros c. Costa Rica", 28 November.

Jan Paweł II (1993). Encyklika o niektórych podstawowych problemach nauczania moralnego Kościoła *Veritatis Splendor,* https://www.vatican.va/content/john-paul-ii/pl/encyclicals/documents/hf_jp-ii_enc_06081993_veritatis-splendor.html.

Jan Paweł II (1995). Encyklika o wartości i nienaruszalności życia ludzkiego *Evangelium Vitae*, https://www.vatican.va/content/john-paul-ii/pl/encyclicals/documents/hf_jp-ii_enc_25031995_evangelium-vitae.html.

Jan Paweł II (1999). List do artystów: „Do tych, którzy z pasją i poświęceniem poszukują nowych «epifanii» piękna, aby podarować je światu w twórczości artystycznej", https://www.vatican.va/content/john-paul-ii/pl/letters/1999/documents/hf_jp-ii_let_23041999_artists.html.

John Paul II (1979). „General Audience", 3 January, https://www.vatican.va/content/john-paul-ii/en/audiences/1979/documents/hf_jp-ii_aud_19790103.html.

John Paul II (1982). „Speech to members of the Pro-Life Movement", 3 December, https://www.vatican.va/content/john-paul-ii/it/speeches/1982/december/documents/hf_jp-ii_spe_19821203_movimento-vita.html.

Copyright by Wydawnictwo Naukowe UKSW

John Paul II (1993). *Encyclical Veritatis Splendor*, https://www.vatican.va/content/john-paul-ii/en/encyclicals/documents/hf_jp-ii_enc_06081993_veritatis-splendor.html.

John Paul II (1994). „Letter to the Families. *Gratissimam Sane*", 2 February, https://www.vatican.va/content/john-paul-ii/en/letters/1994/documents/hf_jp-ii_let_02021994_families.html.

John Paul II (1995). *Encyclical Evangelium Vitae*, https://www.vatican.va/content/john-paul-ii/en/encyclicals/documents/hf_jp-ii_enc_25031995_evangelium-vitae.html.

John Paul II (1996). „Speech to the International Symposium on 'Evangelium Vitae and Law'", Vatican City, 24 May, https://www.vatican.va/content/john-paul-ii/es/speeches/1996/may/documents/hf_jp-ii_spe_19960524_evangelium-diritto.html.

John Paul II (1998). „Letter to the Bishops of the German Episcopal Conference", 11 January, https://www.vatican.va/content/john-paul-ii/en/letters/1998/documents/hf_jp-ii_let_19980111_bishop-germany.html.

John Paul II (1999a). „Letter to the German Bishops", 3 June, https://www.vatican.va/content/john-paul-ii/en/letters/1999/documents/hf_jp-ii_let_03061999_german-bishops.html.

John Paul II (1999b). „Letter to Artists", 4 April, https://www.vatican.va/content/john-paul-ii/en/letters/1999/documents/hf_jp-ii_let_23041999_artists.html.

Loane, M. *et al.* (2013). „Twenty-year trends in the prevalence of Down syndrome and other trisomies in Europe: Impact of maternal age and prenatal screening", *European Journal of Human Genetics* 21, n. 1: 27-33, doi:10.1038/ejhg.2012.94.

Lovell-Badge *et al.* (2021). „ISSCR Guidelines for Stem Cell Research and Clinical Translation: The 2021 update, Stem Cell Reports", https://doi.org/10.1016/j.stemcr.2021.05.012.

McCully S. (2021). „The time has come to extend the 14-day limit". *J Med Ethics* 0:1–5. doi:10.1136/medethics-2020-106406.

Natoli, J. L. *et al.* (2012). „Prenatal Diagnosis of Down Syndrome: A Systematic Review of Termination Rates (1995-2011)", *Prenatal Diagnosis* 32, no. 2: 142-53, doi:10.1002/pd.2910.

Puppinck, G. (2020). *Mi deseo es la ley*, Madrid, Encuentro.

Ratzinger, J., Sodano, A. (1999). „Letter to the German Bishops", 18 September.

Report of the Committee of Inquiry Into Human Fertilisation and Embryology, Chairman: Dame Mary Warnock DBE, July 1984, https://www.hfea.gov.uk/media/2608/warnock-report-of-the-committee-of-inquiry-into-human-fertilisation-and-embryology-1984.pdf.

Sarmiento, A. (2002). *El don de la vida. Documentos del Magisterio de la Iglesia sobre bioética*, Madrid, Biblioteca de Autores Cristianos.

SCOTUS (1973). "Roe v. Wade", 410 US 113.

Copyright by Wydawnictwo Naukowe UKSW

DOI : 10.21697/CSP.2023.27.1.06

CHRZEŚCIJAŃSTWO ŚWIAT • POLITYKA No 27, 2023
ZESZYTY SPOŁECZNEJ MYŚLI KOŚCIOŁA

María Inés Franck
Catholic University of Argentina

Jan Paweł II i poszanowanie kultur lokalnych

Abstrakt: Zagadnienia związane z kulturą były niewątpliwie jedną z wiodących kwestii podejmowanych podczas pontyfikatu Jana Pawła II. W niniejszym artykule dokonano przeglądu głównych definicji kultury, jakie zostawił nam w spuściźnie polski Papież, wiążąc je z tożsamością narodów. W tym samym rozumieniu dokonano zwięzłej analizy zjawiska globalizacji, rozwiniętej przez Jana Pawła II, a zakończono krótkim odniesieniem do wpływu tego zjawiska na kultury lokalne.

Słowa kluczowe: ewangelizacja kultury, globalizacja, kultury lokalne, multikulturalizacja

Copyright by Wydawnictwo Naukowe UKSW

1. Wstęp

Od początków swego pontyfikatu Jan Paweł II wykazywał zainteresowanie i głęboką troskę o kwestie związane z różnymi kulturami. Ta troska i zainteresowanie sprawiły, że wielokrotnie wypowiadał się na ten temat, a nawet utworzył odrębną dykasterię, Papieską Radę do spraw Kultury, która miałaby się zajmować tym zagadnieniem.

Wystarczy przypomnieć znane wyrażenie „ewangelizacja kultury" bądź też „inkulturacja Ewangelii", do którego popularyzacji przyczynił się Jan Paweł II i które przywołuje tak wiele wspomnień tym z nas, którzy są już w pewnym wieku, ponieważ naznaczyło ono wiele lat duszpasterskich działań Kościoła na całym świecie. Nawet obecnie wyrażenie to jest nadal bardzo często używane.

Zatem przez cały czas trwania swego pontyfikatu Jan Paweł II wielokrotnie wypowiadał się na temat kwestii dotyczących kultury, którą można uznać za główny trzon jego nauczania.

2. Element pierwszy: ku definicji „kultury"

W rozważaniach Jana Pawła II dotyczących kultur można wyróżnić kilka elementów. Pierwszy element dotyczy pierwszego przybliżenia pojęcia „kultura", które określa się jako zjawisko uniwersalne. We wszystkich kulturach, jak czytamy w punkcie 1 encykliki *Fides et Ratio* (1998), „ludzie równocześnie zaczynali stawiać sobie podstawowe pytania towarzyszące całej ludzkiej egzystencji: *Kim jestem? Skąd przychodzę i dokąd zmierzam? Dlaczego istnieje zło*? *Co czeka mnie po tym życiu?*".

Jan Paweł II definiował kulturę, używając różnych sformułowań: jako to, „przez co człowiek, jako człowiek, staje się bardziej człowiekiem" [Jan Paweł II 1980: 7], czy też jako to, co „jest właściwym sposobem istnienia i bytowania człowieka" [Jan Paweł II 1980: 6], oraz iż „[p]rzez kulturę człowiek wyraża w pełni samego siebie i swoją historię, zarówno na płaszczyźnie indywidualnej, jak i zbiorowej" [Jan Paweł II 2001: 4]. Wreszcie, i jest to być może definicja ujęta w sposób najbardziej praktyczny, Jan Paweł II definiuje kulturę jako „[zespół] zasad i wartości tworzących *ethos* danego ludu" [Jan Paweł II 1982: 148].

Kultura nie jest niezmienna, jest raczej czymś dynamicznym, ulegającym przekształceniom „w wyniku kontaktów między ludźmi, którzy przekazują sobie nawzajem różne modele życia. Kultury czerpią pokarm z przekazywania wartości, zaś ich żywotność i przetrwanie zależy od ich zdolności otwarcia na przyjęcie nowych elementów" [Jan Paweł II 1998: 71].

3. Element drugi: różne kultury

Witalność kulturowa przejawia się między innymi w powstawaniu i rozwoju licznych kultur rodzimych. Tak więc, aby wyróżnić drugą cechę charakterystyczną podejścia Papieża Polaka do zagadnienia kultury, musimy stwierdzić, że bardziej niż którykolwiek inny Papież, Jan Paweł II kładł nacisk na mówienie o „kulturach" w liczbie mnogiej, a nie o „kulturze" w liczbie pojedynczej. Nie powinno to dziwić w przypadku papieża, który nadał swemu pontyfikatowi tak mobilny i kosmopolityczny charakter.

W przemówieniu wygłoszonym na forum Organizacji Narodów Zjednoczonych do spraw Oświaty, Nauki i Kultury UNESCO polski Papież stwierdza, iż „[c]złowiek bytuje zawsze na sposób jakiejś kultury sobie właściwej, która z kolei stwarza pomiędzy ludźmi właściwą dla nich więź, stanowiąc o międzyludzkim i społecznym charakterze ludzkiego bytowania. Stąd też w *jedności kultury,* jako

Copyright by Wydawnictwo Naukowe UKSW

właściwego sposobu istnienia człowieka, bierze zarazem początek *wielość kultur,* wśród których człowiek bytuje. W tej wielości człowiek rozwija się, nie tracąc istotnego kontaktu z jednością kultury jako podstawowego i istotnego wymiaru swego istnienia i bytowania" [Jan Paweł II 1980: 6].

W 2001 roku Jan Paweł II przyznał, że „zdumiewa nas zawsze złożoność i różnorodność ludzkich kultur. Każda z nich odróżnia się od pozostałych swoją szczególną historią oraz ukształtowanymi przez nią cechami, które stanowią o jej jedyności i oryginalności oraz nadają jej organiczną strukturę" [Jan Paweł II 2001: 4].

Copyright by Wydawnictwo Księży Młyn

Poruszając wątek kulturowych przejawów człowieczeństwa, nie sposób nie wspomnieć o fragmentach numer 14 i 15 przemówienia wygłoszonego na forum Organizacji Narodów Zjednoczonych do spraw Oświaty, Nauki i Kultury (1980). Jan Paweł II, z wyraźną dumą, wykorzystuje w nich doświadczenia własnego narodu jako przykład dla afirmacji, iż suwerenność narodów tkwi, w ostatecznym rozrachunku, w sile ich kultury. Pozwolę sobie przytoczyć esencję tych dwóch zagadnień, aby przeczytać te fragmenty wraz z Państwem:

> „Jestem synem Narodu, który przetrzymał najstraszliwsze doświadczenia dziejów, którego wielokrotnie sąsiedzi skazywali na śmierć – a on pozostał przy życiu i pozostał sobą. Zachował własną tożsamość i zachował pośród rozbiorów i okupacji własną suwerenność jako Naród – nie w oparciu o jakiekolwiek inne środki fizycznej potęgi, ale tylko w oparciu o własną kulturę, która okazała się w tym wypadku potęgą większą od tamtych potęg […]. Istnieje podstawowa suwerenność społeczeństwa, która wyraża się w kulturze Narodu. Jest to ta zarazem suwerenność, przez którą równocześnie najbardziej suwerenny jest człowiek. A kiedy to mówię, myślę równocześnie ze wzruszeniem o *kulturach tylu ludów starych,* które nie ustąpiły w zetknięciu z przeważającymi siłami cywilizacji najeźdźców – i do dzisiaj pozostają dla człowieka źródłem „bycia" człowiekiem w wewnętrznej prawdzie jego człowieczeństwa. I myślę również z podziwem o *kulturach tych nowych społeczeństw,* tych które budzą się do życia we wspólnocie własnego Narodu – tak, jak mój Naród budził się do takiego życia dziesięć wieków temu – które walczą o zachowanie własnej tożsamości i własnych wartości wbrew wpływom i naciskom wzorów narzucanych im z zewnątrz. I mówiąc do Was, Czcigodni Państwo […], mówię: strzeżcie wszystkimi

> dostępnymi Wam środkami tej podstawowej suwerenności, którą każdy Naród posiada dzięki swej kulturze. Strzeżcie jej jak źrenicy oka dla przyszłości wielkiej rodziny ludzkiej. Strzeżcie! Nie dopuszczajcie, aby ta podstawowa suwerenność stawała się łupem jakichkolwiek interesów politycznych czy ekonomicznych. Nie dopuszczajcie, aby padła ofiarą różnego rodzaju totalitaryzmów, różnego rodzaju imperializmów czy hegemonii, dla których człowiek liczy się tylko jako przedmiot dominacji, a nie jako podmiot własnego człowieczego bytowania" [Jan Paweł II 1980: 14 i 15, 61-62].

Jan Paweł II mówi nam tutaj, że kultury lokalne stanowią ni mniej, ni więcej, tylko suwerenność narodu. Jest to interesujący wkład nie tylko do Magisterium Kościoła, ale także do współczesnej myśli socjologiczno-politycznej. Papież Jan Paweł II daje nam również odpowiedź i antidotum na kolonializm kulturowy, który również będzie odważnie piętnować.

Copyright by Wydawnictwo Naukowe UKSW

Ponadto jednak kultury lokalne odgrywają kluczową rolę jako swoisty „element konfigurujący osobowość". Zaiste, „[b]ez tego zakorzenienia w określonej glebie (*humus*) człowiek byłby narażony – w bardzo delikatnym jeszcze wieku – na oddziaływanie zbyt wielu sprzecznych bodźców, co nie sprzyjałoby jego spokojnemu i zrównoważonemu rozwojowi. Właśnie na bazie tej podstawowej więzi z własnymi «początkami» – na płaszczyźnie rodzinnej, ale także terytorialnej, społecznej i kulturowej – kształtuje się w ludziach *świadomość «ojczyzny»*, a kultura przybiera zazwyczaj – w większym lub mniejszym stopniu – fizjonomię «narodową»" [Jan Paweł II 2001: 6].

4. Element trzeci: migracje, mniejszości kulturowe i wielokulturowość

Nacisk kładziony na różnorodność i wielość kultur zbiega się z ogromnym rozpowszechnieniem koncepcji „wielokulturowości" lub „multikulturalizmu" w dziedzinie współczesnych nauk społecznych, które to pojęcie było determinowane poprzez znaczenie, jakie zyskiwało zjawisko migracji i migrantów. Całe społeczności należące do różnych grup etnicznych żyją obok siebie w państwach, w których zarówno język, jak i zwyczaje, wierzenia i praktyki są odmienne (a nawet mogą stać ze sobą w sprzeczności), co w konsekwencji może powodować potencjalne konflikty, jakie taka sytuacja może za sobą pociągać. Podnoszenie kwestii uznania tożsamości tych mniejszości nie było rzeczą prostą we współczesnych społeczeństwach, a refleksja dotycząca tego zagadnienia była niezbędna, aby znaleźć kanały dialogu i wzajemnego poznania.

Jan Paweł II pochyla się nad sprawą tych kultur, jasno określając prawa i obowiązki migrantów i lokalnych mniejszości: „Należy również podjąć wysiłek znalezienia możliwych form *autentycznej integracji* imigrantów — przyjętych zgodnie z prawem — w środowisku społecznym i kulturowym różnych krajów europejskich. Nie wolno przy tym ulegać obojętności na powszechne wartości ludzkie, trzeba zarazem chronić dziedzictwo kulturowe właściwe każdemu narodowi" [Jan Paweł II 2003: 102].

W Orędziu na obchody XXII Światowego Dnia Pokoju w ten sam sposób odnosi się do palącej kwestii mniejszości: „Niemal we wszystkich społeczeństwach istnieją dzisiaj mniejszości, jako wspólnoty wywodzące się z odmiennych tradycji kulturowych, różniące się przynależnością rasową i etniczną, wierzeniami religijnymi czy też doświadczeniami historycznymi; pochodzenie jednych jest bardzo dawne, innych bliższe naszym czasom. Żyją w tak bardzo zróżnicowanych warunkach, że prawie niemożliwe jest nakreślenie pełnego ich obrazu. Z jednej strony mamy grupy bardzo małe, zdolne do zachowywania i potwierdzania własnej tożsamości, odznaczające się dużym stopniem zintegrowania ze społeczeństwami, do których należą. W niektórych przypadkach te grupy mniejszościowe są nawet w stanie narzucić większości swoją przewagę w życiu publicznym. Z drugiej strony istnieją mniejszości, które nie wywierają wpływu i cieszą się w pełni swoimi prawami, lecz przeciwnie, żyją w cierpieniu i niedostatku" [Jan Paweł II 1989: 2].

Copyright by Wydawnictwo Naukowe UKSW

Święty Jan Paweł II ustanawia dwie fundamentalne wspólne zasady, które winny być przestrzegane w takich sytuacjach, a które muszą wręcz stanowić „podstawę każdej społecznej organizacji": pierwszą z nich jest niezbywalna godność każdej osoby ludzkiej, „bez względu na jej pochodzenie rasowe, etniczne, kulturowe, narodowe czy też jej wierzenia religijne". Z powyższego wynika prawo do niepodlegania dyskryminacji z wymienionych powodów. Jednakże wiąże się to również z faktem, iż grupy ludzi „mają [...] prawo do zbiorowej tożsamości, które winno być chronione, tak jak domaga się tego godność poszczególnych jej członków". Innymi słowy, niezbywalna godność osoby przekłada się na prawo do tożsamości zbiorowej narodów i kultur. Druga zasada, którą należy uwzględnić w takich sytuacjach, odnosi się do „podstawowej jedności rodzaju ludzkiego, wywodzącego się od jedynego Boga Stwórcy" [Jan Paweł II 1989a: 3].

Mniejszości mają prawo do istnienia, mówi nam Jan Paweł II w tym samym Orędziu [Jan Paweł II 1989: 5]. A prawo to niesie ze sobą prawo do „obrony i rozwoju własnej kultury [...]. Z tym prawem ściśle związane jest prawo do utrzymywania

kontaktów z grupami o wspólnym dziedzictwie kulturowym i historycznym, lecz zamieszkującymi terytorium innego państwa" [Jan Paweł II 1989: 7]. W tym kontekście Papież Polak zwraca naszą uwagę na fakt, iż „w niektórych [...] miejscach wprowadzono ustawodawstwo odmawiające [mniejszościom] prawa do posługiwania się własnym językiem. Niekiedy stosuje się przymus zmiany nazwisk i nazw geograficznych. Lekceważy się twórczość artystyczną i literacką mniejszości, nie znajdują też one w życiu publicznym miejsca dla swych świąt i uroczystości, co może prowadzić do zaprzepaszczenia bogatego dziedzictwa kulturowego" [Jan Paweł II 1989: 7].

Wiele lat później polski papież powie, że „(g)ościnność okazywana migrantom w krajach, które ich przyjmują, a także zdolność ich samych do zakorzenienia się w nowym środowisku ludzkim to probierze jakości dialogu między różnymi kulturami" [Jan Paweł II 2001: 12].

Copyright by Wydawnictwo Naukowe UKSW

5. Element czwarty: błędne rozumienie globalizacji

Jednak nacisk kładziony na poszanowanie mniejszości i kultur lokalnych napotykał (nadal napotyka) jeszcze subtelniejsze wyzwanie: błędną interpretację zjawiska globalizacji, interpretację, za sprawą której, podążając za logiką ekonomii i rynku, niektórzy pretendowali do narzucenia jednej jedynej kultury i sposobu życia wszystkim kulturom lokalnym. A za tą narzuconą koncepcją — nie oszukujmy się — stała cała seria propagowanych reform prawnych, społecznych i gospodarczych, które wykraczały daleko poza kwestie spożywania tego czy innego rodzaju pożywienia, słuchania tego, czy innego rodzaju muzyki lub ubierania się w ten, czy inny sposób. Błędne rozumienie zjawiska globalizacji mogłoby skutkować swoistą „standaryzacją" społeczeństw.

Papież Jan Paweł II wielokrotnie zabierał głos, aby ostrzec przed tymi tendencjami, które niemal mimowolnie wkraczały w kultury lokalne. Niebezpieczeństwo: utrata autentycznych wartości, wokół których całe narody zbudowały swój styl życia. „Jesteśmy dziś świadkami procesu globalizacji, która zdaje się nie zauważać odmienności i różnorodności, a zarazem prowadzi do powstawania nowych form etnocentryzmu i skrajnego nacjonalizmu. W takiej sytuacji naszym zadaniem jest krzewienie i przekazywanie żywej kultury, zdolnej zacieśniać więzi porozumienia i braterstwa między różnymi społecznościami i narodami oraz między różnymi dziedzinami ludzkiej twórczości. Innymi słowy, dzisiejszy świat rzuca nam wyzwanie, byśmy się poznawali i uczyli szanować wzajemnie wraz z całą różnorodnością naszych kultur i poprzez nie. Jeśli podejmiemy to wyzwanie, ludzka

rodzina będzie się cieszyć jednością i pokojem, zaś poszczególne kultury zostaną wzbogacone i odnowione, oczyszczone z wszystkiego, co stanowi przeszkodę dla wzajemnego spotkania i dialogu" [Jan Paweł II 1999: 4].

Ponadto w Orędziu na Światowy Dzień Pokoju w 2001 r. oświadczył: „Choć tak wielki niepokój budzi radykalizacja kultur, które stają się niepodatne na wszelkie dobroczynne wpływy zewnętrzne, nie mniej niebezpieczne jest też zjawisko *biernego upodobniania się kultur* lub niektórych ich istotnych aspektów do wzorców kulturowych świata zachodniego, które oderwały się już od swego chrześcijańskiego podłoża, hołdują świeckiej i w praktyce ateistycznej wizji życia oraz formom skrajnego indywidualizmu. Proces ten dokonuje się na wielką skalę, wspomagany przez masowe kampanie środków społecznego przekazu, zmierzające do upowszechnienia stylów życia, programów społecznych i ekonomicznych, a ostatecznie ogólnej wizji rzeczywistości, która powoduje wewnętrzną erozję innych systemów kulturowych i wysoko rozwiniętych cywilizacji. Ze względu na swój zauważalny aspekt naukowy i techniczny wzorce kulturowe Zachodu fascynują i przyciągają, ale niestety z coraz większą wyrazistością okazuje się, że ulegają stopniowemu zubożeniu w warstwie humanistycznej, duchowej i moralnej" [Jan Paweł II 2001: 9].

Copyright by Wydawnictwo Naukowe UKSW

Jan Paweł II wielokrotnie wyrażał obawy Kościoła dotyczące globalizacji i tożsamości kultur lokalnych, zwłaszcza faktu, że właśnie globalizacja „stała się [...] szybko zjawiskiem kulturowym". Dla polskiego papieża oznaczało to, że „rynek jako mechanizm wymiany stał się nośnikiem nowej kultury", przybierającym „ekspansywny, agresywny wręcz charakter [...]. Rynek narzuca swój sposób myślenia i działania, kształtuje zachowania wedle swojej skali wartości. Ci, którzy podlegają jego oddziaływaniu, często postrzegają globalizację jako niszczycielską powódź, zagrażającą zasadom społecznym, które zapewniały im bezpieczeństwo, i fundamentom kultury, która nadawała kierunek ich życiu" [Jan Paweł II 2001a: 3].

Proces ten stanowi wyzwanie i mocno uderza w kultury lokalne, ponieważ przebiega „zbyt szybko, aby kultura mogła [...] właściwie zareagować". Tym samym „(g)lobalizacja [...] grozi często zniszczeniem tych pieczołowicie tworzonych struktur, narzucając nowe style pracy, życia i organizowania wspólnot. Podobnie też – na innej płaszczyźnie — praktyczne zastosowania odkryć nauk biomedycznych zwykle zaskakują prawodawców. Same badania naukowe są często finansowane przez instytucje prywatne, a ich wyniki stają się przedmiotem działań komercyjnych zanim jeszcze mechanizm kontroli społecznej zdoła

na nie zareagować. Mamy tu do czynienia z iście prometejską próbą zdobycia władzy nad ludzką naturą, do tego stopnia, że nawet rozpoznanie ludzkiego kodu genetycznego rozpatrywane jest w kategoriach kosztów i zysków" [Jan Paweł II 2001a: 3].

To właśnie w tym sensie, w Orędziu na obchody Światowego Dnia Pokoju w 2001 r., Papież Wojtyła ostrzega przed faktem, „że niewielka liczba państw posiada monopol w dziedzinie «przemysłu» kulturalnego i upowszechnia jego wytwory we wszystkich częściach świata, docierając do coraz szerszych kręgów odbiorców, może stać się poważnym zagrożeniem dla specyfiki różnych kultur. Wytwory te przekazują pośrednio wpisane w nie systemy wartości, mogą zatem wywoływać u odbiorców zjawisko wykorzenienia i utraty tożsamości" [Jan Paweł II 2001: 11].

Copyright by Wydawnictwo Naukowe UKSW

I ponownie mamy do czynienia z tymi samymi dwiema zasadami, które powinny kierować etycznym osądem w kontekście globalizacji: niezbywalną wartością osoby ludzkiej i wartością ludzkich kultur, „których żadna zewnętrzna siła nie ma prawa podważać, a tym bardziej niszczyć". W tym sensie Jan Paweł II potwierdza, że „(g)lobalizacja nie może być nową postacią kolonializmu", lecz (m)usi respektować wielość kultur, które w ramach powszechnej harmonii narodów są jakby różnymi kluczami interpretacyjnymi ludzkiego życia. W szczególności zaś nie może odbierać ubogim tego, co pozostaje dla nich najcenniejsze, w tym ich wierzeń i praktyk religijnych, ponieważ autentyczne przekonania religijne są najbardziej wyrazistym przejawem ludzkiej wolności". To właśnie te uniwersalne wartości ludzkie, które leżą u podstaw lokalnych kultur, stanowią „wiodącą siłę wszelkiego rozwoju i postępu" [John Paul II 2001a: 4].

6. Podsumowanie

Był czas, gdy dla bardzo szerokiego spektrum kultur chrześcijańskie przesłanie oznaczało wspólne podejście, w ramach którego można było prowadzić owocny dialog przy jednoczesnym poszanowaniu różnic. Wydaje się, że w dzisiejszych czasach nie dysponujemy takim predefiniowanym założeniem, a wtedy na pierwszy plan wysuwają się różnice, z pominięciem warstwy podłoża, która identyfikowałaby wspólne wartości. Niemniej jednak najistotniejsze pytania ludzkości pozostają zawsze takie same.

Próba zbudowania takiego podłoża w oparciu o prawa człowieka wydaje się dziś słaba i nieprzekonująca... Prawdopodobnie dlatego, że fundamenty tych praw, jak

się dziś wydaje, nie znajdują zbyt wyraźnych korzeni w uniwersalnych przesłankach nadających im pełną legitymizację.

Różnorodność kultur nie stoi w sprzeczności z naturą wspólną osobom ludzkim, bowiem „(w)e wszystkich kulturach można wyróżnić elementy trwałe i niezmienne oraz elementy dynamiczne i doraźne". Mowa tu o solidarności, pokoju, życiu, edukacji[1], przebaczeniu i pojednaniu. To w tych wspólnych wartościach „ludzkość wyraża swoje najprawdziwsze i najistotniejsze cechy" [Jan Paweł II 2001: 5 i 16].

Wartości te są zakorzenione w ludzkiej naturze i stanowią podstawę wszelkiego dialogu kulturowego.

Podczas gdy Kościół odnajduje drogi, które pozwolą na nowo umocnić jego zdolność do stawiania wyzwań współczesnym mężczyznom i kobietom za pomocą ewangelicznego przesłania w celu ponownego uformowania wspólnego podłoża, opierającego się na wartościach i godności każdej osoby, wartości te muszą być wsparte na swoistych podwalinach, by były w stanie podtrzymać, choćby i w niewielkim stopniu, akceptowalny dialog i współistnienie pomiędzy różnymi kulturami i perspektywami lokalnymi. Niech święty Jan Paweł II, gorliwy promotor kluczowej roli kultur, towarzyszy w tej drodze, przed którą stoi obecnie ludzkość.

Copyright by Wydawnictwo Naukowe UKSW

[1] Musi ona przekazywać podmiotom świadomość ich własnych korzeni i dostarczać punktów odniesienia, które pozwolą im odnaleźć swą osobistą sytuację w otaczającym świecie. Jednocześnie należy dążyć do nauczania szacunku dla innych kultur.

Bibliografia

Jan Paweł II (1980) „W imię przyszłości kultury. Przemówienie w UNESCO 2 czerwca 1980". In: Fr. Marian Radwan SCJ, Fr. Stefan Wylężek, Teresa Gorzkula (eds), *Jan Paweł II, Wiara i kultura. Dokumenty, przemówienia, homilie*. Redakcja Wydawnictw KUL, Rzym – Lublin 1988.

Jan Paweł II (1982) „List do Kardynała Sekretarza Stanu Agostino Casaroli: Powołanie do życia Papieskiej Rady do spraw Kultury, Rzym, 20 maja 1982 r." In: Fr. Marian Radwan SCJ, Fr. Stefan Wylężek, Teresa Gorzkula (eds), *Jan Paweł II, Wiara i kultura. Dokumenty, przemówienia, homilie*. Redakcja Wydawnictw KUL, Rzym – Lublin 1988.

Jan Paweł II (1989) *Orędzie Jana Pawła II na Światowy Dzień Pokoju 1 stycznia 1989: Poszanowanie mniejszości warunkiem pokoju,* https://www.ekai.pl/dokumenty/oredzie-na-swiatowy-dzien-pokoju-1989/

Jan Paweł II (1989a) *[Wspomnienie] Orędzie Jana Pawła II „Poszanowanie mniejszości warunkiem pokoju",* https://skgd.pl/2020/05/17/wspomnienie-oredzie-jana-pawla-ii-poszanowanie-mniejszosci-warunkiem-pokoju/

Jan Paweł II (1998) Encyklika *Fides et ratio. Do Biskupów Kosciola katolickiego o relacjach miedzy wiarą a rozumem*, https://www.vatican.va/content/john-paul-ii/pl/encyclicals/documents/hf_jp-ii_enc_14091998_fides-et-ratio.html.

Jan Paweł II (1999) Przemówienie "Czerpcie z dziedzictwa przeszłości, aby kształtować przyszłość", Spotkanie z przedstawicielami świata nauki i kultury. 9 listopada — Tbilisi, https://opoka.org.pl/biblioteka/W/WP/jan_pawel_ii/przemowienia/gruzja_09111999.

Jan Paweł II (2001) *Orędzie Ojca Świętego Jana Pawła II na Światowy Dzień Pokoju 1 stycznia 2001 roku: Dialog między kulturami drogą do cywilizacji miłości i pokoju,* https://www.vatican.va/content/john-paul-ii/pl/messages/peace/documents/hf_jp-ii_mes_20001208_xxxiv-world-day-for-peace.html.

Jan Paweł II (2001a) „Globalizacja i etyka", Przemówienie do uczestników VII Sesji Plenarnej Papieskiej Akademii Nauk Społecznych, 27.04.2001, https://opoka.org.pl/biblioteka/W/WP/jan_pawel_ii/przemowienia/globalizacja_27042001.html.

Jan Paweł II (2003) *Posynodalna Adhortacja Apostolska Ecclesia in Europa,* https://jp2online.pl/en/object/ecclesia-in-europa;T2JqZWN0OjM4NTI=.

Copyright by Wydawnictwo Naukowe UKSW

DOI : 10.21697/CSP.2023.27.1.07

CHRZEŚCIJAŃSTWO ŚWIAT • POLITYKA No 27, 2023
ZESZYTY SPOŁECZNEJ MYŚLI KOŚCIOŁA

Javier Borrego Borrego

Czy Europejski Trybunał w Strasburgu chroni wszystkie prawa człowieka w równym stopniu?

Copyright by Wydawnictwo Edukacyjne UKSW

Abstrakt: Tekst rozpoczyna się wspomnieniem historycznej wizyty św. Jana Pawła II w meczecie w 2001 roku, podkreślając szacunek kulturowy, jaki okazało to wydarzenie. Autor przytacza wypowiedź św. Jana Pawła II, że wiara musi stać się kulturą, aby mogła być w pełni przyjęta i przeżywana. Następnie tekst przechodzi do krytycznej analizy orzecznictwa Europejskiego Trybunału Praw Człowieka, wskazując na przypadki nieprawidłowości proceduralnych oraz odmienne poglądy na temat orzeczeń związanych z takimi kwestiami jak aborcja czy uznawanie małżeństw cywilnych. Następnie autor rozwija swoją tezę, wykorzystując formę sztuki teatralnej o metaforycznym tytule „Abdi Ibrahim przeciwko Norwegii" jako studium przypadku ilustrującego wpływ islamu na Europę, poprawność polityczną i niepokoje społeczne.

Słowa kluczowe: prawa człowieka, Europejski Trybunał Praw Człowieka

Św. Jan Paweł II był pierwszym papieżem, który – w 2001 w Damaszku – przekroczył progi muzułmańskiego meczetu. Papież, przyjmowany w meczecie Umajjadów przez szejka Ahmada Kuftaro, uszanował tradycję i zdjął swe białe sandały, wykonane specjalnie na tę pamiętną okazję. Zatrzymał się naprzeciwko Qibli i przed pulpitem, z którego w piątki wygłaszane są kazania.

Papież i mufti mieli wspólnie modlić się nad szczątkami Jana Chrzciciela, które tradycja sytuuje w centrum wspomnianego meczetu, ale ze względu na sprzeciw niektórych grup muzułmańskich, papież zmówił modlitwę sam.

Chciałbym zatem rozpocząć moją prezentację od przypomnienia jednego z wielu nauczań i świadectw św. Jana Pawła II. Pragnę podziękować Ave Maria School of Law i Uniwersytetowi Kardynała Stefana Wyszyńskiego.[1]

Z wielu powodów to dla mnie zaszczyt i przyjemność powrócić do Polski, narodu, który podziwiam, i uczestniczyć w tej konferencji poświęconej dziedzictwu wspaniałego papieża, świętego godnego naśladowania.

W młodości Jan Paweł II fascynował się literaturą, w szczególności, jak sam przyznał, dramatem i teatrem.

Copyright by Wydawnictwo Naukowe UKSW

W 1939 roku występował jako aktor w sztuce wystawianej w Collegium Maius Uniwersytetu Jagiellońskiego. Gdy Polska była okupowana przez nazistowskie Niemcy, niemiecki gubernator Hans Frank powiedział, że każdy ślad polskiej kultury musi zostać wyrwany z korzeniami, a Polska nigdy już nie powstanie. Lecz Karol Wojtyła, robotnik w zakładach chemicznych Solvay w Krakowie, przeciwstawił się nazistowskiemu barbarzyństwu – nie siłą, lecz kulturą, siłą słowa. Napisał zatem wiele dramatów i z pomocą znanego aktora, w owym czasie wykonującego pracę motorniczego tramwaju, Mieczysława Kotlarczyka, nadal występował w sztukach wystawianych przez podziemie w Teatrze Rapsodycznym. Porzucił teatr, by zostać księdzem, i kształcił się w konspiracyjnym seminarium duchownym w Krakowie.

Święty Jan Paweł II rzekł: „Wiara, która nie staje się kulturą, jest wiarą nie w pełni przyjętą, nie w całości przemyślaną, nie przeżytą wiernie”.[2]

[1] Uwaga od Redakcji: niniejszy tekst powstał na podstawie wystąpienia wygłoszonego podczas konferencji „Natural Law Legacy and International Human Rights: Toward a Century of Persuasion”, zorganizowanej 18-19 maja 2022 r. w Warszawie przez Uniwersytet Kardynała Stefana Wyszyńskiego i Ave Maria Law School. Przypisy i niektóre odnośniki zostały dodane przez Redakcję „Chrześcijaństwo-Świat-Polityka” w celu odpowiedniego dostosowania formatu tekstu.

[2] Jan Paweł II, „Powołanie do życia Papieskiej Rady do spraw kultury”. List do Kardynała Sekretarza Stanu Agostino Casaroli, Rzym, 20.05.1982, [w:] Idem, *Wiara i kultura. Dokumenty, przemówienia, homilie*, Redakcja Wydawnictw KUL, Rzym – Lublin 1988, s. 148 (John Paul II, *Letter to Cardinal Agostino Casaroli instituting the Pontifical Council for Culture*, 20 May 1982, in: *AAS* 74 (1982), pp. 683-688 [*Una fede che non diventa cultura è una fede non pienamente accolta, non interamente pensata, non fedelmente vissuta*. *AAS* 74 (1982), p. 685], https://www.vatican.va/archive/aas/documents/AAS-74-1982-ocr.pdf).

Nie były to czasy proste. A jednak, dając przykład Karola Wojtyły, św. Jan Paweł II nauczał: „Czuwajcie, aby słuszne pragnienie przekazywania idei urzeczywistniało się za pomocą przekonywania, a nie pod naciskiem gróźb i broni" (XII Światowy Dzień Pokoju, 1979).[3]

Przeżywajmy naszą katolicką kulturę z MĄDROŚCIĄ, jak bowiem powiedział Jezus, „synowie tego świata są roztropniejsi w stosunku do ludzi swego pokolenia od synów światłości" (Łk 16, 8).

Święty Jan Paweł II nauczał nas również: „Nie powinniśmy bać się przyszłości. Nie powinniśmy bać się człowieka. […] Nosimy w sobie zdolność do osiągnięcia mądrości i cnoty".[4]

Copyright by Wydawnictwo Naukowe UKSW

Interpretacja Europejskiego Trybunału Praw Człowieka z siedzibą w Strasburgu dotycząca praw chronionych przez *Europejską Konwencję o ochronie praw człowieka i podstawowych wolności* bywała niekiedy błędna.

Wyjaśnię Państwu moje odmienne zapatrywania nie na podstawie wydanego wyroku, lecz procesu jego wydawania, poczynając od pytania i odpowiedzi na nie.

Dlaczego Trybunał wydaje tak kategoryczne wyroki?

Z powodów proceduralnych i z chęci dążenia do większej rozpoznawalności Trybunału. W tym celu, na przykład, Trybunał przyznał sobie prawo do decydowania o „prawnej kwalifikacji faktów".

[3] Jan Paweł II, *Orędzie na XII Światowy Dzień Pokoju „Osiągniemy pokój – wychowując do pokoju"* (1979), 9.12.1978, https://papiez.wiara.pl/doc/378706.Osiagniemy-pokoj-wychowujac-do-pokoju-1979/3 (24.10.2023); *Message of His Holiness Pope John Paul II for the Celebration of the Day of Peace*, 1 January 1979, https://www.vatican.va/content/john-paul-ii/en/messages/peace/documents/hf_jp-ii_mes_19781221_xii-world-day-for-peace.html.

[4] Jan Paweł II, „Przemówienie do Zgromadzenia Ogólnego ONZ, Nowy Jork, 5 października 1995", 18, [w:] Janusz Poniewierski (red.), *Przemówienia i homilie Ojca Świętego Jana Pawła II*, Wydawnictwo ZNAK, Kraków 1997, s. 55-56; *Address of His Holiness John Paul II, United Nations Headquarters (New York), 5 October 1995*, 18, https://www.vatican.va/content/john-paul-ii/en/speeches/1995/october/documents/hf_jp-ii_spe_05101995_address-to-uno.html.

Dla przykładu, Europejski Trybunał rozpatrywał kwestię aborcji nie na podstawie art. 2 Konwencji (prawo do życia), ale na podstawie art. 8 (poszanowanie życia prywatnego i rodzinnego); (*Tysiąc przeciwko Polsce*).[5]

Jednak Trybunał również sam określa swą własną procedurę.

Na przykład, pozew zwykle nie zostanie dopuszczony do rozpatrzenia przez Trybunał, zanim nie zostaną wyczerpane wszystkie krajowe środki odwoławcze. Czasami jednak, argumentując, że sprawa jest przedmiotem zainteresowania, ponieważ zwiększyłoby to rozpoznawalność sądu, sprawa, w której krajowe środki odwoławcze nie zostały w pełni wykorzystane, a fakty nie zostały udowodnione przed sądami krajowymi, zostanie rozpatrzona przez Trybunał niezależnie od powyższego (np., *A, B, C przeciwko Irlandii*,[6] między innymi).

Copyright by Wydawnictwo Naukowe WKSW

Konkluzja ta została jasno wyrażona przez holenderskiego sędziego Egberta Myjera w jego zdaniu odrębnym w sprawie *Muñoz Diaz przeciwko Hiszpanii*, w której małżeństwo zawarte w obrządku romskim zostało uznane jako małżeństwo cywilne: „jurysdykcja Trybunału nie może rozciągać się na tworzenie praw niewymienionych w Konwencji, bez względu na to, jak bardzo takie nowe prawa byłyby wskazane, czy wręcz pożądane. Interpretując Konwencję w taki sposób, Trybunał może ostatecznie utracić wiarygodność wśród Państw-Stron jako sąd właściwy do orzekania w sprawach prawnych”.[7]

I poszedłbym dalej, przedstawiając sztukę teatralną, jak gdybym był aktorem, na podstawie moich doświadczeń jako sędziego Trybunału w Strasburgu.

Sztuka, podzielona na akty, nosi tytuł *Sprawa Abdi Ibrahim przeciwko Norwegii*, rozstrzygnięta wyrokiem Wielkiej Izby z dnia 10 grudnia 2021 roku.[8] Ilustruje

[5] *Tysiac v. Poland*, Appl. No. 5410/03, Council of Europe: European Court of Human Rights, Strasbourg 20 March 2007, https://www.refworld.org/cases,ECHR,470376112.html.

[6] Case of *A, B and C v. Ireland* (Application no. 25579/05), European Court of Human Rights, Judgement, Strasbourg 16 December 2010, https://hudoc.echr.coe.int/eng#{%22appno%22:[%2225579/05%22],%22itemid%22:[%22001-102332%22]}.

[7] Case of *Muñoz Díaz v. Spain* (Application no. 49151/07), European Court of Human Rights, Judgement, Strasbourg 8 December 2009, https://hudoc.echr.coe.int/tkp197/view.asp#{%22itemid%22:[%22001-96100%22]}.

[8] Case of *Abdi Ibrahim v. Norway* (Application no. 15379/16), European Court of Human Rights, Judgement, Strasbourg 10 December 2021, https://laweuro.com/?p=17577.

ona siłę i wpływ islamu w Europie, niezdecydowanie postaw niektórych osób i niepokój o to, co należy uznać za „politycznie poprawne".

AKT I

Wprowadzenie do postaci występujących w sztuce

Abdi Ibrahim jest obywatelką Somalii. Mając 16 lat, została zapłodniona w swojej wiosce przez mężczyznę, który nie uznał swego ojcostwa. Przeniosła się do Kenii i w traumatycznych warunkach urodziła chłopca.

W wieku 17 lat przeniosła się do Norwegii, gdzie przyznano jej status uchodźcy. Zamieszkała w schronisku dla rodziców i dzieci. Tydzień później pracownicy schroniska wyrazili zaniepokojenie stanem dziecka i stwierdzili, że jego życie jest zagrożone, jeśli pozostanie pod opieką matki. Dziecko zostaje natychmiast umieszczone w domu pracownika opieki społecznej, a następnie w rodzinie zastępczej. Dziecko płacze, nie śpi, gdy odwiedza je matka. Po nieudanych próbach znalezienia muzułmańskiej rodziny chłopiec zostaje oddany pod opiekę norweskiej rodziny chrześcijańskiej.

Copyright by Wydawnictwo Naukowe UKSW

Matka zaakceptowała rodzinę zastępczą, odstąpiła od wniosku, aby była to rodzina muzułmańska i wyraziła zgodę na wizyty, ale nalegała, aby chłopiec został obrzezany, kształcił się w szkole koranicznej i nie jadł wieprzowiny.

Pracownicy służb zajmujących się ochroną dzieci i norweskie trybunały:

W trakcie całego procesu matka była wysłuchiwana, podobnie jak biegli sądowi. Praca państwa była drobiazgowa, starając się spełnić życzenia matki i jak najlepiej zabezpieczyć interesy dziecka.

Skarga matki do Sądu Najwyższego została odrzucona.

Pięcioosobowy skład orzekający i Wielka Izba:

W postępowaniu uczestniczą trzy ciała Trybunału Europejskiego, w pierwszej kolejności Druga Izba, która wydaje pierwsze orzeczenie.

Pięcioosobowy skład Drugiej Izby zezwolił na przekazanie przedmiotowej sprawy do Wielkiej Izby (17 sędziów). Orzeczenie nie precyzuje, który sędzia głosował

za przekazaniem przedmiotowej sprawy, jakie postawiono zarzuty ani dlaczego sprawa musiała zostać utajniona.

Wielka Izba ponownie rozpatruje sprawę. Jej skład jest dobrze znany: duński przewodniczący i 16 innych sędziów z Andory, Belgii, Bośni i Hercegowiny, Bułgarii, Chorwacji, Cypru, Estonii, Holandii, Irlandii, Litwy, Monako, Norwegii, Rumunii, Słowacji, Ukrainy i Węgier.

Akt II
W Strasburgu
Pierwsze orzeczenie:

Copyright by Wydawnictwo Naukowe UKSW

Matka, reprezentowana przez pełnomocnika, w wieku 23 lat (jej syn ma sześć lat) składa pozew do Trybunału Europejskiego. Matka powołuje się na naruszenie jej prawa do prywatności (art. 8) i wolności religijnej (art. 9).

Dopuszczony w ciągu roku, pozew zostaje przekazany rządowi Norwegii. Rząd Republiki Czeskiej zgłasza interwencję i argumentuje, że w procesie adopcji najlepszy interes dziecka nie może być wykorzystywany do pomijania kwestii szczęścia rodziców biologicznych.

We wrześniu 2019 r. Trybunał zwraca się do stron o sformułowanie uwag w innej sprawie dotyczącej adopcji i pozbawienia praw rodzicielskich, *Strand Lobben i inni v. Norwegia*.[9] 17 grudnia 2019 r. sąd uznał Norwegię winną naruszenia praw rodzicielskich i zezwolenia na adopcję dziecka bez uwzględnienia interesów strony powodowej.

Przekazanie:

W tym samym dniu, w którym zapadł wyrok, Trybunał wystosował komunikat prasowy na temat decyzji w sprawie *Abdi Ibrahim* oraz innego orzeczenia w sprawie przeciwko Norwegii, wskazując, że Trybunał rozpatrzy argumenty strony skarżącej wyłącznie na podstawie art. 8. Komunikat prasowy nosi nagłówek

[9] *Strand Lobben and Others v. Norway* [GC] (European Court of Human Rights), Information Note on the Court's case-law 232, 22 November 2019, https://laweuro.com/?p=10098; Case of *Strand Lobben and Others v. Norway* (Application no. 37283/13), Judgment, Strasbourg 10 September 2019, https://laweuro.com/?p=10073.

„umieszczenie w rodzinie zastępczej i autoryzacja adopcji bez zgody matki: naruszenie Konwencji".

Czy kwestia została rozstrzygnięta? Nie.

Strona powodowa, 17 marca 2020 r., w ostatnim dniu trzymiesięcznego terminu, złożyła wniosek o przekazanie sprawy do Wielkiej Izby na podstawie argumentacji, że sprawa dotyczy istotnej kwestii o znaczeniu ogólnym, zgodnie z art. 43 Konwencji, lub poważnego zagadnienia dotyczącego interpretacji Konwencji i jej protokołów.

Przepis ten wywodzi się z Protokołu 11,[10] który pomogłem opracować wraz z przedstawicielami Turcji i Wielkiej Brytanii. Protokół zniósł wymóg udziału Komisji Europejskiej. Przegląd orzeczeń, które nie wpisywały się w konwencję, został uznany za uzasadniony. W skład Wielkiej Izby nie wchodziłby żaden z sędziów izby niższej, z wyjątkiem przewodniczącego tej izby i właściwego sędziego krajowego.

W tym przypadku przewodniczący Pierwszej Izby wystąpił z wnioskiem o wyłączenie go ze składu Wielkiej Izby. Został on zastąpiony przez wiceprzewodniczącego Trybunału, sędziego z Danii.

Dlaczego skład orzekający przychylił się do wniosków o nierozpoznawanie sprawy, złożonych przez pięciu sędziów, w ciągu miesiąca od złożenia przez powoda wniosku o wznowienie postępowania? Nie wiadomo.

Czy strona skarżąca, która uzyskała korzystne orzeczenie, często ubiega się o ponowne rozpatrzenie sprawy przez Wielką Izbę?

Nie, ponieważ ryzykowałaby wydanie nowego, niekorzystnego orzeczenia.

Jednak w głośnej sprawie *Nawalny przeciwko Rosji* powód uzyskał korzystne orzeczenie w odniesieniu do niektórych swoich skarg, lecz nie wszystkich. Zarówno Nawalny, jak i rząd rosyjski złożyli wniosek o przedłożenie sprawy Wielkiej Izbie,

[10] *Protocol No. 11 to the Convention for the Protection of Human Rights and Fundamental Freedoms, Restructuring the Control Machinery Established Thereby*, Strasbourg, 11.05.1994, https://www.refworld.org/docid/42ef8c812.html.

Copyright © Wydawnictwo Naukowe UKSW

która w swym orzeczeniu rozszerzyła liczbę stwierdzonych naruszeń względem skarżącego.[11]

Akt III
Wielka Izba
Część I
Wielka Izba rozpatruje sprawę i przeprowadza wysłuchanie online w dniu 27 stycznia 2021 roku. Zapoznaje się z wyrokiem Drugiej Izby, argumentami strony powodowej, dokumentacją rządu norweskiego, materiałami złożonymi przez inne rządy, rodziców adopcyjnych dziecka, z których wszyscy zostali upoważnieni przez Przewodniczącego Izby do wniesienia swoich wkładów w postępowanie.

Copyright by Wydawnictwo Naukowe UKSW

Powódka wnosi, aby jej roszczenie z art. 8 zostało rozszerzone o art. 9 dotyczący wolności religijnej oraz art. 2 Protokołu nr 1 dotyczący prawa do nauki. Twierdzi ona, że chrzest dziecka w kościele misyjnym, który ponoć przypominał sektę i który nie należy do głównego nurtu kościoła chrześcijańskiego w Norwegii, naruszył jej prawa.

Argument ten nie został jednak rozpatrzony przez Wielką Izbę, choć powołała się ona na norweską konstytucję, która stanowi, że Kościół Norwegii jest luterańskim kościołem ewangelickim, wspieranym przez państwo. Orzeczenie izby nie odnosi się do faktu, że rodzina zastępcza, która stała się rodziną adopcyjną, należy do Kościoła Misyjnego Przymierza Norwegii i Norweskiego Towarzystwa Misyjnego. Fakt ten został uwzględniony w wyroku Wielkiej Izby.

Rząd norweski uznał, że nie doszło do naruszenia art. 8 i że sprawa mieści się w krajowym marginesie uznaniowości. Argumentował, iż skarga dotycząca wolności religijnej powinna odnosić się do art. 9, a nie art. 2 Protokołu nr 1.

Strony trzecie przedstawiły swoje stanowiska; rząd Danii wskazał, zgodnie ze stanowiskiem Norwegii, że Druga Izba przypisała zbyt dużą wagę prawom rodzica biologicznego, wbrew najlepiej pojętemu interesowi dziecka.

Rząd Republiki Czeskiej opowiedział się po stronie rodziców biologicznych i za wychowywaniem dziecka zgodnie z ich przekonaniami i tradycjami. Rząd Turcji

[11] Case of *Navalnyy v. Russia* (Applications no. 29580/12 and 4 others), Judgement, Strasbourg 15 November 2018, https://hudoc.echr.coe.int/fre#{%22itemid%22:[%22001-187605%22]}.

argumentował naruszenie art. 8 i 9 oraz art. 2 Protokołu nr 1, i dodał kolejne naruszenie: art. 14 dotyczącego dyskryminacji. AIRE, „*Centre Advice Individual Rights Europe*", brytyjska organizacja praw człowieka, argumentowała, iż dziecko powinno było uczestniczyć w procesie adopcyjnym. Podkreśliła również, że adopcja nie jest dozwolona przez islam i jest zabroniona przez Koran oraz wskazała, że w świecie muzułmańskim apostazja jest przestępstwem.

Na koniec rodzice adopcyjni zwrócili się do Wielkiej Izby o wzięcie pod uwagę najlepszego interesu dziecka i więzi rodzinnych oraz „życia prywatnego" w łonie jego rodziny adopcyjnej.

Copyright by Wydawnictwo Naukowe UKSW

Część II: Następstwa wysłuchania

Po wysłuchaniu, które odbyło się online 27 stycznia 2021 r., Wielka Izba natychmiast rozpoczęła obrady. Co mogło się wydarzyć podczas tych deliberacji? Możemy sobie wyobrazić, że jest to sztuka teatralna, która niekoniecznie odzwierciedla rzeczywistość.

Możemy sobie wyobrazić remis między zwolennikami analizowania art. 9 nie oddzielnie, którzy stanowią większość, a pozostałymi członkami składu orzekającego, stanowiącymi dyskretną [znaczącą] mniejszość, którzy chcieli rozpatrywać zapis dotyczący wolności religijnej oddzielnie. Zarzuty naruszenia prawa do nauki i prawa do niedyskryminacji zostały odrzucone. Część składu Wielkiej Izby uważała, że powinno się opracować jedną sekcję, która stanowiłaby zasadniczo kopię wyroku Drugiej Izby, uzupełnioną o własną analizę dotyczącą wolności religijnej. Przewodniczący Wielkiej Izby wyraził zgodę na takie rozwiązanie i wyznaczył jednego sędziego do ponownego zbadania wyroku Izby Niższej, a drugiego do przeprowadzenia analizy kwestii wolności religijnej. Wielka Izba zebrała się 15 września 2021 r., by rozpatrzyć obie części opinii.

Siedemnastu sędziów Wielkiej Izby zasiadło przy długim stole w kształcie litery U, na tyłach sali znajdowały się ławki dla pracowników Trybunału, a tłumacze zajęli miejsca w swoich kabinach. Spośród siedemnastu sędziów, jedenastu to profesorowie, tj. pracownicy naukowi z dziedziny prawa, a sześciu to sędziowie zawodowi. Sędziowie-akademicy zazwyczaj dużo mówią, koncentrują się głównie na tym, co „powinno", a nie na tym, co „jest", i brakuje im praktyki z sali sądowej. Mają tendencję do zabierania głosu zbyt wcześnie lub zbyt późno, podczas gdy doświadczeni sędziowie znają swych kolegów i potrafią przewidzieć ich wypowiedzi,

a także proszą o zabranie głosu, aby przedstawić tok swego rozumowania, jeśli istnieje prawdopodobieństwo, że wkrótce pojawi się opinia przeciwna.

Co się dzieje podczas obrad?

Wszyscy zgadzają się, że nastąpiło naruszenie postanowień Konwencji, z pewnymi rozbieżnościami i odrębnymi analizami dotyczącymi wolności religijnej. Panuje jednomyślność w kwestii naruszenia życia prywatnego, wolności religijnej, co skutkowałoby kontrowersyjnym i skomplikowanym orzeczeniem.

Następnie sędziowie postanawiają skupić się na naruszeniu art. 8, w tym na wyraźnym odniesieniu w opinii większości do wolności religijnej. Nie jest to podejście, jakiego spodziewał się skład orzekający, przyjmując apelację, jednak zdecydowano się skupić wyłącznie na art. 8, z szerszymi odniesieniami do wolności religijnej.

Copyright by Wydawnictwo Naukowe UKSW

Obrady trwały trzy tygodnie. Ostatniego dnia obrad zatwierdzono opinię większości. Po przetłumaczeniu na język angielski i francuski w dniu 3 grudnia 2021 r., 10 grudnia wydano komunikat prasowy w sprawie tego orzeczenia pod nagłówkiem „Adopcja dziecka bez uwzględnienia życzeń matki naruszyła jej prawa człowieka" (*Child adoption without taking account of the mother's wishes breached her human rights*).[12]

Po raz pierwszy w komunikacie prasowym opisano treść skargi. Dosłownie stwierdzono w nim, że powódka domagała się decyzji na podstawie art. 8 i 9, że Druga Izba rozpatrzyła jej roszczenie tylko na podstawie art. 8, a Wielka Izba uwzględniła jej powództwo, co wskazywało na przyczynę wniesienia apelacji, dodając pewnego suspensu ogłoszonemu orzeczeniu.

Część III: Orzeczenie Wielkiej Izby

Trybunał podkreślił, że 11-letnie dziecko nie jest stroną skarżącą i nie jest reprezentowane przed Trybunałem. Właściwe jest zbadanie skargi dotyczącej wolności religijnej i prawa do nauki na podstawie art. 8 odnoszącego się do prywatności i życia rodzinnego. Odnośnie do art. 8 sędziowie powtórzyli, że artykuł ten musi być interpretowany i stosowany w świetle art. 9. Powołali się na Traktat ONZ, który stanowi, iż należy wziąć pod uwagę korzenie etniczne i wyznaniowe dziecka. Orzeczenie potępia działania podjęte przez władze norweskie w oparciu

[12] Press Release issued by the Registrar of the Court, "Child adoption without taking account of the mother's wishes breached her human rights", ECHR 384 (2021), 10.12.2021, https://hudoc.echr.coe.int/eng#{%22itemid%22:[%22003-7207340-9793676%22]}.

o najlepszy interes dziecka zamiast znalezienia równowagi między interesami biologicznego dziecka i biologicznej matki.

Mimo że Trybunał może badać jedynie kwestie pozbawienia praw rodzicielskich i zezwolenia na adopcję, w orzeczeniu wyrażono ubolewanie, że pomimo kilku bezskutecznych starań rządu norweskiego o znalezienie muzułmańskiej rodziny dla dziecka, przy umieszczaniu dziecka w rodzinie zastępczej nie przeprowadzono dokładnej analizy jego korzeni kulturowych i religijnych. Co ciekawe, krajowy sąd apelacyjny wskazał, iż „nie może [...] stwierdzić, że adopcja dzieci muzułmańskich jest w Norwegii zabroniona".

Copyright by Wydawnictwo Naukowe UKSW

Orzeczenie jednogłośnie stwierdza naruszenie art. 8, stwierdzając, że „proces decyzyjny skutkujący definitywnym zerwaniem więzi powódki z X nie został przeprowadzony w sposób zapewniający należyte uwzględnienie wszystkich jej poglądów i interesów".

W sprawie odszkodowania

Jako że strona powodowa nie wniosła o zadośćuczynienie za straty moralne przed Drugą Izbą, ale uczyniła to przed Wielką Izbą, Wielka Izba odmówiła przyznania jakiejkolwiek kwoty za straty moralne.

Skarżąca wniosła o 30 000 euro tytułem kosztów obsługi prawnej i Wielka Izba zasądziła EUR 30 000 na jej rzecz.

Do wyroku złożono dwa zdania odrębne, odnoszące się wyłącznie do kwestii słusznych środków zaradczych. Sędziowie belgijski i rumuński argumentowali, że matce należało przyznać odszkodowanie z tytułu szkód moralnych. Sędzia z Cypru również uznał, że należy przyznać pewną sumę za szkody moralne, bez podania jej wysokości.

W sprawie art. 46: Moc obowiązująca oraz wykonanie wyroków

Powódka zwróciła się do Wielkiej Izby, pierwszy taki precedens w Strasburgu, aby Trybunał przyznał jej możliwość wznowienia procesu adopcyjnego. Wielka Izba, kierując się dobrem dziecka, stwierdza, że nie ma podstaw do uwzględnienia tego typu indywidualnego wniosku o zastosowanie środka na szczeblu krajowym.

Konkluzja

Orzeczenie Wielkiej Izby stanowi przykład niektórych rodzajów decyzji podejmowanych w Strasburgu. Na pierwszy rzut oka wydaje się, że dokonuje on właściwej interpretacji Konwencji, ale uważna lektura i porównanie z wyrokiem Niższej Izby ujawniają, iż wyrok Wielkiej Izby jest rozstrzygnięciem argumentacyjnie niespójnym i trudnym do wdrożenia w kolejnych decyzjach. Pozostawia on otwartą furtkę dla przyszłych orzeczeń, w których biologiczny muzułmański rodzic, znajdujący się w innej sytuacji niż ta młoda somalijska matka, może unieważnić adopcję, powołując się na prawo do wolności religijnej.

Podsumowując, jest to wyrok, który jest owocem słabości w stosowaniu Konwencji. Pamiętajmy o przykładzie świętego Jana Pawła II i nie bójmy się przyszłości, działajmy z mądrością i odwagą w naszej wierze.

Copyright by Wydawnictwo Naukowe UKSW

DOI : 10.21697/CSP.2023.27.1.08

CHRZEŚCIJAŃSTWO ŚWIAT • POLITYKA No 27, 2023
ZESZYTY SPOŁECZNEJ MYŚLI KOŚCIOŁA

Aleksander Stępkowski
Uniwersytet Warszawski, Polska
ORCID: 0000-0002-8760-0601

Prawa człowieka: czy koncepcja ta jest spójna z chrześcijańskim nauczaniem moralnym?

Copyright by Wydawnictwo Naukowe UKSW

Abstrakt: Artykuł analizuje ewolucję perspektyw antropologicznych w chrześcijaństwie, ze szczególnym uwzględnieniem koncepcji praw człowieka. Śledzi historyczne przejście od przednowoczesnego nacisku na społeczną naturę człowieka do pojawienia się antropologii indywidualistycznej w XVII wieku. Głównym tematem staje się napięcie między wolnością a sprawiedliwością, a prawa człowieka postrzegane są jako sposób ochrony indywidualnej autonomii przed przymusem społecznym. W tekście zgłębiono koncepcję osoby w chrześcijaństwie, podkreślając jej centralną rolę w rozumieniu trynitarnej tożsamości Boga i jej znaczenie w chrystologii. Poddaje analizie klasyczną definicję osoby jako indywidualnej substancji o rozumnej naturze, podkreślając jej ograniczenia w zastosowaniu do społecznych aspektów życia ludzkiego. Autor wyraża sceptycyzm co do pogodzenia koncepcji praw człowieka z antropologią chrześcijańską, stwierdzając, że etyka oparta na prawach jest zakorzeniona w niechrześcijańskich ramach filozoficznych. W konkluzji uznaje się współczesną dominację etyki skupionej na prawach, ale ostrzega przed pokusą stworzenia nowego „chrześcijaństwa" zgodnego z tymi ramami, wzywając do uznania antychrześcijańskiego charakteru podstaw etycznych współczesnego społeczeństwa zachodniego.

Słowa kluczowe: antropologia, prawa człowieka, osoba, chrystologia

I. Wstęp: o prawach podmiotowych ogólnie

1. Pojęcie praw człowieka pojmowanych jako prawa podmiotowe nie jest żadną miarą „istniejącym od zawsze". Technicznie rzecz biorąc, pojawiło się ono we właściwym sobie znaczeniu, jakie znamy dzisiaj, w etyce, a następnie w prawoznawstwie, na skutek radykalnej zmiany w antropologii, która dokonała się w czasach nowożytnych, lub inaczej pisząc, u progu nowoczesności. Przestaliśmy wówczas pojmować człowieka jako istotę społeczną, nierozerwalnie związaną ze wspólnotą stanowiącą naturalny kontekst ludzkiej egzystencji, a zaczęliśmy pojmować go

w kategoriach wolnej, nieuwarunkowanej jednostki, tworzącej wtórnie społeczeństwo w oparciu o procedury kontraktowe. W literaturze naukowej proces ten wyrażał się w przypisywaniu łacińskiemu terminowi *ius* znaczenia zdolności moralnej posiadanej przez jednostkę do kształtowania swych relacji z innymi, zgodnie z jej wolą uzgodnioną z wolą innych. Jednakże przed nastaniem XVII wieku pojęcie to nie było stosowane w tym znaczeniu, a jeśli nawet tu i ówdzie można było podobne znaczenie przypisać terminowi *ius*, to z całą pewnością nie było to jego główne znaczenie.

Ścisła zależność koncepcji praw od antropologii jest wyraźnie widoczna w literaturze Europy kontynentalnej, gdzie słowo „*prawo*" w kontekście praw przysługujących jednostce jest opatrywane przymiotnikiem „podmiotowy" w celu podkreślenia jego nierozerwalnego związku z autonomicznym (kierującym się własną wolą) podmiotem. Pojęcie *prawa* (w języku łacińskim wyrażone słowem *ius*), w tym współczesnym znaczeniu, opisuje autoryzowaną przez prawo przedmiotowe (przepisy prawa) zdolność podmiotu do działania zgodnie z jego autonomiczną wolą. W tym kontekście, prawo przedmiotowe, a zatem regulacje prawne określa się terminem *lex*[1]. Takie rozumienie pojęcia *ius* – jak wykazano

Copyright by Wydawnictwo Salwator

[1] T. Hobbes, *Lewiatan czyli materia, forma i władza państwa kościelnego i świeckiego*, I, 14, tłum. Czesław Znamierowski, Fundacja Aletheia, Warszawa 2005, s. 211: „[...] *ius* i *lex*, *uprawnienie* i *prawo*, to przecież należy te rzeczy rozróżniać. Albowiem UPRAWNIENIE polega na wolności, by coś wykonać lub czegoś zaniechać, gdy tymczasem PRAWO wyznacza jeden z tych sposobów zachowania i czyni go obowiązkiem; tak iż prawo i uprawnienie różnią się tak bardzo jak zobowiązanie i wolność, które nie mogą istnieć jednocześnie w tej samej sprawie" („*… jus and lex, right and law, yet they ought to be distinguished, because right consisteth in liberty to do, or to forbear; whereas law determineth and bindeth to one of them: so that law and right differ as much as obligation and liberty, which in one and the same matter are inconsistent.*" T. Hobbes, *Leviathan*, I, 14, red. R. Tuck, Cambridge University Press 1996, s. 91). To rozróżnienie zostało powtórzone przez Spinozę: „*Per ius enim civile privatum nihil aliud intelligere posumus, quam uniuscuisque libertatem ad esse in suo statu conservandum, quae edictis summae potestatis determinatur, solaque eiusdem auctoritate defenditur. …*". Benedicti de Spinoza, *Tractatus theologico-politicus*, XVI § 40, [w:] *Opera quae supersunt omnia*, t. 3, red. C. Hermanus Bruder, Lipsiae 1846, s. 214. Również Immanuel Kant dokonał rozróżnienia między „*Der Rechte als systematischer Lehre*", które ma wyraźnie obiektywny charakter, a „*Der Rechte als (moralischer) Vermögen Andere zu verpflichten*", które jest właśnie prawem podmiotowym. Każdą z tych perspektyw prawa Kant dzieli na jej wymiar naturalny (pierwotny) i społeczny (konwencyjny). I. Kant, *Die Metaphysik der Sitten*, Hrsg. J.H. Kirchmann, Leipzig 1870, s. 39-40. To samo rozróżnienie dominuje w pracach Naturrecht Schule: „*Lex dicitur regula, juxta quam actiones nostras determinare obligamur. …*" […] „*Facultas ista, seu potentia moralis agendi dicitur Jus. …*". Ch. Wolff, *Institutionis Juris naturae et Gentium …*, Halae Magdeburgicae 1763, §39 i § 46, s. 20 i 23. Z biegiem czasu, rozróżnienie to stało się podstawą nowoczesnego prawa cywilnego: „*Recht (Recht im subjectiven Sinn, subjectives Recht) ist eine von der Rechtsordnung*

we wspomnianym wyżej rozróżnieniu między *ius* i *lex*, przypisującym obu tym terminom odrębne i precyzyjnie rozróżnone znaczenie – nie było znane ani Rzymianom[2], ani Tomaszowi z Akwinu[3]. Oczywiście, termin *ius* był używany przez średniowiecznych prawników również w znaczeniu uprawnienia, a więc w sposób, jeśli nie tożsamy, to przynajmniej bardzo zbliżony znaczeniowo, do prawa podmiotowego. Nigdy jednak nie był on wówczas przeciwstawiany *lex*, ani nie był rozumiany jako wolność lub autonomia woli[4]. To nowoczesne znacze-

(Recht im obectiven Sinn, objectives Recht) verlihene Willensmacht oder Willensvorschrift concreten Inhalts". B. Windscheid, *Lehrbuch des Pandektenrechts*, t. 1, Düsseldorf 1875, § 37, s. 91. W celu zapoznania się ze zwięzłym, syntetycznym ujęciem tego zagadnienia zob. A. Stępkowski, „*Prawa człowieka jako prawa podmiotowe*", [w:] *Słowniki Społeczne: Etyka Polityczna*, red. P. Świercz, Wydawnictwo Naukowe Akademii Ignatianum w Krakowie, Kraków 2021, s. 289-291.

[2] W prawie rzymskim, będącym intelektualną osnową zachodniej kultury prawnej, termin *ius* oznaczał, w zależności od kontekstu, albo prawo w ujęciu ogólnym, lub prawo jako zbiór prawno-przedmiotowych zasad regulujących określoną sferę życia społecznego bądź funkcjonowanie określonej społeczności (prawo materialne). Pojęciem *ius* określano też miejsce, w którym sprawowana była jurysdykcja sędziowska. Była to również nazwa pierwszego etapu postępowania formułkowego. Niekiedy termin ten był również używany do określenia prawnie przyznanej możliwości działania (*facultas agendi*), co można przetłumaczyć jako „prawo" w znaczeniu podmiotowym lub „uprawnienie". Nie było to jednak bynajmniej dominujące znaczenie terminu "*ius*". Zob.: J. Kamiński, „Ius", [w:] *Prawo rzymskie. Słownik encyklopedyczny*, red. W. Wołodkiewicz, Wiedza Powszechna, Warszawa 1986, s. 81; A. Stępkowski, „*Prawa człowieka jako prawa podmiotowe*", [w:] *Słowniki Społeczne: Etyka Polityczna*, op. cit., s. 289-290.

[3] Zob.: J. Coleman, „Are There Any Individuial Rights or Only Duties? On the Limits of Obedience in the Avoidance of Sin According to Late Medieval and Early Modern Scholars", [w:] red. V. Mäkinen, P. Korkman, *Transformations in Medieval and Early-Modern Rights Discourse*, Springer, Dodrecht 2006, s. 22, 24. W celu dokładniejszego wyjaśnienia, zob.: J. Finnis, *Aquinas. Moral, Political, and Legal Theory*, Oxford University Press 1998, s. 134-135.

[4] Brian Tierney wykazał użycie terminu *ius* w znaczeniu „zdolności do działania" (*faculty to act*) już w XII wieku, argumentując, że prawa podmiotowe od dawna stanowią element myśli zachodniej (B. Tirney, *The Idea of Natural Rights: Studies on Natural Rights, Natural Law and Church Law 1150-1625*, Scholars Press, Atlanta, Georgia 1997). Ten swoisty sposób rozumienia *ius* na który wskazuje Tierney pozostaje jednak wciąż w ścisłym związku z *iustitia*, a nie z *libertas*, przez co nie oddaje właściwego znaczenia prawa podmiotowego i nie może być w ten sposób traktowany. Nikt przed Hobbesem nie stawiał *ius* i *lex* w opozycji, a ich znaczenia często nakładały się na siebie pod wieloma względami. Znakomicie obrazuje to opis terminu „*ius*" podany przez Francisco Suareza SJ, którego powszechnie uważa się za katolickiego twórcę praw podmiotowych. Omawiając pojęcie *ius*, w swym *De Justitia et Jure* (II, 1) Suarez wyróżnia jego trzy znaczenia: 1) to, co sprawiedliwe (*Jus, id est justum*); 2) zasada prawna w sensie obiektywnym (*Jus, id est lex, que est regula iuris generali*), oraz 3) uprawniona władza wynikająca z przepisu prawnego (*Jus, id est legitima potestatas a lege concessa*). Podczas gdy ostatnie (trzecie) znaczenie *ius* odpowiada znaczeniu „prawa podmiotowego", Suarez nie sprowadza jego znaczenia do tego trzeciego (nawet nie do pierwszego) znaczenia, podczas gdy autorzy twierdzący, że Suarez operował pojęciem

Egzemplarz przeznaczony wyłącznie do użytku naukowego UKSW

nie zostało sformułowane przez protestanckich filozofów siedemnastego wieku w celu objaśnienia w sposób nowy (nowoczesny) ludzkiej natury (człowieka jako jednostki), jak również natury życia społecznego (jako pochodnej stosunku kontraktowego)[5]. Ta nowa antropologia znana jest pod pojęciem *indywidualizmu*. Do owego czasu w europejskiej kulturze prawnej nie istniało ścisłe rozgraniczenie w używaniu słów prawo (w znaczeniu *ius*) i prawo (w znaczeniu *lex*), co spotkało się z ostrą krytyką ze strony Thomasa Hobbesa, przypisującego ten fakt ignorancji prawników praktyków *common law*.[6]

praw podmiotowych, domyślnie redukują jego stanowisko do tego trzeciego znaczenia. Jest ono przedstawiane jako rzecz całkowicie nowa, podczas gdy – rozpatrywane całościowo – nadal funkcjonuje w ramach tradycyjnego *ius commune* stanowiącego swoistą tradycję odczytywania rzymskich źródeł prawniczych, nieznającego wyraźnego rozróżnienia między *ius* i *lex*. Podkreślić również należy, że Suarez nie próbował objaśniać *ius* w kategoriach *libertas*. Zob.: Franciscus Suarez, *Apendix prima de Justitua et Jure, ad summam R.P. Francisci Suarez A.R.P. Francisco Noel, Societas Jesu concinnata*, s. 3. Wspomniany *Apendix* został dołączony do wydania *Theologiae R.P. Doctoris Eximii Francisci Suarez, ex societate Jesu, summa, seu Compendium* (…) Matriti: ex oficína Antonii Sanz. 1732 (zwany dalej jako Suarez, *Summa theologiae*). John Finnis, cytując Suareza, powtórzył, że „prawdziwe, ścisłe i właściwe znaczenie *ius* to: rodzaj kwalifikacji moralnej [*facultas*], jaką ma każdy człowiek w odniesieniu do swojej własności albo w odniesieniu do tego, co mu się należy" (*the true, strict and proper meaning of Jus is said to be: a kind of moral power [facultas] which every man has either over his own property or with respect to that which is due to him*", J. Finnis, *Natural Law and Natural Rights*, Oxford 1980, s. 206-207, a po nim: V. Mäkinen, "The Evolution of Natural Rights, 1100–1500", [w:] red. P. Korkman, V. Mäkinen, J. Sihvola, *Universalism in International Law and Political Philosophy*, Helsinki Collegium for Advanced Studies, Helsinki 2008, s. 107-108. Cytat w j. polskim za: John Finnis, „Uprawnienia", tłum. Karolina Lossman, [w:] *Antologia tekstów dotyczących praw człowieka*, Księga Jubileuszowa Rzecznika Praw Obywatelskich, t. III, red. J. Zajadło, Biuro Rzecznika Praw Obywatelskich, Warszawa 2008, s. 407). W istocie, ta interpretacja Suareza zawarta w jego *De legibus ac Deo Legislatore* (lib. I, cap. 2) nie zawiera żadnych wskazówek dotyczących „prawdziwego, ścisłego i właściwego znaczenia *jus*", ale Suarez przedstawił to właśnie znaczenie *jus* jako drugie (po pierwszym znaczeniu: wszystkiego, co jest racjonalne lub sprawiedliwe: *pro omni re, rationi consentanea, seu aeqa*), po którym następowało kilka innych znaczeń terminu *jus* obecnych w *Digesta* Justyniana (zob. przypis 2), podkreślających wagę kontekstu dla właściwej identyfikacji konkretnego znaczenia, w jakim słowo *jus* zostało użyte (zob.: Suarez, *Summa theologiae*, t. V, s. 350).

[5] Zob. przypis nr 1.

[6] T. Hobbes, *Lewiatan czyli materia, forma i władza państwa kościelnego i świeckiego*, I, 14, tłum. Czesław Znamierowski, op. cit., s. 211: „Choć bowiem ci, którzy mówią o tej sprawie, zazwyczaj mieszają *ius* i *lex*, *uprawnienie* i *prawo*, to przecież należy te rzeczy rozróżniać. Albowiem UPRAWNIENIE polega na wolności, by coś wykonać lub czegoś zaniechać, gdy tymczasem PRAWO wyznacza jeden z tych sposobów zachowania i czyni go obowiązkiem; tak iż prawo i uprawnienie różnią się tak bardzo jak zobowiązanie i wolność, które nie mogą istnieć jednocześnie w tej samej sprawie" („*For though they that speak of this subject use to confound jus and lex, right and law, yet they ought to be distinguished, because right consisteth in liberty to do, or to forbear; whereas law determineth and bindeth to one of them: so that*

W bardziej ogólnym, etycznym ujęciu, koncepcja *praw człowieka* odzwierciedla ideę prawnie egzekwowalnych warunków dla ludzkiego rozwoju. Chodzi o ludzką zdolność do dążenia do szczęścia poprzez dokonywanie indywidualnych swobodnych wyborów. Prawa człowieka mogą być zatem przedstawiane jako obietnica sprawiedliwego życia społecznego, ale nie jest to trafne określenie. W odróżnieniu od przednowoczesnego stosowania terminu łacińskiego *ius*, łączącego to pojęcie bezpośrednio z kategorią sprawiedliwości[7], współczesna perspektywa praw człowieka dokonuje najsilniejszego z możliwych powiązania (utożsamienia) *ius* z *libertas*.[8] Sprawiedliwość jest tu pojmowana nie jako naczelna kategoria życia społecznego, ale jako egzekwowanie skutecznej ochrony indywidualnych wolności poszczególnych członków społeczeństwa.

Copyright by Wydawnictwo Uniwersytetu Śląskiego

law and right differ as much as obligation and liberty, which in one and the same matter are inconsistent", T. Hobbes, *Leviathan*, I, 14, red. R. Tuck, op, cit., s. 91).

[7] Podstawą przednowoczesnego rozumienia terminu *ius* jest początkowy fragment z *Digesta* Justyniana zaczerpnięty od Ulpiana (D. 1.1.1 pr.), w którym jurysta stwierdza, że *Iuri operam daturum prius nosse oportet, unde nomen iuris descendat. est autem a iustitia appellatum*. Ten kluczowy związek między *ius* i *iustitia* był podstawowym dla przedhobbesowskiej nauki prawa, w tym dla Grotiusa, na którym Hobbes bezpośrednio się wzorował, lecz który nadal podkreślał istotny związek między *ius* i *iustitia*, definiując prawo jako „cechę moralną przypisaną do osoby, **sprawiedliwie** (wyróżnienie dodane przez A.S.) uprawniającą ją do posiadania jakiegoś szczególnego przywileju lub do dokonania jakiegoś szczególnego czynu" („*a moral quality annexed to the person, justly entitling him to possess some particular privilege, or to perform some particular act*", H. Grotius, *On the Law of War and Peace. Translated from the Original Latin De Jure Belli ac Paris by A.C. Campbell*, Batoche Books: Kitchener, Ontario 2001, p. 8 [D*e jure belli ac pacis,* I, I, IV]). Odnośnie trzynastowiecznych kanonistów, zob. np: J. Coleman, „Are There Any Individual Rights or Only Duties? On the Limits of Obedience in the Avoidance of Sin According to Late Medieval and Early Modern Scholars", [w:] red. V. Mäkinen, P. Korkman, *Transformations in Medieval and Early-Modern Rights Discourse*, Springer, Dodrecht 2006, s. 22.

[8] Hobbes na nowo zdefiniował *ius* jako prawne określenie *libertas* (wolności): „UPRAWNIENIEM PRZYRODZONYM, które pisarze nazywają zazwyczaj *jus naturale*, jest wolność, jaką ma każdy człowiek, używania swej własnej mocy wedle swojej własnej woli dla zachowania własnej istoty, to znaczy swego własnego życia; i co za tym idzie, wolność czynienia wszystkiego, co w swoim własnym sądzie i rozumieniu będzie on uważał za najstosowniejszy środek do tego zachowania" (T. Hobbes, *Lewiatan czyli materia, forma i władza państwa kościelnego i świeckiego*, I, 14, tłum. Czesław Znamierowski, op. cit., s. 210-211 [*THE right of nature, which writers commonly call jus naturale, is the liberty each man hath to use his own power as he will himself for the preservation of his own nature; that is to say, of his own life; and consequently, of doing anything which, in his own judgement and reason, he shall conceive to be the aptest means thereunto"*. T. Hobbes, *Leviathan*, I, 14, ed. R. Tuck, op. cit., s. 91]). To samo podejście przyjmuje później Immanuel Kant: "*Freiheit (Unabhängigkeit von eines Anderen nöthigender Willkür), sofern sie mit jedes Anderen Freiheit nach einem allgemeinen Gesetz zusammen bestehen kann, ist dieses einzige, ursprüngliche, jedem Menschen kraft seiner Menschheit zustehende Recht*". I. Kant, *Die Metaphysik der Sitten*, Hrsg. J.H. Kirchmann, Leipzig 1870, s. 40.

Ten prymat wolności nad sprawiedliwością jest tutaj ważny, gdyż główna praktyczna przeszkoda dla indywidualnej wolności w tej perspektywie wynika z życia społecznego, z życia wspólnie z innymi ludźmi. Ci „inni", obok których żyjemy (nasi bliźni), stwarzają liczne przeszkody dla nieskrępowanych indywidualnych decyzji. Te społeczne ograniczenia można uznać za coś naturalnego (wymóg sprawiedliwości), jeśli uznamy człowieka za istotę obdarzoną społeczną naturą. Jeśli jednak uznajemy człowieka za jednostkę (a jest tak we współczesnej kulturze), jest bardziej prawdopodobne, iż te społeczne ograniczenia będą postrzegane jako formy społecznego przymusu i źródło niesprawiedliwego traktowania. Stąd też *prawa człowieka* rozumiane są jako środek służący ochronie autonomii jednostek przed tego rodzaju społecznym przymusem o różnym natężeniu.

Copyright by Wydawnictwo Naukowe UKSW

Jeśli prawa człowieka mają być uznawane za warunki niezbędne do rozwoju człowieka, należy dodać zastrzeżenie, że jest tak pod warunkiem, że postrzegamy człowieka jako indywidualną jednostkę. Jak już wspomniano, koncepcja *praw* jest ściśle powiązana z antropologią indywidualistyczną, uznającą równość i wolność za fundamentalne cechy istoty ludzkiej. Na gruncie tej antropologii przyjmuje się, że w tym kontekście wolna wola jest podstawowym przejawem ludzkiej rozumności.

Ten sposób pojmowania człowieka nie był bynajmniej charakterystyczny dla *Magisterium* Kościoła katolickiego. To ostatnie konsekwentnie podkreślało społeczny charakter ludzkiej natury. Ludzka rozumność przejawiała się przede wszystkim w zrozumieniu etycznej struktury Stworzenia, zrozumieniu – określonej tą strukturą Stworzenia – różnicy między dobrem a złem[9]. Stąd też akceptacja koncepcji *praw podmiotowych* w *Magisterium* była możliwa jedynie po uprzedniej akceptacji antropologii indywidualistycznej.

[9] „To bowiem jest właściwością człowieka, odróżniającą go od innych stworzeń żyjących, że on jedyny ma zdolność rozróżniania dobra i zła, sprawiedliwości i niesprawiedliwości [...]; wspólnota zaś takich istot staje się podstawą rodziny i państwa", Arystoteles, *Polityka*, I, 11, tłum. Ludwik Piotrowicz, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2012, s. 27 (*And it is a characteristic of man, that he alone has any sense of good and evil, of just and unjust* (…) *and the association of living beings who have this sense, makes a family and a state*. Aristotle, *The Politics of Aristotle*, trans. B. Jowett, vol. 1, Clarendon Press, Oxford 1885, s. 4; *τοῦτο γὰρ πρὸς τὰ ἄλλα ζῷα τοῖς ἀνθρώποις ἴδιον, τὸ μόνον ἀγαθοῦ καὶ κακοῦ καὶ δικαίου καὶ ἀδίκου καὶ τῶν ἄλλων αἴσθησιν ἔχειν· ἡ δὲ τούτων κοινωνία ποιεῖ οἰκίαν καὶ πόλιν*. Aristotle. ed. W. D. Ross, *Aristotelis Politica*. Clarendon Press, Oxford 1957, 1.1253a.

Dlatego, w samym centrum tytułowego dylematu znajduje się pytanie antropologiczne. Odpowiedź na pytanie o ludzką tożsamość – czy jesteśmy jednostkami, czy istotami społecznymi? – determinuje całą kulturę intelektualną i wszystkie instytucje społeczne. Można przedstawić to jako spór o pierwszeństwo między dwiema podstawowymi kategoriami życia społecznego: wolnością oraz sprawiedliwością. Która z nich ma pierwszeństwo? Albo sprawiedliwość jest na pierwszym miejscu i determinuje sposób, w jaki rozumiemy wolność, albo wolność ma pierwszeństwo przed sprawiedliwością i determinuje sposób, w jaki należy pojmować sprawiedliwość.

Pierwsza opcja zakłada społeczną naturę człowieka; druga zakłada indywidualistyczną naturę ludzką. Pierwsza z nich wyznaczała przednowoczesną kulturę intelektualną, druga jest fundamentem nowoczesnej (a następnie ponowoczesnej) kultury intelektualnej. Dla pierwszej to *cnota* stanowiła środek do afirmowania sprawiedliwości, dla drugiej to właśnie *prawo poodmiotowe* pozwala na afirmację indywidualnej wolności.

Copyright by Wydawnictwo Naukowe UKSW

Z perspektywy antropologicznej ten nieodłączny związek między antropologią indywidualistyczną (solipsystyczną) a prawami człowieka stanowi wystarczający element, by stwierdzić, że prawa człowieka nie są zgodne z chrześcijaństwem i jego antropologią. Kościół od dawna uważa indywidualizm za antropologię błędną. Zawsze też nauczał o człowieku jako istocie społecznej, której rozumność pozwala rozpoznać jej obowiązki wobec innych i podporządkować się wymogom dobra wspólnego[10], nie zaś nakazuje traktować innych jako środek do określania i realizacji indywidualnych interesów. Kościół nie mógł więc nagle zmienić zdania i otwarcie zaaprobować indywidualizmu, z drugiej strony jednak utrzymująca się od XVIII w. ciągła presja otaczającej kultury intelektualnej doprowadziła do wypracowania i zaakceptowania sposobu myślenia w kategoriach indywidualistycznych, który byłby akceptowalny dla chrześcijan katolików, w oparciu o język, który był znany w Kościele, uważany za bezpieczny, a tym samym akceptowany.

To antropologiczne przesunięcie było możliwe dzięki swoistej interpretacji pojęcia *osoby*, na której zbudowano nową antropologię, pozwalającą chrześcijanom myśleć o człowieku w kategoriach indywidualistycznych bez otwartego przyznawania się do tego faktu, przy użyciu plejady retorycznych technik doskonale maskujących

[10] Zob. np. relację dotyczącą Albertusa Magnusa opisaną przez J. Colemana, "Are There Any Individual Rights or Only Duties? On the Limits of Obedience in the Avoidance of Sin According to Late Medieval and Early Modern Scholars", op. cit., s. 6-7.

tę fundamentalną zmianę. Aby uniknąć tak otwartego potwierdzenia tej zmiany, uważa się, iż *personalizm* jest rodzajem „antropologii trzeciej drogi", która pozwala chrześcijanom zaakceptować indywidualistyczną koncepcję praw, jednocześnie wierząc, że nie jest to równoznaczne z akceptacją samego indywidualizmu.

Personalizm nabrał szczególnego znaczenia po II wojnie światowej. Zapewnił on wspólną płaszczyznę przyjaznego dialogu z zachodnią kulturą intelektualną, która już od dawna bazowała na antropologii indywidualistycznej. Po wojnie Kościół chciał aktywnie zaangażować się w odbudowę porządku społecznego, dążąc do wywierania wpływu na współczesną kulturę. Personalizm wydawał się idealnym narzędziem do realizacji tego celu, pozwalając na konstruktywny dialog z tymi, którzy pojmowali człowieka jako jednostkę, jednocześnie zarysowując – niekiedy w bardzo ostry sposób – retoryczną odrębność między pojęciem *osoby* a pojęciem *jednostki*. Jednocześnie to samo pojęcie okazało się użytecznym *locum argumentationis* w debatach z marksizmem, w których odgrywało funkcję podobną do liberalnej kategorii jednostki. W ten sposób pojęcie osoby pozwalało rzucić wyzwanie ateistycznemu marksizmowi, zachowując jednocześnie znaczną retoryczną odrębność względem liberalnego indywidualizmu.

copyright by Wydawnictwo Naukowe UKSW

Pozwoliło to na przedstawienie *personalizmu* jako perfekcyjnego podejścia antropologicznego, a następnie doprowadziło rzymskie chrześcijaństwo do akceptacji *praw*. W tym kontekście prawa były pojmowane jako środek ochrony *osoby* ludzkiej zgodnie z wymogami *godności* tej *osoby*. Po raz pierwszy w sposób otwarty i systematyczny uczynił to papież Jan XXIII w encyklice *Pacem in terris*[11]. Jednak przed systematycznym omówieniem akceptacji praw w tym papieskim dokumencie, należy przyjrzeć się bliżej temu, w jaki sposób koncepcja *osoby* zosta-

[11] Ioannes XXIII, Enc. *Pacem in terris*, 9: „*... illud principium pro fundamento ponendum est, omnem hominem personae induere proprietatem; hoc est, naturam esse, intellegentia et voluntatis libertate praeditam; atque adeo, ipsum per se iura et officia habere*"; Ioannes XXIII, *Sermo*, 4 Ian. 1963: AAS 55 (1963), s. 91. „*Centro di ogni preoccupazione vuole essere la persona umana, creata a immagine e somiglianza di Dio, e redenta dal Sangue Prezioso di Cristo. A l rispetto della persona vanno orientate le attività im m ediate: famiglia, scuola, politica e economia, arte e letteratura, stampa e divertimento*". Perspektywa dotycząca praw pojawia się jednak wielokrotnie w jego wcześniejszej encyklice *Mater et magistra* (1961): nr 8, 16, 22, 43, 108, 211. Niemniej jednak Jan XXIII zaprezentowane przez siebie nowe podejście podparł autorytetem swego poprzednika, papieża Piusa XII: „*Nuntius radiophonicus, datus pridie Nativ.* D.N.I.C. anno 1942": AAS 35(1943), s. 17: „*La dignità della persona umana esige dunque normalmente come fondamento naturale per vivere il diritto all'uso dei beni della terra; a cui risponde l'obbligo fondamentale di accordare una proprietà privata, possibilmente a tutti*". Zob. również: *Ibidem*, s. 19 oraz *Mater et magistra,* 114.

ła oficjalnie przedstawiona jako fundament antropologii chrześcijańskiej. W tym miejscu niezbędna jest jedna uwaga: poniższy fragment nie omawia personalizmu jako konkretnego nurtu filozoficznego, który pojawił się pod koniec XIX wieku. Skupia się on raczej na przedstawieniu sposobu, w jaki dobrze znane teologiczne pojęcie „osoby" zaczęło być stosowane w nauczaniu społecznym Kościoła jako pojęcie antropologiczne – równoznaczne z pojęciem „człowieka" i to człowieka rozumianego w kategoriach indywidualistycznych jako „jednostka".

II. Osoba

1. Pojęcie osoby tkwi w samym sercu chrześcijaństwa. Jest ono kluczowe dla zrozumienia prawdy objawionej o trynitarnej tożsamości Jedynego Boga. Ma ono też fundamentalne znaczenie dla chrystologii, zważywszy, że druga osoba Trójcy – Syn Boży będący Boskim Logosem – wcielił się i stał się człowiekiem. Chrystusa Pana, prawowierna teologia ujmuje jako jedną osobę, różną od pozostałych Osób Boskich, choć obdarzoną dwiema naturami, które nie są ani pomieszane, ani zmienione[12]. Stąd też koncepcja osoby od samego początku była centralnym elementem sporów chrystologicznych. Trudno zatem wyobrazić sobie koncepcję bardziej znajomą chrześcijanom. Debaty chrystologiczne z IV i V wieku zaowocowały boecjańską definicją *osoby*, opisanej jako „indywidualna substancja natury rozumnej" (*rationalis naturae individua substantia*)[13]. Oznaczało to również, że koncepcja teologiczna stała się przedmiotem zainteresowania filozofów. Takie ujęcie osoby posiada dwa kluczowe aspekty.

copyright by Wydawnictwo Naukowe Uksw

Pierwszym z nich jest rozumna natura *osoby*, a drugim odrębność każdej osoby jako osobnej *substantia*. Druga cecha zaowocowała m.in. używaniem rzeczownika „podmiot" (*hypostasis – ὑπόστασις*) jako synonimu słowa „osoba". Indywidualny charakter osoby pozwalał wyjaśnić odrębność osób wchodzących w skład Trójcy Świętej czy podkreślić boskie pochodzenie człowieka jako istoty stworzonej celowo i jednostkowo przez najwyższy Rozum – samego Boga. Z kolei rozumna natura

[12] „*Unum eundemque Christum Filium Dominum unigenitum, in duabus naturis, inconfuse, immutabiliter, indivise, inseparabiliter agnoscendum, nusquam sublata differentia naturarum propter unitionem magisque salva proprietate utriusque naturae, et in unam personam atque substantiam concurrente (εἰς ἕν πρόσωπον καὶ μίαν ὑπόστασιν), non in duas personas partitum aut divisum sed unum eundemque Filium et unigenitum Deum Verbum Dominum Jesum Christum*", *Enchiridion symbolorum, definitionum et declarationum de rebus fidei et morum*, ed. H. Denzinger, C. Rahner, wyd. 31., Basilea 1957, s. 71.

[13] Boethius, *Liber de persona et duabus naturis contra Eutychen et Nestorium*, 55, zob. również: 58; Boethius, *Theological Tractates and the Consolation of Philosophy*, H. F. Stewart, William Heinemann Ltd., Harvard University Press, Cambridge, Massachusetts 1918, s. 92.

osoby pozwoliła wyjaśnić stworzenie człowieka na obraz i podobieństwo Stwórcy. Koncepcja *osoby* była zatem również ważna dla wyjaśnienia niektórych aspektów antropologii wyłaniających się z Biblii. Jednakże, oprócz tych atrakcyjnych cech, koncepcja ta, gdy jest traktowana jako kluczowe pojęcie na gruncie antropologii, ujawnia również pewne istotne ograniczenia.

2. Pierwsze ograniczenie wynika z faktu, że o ile pojęcie *osoby* pozwala nam wyjaśnić ludzkie podobieństwo do Boga, to z tego samego powodu nie może być traktowane jako synonim istoty ludzkiej. *Osoba* w rozumieniu filozofii chrześcijańskiej jest pojęciem znacznie szerszym niż *człowiek*. W rzeczy samej, chrześcijańscy teologowie i filozofowie nigdy nie utożsamiali „osoby" i „człowieka". Boecjusz wyraźnie stwierdził, iż kategoria osoby w równym stopniu odnosi się zarówno do człowieka, jak i do aniołów czy samego Boga (*at hominis dicimus esse personam, dicimus Dei, dicimus angeli*).[14] Już w tej perspektywie wydaje się, że koncepcja osoby, choć doskonale nadaje się do opisu boskiego wymiaru ludzkiej natury (podobieństwa do Boga) i ludzkiego życia skierowanego ku celom nadprzyrodzonym, z trudem znajduje zastosowanie w filozofii społecznej czy – mówiąc językiem klasycznym – w filozofii praktycznej skupionej na doczesnym życiu człowieka (choć bynajmniej nie tracącym ukierunkowania na transcendencję).

Copyright by Wydawnictwo Naukowe UKSW

Jest to nawet bardziej oczywiste, jeśli weźmiemy pod uwagę koncepcję *osoby rozwiniętą przez* Akwinatę. Najważniejsze jej omówienie przez *Doktora Anielskiego* można znaleźć w jego artykule 1 z kwestii 29 w pierwszej części *Summa Theologiae*[15] lub w dystynkcji 23 pierwszej księgi jego *Scriptum super Sententiis*[16]. Współcześnie ten opis pojęcia osoby jest zwykle uznawany za wywód antropologiczny. W oczywisty sposób jednak nie jest to prawdą. Cała kwestia 29 pierwszej części jego *Summa Theologiae* poświęcone jest Trójcy Świętej, podobnie jak dystynkcja 23 w komentarzu do Sentencji Piotra Lombarda. Są to rozważania o Bogu, a nie o człowieku. Co więcej, w kwestiach *Summy* dotyczących antropologii[17] Akwinata rzadko odnosi się do człowieka w kategoriach *osoby*. Jeśli już, to

[14] Boethius, *Liber de persona et duabus naturis contra Eutychen et Nestorium*, 31. Boethius, *Theological Tractates and the Consolation of Philosophy*, op. cit., s. 84.

[15] „*persona significat id quod est perfectissimum in tota natura; scilicet subsistens in rationali natura*". STh, I, q. 29, a. 3, co.

[16] In I Sent., d. 23, q. 1, a. 1 co. „… *hoc nomen persona significat substantiam particularem, prout subjicitur proprietati quae sonat dignitatem*". Quotation according to an electronic edition available at: https://www.corpusthomisticum.org/snp1022.html.

[17] STh I qq. 75-102.

czyni to wyłącznie w kontekście nadprzyrodzonym[18], a nie w odniesieniu do życia społecznego. Wydaje się, że pojęcie *osoby* dla Tomasza z Akwinu w niewielkim stopniu odnosiło się do doczesnego wymiaru ludzkiego życia.

Sam Akwinata nie wyjaśnia powodu, dla którego „personalistyczny wymiar" ludzkiej egzystencji nie zaprzątał jego umysłu, gdy rozpatrywał zagadnienia z zakresu etyki i innych gałęzi filozofii praktycznej[19]. Wydaje się jednak, iż Akwinata dokonywał *de facto* wyraźnego rozróżnienia, z jednej strony na sytuacje, gdy rozpatrywał człowieka w perspektywie nadprzyrodzonej, odnosząc się bezpośrednio do relacji człowieka z Bogiem (stworzenie każdego konkretnego człowieka, a także osobista odpowiedzialność za czyny każdego człowieka, której zwieńczeniem jest sąd ostateczny). Z drugiej strony, gdy mowa o doczesnej perspektywie ludzkiego (a więc społecznego) życia, perspektywa personalistyczna w podejściu do spraw ludzkich jest w nauczaniu Akwinaty nieobecna. Idąc za świętym Tomaszem można zatem powiedzieć, że ujmowanie człowieka jako *osoby* jest zasadne, gdy mamy do czynienia z życiem ludzkim rozpatrywanym w perspektywie filozofii teoretycznej – niedeterminowanej przez czas – natomiast nie jest zasadne na gruncie filozofii praktycznej, która jest w pełni zdeterminowana czasem i przestrzenią.

Szczególnie dobrą ilustracją tego rozróżnienia jest kwestia człowieka jako istoty płciowej. Koncepcja osoby nie pozostawia miejsca na badanie ludzkiej natury w perspektywie jej wewnętrznego zróżnicowania wynikającego z płciowości, które jest tak kluczowe dla życia społecznego i etyki. Natomiast mówiąc o człowieku z perspektywy teologicznej czy metafizycznej, nie ma szczególnej potrzeby mówienia o mężczyznach i kobietach. Ta sama sytuacja ma miejsce, gdy mówimy o jednostkach – *jednostka* jest bezpłciowa, podobnie jak *osoba*. Czytając opis stworzenia człowieka w Biblii, możemy zatem przeczytać, że Bóg nie stworzył abstrakcyjnej osoby ani abstrakcyjnej jednostki. Wręcz przeciwnie, stworzył mężczyznę i kobietę. Oba opisy stworzenia człowieka (Rdz 1, 27; Rdz 2, 7. 18-23) wyrażają tę prawdę, że prawdziwą ludzką egzystencją może być tylko egzystencja jako kobiety bądź jako mężczyzny a stworzenie człowieka oznaczało stworzenie mężczyzny i kobiety, a jeszcze precyzyjniej, stworzenie małżeństwa.

Copyright by Wydawnictwo Naukowe UKSW

[18] Odnosząc się do ludzkiej duszy jako nie będącej osobą samą w sobie (STh I q. 75 a.4) lub ludzkim odbiciem Boga (STh I q. 92 a. 2; q. 93).

[19] Wybitny znawca filozofii Akwinaty, J. M. Bocheński, negował personalistyczny charakter etyki Akwinaty, argumentując, iż personalizm zawdzięcza intelektualną inspirację Immanuelowi Kantowi, a nie Akwinacie. *Między logiką a wiarą. Z Józefem M. Bocheńskim rozmawia Jan Parys*, wyd. 3., Noir sur Blanc, Warszawa 1995, s. 129–130.

Patrząc z perspektywy biblijnej, rozróżnienie między tym co męskie i tym co żeńskie jest immanentnie zawarte w ludzkiej naturze i jest konstytutywne dla ludzkiej egzystencji. Istota ludzka może istnieć tylko jako mężczyzna lub jako kobieta, nie zaś jako abstrakcyjna bezpłciowa *osoba*. Tę podstawową cechę antropologii biblijnej trudno właściwie opisać, mówiąc o człowieku w kategoriach *osoby*. Jednak gdy mowa jest o człowieku w perspektywie jego wiekuistego przeznaczenia (zbawienia), wydaje się, że taka trudność nie istnieje. Św. Paweł wyraził to w Liście do Galacjan (3, 28) „Nie istnieje odtąd Żyd ani Grek, nie istnieje niewolnik ani wolny, nie istnieje mężczyzna i kobieta – wy wszyscy bowiem stanowicie jedność w Chrystusie Jezusie"[20]. Paweł mówi, iż rozróżnienia mające fundamentalne znaczenie dla życia społecznego, tracą tę doniosłość, gdy mówi się o nadprzyrodzonym powołaniu każdego człowieka do poznania jedynej prawdziwej wiary. Jednak Nowym Testamentem (nie wspominając nawet o Starym) nie sposób posługiwać się na poparcie tezy, że różnice narodowościowe, lub płciowe powinny zostać zniesione lub że nie mają znaczenia dla życia społecznego. Sam św. Paweł podkreślał, że zasadnicze różnice społeczne między mężczyzną a kobietą [21] mają pierwszorzędne znaczenie, także w kontekście religijnym[22]. Jednak ten kontekst społeczny nie ma wpływu na jednakową odpowiedzialność moralną mężczyzny i kobiety za ich jednakowe czyny[23].

Copyright by Wydawnictwo Naukowe UKSW

3. Druga wątpliwość dotyczy współczesnej zmiany paradygmatu w zachodniej kulturze intelektualnej, skutkującej radykalną zmianą rozumienia rozumności. Wpłynęło to bezpośrednio na koncepcję osoby, rozumianej jako „indywidualna substancja natury rozumnej" (*rationabilis naturae individua substantia*). Przednowoczesne, klasyczne podejście pojmowało rozumność jako wywodzącą się od Najwyższego Rozumu – Boga[24]. W tej perspektywie, ludzka rozumność była

[20] Uderzające jest to, że w równoległej myśli wyrażonej w 1 Liście do Koryntian 3:11 praktycznie brakuje rozróżnienia między mężczyzną a kobietą w najważniejszych kodeksach, chociaż nadal jest ono umieszczane w niektórych o drugorzędnym znaczeniu, stanowiąc prawdopodobnie dodatkową interpolację z Listu do Galacjan. Zob.: I. Kwielicka, „Historia przekładu jednego wersetu biblijnego z listu św. Pawła do Kolosan: Kol. 3, 11", *Łódzkie Studia Teologiczne*, 3/1994, s. 53.

[21] Zob.: 1 List do Koryntian, 11: 7-10; 1 List do Koryntian, 14: 35.

[22] Zob.: 1 List do Tymoteusza, 2: 12.

[23] Zob.: Ewangelia Łukasza, 16: 18.

[24] Cicero, *De legibus*, I, 22-23. „*Solum est enim ex tot animantium generibus atque naturis particeps rationis et cogitationis, quom cetera sint omnia expertia. Est igitur, quoniam nihil est ratione melius, eaque est et in homine et in Deo, prima homini cum Deo rationis societas*". M. T. Cicero, *The Political Works of Marcus Tullius Cicero: Comprising his Treatise on the Commonwealth; and his Treatise on the Laws*, t. 2, tłum. F. Barham, Edmund Spettigue, London 1841-1842, s. 40.

zależna od rozumnego dostępu każdego człowieka do tej samej ponadnaturalnej matrycy rozumności zwanej przez Greków *Logos*, do której nawiązuje św. Jan w prologu do swej Ewangelii. To jedno wspólne źródło rozumności umożliwia też powszechny konsens między istotami rozumnymi co do tego, co jest prawdą lub fałszem, dobrem lub złem, pięknem lub brzydotą.

Nowożytna zmiana w kulturze intelektualnej polegała na przejściu od – dominującego do tej pory – teistycznego podejścia do transcendencji (zakładającego rozumny dostęp człowieka do Boga), do deistycznego podejścia do transcendencji (zakładającego, że taki rozumny dostęp nie istnieje). Na gruncie deizmu Bóg jest nadal rozumiany jako istniejący, jednak nie jest już uważany za dostępny ludzkiemu rozumowi. W ten sposób, Bóg-Stwórca, stworzywszy Wszechświat, przestał stanowić wspólną płaszczyznę kultury intelektualnej. Rozumna kontemplacja Stwórcy została zastąpiona przez rozumną kontemplację stworzenia. Ten zwrot w kulturze intelektualnej oznaczał radykalną zmianę w pojmowaniu rozumności i był poprzedzony protestancką zmianą w teologii wyrażoną w dyrektywie *sola scriptura*. Wymagało to skupienia teologii na empirycznie dostępnym tekście Biblii, a następnie zaowocowało nowoczesnym podejściem do pojmowania nauki jako działalności opartej na gromadzeniu i przetwarzaniu danych empirycznych. Miejsce Metafizyki, której w ramach klasycznej kultury intelektualnej przypisywano status *pierwszej filozofii*, zajęła Fizyka, zaś Arystoteles został zastąpiony przez Newtona[25].

Copyright by Wydawnictwo Naukowe UKSW

Z perspektywy antropologicznej ta zmiana w kulturze intelektualnej spowodowała, że ludzka rozumność przestała być postrzegana jako podobieństwo do Boga, umożliwiające rozpoznanie, wspólnie z innymi, moralnej struktury stworzenia (jego dobra i prawdziwości) oraz umożliwiające pokojowe współżycie[26]. Od nowoczesnego przełomu w kulturze intelektualnej, ludzki rozum stał się źródłem indywidualnej odmienności jednego człowieka od drugiego, umożliwiając autonomiczne i – co więcej – rozbieżne określanie tego, co jest dobrem lub co stanowi prawdę. Nie pozwalało to już na myślenie w kategoriach dobra wspólnego.

[25] Szerzej na temat tego procesu, zob. mój tekst: "Trois approches théologiques et l'avenir de la culture juridique occidentale: de la solidarité vers la libération absolue", [w:] *La loi de solidarité. Vers une fraternisation selon la théologie et le droit*, red. Christine Mengès Le Pape, Presses de l'Université Toulouse Capitole 2021, s. 564-565.

[26] Aristotle, *The Politics of Aristotle*, tłum. B. Jowett, t. 1, Clarendon Press, Oxford 1885, s. 4; *τοῦτο γὰρ πρὸς τὰ ἄλλα ζῷα τοῖς ἀνθρώποις ἴδιον, τὸ μόνον ἀγαθοῦ καὶ κακοῦ καὶ δικαίου καὶ ἀδίκου καὶ τῶν ἄλλων αἴσθησιν ἔχειν· ἡ δὲ τούτων κοινωνία ποιεῖ οἰκίαν καὶ πόλιν.* Aristotle, *Aristotelis Politica*, red. W. D. Ross, op. cit., 1.1253a.

W zamian akcentowano wolność indywidualnych ludzkich wyborów, co inspirowało do myślenia w kategoriach indywidualnych interesów.

Ponieważ Bóg – pojmowany w kategoriach deistycznych – stał się bardzo odległy od świata i od człowieka, pojęcie *osoby* straciło na znaczeniu jako wspólna perspektywa dla człowieka i dla Boga. Co więcej, taka wspólna perspektywa stała się nie do przyjęcia z intelektualnego punktu widzenia. Niedostępny intelektualnie Bóg przestał bowiem determinować sposób, w jaki postrzegamy rozumność. Wraz z ową zmianą w pojmowaniu rozumności, pojęcie *osoby* (indywidualnej substancji o rozumnej naturze) stało się jedynie synonimem człowieka (aniołowie już wcześniej zostali usunięci poza granice tego, co rozumne). Z kolei zmiana w pojmowaniu *osoby* doskonale koresponduje ze współczesną antropologią indywidualistyczną, ujmującą człowieka w kategoriach autonomicznej jednostki. Tak rozumiana osoba stała się autonomiczną istotą racjonalną, kierującą się interesem własnym, a nie istotą społeczną – człowiekiem, któremu rozum pozwala poznać i podjąć troskę o dobro wspólne.

Copyright by Wydawnictwo Naukowe WKSW

4. Obie wspomniane wyżej kwestie są ze sobą ściśle powiązane. Klasyczne rozumienie *osoby* jest silnie związane z klasyczną kulturą intelektualną i nie stanowiło pojęcia o charakterze antropologicznym. Dopiero wraz ze zmianą, jaka nastąpiła na gruncie kultury intelektualnej pojęcie *osoby* nabrało wyraźnie antropologicznego charakteru, nie różniąc się w istotny sposób od współczesnego indywidualizmu. Jednak ten uwspółcześniony sposób rozumienia *osoby* nadal wykazuje pewne cechy charakterystyczne dla Boga. Przejawia się to w rozpatrywaniu *osoby* w sposób solipsystyczny i głównie pozaczasowy, nieskrępowany realiami życia społecznego.

Ta zmiana w rozumieniu pojęcia *osoby* pozwoliła rzymskokatolickim chrześcijanom, żyjącym w kontekście nowoczesnej świeckiej kultury, pogodzić antropologię chrześcijańską z indywidualizmem, który już od dawna dominował w kulturze intelektualnej. W ten sposób chrześcijańska, rzymskokatolicka wersja indywidualizmu została ustanowiona pod nazwą *personalizmu* i stanowiła logiczną konsekwencję szerszej i bardziej ogólnej zmiany we współczesnej zachodniej kulturze intelektualnej. Proces ten przebiegał jednak w specyficznie katolickim stylu, akcentującym kategorię *godności*, często wspierany fragmentami zaczerpniętymi z Akwinaty, co pozwoliło przedstawiać *personalizm* jako najbardziej autentyczną katolicką antropologię.

5. Argument zwolenników tej współczesnej antropologii *personalistycznej*, która w rzeczywistości zdaje się być specyficzną rzymskokatolicką wersją

indywidualizmu, opiera się na sformułowaniach Akwinaty omawiających pojęcie *osoby*. Jak już jednak była o tym mowa, owo pojęcie osoby odnosiło się jednak do osób boskich, a nie do człowieka. Pomimo tego faktu, wypowiedzi Akwinaty nt. osoby przedstawiane są współcześnie tak, jakby odnosiły się bezpośrednio do człowieka. Tak rozumiana osoba jest szczególną substancją (bytem), która obdarzona jest godnością wynikającą z jej rozumnej natury[27]. Ta rozumna natura (godność) *osoby* jest źródłem szczególnego (doskonałego) sposobu istnienia jako bytu, który jest swoisty, indywidualny i niezależny od innych (autonomiczny)[28]. Stąd też kładzie się nacisk na wolny wybór, którego osoba dokonuje przy określaniu swego dobra. Na gruncie tych tekstów to już nie tyle rozumność kluczowa dla kategorii *osoby*, ile raczej wolność, przejawiająca się w wolnym wyborze, określa dobro tej konkretnej osoby[29]. Pojmuje się przy tym rozumność w taki sposób, jakby działanie podejmowane przez daną osobę musiało być rozumne ze względu na samą naturę tej osoby. Ta zmiana nacisku z rozumności na wolność, wraz z przekształceniem pojęcia osoby w konstrukt czysto antropologiczny, umożliwiła rozwój współczesnej, zasadniczo indywidualistycznej antropologii opartej na – zinstrumentalizowanych w tym celu – fragmentach zaczerpniętych z Akwinaty. Tym samym stworzono swoisty indywidualizm w tomistycznym przebraniu, przeznaczony dla użytku rzymskich katolików.

Copyright by Wydawnictwo Naukowe UKSW

[27] „*Hoc nomen persona significat substantiam particularem, prout subjicitur proprietati quae sonat dignitatem*", *Aquinas*, *In I Sent.*, d. 23, q. 1, a. 1 co. „Quia magnae dignitatis est in rationali natura subsistere, ideo omne individuum rationalis naturae dicitur ‚persona'", Summa Theologiae (STh), I, q. 29, a. 3, ad 2

[28] „*Sed adhuc quodam specialiori et perfectiori modo invenitur particulare et individuum in substantiis rationalibus, quae habent dominium sui actus, et non solum aguntur, sicut alia, sed per se agunt, actiones autem in singularibus sunt. Et ideo etiam inter ceteras substantias quoddam speciale nomen habent singularia rationalis naturae. Et hoc nomen est persona*". STh, I, q. 29, a.1, co.

[29] M. Piechowiak, *Klasyczna koncepcja osoby jako podstawa pojmowania praw człowieka. Wokół św. Tomasza z Akwinu i Immanuela Kanta propozycji ugruntowania godności człowieka*, [w:] *Prawo naturalne – natura prawa*, red. P. Dardziński, F. Longchamps de Berier, K. Szczucki, Warszawa: CH Beck 2011, s. 7: „… w koncepcji *Akwinaty* akt istnienia jest aktem wszystkich aktów i doskonałością wszystkich doskonałości. Jeśli zatem poszukuje się fundamentu statusu osoby będącego największą przyrodzoną doskonałością człowieka najbardziej odróżniającą go od innych istot, poszukiwać trzeba nie w uposażeniu treściowym bytu, ale egzystencjalnym. Już choćby z tego powodu, rozumność – należąca do treści bytu ludzkiego, nie wydaje się być najlepszą kandydaturą na największą doskonałość człowieka. W przywołanym tu artykule 1 kwestii 29 „Summy teologii", zasadniczym argumentem na rzecz uznania szczególnej jednostkowości i odrębności istot rozumnych jest wolność – to, że byty te „mają władzę nad swymi działaniami i nie tylko coś się z nimi dzieje, jak i z innymi, ale działają same przez się (Sh,I,q.29,a.1,co.)".

6. Należy pamiętać, że fragmenty Akwinaty, na których zbudowano tę indywidualistyczną antropologię, odnoszą się do *osób* tworzących Trójcę Świętą, nie do człowieka. Zawierają one treści metafizyczne, a nie antropologiczne. Co więcej, Akwinata doskonale rozróżniał między rozumnością i wolnością właściwymi Bogu lub aniołom, a tymi samymi atrybutami przypisywanymi człowiekowi. Wyjaśnił, że rozumna natura *osoby* działa w zupełnie inny sposób u aniołów (nie wspominając nawet o Bogu, który wszak sam jest Najwyższym Rozumem) i u człowieka. Istota ludzka jako obdarzona płcią i ciałem fizycznym, egzystująca w czasie i przestrzeni (przechodząca przez bardzo różne fazy rozwoju charakteryzujące się różnym stopniem autonomii[30]), wymaga procesu socjalizacji, który jest koniecznym (!) warunkiem umożliwiającym faktyczne funkcjonowanie rozumnej ludzkiej natury. Ten zasadniczy czynnik składa się na fundamentalne dla Akwinaty rozróżnienie między różnymi rodzajami osób: ludźmi z jednej strony oraz aniołami z drugiej i wreszcie samymi osobami Trójcy Przenajświętszej.

Copyright by Wydawnictwo Naukowe UKSW

Akwinata omawia ten problem w *questio* 59, porównując ludzką rozumność z rozumnością aniołów. Stwierdza tam, że intelekt aniołów jest o wiele doskonalszy niż intelekt ludzi. Z tego powodu wolna wola aniołów jest o wiele bardziej doskonała niż wola człowieka[31], ponieważ aniołowie dokonują wolnego wyboru bez uprzedniej refleksji, która jest konieczna dla człowieka[32], potrzebującego refleksji, aby uniknąć błędów, które skutkowałyby wyborem zła zamiast dobra. Trzy kwestie później (w STh I, q. 62, a. 8 ad 3) Akwinata wyjaśnia, dlaczego tak się dzieje. Zaznacza, iż możliwość wyboru między różnymi działaniami prowadzącymi do określonego celu rzeczywiście świadczy o doskonałości wolnej woli (będącej cechą charakterystyczną każdej osoby, tj. istoty rozumnej). Jednakże dzieje się tak tylko wtedy, gdy wola jest ukierunkowana na autentyczne dobro, czyli gdy unika wyboru zła. Wybór zła (grzechu) sprowadza się do ułomności ludzkiej woli, a w żadnym razie nie stanowi o jej doskonałości.[33] Dlatego też, ponieważ aniołowie znają istotę

[30] Wystarczy tutaj odnotować, jak bardzo różni się rozumność dorosłego człowieka od rozumności dziecka w prenatalnej fazie rozwoju. Niemniej jednak oba te byty określamy mianem *osoby*. Ich poziom autonomii, zdolność do posługiwania się rozumem, a w konsekwencji pozycja społeczna, różnią się drastycznie. Jednak z perspektywy nadprzyrodzonej i eschatologicznej różnice te nie mają już większego znaczenia. W tej konkretnej perspektywie każde może nadal być w równym stopniu uznawane za *osobę*. Pokazuje to, że uznanie człowieka za osobę wymaga postrzegania go poza kontekstem społecznym.

[31] *STh* I, q. 59 a. 3 s.c.: „*liberum arbitrium esse in Angelis etiam excellentius quam in hominibus, sicut et intellectum*".

[32] *STh*, I, q. 59, a. 3, ad 1.

[33] *STh* I, q. 62, a. 8 ad 3.: „*quod eligat aliquid divertendo ab ordine finis, quod est peccare, hoc pertinet ad defectum libertatis*". Podobny wniosek można wysnuć z STh I^{a}–II^{ae}, q.1, a. 2.

Boga, ich wola jest – co do zasady – kierowana jedynie prawdziwym dobrem. Pod tym względem człowiek bardzo różni się od aniołów. Biorąc pod uwagę, że ludzka natura jest zraniona przez grzech pierworodny, wybór prawdziwego dobra z reguły wiąże się u człowieka z wysiłkiem odrzucenia pokusy ku złu. Powiedziawszy to w odniesieniu do różnicy między ludzką rozumnością a rozumnością aniołów, trzeba dodać, iż różnica ta jest o wiele większa, jeśli mówimy o Bogu, który sam jest czystym intelektem. Wydaje się, że jest to wystarczający powód, aby odrzucić jako błędną antropologię opartą na przypisywaniu człowiekowi tych samych właściwości, które charakteryzują Boga, poprzez dokonywanie transferu treści dotyczących osób boskich na człowieka.

Copyright by Wydawnictwo Księży Pallotynów

Ważniejsze jest jednak to, iż rozumność ludzkiej natury musi być zawsze pojmowana w kontekście jej społecznego charakteru. Człowiek jest rozumny, a jednocześnie społeczny. Oddzielenie ludzkiej rozumności od społecznego charakteru natury ludzkiej zawsze prowadzi do błędów antropologicznych i etycznych[34]. Doskonalenie ludzkiego rozumu, a więc jego zdolności do wyboru prawdziwego dobra, dokonuje się dzięki procesowi socjalizacji, w tym również poprzez formację etyczną, dzięki której człowiek nabywa *cnoty* pozwalające właściwie funkcjonować jego praktycznemu rozumowi[35]. Dlatego jedynie człowiek prawy może być prawdziwie rozumny w swoim działaniu, tzn. wybierać autentyczne dobro, nie zaś zło. Owa doskonałość etyczna nie wynika zatem bezpośrednio ze statusu *osoby*, lecz dokonuje się w toku formacji etycznej umożliwiającej człowiekowi postępowanie w sposób rozumny, tj. właściwy dla *osoby* w klasycznym tego słowa znaczeniu.

7. Konkluzja podsumowująca ten *excursus* poświęcony antropologii personalistycznej mogłaby brzmieć następująco: pojęcie *osoby*, wypracowane w teologii i filozofii chrześcijańskiej, odnosi się do *istot o naturze rozumnej* i *nie może* być mylone z samą antropologią ani sprowadzane wyłącznie do niej. Właściwym kontekstem intelektualnym dla klasycznej koncepcji *osoby* jest kontekst

[34] Bliżej na temat owej jedności rozumności i wymiaru społecznego natury ludzkiej zob. moje: „Human Dignity and Two Ways of Its Understanding", [w: J. M. P. Montero (ed.), *New Challenges for Law. Studies on the Dignity of Human Life*, Tirant lo Blanche, Valencia 2020, s. 44-46.

[35] Dobrze wyjaśnił to Cyceron, opisując ludzką rozumność w kategoriach prawa naturalnego: "*… lex est ratio summa, insita in natura, quae iubet ea quae facienda sunt, prohibetque contraria. Eadem ratio, cum est in hominis mente confirmata et perfecta, lex est. Itaque arbitrantur prudentiam esse legem, cuius ea vis sit, ut recte facere iubeat, vetet delinquere*". *De legibus* I, 18–19; http://data.perseus.org/citations/urn:cts:latinLit:phi0474.phi044.perseus-lat1:1.19.

metafizyczny. Kategoria ta przynależy bardziej do filozofii teoretycznej niż do filozofii praktycznej. Stąd też klasyczna chrześcijańska koncepcja *osoby* (istoty rozumnej) jest właściwie odnoszona do człowieka głównie wtedy, gdy rozpatruje się go w perspektywie nadprzyrodzonej (w tym wiecznej), nie zaś doczesnej. W perspektywie filozofii praktycznej (etycznej, politycznej czy prawnej) rozumny charakter natury ludzkiej splata się z jej charakterem społecznym. Stąd też ludzka zdolność do podejmowania rozumnych działań uwarunkowana jest etycznym doskonaleniem ludzkiego rozumu, które skutkuje nabywaniem *cnót*, tj. stałym praktycznym ukierunkowaniem ku czynieniu dobra moralnego.

Tymczasem współczesne użycie terminu *osoba* w chrześcijańskim środowisku intelektualnym, z zasady przeszczepia to pojęcie z obszaru metafizyki na grunt antropologii, etyki i polityki. Zmiana ta została podyktowana współczesnym przesunięciem w pojmowaniu rozumności i w przeważającej części pomija społeczny charakter ludzkiej natury. Rozumność nie jest już określana jako obiektywne i intersubiektywne kryterium prawdziwego dobra, lecz jest domyślnie przypisywana każdemu działaniu człowieka, który jest uważany za istotę rozumną z tytułu bycia *osobą*. Implikuje to, iż każda jednostka może uważać coś innego za rozumne lub dobre; zatem rozumność staje się subiektywna, a tym samym *względna*. Taki uwspółcześniony sposób pojmowania *osoby* sprowadza się do czegoś na kształt antropologii indywidualistycznej, pomimo twierdzeń o jego odrębności i odmienności od indywidualizmu. Ta rzekoma odrębność ogranicza się jednak do retorycznego wykorzystania klasycznych cytatów z Akwinaty, które w nowym kontekście, w jakim się ich używa, przestają wyrażać już klasyczne stanowisko metafizyczne i uzyskują charakter nowoczesnej antropologii.

Copyright by Wydawnictwo Naukowe UKSW

Opisana powyżej zmiana w antropologii chrześcijańskiej miała decydujący wpływ na nauczanie społeczne Kościoła i doprowadziła do akceptacji koncepcji praw człowieka.

III. Prawa w encyklice *Pacem in terris*

1. Dokonawszy powyższych ustaleń można ponownie sięgnąć do punktu 9 encykliki *Pacem in terris*, która w sposób otwarty i systematyczny wprowadziła pojęcie „praw człowieka" do dokumentów papieskiego *Magisterium*. Warto go tutaj zacytować:

„Wszelkie współżycie ludzi, jeżeli chcemy, aby było dobrze zorganizowane i rozwijało się pomyślnie, musi opierać się na podstawowej zasadzie, że każdy człowiek

jest osobą, to znaczy istotą obdarzoną rozumem i wolną wolą, wskutek czego ma prawa i obowiązki, wypływające bezpośrednio i równocześnie z własnej jego natury. A ponieważ są one powszechne i nienaruszalne, dlatego nie można się ich w żaden sposób wyrzec"[36].

Fragment ten, podobnie jak cała encyklika, pokazuje właśnie to unowocześnione podejście do antropologii i etyki, nieco zakamuflowane cytatami z Akwinaty. W istocie jest to charakterystyczna cecha całego nauczania Jana XXIII, zasadniczo reprezentującego podejście zmodernizowane, zbalansowane retorycznie kilkoma tradycyjnymi cytatami, bez żadnego wyjaśnienia, w jaki sposób owe rozbieżne perspektywy mogłyby zostać pogodzone[37]. Ewidentny priorytet ma jednak perspektywa nowoczesna. Staje się to oczywiste, jeśli weźmiemy pod uwagę całą strukturę tego dokumentu. Wolność indywidualnej woli zajmuje dominującą pozycję w encyklice, nie wymagającą wspominania o znaczeniu prawego rozumu pozwalającego na właściwe moralne rozeznanie dobra wspólnego[38].

Copyright by Wydawnictwo Uniwersytetu Łódzkiego

[36] Jan XXIII, Encyklika *Pacem in Terris, o pokoju między wszystkimi narodami opartym na prawdzie, sprawiedliwości, miłości i wolności*, Wrocław: TUM 1997, s. 6.

[37] Bardzo charakterystycznym przykładem tej metody jest druga część encykliki *Mater et magistra* (1961) Jana XXIII, prezentująca rozwój tradycyjnego nauczania Leona XIII i Piusa XI. Jeśli weźmiemy pod uwagę pierwsze akapity tej części, pokazują one naprzemiennie fragmenty prezentujące nowoczesną, indywidualistyczną perspektywę (nr 51) i uzasadnienie interwencjonizmu (nr 52), zastrzeżone jednak odniesieniem do tradycyjnego *Magisterium* i zasady pomocniczości (nr 53). Oczywisty nacisk położono na nowe podejście interwencjonistyczne (nr 54: "*Dlatego to należy jak najusilniej domagać się od władz państwowych, których obowiązkiem jest troska o dobro wspólne, by rozwijały wielostronną, szeroko zakrojoną i lepiej niż dotychczas zorganizowaną działalność interwencyjną w dziedzinie gospodarczej, a także by dla wypełnienia tego zadania dostosowały doń odpowiednie instytucje i urzędy oraz środki i metody działania*""), następnie sprecyzowane przypomnieniem o konieczności przestrzegania zasady pomocniczości (nr 55), aczkolwiek bez bliższego wyjaśnienia, w jaki sposób pogodzić ten nacisk na interwencję z dużą powściągliwością w tym względzie, wymaganą przez zasadę pomocniczości. Zob: John XXII, Encyclical on Christianity and Social Progress *Mater et Magistra*, May 15, 1961, https://www.vatican.va/content/john-xxiii/en/encyclicals/documents/hf_j-xxiii_enc_15051961_mater.html; Jan XXIII, *Encyklika o współczesnych przemianach społecznych w świetle nauki chrześcijańskiej (Mater et Magistra)*, wyd. 2, Société d'Editions Internationales, Paris 1963 (cytat: s. 62).

[38] Zob.: *Pacem in terris,* 34: „*Godność osoby ludzkiej wymaga ponadto, aby człowiek w działaniu postępował według własnej rozwagi i z zachowaniem wolności osobistej. Dlatego we wszelkiej społeczności politycznej człowiek powinien przede wszystkim z własnej inicjatywy i wyboru zachowywać prawa, wypełniać obowiązki i współdziałać z nimi w rozmaitych pracach i dziełach*". Należy jednak zauważyć, że stwierdzenie to jest następnie retorycznie zbalansowane cytatem z Akwinaty w nr 38, choć nie wyjaśniono relacji między tymi odmiennymi perspektywami. To pierwszeństwo wolności przed rozumem jest jeszcze lepiej ukazane przez Jana XXIII w punkcie 63 jego *Mater et magistra* (1961), gdzie w odniesieniu do natury ludzkiej nie wspomina się o jej rozumnym charakterze, ograniczając się do

Punkt 9 encykliki pokazuje, że koncepcja *osoby*, na której opiera się „katolicka koncepcja praw", jest tą, która została wcześniej wskazana jako odejście od klasycznego znaczenia *osoby* obecnego w katolickiej Teologii lub Metafizyce. Tutaj odpowiada ona zasadniczo nowoczesnej indywidualistycznej antropologii, ukrytej za pewną klasyczną retoryką, nieodróżnialnej jednak od liberalnej koncepcji *jednostki*. Wydaje się, że w encyklice wolna wola i prawa są podstawowymi przejawami tak rozumianej *godności osoby*.

2. Z pewnością w punkcie 9 papież naucza, że natura ludzka jest w równym stopniu co praw, również źródłem *obowiązków*. Jednak cała późniejsza narracja w punktach 11-27 koncentruje się wyłącznie na prawach, z niewielkim zastrzeżeniem *pro forma* zawartym w punkcie 10. Słowo „obowiązki" w encyklice występuje często (około 40 razy), jednak rzeczownik ten pojawia się tylko w zbitce słownej „prawa i obowiązki", a obowiązki są konsekwencją praw, nie posiadając autonomicznego statusu. Jest to wyraźnie widoczne w punkcie 28, gdzie *obowiązki* są obecne jedynie jako rodzaj cienia wynikającego z istnienia *praw*.[39]

Copyright by Wydawnictwo Naukowe UKSW

Obowiązki nie tworzą autonomicznej kategorii etycznej w *Pacem in terris*, ponieważ silnie z nimi powiązana kategoria *cnoty* jest w tym dokumencie pozbawiona znaczenia. Tymczasem oba pojęcia miały fundamentalne znaczenie w filozofii klasycznej i w tradycyjnym nauczaniu Kościoła, który uznawał, iż moralne rozpoznanie prawdziwego dobra przy pomocy praktycznego rozumu skutkuje moralnymi obowiązkami podążania za tym dobrem. Ta klasyczna perspektywa została jednak w *Pacem in terris* całkowicie zmarginalizowana i zredukowana – po raz kolejny – do zacytowania, w punkcie 38, jednego klasycznego fragmentu z Akwinaty[40]. Z formalnego punktu widzenia przypomina to klasyczne *Magisterium*, jednak w tekście brakuje najmniejszego wyjaśnienia, jak pogodzić klasyczną perspektywę z całkowicie nowym podejściem dominującym w *Pacem in terris*[41]. Wydaje się, że cytat z Akwinaty w punkcie 38 jest niczym więcej, jak

stwierdzenia, uznającego ludzi za „wolnych i ponoszących z natury rzeczy odpowiedzialność za swe postępowanie". Zob.: *Mater et magistra*, 63, AAS 53 (1961) 417 (cytat w j. polskim: *Encyklika o współczesnych przemianach społecznych w świetle nauki chrześcijańskiej (Mater et Magistra)*, op. cit., s. 65).

[39] Zob.: *Pacem in terris*, 28: „Każdemu z praw, wymienionych tu przez Nas i wypływających z natury, odpowiadają w tym samym człowieku i obowiązki. Prawa te i obowiązki udzielane czy też nakazywane przez prawo naturalne, z niego biorą swój początek, treść i bezwzględnie obowiązującą moc".

[40] *Summa Theol. Ia-IIae*, q. 19, a.4; cf. a. 9.

[41] Metoda jest identyczna z tą przedstawioną w nocie 38 powyżej w odniesieniu do pomocniczości i interwencjonizmu w *Mater et magistra*.

tylko figurą retoryczną pozwalającą uciec od ewentualnych kłopotliwych pytań dotyczących spójności encykliki z *Magisterium*. Zapewnia jedynie, że to ostatnie jest nadal reprezentowane w tym dokumencie.

IV. Implantacja praw podmiotowych do *Magisterium*

1. Nowe podejście etyczne, które zostało wprowadzone do *Magisterium*, nie od razu zmieniło tradycyjne nauczanie moralne Kościoła drugiej połowy XX w. Zostało ono uwzględnione przede wszystkim w nauczaniu społecznym Kościoła i w dużej mierze było obecne równolegle z tradycyjnym podejściem etycznym skoncentrowanym na *cnotach*. Sytuacja ta mogłaby sugerować brak istotnego powiązania między nauczaniem moralnym Kościoła, odnoszącym się do życia prywatnego, a nowym podejściem, mającym zastosowanie do publicznego wymiaru życia społecznego. Z tego względu, w teologii moralnej nadal istnieje (przynajmniej na kartach Katechizmu lub w niektórych podręcznikach z zakresu Teologii Moralnej) nauczanie o *cnotach*. Jednak w perspektywie nauczania społecznego Kościoła równoległe miejsce zajmuje koncepcja *praw* człowieka, która zdominowała całkowicie perspektywę cnót, które stały się w niej ledwie obecne. Warto zilustrować to pewną statystyką. Kompendium Nauki Społecznej Kościoła, opublikowane w 2004 r., wspomina o *cnocie* 33 razy, podczas gdy o *prawach* mowa jest w nim 410 razy.

Copyright by Wydawnictwo Naukowe UKSW

2. Czy to dwoiste podejście sprawia, że całość nauczania moralnego Kościoła jest wewnętrznie spójna? Pytanie to ma charakter retoryczny. Jednakże każda doktryna – a nauczanie moralne Kościoła nie jest tu bynajmniej wyjątkiem – dąży do wewnętrznej spójności, a zatem unowocześnione (zorientowane na *prawa*) podejście przyjęte w nauczaniu społecznym Kościoła stopniowo wpływa na ogólne nauczanie moralne Kościoła, demontując tym samym jego tradycyjną strukturę.

Jan Paweł II dostrzegł ten proces i skonfrontował się z nim w encyklice *Veritatis splendor*. Stawiała sobie ona za cel ochronę nauczania moralnego Kościoła i obiektywizmu zasad moralnych, na których się ono opiera, przed relatywizmem. W encyklice nie dostrzeżono jednak, iż relatywizm, który zainfekował formację etyczną kleryków w katolickich seminariach, ma swe korzenie w zmianie *Magisterium*, która nastąpiła wraz z przyjęciem antropologii *personalistycznej*, ujmującej człowieka w kategoriach podmiotu obdarzonego prawami. Tymczasem prawa te są z natury swej subiektywne, bo mają charakter podmiotowy (przynależą podmiotowi), a zatem są też względne (zależne od tego podmiotu).

3. Konstatacje te są szczególnie dotkliwe dla osoby, która przez lata angażowała się na rzecz „chrześcijańskiego" lub „właściwego rozumienia" praw człowieka. Ostatecznie okazuje się jednak, że wysiłki te są bezużyteczne i daremne. Sama filozoficzna koncepcja praw przyjmuje bowiem jako swe założenie niechrześcijańską antropologię i etykę. W warstwie językowej z pewnością można to retorycznie opisać tak, jakby koncepcja praw była ze swej istoty chrześcijańska lub przynajmniej, pod pewnymi warunkami dała się z chrześcijańską etyką uzgodnić. Jednakże tego rodzaju zabiegi retoryczne lub językowe, mające na celu pogodzenie tradycyjnego katolickiego nauczania moralnego z nowoczesną etyką, wydają się być intelektualnie błędne i w rzeczywistości zwodnicze.

Copyright by Wydawnictwo Naukowe Uniwersytetu Łódzkiego

V. Perspektywa praw a nauczanie Jezusa Chrystusa

1. Podstawowym powodem powyższego, sceptycznego stanowiska jest fakt, iż nie sposób jest opisać moralnego nauczania Jezusa Chrystusa, przekazanego nam w Ewangelii, w kategoriach praw. Jezus nie używał „języka praw", by przekazywać swe nauki moralne. Jeśli spojrzymy na krótkie podsumowanie publicznej działalności Jezusa, tak jak zostało nam ono przekazane przez autorów Ewangelii, to oprócz proklamowania Królestwa i zajmowania się uzdrawianiem chorych, Jezus skupiał się na głoszeniu przykazań i konieczności ich przestrzegania. Przykazania stanowią obiektywne prawo o charakterze przedmiotowym, a nie prawa podmiotowe. Przestrzeganie przykazań, będących wyrazem woli Ojca niebieskiego, odróżnia uczniów Jezusa od reszty ludzi. Powiedział to, gdy ludzie chcieli zwrócić Jego uwagę na przybycie Jego Matki i krewnych, odpowiadając, że „[…] kto wypełnia *wolę Ojca mego, który jest w niebie*, ten jest moim bratem i siostrą, i matką" (Mt 12, 50, por. Mk 3, 35). Co więcej, po swym zmartwychwstaniu, wysyłając uczniów z misją apostolską, Jezus rzekł: „Idźcie więc i nauczajcie wszystkie narody. […] Uczcie je zachowywać wszystko, co wam nakazałem" (Mt 28, 19-20), a zatem nakazuje im głosić naukę moralną w postaci nakazów, nie zaś prawa podmiotowe jednostek.

2. Na próżno szukać w Ewangelii fragmentów przedstawiających moralne nauczanie Jezusa w kategoriach praw podmiotowych. Głównym powodem jest to, że Jego moralne nauczanie nie skupiało się na ziemskiej perspektywie (tak jak jest to wówczas, gdy posługujemy się językiem praw)[42], ale na perspektywie nadprzyro-

[42] Jest to doskonale widoczne w encyklice *Pacem in terris*, która w sposób niezamierzony pokazuje, że perspektywa religijna jest pozbawiona znaczenia dla konceptualizacji życia społecznego i relacji w kategoriach praw, które koncentrują się przede wszystkim na perspektywie doczesnej (wyróżnienie dodane): „10. *Jeśli zaś spojrzymy na godność osoby*

dzonej. Wyraźnie możemy to dostrzec w „Kazaniu na Górze". Jezus nie obiecuje ziemskiej pomyślności lub dobrobytu. Spełnienie wszystkich ziemskich pragnień, które obiecał, ma nastąpić dopiero w perspektywie nadprzyrodzonej.

Co więcej, egzekwowanie swoich praw może być często uważane za moralnie wątpliwe, nie zaś zasługujące. Jest to doskonale widoczne we fragmentach Ewangelii, w których mowa jest o dochodzeniu swych praw, a co zostało opisane jako przykłady zachowań ocenianych przez Chrystusa z wyraźną dezaprobatą.

Weźmy „Przypowieść o złym słudze" (Mt 18, 23-35). Jezus przeciwstawia króla, który zaniechał egzekwowania swoich praw jako wierzyciela, wobec swego sługi. Umarzając dług, król zrezygnował z egzekwowania swych praw względem sługi. Ten z kolei bezlitośnie egzekwował od swojego dłużnika – znacznie mniejszy – dług, mimo że właśnie został miłosiernie zwolniony ze spłaty swojego. Egzekwowanie praw wierzyciela w sposób lekceważący obowiązki wynikające z miłości bliźniego jest zatem zdecydowanie potępione przez Pana.

Copyright by Wydawnictwo Biblijne UKSW

Z podobną sytuacją spotykamy się w następnym rozdziale Ewangelii Mateusza, w którym Jezus wyjaśnia prawo przypisane mężowi przez Mojżesza do odprawienia żony poprzez wręczenie jej pisma rozwodowego. Jezus wyraźnie stwierdza, że Mojżesz zezwolił na takie postępowanie tylko *z powodu zatwardziałości serc* Izraelitów (Mt 19, 7-8, por. Mk 10,4-9). Z kolei św. Łukasz przekazuje sytuację, w której Jezus dystansuje się względem, prośby o wsparcie wysiłków mających na celu wyegzekwowanie praw spadkobiercy (Łk 12, 13-14).

Należy jednak ponownie podkreślić, że nawet te fragmenty Ewangelii nie posługują się jednoznacznym językiem praw. Opisują one jedynie sytuacje, w których perspektywa prawnopodmiotowa spontanicznie się narzuca przy próbie ich opisu. W rzeczywistości w całej Biblii trudno znaleźć rzeczownik „prawo" w znaczeniu

ludzkiej w świetle prawd objawionych przez Boga, to będziemy musieli niewątpliwie ocenić ją znacznie wyżej. Ludzie zostali bowiem odkupieni za cenę krwi Jezusa Chrystusa, stali się mocą łaski Bożej dziećmi i przyjaciółmi Boga i zostali ustanowieni dziedzicami chwały wiecznej. 11. Przechodząc do omówienia praw człowieka zauważamy, że ma on prawo do życia, do nienaruszalności ciała, do posiadania środków potrzebnych do zapewnienia sobie odpowiedniego poziomu życia, do których należy zaliczyć przede wszystkim żywność, odzież, mieszkanie, wypoczynek, opiekę zdrowotną oraz niezbędne świadczenia ze strony władz na rzecz jednostek. Z tego wynika, że człowiekowi przysługuje również prawo zabezpieczenia społecznego w wypadku choroby, niezdolności do pracy, owdowienia, starości, bezrobocia oraz niezawinionego pozbawienia środków niezbędnych do życia".

przysługującego komuś prawa podmiotowego (uprawnienia). Również współczesne tłumaczenia Biblii nie zawierają zbyt wielu przykładów takiego użycia pojęcia „prawo", choć współczesny język wyraźnie narzuca tego typu tendencję. Weźmy przykładowo tłumaczenia angielskie. Korzystając z wyszukiwarki *Bible study tools*, udało się znaleźć tylko dwa fragmenty w tłumaczeniu *New International Version* (NIV), w których pojawiło się takie znaczenie (Dzieje 25, 11; Apokalipsa 2, 7). Jednak już bardziej dosłowne tłumaczenia Biblii, takie jak *Standard English Version* (SEV), pokazują, że określenie *right* we fragmentach z NIV, o których była mowa, ma swe źródło jedynie w inwencji współczesnego tłumacza, a nie w oryginalnym tekście biblijnym i potwierdza to również polskie tłumaczenie Biblii Tysiąclecia.

Copyright by Wydawnictwo Naukowe Uniwersytetu Kardynała Stefana Wyszyńskiego

3. W rzeczywistości nauczanie moralne Chrystusa koncentruje się na rozpoznaniu i realizacji nie naszych *praw podmiotowych*, lecz naszych *powinności*: obowiązków wobec samego Boga i wobec innych ludzi, których należy uznawać za naszych bliźnich. Właściwe rozpoznanie naszych powinności jest możliwe dzięki wypełnianiu przykazań, które jednak są źródłem obowiązków, nie zaś praw. Dzieje się tak dlatego, że to właśnie wypełnianie obowiązków, a nie egzekwowanie praw, pozwala człowiekowi wejść na ścieżkę rozwoju moralnego, która stanowi drogę do zbawienia (Mt 19, 17). *Cnotą* jest stała trwała gotowość do wypełniania tego *obowiązku*. Stąd też tradycyjna chrześcijańska etyka katolicka, korzystając z intelektualnych wzorców klasycznej filozofii greckiej, koncentrowała się na *cnotach*, a nie na *prawach*.

4. Można argumentować, że Kościół zaakceptował etykę skoncentrowaną na prawach i zaakceptował język praw, by znaleźć wspólną płaszczyznę intelektualnego dialogu z kulturą Zachodu – płaszczyznę, która byłaby czysto racjonalna i niezdeterminowana przez pojęcia religijne. Jednak ta strategiczna decyzja, aby bronić chrześcijańskiego rozumienia moralności w oparciu o „czysto racjonalne" podstawy, w praktyce oznaczała przyznanie, że tradycyjna etyka katolicka nie była w pełni racjonalna. W rzeczywistości stanowisko to czerpie inspirację ze stanowiska *deistycznego*, które, choć nie zaprzecza istnieniu Boga, uznaje stosunek człowieka do transcendencji za sferę subiektywnych mniemań, która wymyka się racjonalnemu i zobiektywizowanemu podejściu do świata. W istocie oznacza to akceptację nowoczesnego sposobu rozumienia tego, co rozumne i porzucenie klasycznego paradygmatu rozumności, właściwego chrześcijaństwu.

Niestety, w XX stuleciu Kościół *de facto* porzucił chrześcijański *teistyczny* paradygmat rozumności, w którym to sam Bóg Stwórca jest Najwyższym Rozumem.

W zamian przyjął paradygmat *deistyczny*, zgodnie z którym rozumność jest wydedukowana z fizycznej struktury świata za pomocą interpretacji danych empirycznych uzyskanych na drodze poznania zmysłowego, informacje z którego płynące, są następnie przetwarzane przez człowieka. Taki *deistyczny* paradygmat w odniesieniu do pojmowania rozumności uznano w Kościele za wystarczający, o ile uzupełniony będzie o pewne czysto religijne treści, przekazywane wiernym w cotygodniowych niedzielnych kazaniach. Spowodowało to jednak głęboką przemianę samej wiary katolickiej. Straciła ona charakter *teistyczny* i stała się wiarą *deistyczną* z pewną domieszką *fideizmu*. Niestety, taka mieszanka *deizmu* z *fideizmem* w żaden sposób nie zbliża się nawet do *teizmu*, prowadząc raczej do intelektualnej konfuzji, często skutkującej *ateizmem*.

Copyright by Wydawnictwo Naukowe UKSW

5. Dlaczego jest to tutaj istotne? Jak już wspomniano, kultura etyczna i prawna ukierunkowana na prawa człowieka jest wytworem specyficznej kultury intelektualnej, zakładającej określony sposób postrzegania rozumności i antropologii. Twierdziłbym, iż perspektywa chrześcijańska, czy to wyrażona w biblijnych kategoriach intelektualnych, czy tych zaczerpniętych z filozofii greckiej, jest zupełnie nieprzystająca do współczesnej perspektywy liberalnej. Reprezentują one dwa odmienne podejścia do ludzkiej natury. Perspektywa chrześcijańska zakłada społeczną naturę człowieka, podczas gdy nowoczesny liberalizm zakłada indywidualistyczną naturę człowieka pojmowanego jako jednostka.

Jeśli natura ludzka jest istotnie społeczna, to rozwój człowieka jest możliwy tylko w ramach życia wspólnotowego, w którym każda osoba musi oddać innym to, co jest im należne. Jeśli zaś jest indywidualistyczna, to rozwój osobisty jest możliwy tylko wtedy, gdy autonomia jednostki jest chroniona przed nieuprawnioną interwencją innych. To drugie, indywidualistyczne podejście wymaga stworzenia specyficznej nadbudowy chroniącej autonomię jednostki przed ingerencją z zewnątrz. Wspomnianą nadbudową jest nowocześnie pojmowane państwo, a autonomia chroniona przez prawo przedmiotowe (przepisy prawa) została określona mianem praw podmiotowych. W ten sposób ochrona człowieka staje się jednak kwestią polityczną, a nie etyczną. Obowiązek opieki nad innymi nie należy już do, skoncentrowanych na swych partykularnych interesach, bliźnich (innych członkach społeczności), ale do państwa.

6. Przyjęcie perspektywy praw podmiotowych jest zawsze związane z polityką. Biblijna zaś perspektywa ukierunkowana na powinności pozwala wymknąć się polityce. Dlatego ci, którzy dążą do zmodernizowania chrześcijaństwa,

przedstawiają Jezusa jako reformatora społecznego, jeśli nie wręcz jako rewolucjonistę. Tymczasem Jezus zawsze stronił od ludzi, którzy chcieli uczynić z niego przywódcę politycznego (zob. np. J 6, 15). W przypowieści Łukasza o dobrym Samarytaninie (Łk 10, 30-37) Pan nie pyta o odpowiedzialność władz publicznych za ochronę napadniętego i okradzionego podróżnika z Jerozolimy do Jerycha. Pyta natomiast o bliźniego: o człowieka, który uznał za swój moralny obowiązek opiekę nad ofiarą. Co więcej, Pan zapowiedział, że tej samej perspektywy doświadczymy na Sądzie Ostatecznym (Mt 25, 35-46).

Benedykt XVI nauczał tego w swej encyklice *Spe salvi* (nr 4), w której podkreślił, że Chrystus nie przyniósł ze sobą społeczno-politycznego przesłania[43]. Odniósł się tutaj do Listu św. Pawła do Filemona, którego przesłanie można łatwo przedstawić w kategoriach społeczno-politycznych, ponieważ dotyczyło niewolnictwa. Paweł jednak świadomie unikał rozpatrywania, poruszonej w tym liście kwestii, w perspektywie politycznej. Wolał tolerować społeczną instytucję niewolnictwa, która funkcjonowała w jego czasach, tak długo, jak jego uczeń Filemon nie będzie egzekwował swoich *praw* właścicielskich względem swego niewolnika Onezyma. Apostoł Narodów liczył na to, że Filemon uzna tego niewolnika za brata w wierze i stosownie do tego rozeznania będzie go traktował, powstrzymując się jednocześnie od wyraźnego potępienia niewolnictwa jako instytucji społecznej. Nawet nie domagał się od Filemona wyzwolenia Onezyma. W ten sposób apostoł starannie uniknął możliwego konfliktu na gruncie społecznym lub politycznym.

Copyright by Wydawnictwo Naukowe UKSW

VI. Zakończenie

Stwierdziwszy powyższe, należy poczynić pewne zastrzeżenie. Już teraz żyjemy w społeczeństwie zdominowanym przez politykę i od dawna poddawanym inżynierii społecznej. Zatem nie dokonujemy wyboru między życiem w społeczeństwie ukształtowanym zgodnie z chrześcijańskim paradygmatem etycznym lub też zgodnie z nowoczesnym. Wybór ten został dokonany na długo przed naszym pojawieniem się na tym świecie. Musimy dziś żyć w określonych warunkach społecznych, tak jak pierwsi chrześcijanie musieli żyć w społeczeństwie, które

[43] Benedykt XVI, Enc. *Spe salvi*, 4: „*Chrześcijaństwo nie niosło przesłania socjalno-rewolucyjnego jak to, w imię którego Spartakus prowadził krwawe boje i przegrał. Jezus nie był Spartakusem, nie był bojownikiem o wolność polityczną, jak Barabasz albo Bar-Kochba. To, co przyniósł Jezus, który umarł na krzyżu, było czymś całkowicie odmiennym: spotkaniem z Panem panów, spotkaniem z żyjącym Bogiem, a zatem spotkaniem z nadzieją mocniejszą niż cierpienia niewoli, przemieniającą od wewnątrz życie i świat*". https://www.vatican.va/content/benedict-xvi/pl/encyclicals/documents/hf_ben-xvi_enc_20071130_spe-salvi.html.

akceptowało niewolnictwo. Perspektywa praw jest prawnie wiążąca dla chrześcijan, nawet jeśli nie jest spójna z tym, co nakazuje ich wiara.

Współczesne wyzwanie, jakie stanowi etyka ukierunkowana na prawa, wydaje się jednak bardziej wymagające. Może być ona prezentowana – i tak rzeczywiście się dzieje – jakby tego rodzaju etyka była nie tylko zgodna z wiarą chrześcijańską, lecz nawet pozwalała na jej lepsze zrozumienie i praktykowanie. Tymczasem św. Paweł ani nie usprawiedliwiał niewolnictwa, ani go nie pochwalał. Tolerował je tak długo, jak długo nie prowadziło ono do grzechu. Natomiast w dzisiejszych czasach doświadczamy pokusy „pójścia naprzód" i stworzenia nowego „chrześcijaństwa", zgodnego z otaczającym nas światem skoncentrowanym na prawach. Aby ustrzec się przed tą pokusą, musimy zdać sobie sprawę, że etyczne fundamenty współczesnego zachodniego społeczeństwa nie tylko nie są już chrześcijańskie, ale że są wręcz antychrześcijańskie. Powinniśmy zatem zadać sobie pytanie, co można zrobić, abyśmy my i nasze dzieci mogli żyć w społeczeństwie, które nadal pozwala nam przestrzegać przykazań, a nie jedynie egzekwować nasze prawa.

Copyright by Wydawnictwo Naukowe UKSW

Bibliografia

Aristotle (1885), *The Politics of Aristotle*, trans. B. Jowett, vol. 1, Clarendon Press, Oxford.
Aristotle (1957), *Aristotelis Politica,* ed. W. D. Ross, *Aristotle's Politica*. Clarendon Press, Oxford.
Benedict XVI (2007), Enc. *Spe salvi*, https://www.vatican.va/content/benedict-xvi/en/encyclicals/documents/hf_ben-xvi_enc_20071130_spe-salvi.html.
J. Bocheński (1995), *Między logiką a wiarą. Z Józefem M. Bocheńskim rozmawia Jan Parys* [Between Logic and the Faith. J. Parys' conversation with J. M. Bocheński], 3rd ed., Noir sur Blanc, Warszawa.
Boethius (1918), *Theological Tractates and the Consolation of Philosophy*, H. F. Stewart, William Heinemann Ltd., Harvard University Press, Cambridge, Massachusetts.
J. Coleman (2006), "Are There Any Individual Rights or Only Duties? On the Limits of Obedience in the Avoidance of Sin According to Late Medieval and Early Modern Scholars", [w:] V. Mäkinen, P. Korkman eds., *Transformations in Medieval and Early-Modern Rights Discourse*, Springer, Dodrecht.
M. T. Cicero (1842), *The Political Works of Marcus Tullius Cicero: Comprising his Treatise on the Commonwealth; and his Treatise on the Laws*, vol. 2, trans. F. Barham, Edmund Spettigue, London 1841-1842.
H. Denzinger (1957), 31st edition, C. Rahner, Basilea.
J. Finnis (1980), *Natural Law and Natural Rights*, Oxford.
J. Finnis (1998), *Aquinas. Moral, Political, and Legal Theory*, Oxford University Press.

J. Finnis (2008), „Uprawnienia", tłum. Karolina Lossman, [w:] *Antologia tekstów dotyczących praw człowieka*, Księga Jubileuszowa Rzecznika Praw Obywatelskich, t. III, red. J. Zajadło, Biuro Rzecznika Praw Obywatelskich, Warszawa.

H. Grotius (2001), *On the Law of War and Peace. Translated from the Original Latin De Jure Belli ac Paris by A.C. Campbell*, Batoche Books: Kitchener, Ontario.

T. Hobbes (1996), *Leviathan*, ed. R. Tuck, Cambridge University Press.

T. Hobbes (2005), *Lewiatan czyli materia, forma i władza państwa kościelnego i świeckiego*, tłum. Czesław Znamierowski, Fundacja Aletheia, Warszawa.

Jan XXIII (1997), Encyklika *Pacem in Terris*, *o pokoju między wszystkimi narodami opartym na prawdzie, sprawiedliwości, miłości i wolności*, Wrocław: TUM.

John XXIII (1963), *Sermo*, 4 Ian. 1963: AAS 55.

John XXIII (1963), Enc. *Pacem in Terris,* https://www.vatican.va/content/john-xxiii/en/encyclicals/documents/hf_j-xxiii_enc_11041963_pacem.html.

John XXIII (1961), Enc. *Mater et Magistra*, May 15, 1961, https://www.vatican.va/content/john-xxiii/en/encyclicals/documents/hf_j-xxiii_enc_15051961_mater.html.

J. Kamiński (1986), "*Ius*", [w:] *Prawo rzymskie. Słownik encyklopedyczny*, ed. W. Wołodkiewicz, Wiedza Powszechna, Warszawa.

I. Kant (1870), *Die Metaphysik der Sitten*, Hrsg. J. H. Kirchmann, Leipzig.

I. Kwielicka (1994), "Historia przekładu jednego wersetu biblijnego z listu św. Pawła do Kolosan: Kol. 3, 11", Łódzkie Studia Teologiczne, 3/1994.

V. Mäkinen (2008), "The Evolution of Natural Rights, 1100–1500", [w:] P. Korkman, V. Mäkinen, J. Sihvola (eds), *Universalism in International Law and Political Philosophy*, Helsinki Collegium for Advanced Studies, Helsinki.

M. Piechowiak (2011), *Klasyczna koncepcja osoby jako podstawa pojmowania praw człowieka. Wokół św. Tomasza z Akwinu i Immanuela Kanta propozycji ugruntowania godności człowieka*, [w:] *Prawo naturalne – natura prawa*, red. P. Dardziński, F. Longchamps de Berier, K. Szczucki, Warszawa: CH Beck.

Pius XII (1943), "*Nuntius radiophonicus, datus pridie Nativ.* D.N.I.C. anno 1942": AAS 35.

Benedicti de Spinoza (1846), *Tractatus theologico-politicus* [w:] *Opera quae supersunt omnia*, vol. 3, ed. C. Hermanus Bruder, Lipsiae.

A. Stępkowski (2020), "Human Dignity and Two Ways of Its Understanding", [w:] J. M. P. Montero (ed.), *New Challenges for Law. Studies on the Dignity of Human Life*, Tirant Lo Blanche, Valencia.

A. Stępkowski (2021), "Prawa człowieka jako prawa podmiotowe", [w:] *Słowniki Społeczne: Etyka polityczna*, ed. P. Świercz, Ignatianum University Press, Kraków.

A. Stępkowski (2021), *Trois approches théologiques et l'avenir de la culture juridique occidentale: de la solidarité vers la libération absolue*, in: La loi de solidarité. Vers une fraternisation selon la théologie et le droit, ed. Christine Mengès Le Pape, Presses de l'Université Toulouse Capitole.

Sancti Thomae de Aquino, *Corpus Thomisticum*, https://www.corpusthomisticum.org/snp1022.html.

B. Tirney (1997), *The Idea of Natural Rights: Studies on Natural Rights, Natural Law and Church Law 1150-1625*, Scholars Press, Atlanta, Georgia.

B. Windscheid (1875), *Lehrbuch des Pandektenrechts*, vol. 1, Düsseldorf.

Ch. Wolff (1763), *Institutionis Juris naturae et Gentium*, Halae Magdeburgicae.

Copyright by Wydawnictwo Uniwersytetu Śląskiego

DOI : 10.21697/CSP.2023.27.1.09

CHRZEŚCIJAŃSTWO ŚWIAT • POLITYKA No 27, 2023
ZESZYTY SPOŁECZNEJ MYŚLI KOŚCIOŁA

Piotr Mazurkiewicz

ORCID: 0000-0003-1079-9904

Chrześcijańska a liberalna koncepcja praw człowieka

Copyright by Wydawnictwo Naukowe UKSW

Abstrakt: Tradycyjnie Kościół katolicki wysuwał cztery zastrzeżenia względem doktryny praw człowieka w jej liberalnej wersji: brak odniesienia do Boga jako źródła praw człowieka, indywidualizm, brak listy obowiązków człowieka, towarzyszących jego prawom oraz podatność tej doktryny na multiplikację i twórcze reinterpretacje. Artykuł niniejszy skupia się głównie na pierwszych dwóch obszarach. Z perspektywy laickiego liberalizmu, idea Boga jawi się jako zbędny produkt uboczny procesu ludzkiej ewolucji. Z punktu widzenia chrześcijaństwa, fakt bycia stworzonym na obraz i podobieństwo Boga jest źródłem niezbywalnej godności człowieka, a jednocześnie służy ochronie jego praw przed reinterpretacją ze strony państwa, na wypadek, gdyby państwo uznało się za źródło takich praw. Chrześcijaństwo przedstawia człowieka jako istotę ze swej natury społeczną, tworzącą dwie, uznawane za naturalne, wspólnoty, tj. rodzinę i naród. Indywidualizm liberalny postrzega ludzi jako zbiór cząstek elementarnych, które zderzają się ze sobą, lecz nigdy się nie łączą. Różnica jest zasadnicza, jeśli wziąć pod uwagę stosunek do powinności przed podejmowaniem indywidualnych decyzji, lecz także, jeśli spojrzeć na wsparcie emocjonalne danej osoby. Istota ludzka dąży zatem do tworzenia więzi typu rodzinnego lub tylko takich, które opierają się na dobrowolnym kontrakcie. Jest pewnym paradoksem, że im bardziej zatomizowane jest społeczeństwo, tym niezbędniejsze staje się silne państwo, gwarantujące prawa jednostki i poczucie bezpieczeństwa w czasach kryzysu. W rezultacie powstaje system zwany indywidualizmem etatystycznym. Religia nie tylko ujawnia nadrzędny sens ludzkiego życia i powody, dla których warto być człowiekiem, ale jest także źródłem moralności publicznej. Liberalna koncepcja neutralności i prywatyzacja religii otwierają na nowo kwestię aksjologicznych fundamentów państwa. Z jednej strony, dlaczego właściwie ludzie mieliby przestrzegać praw ustanowionych przez państwo, skoro samo państwo przekonuje ich, że są one moralnie neutralne? Z drugiej zaś strony, nasuwa się pytanie o preferowany model edukacji. Czy z punktu widzenia państwa i społeczeństwa wystarczająca może być edukacja neutralna kulturowo i aksjologicznie, w której dzieci naucza się o tym, co jest dozwolone, a co zabronione przez prawo, ale nie o tym, co jest moralnie dobre, a co złe? Jedna z odpowiedzi wskazuje, że

pojmowane w ten sposób państwo liberalne jest niestabilne i jest w stanie istnieć tylko przez pewien czas. Alternatywą byłoby państwo liberalne, które jest niedoskonałe, nacechowane kulturowo i otwarte na obecność Kościoła jako autorytetu publicznego, a przy tym autorytetu o dużym znaczeniu dla społeczeństwa.

Słowa kluczowe: indywidualizm, liberalizm, Bóg, prawa człowieka, godność osoby

Benedykt XVI, zabierając głos w dyskusji na temat zaproponowanego przez Marcello Perę ujęcia praw człowieka, pisze: „Dopiero dzięki Pana książce stało się dla mnie jasne, jak bardzo encyklika *Pacem in terris* wytyczyła nowy kierunek myślenia. Zdawałem sobie sprawę, jak silny był wpływ encykliki na włoską politykę: dała ona decydujący impuls do otwarcia Chrześcijańskiej Demokracji na poglądy lewicowe. Jednakże nie zdawałem sobie sprawy, w jak wielkim stopniu oznacza ona nową przesłankę także do podstaw myślenia tej partii”[1]. Sam Pera uważa, że Kościół, czyniąc doktrynę praw człowieka częścią Magisterium Kościoła głoszonego „mocą powierzonej mu Ewangelii” (*Gaudium et spes*, 41[2]) wpadł w „liberalną pułapkę”[3].

Egzemplarz dla Wydawnictwo Naukowe Uksw

Uniwersalne uroszczenie liberalizmu

Dlaczego warto konfrontować chrześcijańskie i liberalne podejście do praw człowieka? Wydaje się, że wagę takiego porównania dobrze wyjaśnia John Grey, przedstawiając liberalizm jako „nieprawego potomka” chrześcijaństwa i jego najgroźniejszego konkurenta w walce o „rząd dusz”. „Cechą charakterystyczną liberalizmu, która zapewne należy do jego definicji – pisze Gray – jest dążenie do oparcia historycznie przypadkowych praktyk liberalnych na fundamentach zasad posiadających uniwersalną ważność. Żadne inne dążenie nie jest bardziej liberalne”[4]. Uniwersalistyczne uroszczenie liberalizmu prowadzi, jego zdaniem, do prób

[1] Benedict XVI (Joseph Ratzinger), *Liberare la libertà. Fede e politica nel Terzo Millennio,* Edizioni Cantagalli, Siena 2018, s. 8.

[2] Sobór Watykański II, *Konstytucja duszpasterska o Kościele w świecie współczesnym „Gaudium et spes”*, 41, [w:] Sobór Watykański II, *Konstytucje, Dekrety, Deklaracje. Tekst polski. Nowe tłumaczenie*, Pallottinum, Poznań 2002, s. 557; Vatican II, *Pastoral Constitution on the Church in the Modern World* "*Gaudium et Spes*", 41, https://www.vatican.va/archive/hist_councils/ii_vatican_council/documents/vat-ii_const_19651207_gaudium-et-spes_en.html.

[3] Por. M. Pera, *Diritti umani e cristianesimo. La Chiesa alla prova della modernità*, Marsilio Nodi, Venezia 2015, s. 37-44.

[4] J. Gray, *Po liberalizmie*, Fundacja Aletheia, Warszawa 2001, s. 5; J. Gray, "Postscript: After Liberalism", [w:] idem, *Liberalisms. Essays in Political Philosophy,* Routledge, Abington 2010, s. 239.

delegitymizacji wszelkich nieliberalnych form ustrojowych, uznając co najwyżej ich względną prawomocność z racji bycia niezbędnymi etapami na drodze do formy życia posiadającej prawomocność uniwersalną. „Dla liberała zatem społeczeństwo liberalne nie jest po prostu jedną z dostępnych ludzkim istotom opcji, ale moralną koniecznością"[5]. Tak rozumiany liberalizm niesie w sobie wewnętrzną sprzeczność. Głosi tolerancję i pluralizm w odniesieniu do zachowań jednostek, a jednocześnie głosi nietolerancję w sferze postulatów politycznych. Mamy tu do czynienia z liberalną niekonsekwencją co do statusu wartości – wszystkie bowiem wartości są względne z wyjątkiem wartości liberalnych. Wszystkie powinny być tolerowane, pod warunkiem że są liberalne. Stanowisko takie można nazwać pozornym relatywizmem. „Liberalizm – pisze Gray – od samego początku zawsze i zawzięcie odrzucał to banalne spostrzeżenie, ponieważ siłą rzeczy podważało ono roszczenia liberalizmu jako politycznej religii do powszechnego panowania – roszczenia, które obrazują strukturalne podobieństwo liberalizmu do zaangażowanego w ewangelizację chrześcijaństwa, którego liberalizm jest nieprawym potomkiem"[6]. W podobnym duchu wypowiada się Yoran Hazony na temat celów, jakie w ogóle stawiali sobie oświeceniowi filozofowie: „Ich celem było stworzenie własnego systemu uniwersalnych, pewnych prawd, a w dążeniu tym byli tak samo rygorystyczni, jak najbardziej dogmatyczni mediewiści"[7]. Jeśli zatem zdefiniuje się liberalizm – jak czyni to Gray – jako „polityczną religię", mającą za cel zaprowadzenie liberalnego „rządu dusz", jego konflikt z chrześcijaństwem jako konkurencyjną religią wydaje się nieuchronny.

Copyright by Wydawnictwo Naukowe UKSW

Liberalizm jednak jest nie do pomyślenia bez chrześcijaństwa. Mógł i faktycznie pojawił się wyłącznie w kręgu chrześcijańskiej cywilizacji. Oznacza to także, że zawiera w sobie wiele chrześcijańskich idei, choć zarazem dokonuje ich istotnego przetworzenia. Liberalizm jako pomocnicza ideologia społeczna i polityczna pełnił do niedawna pożyteczną rolę, przypominając m.in. o znaczeniu indywidualnej wolności, ograniczeniu roli państwa w życiu społecznym i ekonomicznym, obowiązywalności kontraktów itp. Współczesne kłopoty z liberalizmem – moim zdaniem – są ścisłe związane z jego dominacją w sferze politycznej i kulturowej, a zatem z przejęciem odpowiedzialności w niektórych krajach za całość życia wspólnoty, do czego albo nie był on przygotowany, albo w ogóle się nie nadaje. Mam świadomość, że liberalizm, podobnie jak chrześcijaństwo, ma wiele

[5] J. Gray, *Po liberalizmie*, op. cit., s. 6; J. Gray, "Postscript: After Liberalism", op. cit., s. 239.
[6] J. Gray, *Po liberalizmie*, op. cit., s. 5; J. Gray, "Postscript: After Liberalism", op. cit., s. 239.
[7] Y. Hazony, "The Dark Side of the Enlightenment", *The Wall Street Journal*, 06.04.2018, https://www.wsj.com/articles/the-dark-side-of-the-enlightenment-1523050206.

nurtów zatem tym, co może być porównane, jest pewne współczesne wyobrażenie o liberalizmie i pewne – oparte jednak na dokumentach kościelnych – wyobrażenie o chrześcijaństwie. Dokładniej zaś, interesuje nas jednak jedynie różnica w podejściu liberalizmu i chrześcijaństwa do doktryny praw człowieka.

Zwykło się mówić, że w stosunku do Powszechnej Deklaracji Praw Człowieka ONZ Kościół wysuwał cztery zarzuty, które spowodowały m.in., że po jej ogłoszeniu Pius XII nigdy nie wspominał o niej w swoim nauczaniu. Chodzi o brak odniesienia do Boga jako źródła praw człowieka, indywidualizm, brak listy obowiązków człowieka, towarzyszących jego prawom[8], a wreszcie – wynikająca z pierwszego zarzutu – podatność praw człowieka na multiplikację i twórcze reinterpretacje. Pochylimy się tutaj nad dwoma pierwszymi zarzutami.

Copyright by Wydawnictwo Naukowe Uniwersytetu

Obalenie porządku Bożego

Odwołanie do Boga ma na tej liście zasadnicze znaczenie. Nie chodzi o jakieś wezwanie pobożnościowe, ale o przywołanie bądź pominięcie słowa, które zmienia zasadniczo sens całej deklaracji. W liście do amerykańskiego prezydenta Harry'ego Trumana z 1947 r. Pius XII stwierdza, że wykluczenie odniesienia do Boga z Deklaracji oznaczać będzie uznanie, że to państwo jest ostatecznym źródłem praw człowieka. W dłuższej perspektywie spowoduje to sprowadzenie podmiotu tych praw do statusu niewolnika w rękach tych, którzy będą mogli manipulować znaczeniem słów użytych w Deklaracji[9]. W rozumieniu katolickim zatem źródłem

[8] Tradycyjnie Kościół katolicki naucza, że prawom człowieka towarzyszą obowiązki. Każde z praw narzuca komuś obowiązek jego przestrzegania. Jest to obowiązek po pierwsze po stronie samego podmiotu tego prawa, po drugie po stronie innych osób, a wreszcie państwa.

[9] „[Fundamenty pokoju] mogą być bezpieczne tylko wtedy, gdy opierają się na niezachwianej wierze w jedynego, prawdziwego Boga, Stwórcę wszystkich ludzi. To On na mocy konieczności przypisał człowiekowi cel w życiu; to od Niego, z wynikającą z tego faktu nieodzownością, człowiek czerpie osobiste, niezbywalne prawa do dążenia do tego celu i do bycia niezakłóconym w jego osiąganiu. Społeczeństwo obywatelskie również pochodzi od Boga i jest określone przez samą naturę, ale jest następstwem człowieka; ma ono stanowić środek służący obronie człowieka i wspomagać go w uprawnionym korzystaniu z praw nadanych mu przez Boga. Kiedy państwo, z wyłączeniem Boga, czyni z siebie źródło praw osoby ludzkiej, człowiek zostaje z góry zredukowany do pozycji niewolnika, zwykłego towaru obywatelskiego, wykorzystywanego do realizacji egoistycznych celów grupy, która akurat znajduje się u władzy. Porządek Boży zostaje obalony; a historia z pewnością jasno wskazuje tym, którzy chcą czytać, iż nieuniknioną tego konsekwencją jest obalenie porządku pomiędzy narodami, czyli wojna" (*"[The foundations of peace] can be secure only if they rest on bed-rock faith in the one, true God, the Creator of all men. It was He who of necessity assigned man's purpose in life; it is from Him, with consequent necessity, that man derives personal, imprescriptible rights to pursue that purpose and to be unhindered in the attainment of it. Civil society is also of divine origin and indicated by nature itself; but it is subsequent to*

praw człowieka jest nienaruszalna ludzka godność, której praźródłem jest fakt stworzenia człowieka na obraz i podobieństwo Boga. Godność jest nienaruszalna, ponieważ nienaruszalny jest ów „obraz", który jest niejako „częścią" Boga, inkorporowaną w ludzkiej osobie. W konsekwencji, kto występuje przeciwko ludzkiej godności, występuje bezpośrednio przeciwko Bogu.

W tym kontekście trzeba także podkreślić, że odniesienie do Boga przypomina o istotowym ograniczeniu władzy politycznej, która nie jest Bogiem i nie może sobie przypisywać boskich prerogatyw. Źródło godności człowieka jest wobec niej transcendentne. Władza doczesna zatem napotyka na nieprzekraczalną granicę, której sama nie ustanawia. Bóg jest stwórcą ludzkiej natury, a poprzez ten fakt także prawa naturalnego, określanego przez Jana Pawła II także mianem „gramatyki moralnej".[10] Dzisiaj doświadczamy pokusy, by odrzucić „ideę Boga" jako niepotrzebny już produkt uboczny ewolucji rodzaju ludzkiego. Jednak konsekwencją wyjścia poza paradygmat Stwórcy i stworzenia jest zakwestionowanie samej idei natury ludzkiej, a więc także wspólnych dla wszystkich i niezmiennych norm moralnych.[11]

Copyright by Wydawnictwo Naukowe PAT

Sama moralność traktowana jest wówczas jako wytwór człowieka, który może być przetwarzany w zależności od celów, jakie stawia sobie człowiek w danym momencie historii. Zastąpienie teologii stworzenia ideologią ewolucji czyni płynną samą ideę ludzkiej natury. Prawda o człowieku jest jedynie prawdą pewnego etapu w dziejach człowieka. „Kobietą się nie rodzi, kobietą się staje" – głosiły niegdyś feministki. Dziś zaś widzimy, że podobne podejście popularne jest także w stosunku do mężczyzny, co ostatecznie oznacza: do człowieka w ogóle. Od założenia „jakby Boga nie było" dochodzimy do założenia „jakby natura nie była stworzona". Nie chodzi mi o podważanie teorii ewolucji, a jedynie jej pewnej ideologicznej interpretacji, co

man and meant to be a means to defend him and to help him in the legitimate exercise of his God given rights. Once the State, to the exclusion of God, makes itself the source of the rights of the human person, man is forth-with reduced to the condition of a slave, of a mere civic commodity to be exploited for the selfish aims of a group that happens to have power. The order of God is overturned; and history surely makes it clear to those who wish to read, that the inevitable result is the subversion of order between peoples, is war"). Pius XII, *Letter to President Harry S. Truman, 26.08.1947,* https://w2.vatican.va/content/pius-xii/en/letters/documents/hf_p-xii_lett_19470826_have-just.html (28.08.2018).

[10] Cf. John Paul II, Address to the United Nations General Assembly, New York, 5 October 1995, 3, https://www.vatican.va/content/john-paul-ii/en/speeches/1995/october/documents/hf_jp-ii_spe_05101995_address-to-uno.html.

[11] Cf. Jan Paweł II, Encyklika *Veritatis Splendor*, 32, https://www.vatican.va/content/john-paul-ii/pl/encyclicals/documents/hf_jp-ii_enc_06081993_veritatis-splendor.html.

czyni także np. Thomas Nagel w książce „Mind and Cosmos"[12]. U św. Augustyna wielokrotnie odnajdujemy odwołanie do hierarchii bytów stworzonych. „Człowiek [jest] uczyniony na obraz i podobieństwo Boga nie dlatego, że jest zamknięty w ciele śmiertelnym, lecz że godnością duszy rozumnej przewyższa zwierzęta" (*in quantum bestias rationalis animae honore praecedit*).[13] Człowiek zatem jest poniżej anioła a powyżej bestii, choć zdarza się nam, że na skutek grzechu lekceważymy tę hierarchię i „drożej kupujemy konia niż niewolnika"[14]. Dzisiaj przykładem takiego lekceważenia jest, z jednej strony, sporządzona na podobieństwo Powszechnej Deklaracji Praw Człowieka, Powszechna Deklaracja Praw Zwierząt. Z drugiej zaś, uznanie, że na nowym etapie dziejów człowiek powinien wziąć ewolucję we własne ręce i samodzielnie zadecydować o tym, kim ma być człowiek i czy w ogóle człowiek powinien przetrwać jako człowiek, a np. nie istota postludzka. Jak pisze Rémi Brague, „zwolennicy projektu nowoczesnego doskonale potrafią wytwarzać dobra materialne, kulturalne i moralne […]. Wydają się natomiast niezdolni wyjaśnić, w jakim sensie dobrem jest samo istnienie człowieka […]"[15].

Copyright by Wydawnictwo Księży Marianów

Piętrowy londyński autobus

Benedykt XVI zwraca uwagę na jeszcze jedną konsekwencję braku odniesienia do Boga. Dziś zwykło się traktować sekularną wizję praw człowieka, czy *ordo naturalis* w ogóle jako pewien zamknięty, kompletny system. Bóg i religia są w nim całkowicie zbędne. Rozpowszechnione wyobrażenie o relacji między porządkiem natury a porządkiem nadnaturalnym przywołuje obraz piętrowego londyńskiego autobusu.[16]. Na dole jest silnik, kierowca, konduktor i jacyś „świeccy" pasażerowie. Na górze zaś pasażerowie zainteresowani życiem duchowym, w większości księża i zakonnice. Być może patrząc przez okna z górnego pokładu, widzą więcej, ale i tak nie mają żadnego wpływu na kierunek czy prędkość jazdy. Z punktu widzenia

[12] Cf. T. Nagel, *Mind and Cosmos. Why the Materialist Neo-Darwinian Conception of Nature is Almost Certainly False*, Oxford University Press 2012.

[13] Św. Augustyn, *O nauce chrześcijańskiej*, I, XXI, 20, Wydawnictwo Pax, Warszawa 1989, s. 27; Saint Augustine, *On Christian Doctrine*, I,22,20, tłum. J. F. Shaw, Dover Publications, Mineola, New York 2009, s. 13.

[14] Św. Augustyn, *De civitate*, XI, XVI, tłum. Władysław Kubicki, Wydawnictwo ANTYK – Marek Derewiecki, Kęty 1998, s. 420; Saint Augustine, *City of God*, XI,16, tłum. H. Bettenson, Penguin Books, Harmondsworth 1984, s. 448.

[15] R. Brague, *Królestwo człowieka. Geneza i klęska projektu nowożytnego*, tłum. W. Dłuski, Teologia Polityczna, Warszawa 2020, s. 426; R. Brague, *The Kingdom of Man. Genesis and Failure of the Modern Project*, tłum. P. Seaton, University of Notre Dame Press, Notre Dame, Indiana 2018, s. 331.

[16] Cf. W. Giertych, *Jak żyć łaską. Płodność Boża w czynach ludzkich*, Bernardinum, Pelplin 2014, s. 26-27.

osób na parterze – zainteresowanych jedynie życiem naturalnym – są w autobusie całkowicie zbędni. „Jeżeli *ordo naturalis* postrzega się jako kompletną i niepotrzebującą Ewangelii całość, to istnieje niebezpieczeństwo, że to, co właściwie chrześcijańskie, ostatecznie wydaje się zbędną nadbudową nad naturalnym bytem człowieka" – pisze Benedykt XVI[17]. Jeśli jednak całkowicie odrzucimy publiczne znaczenie religijnego uzasadnienia moralności, nawet pośrednie, zapożyczone w prywatnej wierze indywidualnych obywateli, to pojawia się pytanie, z jakiego powodu ludzie powinni szanować prawa człowieka i w ogóle, dlaczego powinni przestrzegać prawa? Jeśli nie jesteśmy w stanie powiedzieć niczego pewnego na temat dobra i zła, bądź też uznajemy, że jest to temat w ogóle nieinteresujący, co wówczas jest głównym regulatorem życia społecznego? Jeśli dojrzały, „neutralny" rozum ma być wolny od historii, tradycji i doświadczenia, to czy rzeczywiście zdolny jest dać nam odpowiedź na pytanie, co mamy czynić w tym konkretnym miejscu i czasie, a nie w jedynie jakieś uniwersalnej, abstrakcyjnej rzeczywistości?[18]

Copyright by Wydawnictwo Uniwersytetu Łódzkiego

[17] J. Ratzinger / Benedykt XVI, *Uwolnić wolność. Wiara i polityka w trzecim tysiącleciu*, Katolicki Uniwersytet Lubelski, Lublin 2018, s. 14; Benedict XVI (Joseph Ratzinger), *Liberare la libertà. Fede e politica nel Terzo Millennio*, op. cit., s. 13.

[18] Wydaje się, iż tak pojmowana koncepcja neutralności rozumu wiąże się z przyjęciem założenia o istnieniu „czystej natury", tj. natury pozbawionej jakichkolwiek odniesień do kultury. Sama koncepcja *natura pura* pojawiła się w teologicznej dyskusji dotyczącej związku natury z łaską. W okresie oświecenia owa „czystość" zaczęła być również rozumiana jako pozbawienie jakiegokolwiek związku z kulturą, co miałoby występować w naturalnym stanie przedspołecznym. Jednak już Jean Jacques Rousseau zauważał, że nie odnosi się to do jakiegoś stanu historycznego, lecz do stanu hipotetycznego. Koncepcja „czystego stanu natury" (*pur état de nature*) jest zatem koncepcją wykreowaną, stworzoną poprzez „oczyszczanie" (tj. poprzez mentalną operację oddzielania) historycznej istoty z wszelkich ponadnaturalnych darów i wszelkich nabytych umiejętności. Stąd na przykład człowiek Rousseau nie posługuje się językiem, jako że jest to umiejętność nabyta, element kultury, wymagający kontaktu z drugim człowiekiem (cf. Robert Spaemann, *Rousseau – człowiek czy obywatel. Dylemat nowożytności* (*Rousseau – Man or Citizen. The Dilemma of Modernity*), tłum. Jarosław Merecki, Oficyna Naukowa, Warszawa 2011, s. 105). Analogicznie, koncepcja neutralności rozumu zakłada, że może on być wolny od jakichkolwiek odniesień kulturowych, tj. że powstał niejako poza społeczeństwem i poza jakąkolwiek kulturą. Z historycznego punktu widzenia jest to założenie absolutnie fałszywe. W rzeczywistości to, co odczuwane jest jako naturalne, zawsze wywodzi się z pewnej historycznej struktury społecznej. Uświadomienie sobie tego faktu umożliwia proces wyabstrahowania się z zależności kulturowych, który jednak zawsze jest jedynie połowiczny, zaś nieuświadomienie sobie tego faktu skutkuje próbą przemocowego narzucenia własnych preferencji kulturowych pod pozorem ich neutralności. Liberalna koncepcja neutralności, jak zauważa Alasdair MacIntyre, jest tak samo stronnicza, jak każda inna. Różnica w stosunku do innych koncepcji polega na tym, że liberałowie narzucają swą ideologię pod płaszczykiem neutralności, tj. twierdząc, że tego właśnie nie robią (cf. A. MacIntyre, *Toleration and the Goods of Conflict*, [w:] Susan Mendus (red.), *The Politics of Toleration in Modern Life*, Duke University Press, Durham, NC 2000, s. 138).

Czy rzeczywiście kategoryczny imperatyw oczywisty dla każdego używającego rozumu nie ma żadnego związku z doświadczeniem, tradycją, kultura i religią? Kant mówi tu o „oczywistości apodyktycznej" („*apodictic certainty*"), ale nie wszystkich to przekonuje[19]. Ostateczną racją decydującą o konkretnych zachowaniach społecznych w tym momencie – stwierdza np. Leszek Kołakowski – jest fakt, że ludzie boją się prawa i kar, na jakie się narażają, jeśli ich nie przestrzegają. W „neutralnej", świeckiej rzeczywistości nie jest konieczne, aby ludzie byli przekonani, że takie postępowanie jest moralnie słuszne. Wystarczy, że z troski o własne bezpieczeństwo czynią to, czego oczekuje od nich państwo[20]. Ostatecznie zatem takie liberalne, „neutralne" religijnie i światopoglądowo państwo jest oparte na strachu. Kołakowski w związku z tym stawia pytanie: czy takie państwo radykalnie liberalne jest stabilne? Jego zdaniem jest ono utopią, podlegającą autodestrukcji. „Państwo liberalne nie jest zdolne do przetrwania w wyniku samej bezwładności systemu nieinterwencji państwa neutralnego. […] Doskonale neutralne państwo liberalne mogłoby żyć zaledwie chwilę"[21].

Copyright by Wydawnictwo Naukowe Uniwersytetu Łódzkiego

Leszek Kołakowski kwestię neutralności religijnej i światopoglądowej państwa stawia w kontekście pytania o miejsce dzieci w liberalnej filozofii. Jaki jest ich status? Nie są rzeczami, ale nie są także racjonalnymi, autonomicznymi podmiotami. Czy mają zatem prawo samodzielnie podejmować decyzje np. o rozpoczęciu współżycia, wejściu w związek małżeński, podpisywaniu kontraktów, służbie wojskowej czy choćby zrobieniu prawo jazdy? Jeśli odpowiedź jest negatywna, to jak ją uzasadnić w liberalny sposób? Wydaje się, że nieprzypadkowo rewolucjoniści lat sześćdziesiątych domagali się nie tylko zniesienia ograniczeń w zakresie życia seksualnego między dorosłymi, ale także zniesienia prawnie ustanowionej minimalnej granicy wiekowej seksualnej aktywności. Pośród podejmowanych decyzji dotyczących dzieci mamy także tę zasadniczą, tzn. dotyczącą ich edukacji. Czy w państwie neutralnym światopoglądowo również edukacja powinna być neutralna światopoglądowo i aksjologicznie? Jedną z najbardziej kluczowych decyzji dotyczących dzieci jest decyzja związana z ich edukacją. Czy w państwie neutralnym światopoglądowo również edukacja powinna być neutralna światopoglądowo i aksjologicznie? Czy wystarczy, jeśli dzieciom w szkole przekaże się wiedzę o tym, co jest prawnie dozwolone, a co jest prawnie zakazane, nie

[19] Cf. Y. Hazony, "The Dark Side of the Enlightenment", op. cit., https://www.wsj.com/articles/the-dark-side-of-the-enlightenment-1523050206.

[20] Cf. L. Kołakowski, *Moje słuszne poglądy na wszystko*, Wydawnictwo Znak, Kraków 1999, s. 178-181.

[21] Ibid., s. 183.

zastanawiając się nad ich zdolnością do rozróżniania dobra i zła? Czy wystarczy edukacja „neutralna kulturowo", przygotowująca ich do bycia obywatelami świata? Czy zatem możemy skasować w programach szkolnych jakiekolwiek odniesienia do historii, tradycji i kultury rozumianych jako własne? Czy wystarczy wpojenie „konstytucyjnego patriotyzmu", to znaczy strachu przed przekroczeniem prawa? Jeśli nie, to kto i w imię czego powinien podejmować decyzje w tych sprawach w imieniu dzieci? Wydaje się, że ostateczną odpowiedzią w państwie doskonałego liberalizmu jest stwierdzenie, że należy to do kompetencji rządu lub parlamentu. Ale oznacza to również, że rząd bądź parlament przejmuje kompetencje rodziny i Kościoła. Inaczej mówiąc, staje się władzą sakralną, której decyzje – w związku z brakiem, innych niż formalne, kryteriów pozwalających je zakwestionować – coraz bardziej przypominają nieomylne decyzje bogów. Egzemplifikacją tego trendu jest dzisiejsza liberalna niechęć do klauzuli sumienia.

copyright by Wydawnictwo Naukowe UKSW

Ten sposób myślenia przyjmuje jednak błędne założenie, jakoby istniało coś w rodzaju „nagiej natury", niezależnej od czasu i miejsca, całkowicie pozbawionej więzi z jakąkolwiek kulturą. Cóż, natura taka istnieje jedynie w umysłach oświeceniowych myślicieli. Nasze poznawanie świata zawsze zawiera pewną domieszkę kultury. I właśnie ta domieszka kultury, nawet gdy jej obecność nie jest przez nas uzmysławiana, zapewnia minimalną stabilność życia społecznego. Stąd wniosek, że powinniśmy bronić liberalnego państwa, które jest niedoskonałe, obciążone kulturą, a tym samym wychowywać przyszłych obywateli do moralnego i prawego życia, w czym uzasadnienie o charakterze religijnym jest niezmiernie pomocne.

Jak grzyby

Drugi zarzut wobec „oficjalnej" doktryny praw człowieka dotyczy indywidualizmu. Liberalizm przynosi ze sobą indywidualistyczną wizję człowieka, połączoną z woluntarystyczną koncepcją wyboru. Społeczeństwo liberalne składa się wyłącznie z dorosłych, racjonalnych i zdolnych do autonomicznych decyzji bytów. Są to zarazem jednostki ahistoryczne, wszędzie na świecie takie same, mające takie same potrzeby, aspiracje i sposób myślenia[22]. Dobrze wyrażone zostało to przez Thomasa Hobbesa, który stwierdza, że ludzie pojawiają się na ziemi dorośli i dojrzali, bez udziału rodziców, niezwiązani jeden w stosunku do drugiego żadnym zobowiązaniem, „na podobieństwo grzybów" wychodzących z ziemi po deszczu. „Ponownie powrócić do stanu naturalnego i popatrzeć na ludzi tak, jakby

[22] Cf. L. Kołakowski, "On the Practicability of Liberalism: What About the Children?", *Critical Review. A Journal of Politics and Society*, Volume 7, 1993, Issue 1, s. 1-13.

właśnie wyłonili się z ziemi, jak grzyby i dorastali bez żadnych zobowiązań wobec siebie nawzajem" (*To return once again to the natural state and to look at men as if they had just emerged from the earth like mushrooms and grow up without any obligation to each other*)[23].

Człowiek zatem – według liberalizmu – jest bytem nierelacyjnym, a podejmując życiowe wybory, powinien kierować się przede wszystkim egoizmem. Przyjmuje na siebie krótkookresowe zobowiązania wobec innych wyłącznie na mocy świadomych i dobrowolnych decyzji, a ich treść – łącznie z kontraktem małżeńskim – w każdej chwili może podlegać renegocjacjom. Równocześnie postrzega on swoje życie jako nieustanny proces emancypacji. Poszerzanie obszaru wolności, inaczej niż w tradycji klasycznej, nie jest związane z przejmowaniem kontroli nad swoją „pożądliwością zmysłową i żarłocznością"[24] za sprawą ćwiczenia się w cnocie, ale jako wyzwalanie się od zewnętrznych ograniczeń. W pierwszym rzędzie chodzi o uwolnienie się od więzi z innymi ludźmi, w dalszej zaś od historycznej i kulturowej tożsamości, wreszcie od ograniczeń natury biologicznej, włącznie z biologiczną płcią. Dziecko, małżeństwo, rodzina, naród, to podstawowe kategorie potencjalnie ograniczające wolność jednostki. Wyzwolenie następuje poprzez pozbycie się przynależności (np. poprzez rozwód, apostazję lub emigrację[25]), demontaż norm moralnych, tradycji i praktyk, aż po zniesienie kategorii prawdy i dekonstrukcję języka. W efekcie powstaje „samotny tłum" konkurujących ze sobą jednostek, czy – jak stwierdza Michel Houellebecq – zbiorowisko cząstek elementarnych, które wciąż się ze sobą zderzają, ale nigdy naprawdę nie łączą[26]. Czują się „bardziej osamotnieni, pozostawieni samym sobie, pozbawieni uczuciowego oparcia" – jak mówił Jan Paweł II.[27] W ramach tak skonstruowanej antropologii nawet prawo do małżeństwa i założenia rodziny jest jedynie prawem indywidualnym. Rodzina

Copyright by Wydawnictwo Naukowe Uniwersytetu Łódzkiego

[23] T. Hobbes, *On the Citizen*, Cambridge University Press, Cambridge 1998, s. 102.

[24] Arystoteles, *Polityka*, I.1.12, [w:] tenże, *Dzieła wszystkie*, t. 6, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2001, s. 28; Aristotle, *Politics*, 1253a, https://www.perseus.tufts.edu/hopper/text?doc=Perseus%3Atext%3A1999.01.0058%3Abook%3D1%3Asection%3D1253a.

[25] Thomas Jefferson uważał prawo do opuszczenia kraju urodzenia za najbardziej fundamentalne prawo przysługujące wolnej osobie (T. Jefferson, *A Summary View of the Rights of British America*, s. 3, https://thefederalistpapers.org/wp-content/uploads/2012/12/Rights-of-British-America-by-Thomas-Jefferson.pdf).

[26] M. Houellebecq, *Cząstki elementarne*, Grupa Wydawnicza Foksal, Warszawa 2019; M. Houellebecq, *The Elementary Particles*, Vintage 2001.

[27] John Paul II, *Ecclesia in Europa*, 8, https://www.vatican.va/content/john-paul-ii/en/apost_exhortations/documents/hf_jp-ii_exh_20030628_ecclesia-in-europa.html; Jan Paweł II, *Ecclesia in Europa*, 8, https://opoka.org.pl/biblioteka/W/WP/jan_pawel_ii/adhortacje/europa_28062003.html.

może być wprawdzie uznana za podstawową komórkę życia społecznego, ale nie jest oddzielnym podmiotem prawa naturalnego. Podobnie, gdy chodzi o kategorię narodu. Postrzeganie instytucji małżeństwa i rodziny w perspektywie uprawnień indywidualnych prowadzi dziś do prób ich reinterpretacji. Małżeństwo, posiadanie potomstwa rozpatrywane jest jako indywidualne prawo każdego człowieka niezależnie od jego płci. Każdy zatem ma „prawo" do zawarcia małżeństwa z każdym oraz do oczekiwania, że państwo dostarczy mu potomstwo, nawet jeśli jest samotną jednostką stanu wolnego. Chrześcijańską odpowiedzią na taką wizję praw człowieka jest Karta Praw Rodziny[28].

Według katolicyzmu, drugą – obok rodziny – naturalną wspólnotą, do której należy człowiek, jest naród. Jan Paweł II przedstawił w związku z tym w siedzibie ONZ w 1995 r. propozycję swego rodzaju karty praw narodów. We współczesnej filozofii liberalnej jednak pojęcie narodu albo w ogóle nie występuje, zastępowane słowem „społeczeństwo", lub „społeczeństwo obywatelskie", albo kojarzone jest wyłącznie negatywnie tzn. z ekscesami nacjonalizmu, których powrotowi należy zdecydowanie przeciwdziałać. Abstrakcyjny uniwersalizm każe lokować nadzieję na organizację życia społecznego na coraz wyższym poziomie: od państwa narodowego do państwa federalnego, do państwa federalnego do „państwa" globalnego. Rządy narodowe powinny być możliwie szybko zastąpione przez *global governance*, a narody przez *global civil society*. Obserwując jednak przemiany, jakim podlega ONZ, trzeba stwierdzić, że w ramach *global governance* rządy państw narodowych, podmiotów, które powołały ONZ do istnienia, mają coraz mniej do powiedzenia, *global civil society* zaś ma niewiele wspólnego tak z historycznymi narodami, jak i z demokratycznymi społeczeństwami. W praktyce chodzi tu o organizacje pozarządowe wpisane do rejestru ONZ oraz indywidualne osoby (*eminent people*) wybrane według niejasnych procedur.[29]

Roberto Esposito przypomina łacińską etymologię słowa „wspólnota" (*communitas*), wywodzącego się od *munus*: obowiązek, posługa, niespłacalny dług czy też dar, którego nie można zatrzymać. Przynależność do wspólnoty związana jest z zaciągnięciem niespłacalnego długu, związaniem się wspólnym obowiązkiem

[28] Cf. Charter of the Rights of the Family, https://www.vatican.va/roman_curia/pontifical_councils/family/documents/rc_pc_family_doc_19831022_family-rights_en.html.

[29] Cf. Marguerite A. Peeters, *The Emergence of Global Governance as a Political Revolution. New Political Paradigms and the Shift to Postmodern Politics (1945-1996)*, https://bip.uksw.edu.pl/sites/default/files/2022-06-29-M.%20Peeters%20PhD%20Thesis%20-%20Final-_.pdf.

wzajemnego daru, co rodzi powinność wychodzenia z siebie, aby się zwrócić ku innym. Przynależność do *communitas* nieuchronnie związana jest z utratą, z „wywłaszczeniem", a zatem stanowi potencjalne zagrożenie dla indywidualnej tożsamości podmiotu i jego autonomii. Inni uzyskują prawo do przekraczania granic podmiotu i wpływania na jego decyzje. Liberalizm zdecydowanie przeciwstawia się takiemu rozumieniu zbiorowości, relegując pytanie o wspólnotę do sfery prywatnych decyzji jednostek. Jednostka może chronić się przed „zakażeniem ze strony innych" poprzez *immunizację*, skierowanie się ku sobie i zamknięcie się w sobie, „w łupinie własnej podmiotowości". Immunizacja to nie tylko uwolnienie się od społecznego długu, ale także przerwanie decydującego o istnieniu wspólnoty systemu obowiązkowego wzajemnego obdarowywania[30]. Człowiek – według filozofii liberalnej – jest całkowicie niezależny od zbiorowości. „Lecz tak dobrze jedna osoba jak i pewna liczba osób nie ma prawa zakazać innej dojrzałej osobie, aby to ze sobą, dla swego dobra uczyniła, co jej się podoba" – napisał John Stuart Mill[31]. Kłopot w tym, że konsekwentny liberalizm – zdaniem Patricka Deneena – doprowadził do niemal całkowitej prywatyzacji obywatela, prowadząc do zaniku instynktu wspólnotowego i atomizacji społeczeństwa[32]. Idealny liberalny obywatel swoje zainteresowanie wspólnotą ogranicza do uczestnictwa co cztery lata w wyborach, a pandemia dodatkowo nauczyła go patrzeć na drugiego człowieka jako na potencjalne zagrożenie infekcją.

Copyright by Wydawnictwo Naukowe PAT

Zasługą Deneena jest wskazanie, że nie mamy tu do czynienia ze spontanicznym procesem emancypacji i indywidualizacji, ale że „Leseferyzm został zaplanowany"[33]. Liberalizm zawiera w sobie specyficzny ideał wolności, której realizacja wymaga silnego państwa. Tylko silne państwo może wymusić radykalną zmianę

[30] Cf. R. Esposito, *Terms of the Political: Community, Immunity, Biopolitics*, Fordham University Press, New York 2013, s. 48-49.

[31] J. S. Mill, *On Liberty*, Rowman & Littlefield Publishers, Inc., Oxford 2005, s. 113. Cytat w j. polskim: J. S. Mill, *O wolności*, tłum. Juliusz Starkel, E. Winiarz, Lwow 1864, s. 157.

[32] Zdaniem Norberto Bobbio, proces atomizacji został zapoczątkowany wraz z wprowadzonym przez francuską konstytuantę w 1791 r. zakazem przyjmowania przez deputowanych „jakiegokolwiek wiążącego mandatu od tych, którzy ich wybrali": „Jeśli w istocie demokracji przedstawicielskiej tkwi uwolnienie przedstawiciela od partykularnych interesów tego, kto jest reprezentowany, to nowoczesna demokracja zakłada atomizacje społeczeństwa, a następnie jego scalenie na wyższym poziomie – zgromadzenia parlamentarnego. Ów proces atomizacji jest tym samym procesem, jaki zaowocował koncepcją państwa liberalnego, którego fundamentu […] należy szukać w uznaniu naturalnych i nienaruszalnych praw jednostki" (N. Bobbio, *Liberalism and Democracy*, tłum. Martin Ryle i Kate Soper, Verso, London – New York 2006, s. 29).

[33] P. J. Deneen, *Why Liberalism Failed*, Yale University Press, New Haven and London 2018, s. 52; P. J. Deneen, *Dlaczego liberalizm zawiódł?*, tłum. Michał J. Czarnecki, ePUB, Państwowy Instytut Wydawniczy, Warszawa 2021, s. 67.

w społeczeństwie, prowadzącą do redefinicji podstawowych kategorii antropologicznych i społecznych: płci, instytucji małżeństwa, macierzyństwa i ojcostwa, praw człowieka, kategorii dyskryminacji, a wreszcie samej wolności. Liberalizm twierdzi zatem, że to jednostki, które są z natury równe i wolne, zgadzają się na utworzenie państwa o ograniczonych uprawnieniach, podczas gdy w rzeczywistości to tylko liberalne państwo, dysponujące wszystkimi narzędziami władzy, formuje takie nieskrępowane jednostki, których przetrwanie zależy od zdolności władz do eliminowania „politycznych bluźnierców". „Im bardziej wspólnota jest zindywidualizowana, tym bardziej prawdopodobne, że w chwili potrzeby masa jednostek nieoczekiwanie zwróci się do państwa"[34]. Liberalna koncepcja człowieka prowadzi zatem nieuchronnie do etatystycznego indywidualizmu, który nie może obejść się bez wsparcia ze strony aparatu państwowego.

Copyright by Wydawnictwo Naukowe UKSW

Całkowicie przeciwnie odczytuje sens związania jednostki ze wspólnotą np. John Gleen Gray. Stwierdza on, że współuczestnictwo, tzn. związanie nas z innymi, wyzwala człowieka z klatki indywidualizmu i poczucia indywidualnej bezsilności w obliczu wyzwań. „W takich chwilach wielu ma niejasną świadomość, jak odosobnione i oderwane od innych było do tej pory ich życie i jak wiele stracili, żyjąc w wąskim kręgu rodziny i kilku przyjaciół"[35]. Myślę, że rozpętana przez Rosję wojna za naszą wschodnią granicą wielu uzmysławia, jak bardzo człowiek indywidualny byłby bezbronny wobec agresji, której wspólnota połączona więzią patriotyzmu jest w stanie skutecznie się przeciwstawić. Ujawnia to paradoks liberalizmu polegający na tym, że istnienie liberalnego państwa opiera się na żołnierzach, którzy muszą myśleć o życiu i śmierci w kategoriach nieliberalnych. MacIntyre przekonuje: „Dobrzy żołnierze nie mogą być liberałami i zaiste muszą w swych działaniach ucieleśniać przynajmniej sporą część moralności opartej na patriotyzmie. Tak więc polityczne przetrwanie każdego porządku politycznego, w którym liberalna moralność zapewniła lojalność na dużą skalę, zależałoby od tego, czy wciąż istniałaby wystarczająca liczba młodych mężczyzn i kobiet, którzy odrzuciliby tę liberalną moralność. W tym sensie liberalna moralność przyczynia się do rozpadu więzi społecznych"[36].

---

[34] Cf. P. J. Deneen, *Why Liberalism Failed*, op. cit., s. 61; P. J. Deneen, *Dlaczego liberalizm zawiódł?*, tłum. M. J. Czarnecki, op. cit., s. 74.

[35] J. Gleen Gray, *The Warriors: Reflections on Men in Battle*, University of Nebraska Press, Lincoln and London 1998, s. 45, za: C. Chaput, *Za co warto umierać? Myśli o tym, dlaczego warto żyć*, Wydawnictwo Sióstr Loretanek, Warszawa 2022, s. 90.

[36] A. MacIntyre, *Is Patriotism A Virtue?,* The Lindley Lecture, The University of Kansas 1984, s. 17-18, https://kuscholarworks.ku.edu/bitstream/handle/1808/12398/Is%20Patriotism%20a%20Virtue-1984.pdf.

Encyklikę *Pacem in terris*, zwaną katolicką konstytucją praw człowieka, charakteryzuje z jednej strony rzucająca się w oczy „świeckość" tego dokumentu, z drugiej zaś jego optymizm. Jan XXIII pisze:

Gdy zaś zasady współżycia obywateli są formułowane jako prawa i obowiązki, wtedy ludzie pojmują coraz lepiej wartości duchowe i intelektualne, w szczególności zaś rozumieją, czym jest prawda, czym sprawiedliwość, czym miłość, czym wolność, uświadamiają też sobie, że są członkami społeczności, która zakłada te właśnie wartości. [...] Ludzie [...] zainteresowani tego rodzaju sprawami, dążą do lepszego poznania prawdziwego Boga osobowego i znajdującego się ponad ludzką naturą. Dlatego też stosunek wiążący ich z Bogiem traktują jako podstawę swego życia – tak swego życia wewnętrznego, jak współżycia z innymi ludźmi[37].

Copyright by Wydawnictwo Naukowe UKSW

Za sprawą gwarancji praw człowieka wzrastać ma ludzka wrażliwość zarówno na wartości moralne, jak i na Boga – powiedział Jan XXIII. Czy rzeczywiście jesteśmy dzisiaj świadkami wzrostu wrażliwości w tych dziedzinach? Wydaje się, że Benedykt XVI nie podzielał tego optymizmu. Z jednej strony zauważał, że „dla wielkich liberałów Bóg jest ostatecznie nieodzowny", zaś „liberalizm traci swą własną podstawę, kiedy pomija Boga". Z drugiej zaś stwierdza, że „pojęcie praw człowieka oderwane od pojęcia Boga prowadzi nie tylko do marginalizacji chrześcijaństwa, ale ostatecznie do jego negacji".[38] Liberalizm czyni zbędnym chrześcijaństwo. Jeden uniwersalizm wypiera drugi, konkurencyjny uniwersalizm. Obecnie można wyróżnić wiele wariantów liberalizmu, spośród których niektóre nie mają charakteru ateistycznego, a inne próbują nawet do pewnego stopnia przywrócić ideę wspólnoty. Niemniej jednak, jak wskazuje John Gray, wszystkie one podzielają to samo uniwersalistyczne roszczenie. Jeśli jednak uważnie przeczytamy *Gaudium et spes*, znajdziemy tam nie absolutne, lecz jedynie warunkowe poparcie Kościoła dla doktryny praw człowieka: „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

[37] Jan XXIII, Encyklika O *pokoju między wszystkimi narodami opartym na prawdzie, sprawiedliwości, miłości i wolności „Pacem in Terris"*,45, https://opoka.org.pl/biblioteka/W/WP/jan_xxiii/encykliki/pacem_in_terris_11041963.html; John XXIII, Encyclical *On Establishing Universal Peace in Truth, Justice, Charity, and Liberty "Pacem in terris"*, 45, https://www.vatican.va/content/john-xxiii/en/encyclicals/documents/hf_j-xxiii_enc_11041963_pacem.html.

[38] Benedict XVI (Joseph Ratzinger), *Liberare la libertà. Fede e politica nel Terzo Millennio,* op. cit., s. 8.

godność osoby ludzkiej nie tylko nie jest chroniona, lecz wręcz ginie”[39]. Jest to bardzo ważne ostrzeżenie, o którym rzadko słyszymy w katolickich komentarzach do teorii praw człowieka.

Bibliografia

Aristotle, “Politics”, [w:] *Aristotle in 23 Volumes*, Vol. 21, trans. H. Rackham. Cambridge, MA, Harvard University Press; London, William Heinemann Ltd. 1944, http://www.perseus.tufts.edu.

Arystoteles, *Polityka*, [w:] tenże, *Dzieła wszystkie*, t. 6, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2001.

Saint Augustine, *City of God*, trans. H. Bettenson, Penguin Books, Harmondsworth 1984.

Saint Augustine, *On Christian Doctrine*, trans. J. F. Shaw, Dover Publications, Mineola, New York 2009.

Św. Augustyn, *O nauce chrześcijańskiej*, Wydawnictwo Pax, Warszawa 1989.

Św. Augustyn, *De civitate*, tłum. Władysław Kubicki, Wydawnictwo ANTYK – Marek Derewiecki, Kęty 1998.

Benedict XVI (Joseph Ratzinger), *Liberare la libertà. Fede e politica nel Terzo Millennio,* Edizioni Cantagalli, Siena 2018.

Norberto Bobbio, *Liberalism and Democracy*, trans. Martin Ryle and Kate Soper, Verso, London – New York 2006.

Rémi Brague, *The Kingdom of Man. Genesis and Failure of the Modern Project*, trans. P. Seaton, University of Notre Dame Press, Notre Dame, Indiana 2018.

Rémi Brague, *Królestwo człowieka. Geneza i klęska projektu nowożytnego*, tłum. W. Dłuski, Teologia Polityczna, Warszawa 2020.

Charles Chaput, *Za co warto umierać? Myśli o tym, dlaczego warto żyć*, Wydawnictwo Sióstr Loretanek, Warszawa 2022.

Charter of the Rights of the Family, https://www.vatican.va/roman_curia/pontifical_councils/family/documents/rc_pc_family_doc_19831022_family-rights_en.html

Patrick J. Deneen, *Why Liberalism Failed*, Yale University Press, New Haven and London 2018.

Patrick J. Deneen, *Dlaczego liberalizm zawiódł?*, tłum. Michał J. Czarnecki, ePUB, Państwowy Instytut Wydawniczy, Warszawa 2021.

Roberto Esposito, *Terms of the Political: Community, Immunity, Biopolitics*, Fordham University Press, New York 2013.

Wojciech Giertych, *Jak żyć łaską. Płodność Boża w czynach ludzkich*, Bernardinum, Pelplin 2014.

Copyright by Wydawnictwo Gaudium e-Książki

[39] Sobór Watykański II, *Konstytucja duszpasterska o Kościele w świecie współczesnym „Gaudium et spes”*, 41, op. cit., s. 557; Vatican II, *Gaudium et spes*, 41, https://www.vatican.va/archive/hist_councils/ii_vatican_council/documents/vat-ii_const_19651207_gaudium-et-spes_en.html.

Jesse Gleen Gray, *The Warriors: Reflections on Men in Battle*, University of Nebraska Press, Lincoln and London 1998.

John Gray, "Postscript: After Liberalism", [w:] idem, *Liberalisms. Essays in Political Philosophy,* Routledge, Abington 2010.

John Gray, *Po liberalizmie*, Fundacja Aletheia, Warszawa 2001.

Yoran Hazony, "The Dark Side of the Enlightenment", *The Wall Street Journal*, 06.04.2018, https://www.wsj.com/articles/the-dark-side-of-the-enlightenment-1523050206

Thomas Hobbes, *On the Citizen*, Cambridge University Press, Cambridge 1998.

Michel Houellebecq, *The Elementary Particles*, Vintage 2001.

Michel Houellebecq, *Cząstki elementarne*, Grupa Wydawnicza Foksal, Warszawa 2019.

Jan XXIII, Encyklika O *pokoju między wszystkimi narodami opartym na prawdzie, sprawiedliwości, miłości i wolności „Pacem in Terris"*, https://opoka.org.pl/biblioteka/W/WP/jan_xxiii/encykliki/pacem_in_terris_11041963.html.

Thomas Jefferson, *A Summary View of the Rights of British America*, https://thefederalistpapers.org/wp-content/uploads/2012/12/Rights-of-British-America-by-Thomas-Jefferson.pdf

John Paul II, *Address to the United Nations General Assembly*, New York, 5 October 1995, https://www.vatican.va/content/john-paul-ii/en/speeches/1995/october/documents/hf_jp-ii_spe_05101995_address-to-uno.html

John Paul II, *Exhortation Ecclesia in Europa*, https://www.vatican.va/content/john-paul-ii/en/apost_exhortations/documents/hf_jp-ii_exh_20030628_ecclesia-in-europa.html

John Paull II, *Encyclical Veritatis Splendor*, https://www.vatican.va/content/john-paul-ii/en/encyclicals/documents/hf_jp-ii_enc_06081993_veritatis-splendor.html

John XXIII, *Encyclical Pacem in terris*, https://www.vatican.va/content/john-xxiii/en/encyclicals/documents/hf_j-xxiii_enc_11041963_pacem.html

Leszek Kołakowski, "On the Practicability of Liberalism: What About the Children?", *Critical Review. A Journal of Politics and Society***,** Volume 7, 1993, Issue 1, pp. 1-13.

Leszek Kołakowski, *Moje słuszne poglądy na wszystko*, Wydawnictwo Znak, Kraków 1999.

Alasdair MacIntyre, *Is Patriotism A Virtue?*, The Lindley Lecture, The University of Kansas 1984, https://kuscholarworks.ku.edu/bitstream/handle/1808/12398/Is%20Patriotism%20a%20Virtue-1984.pdf

Alasdair MacIntyre, "Toleration and the Goods of Conflict", [w:] Susan Mendus (ed.), *The Politics of Toleration in Modern Life*, Duke University Press, Durham, NC 2000.

John Stuart Mill, *On Liberty*, Rowman & Littlefield Publishers, Inc., Oxford 2005.

Thomas Nagel, *Mind and Cosmos. Why the Materialist Neo-Darwinian Conception of Nature is Almost Certainly False*, Oxford University Press, 2012.

Marguerite A. Peeters, *The Emergence of Global Governance as a Political Revolution. New Political Paradigms and the Shift to Postmodern Politics (1945-1996)*, https://bip.uksw.edu.pl/sites/default/files/2022-06-29-M.%20Peeters%20PhD%20Thesis%20-%20Final-_.pdf.

Marcello Pera, *Diritti umani e cristianesimo. La Chiesa alla prova della modernità*, Marsilio Nodi, Venezia 2015.

Pius XII, *Letter to President Harry S. Truman, 26.08.1947,* https://w2.vatican.va/content/pius-xii/en/letters/documents/hf_p-xii_lett_19470826_have-just.html.

Copyright by Wydawnictwo UKSW

Józef Ratzinger / Benedykt XVI, *Uwolnić wolność. Wiara i polityka w trzecim tysiącleciu*, Katolicki Uniwersytet Lubelski, Lublin 2018.

Robert Spaemann, *Rousseau – człowiek czy obywatel. Dylemat nowożytności*, Oficyna Naukowa, Warsaw 2011.

Sobór Watykański II, *Konstytucja duszpasterska o Kościele w świecie współczesnym „Gaudium et spes"*, [w:] Sobór Watykański II, *Konstytucje, Dekrety, Deklaracje. Tekst polski. Nowe tłumaczenie*, Pallottinum, Poznań 2002.

Vatican II, *Pastoral Constitution on the Church in the Modern World "Gaudium et Spes"*, https://www.vatican.va/archive/hist_councils/ii_vatican_council/documents/vat-ii_const_19651207_gaudium-et-spes_en.html.

Copyright by Wydawnictwo Naukowe UKSW

CHRZEŚCIJAŃSTWO ŚWIAT • POLITYKA No 27, 2023
ZESZYTY SPOŁECZNEJ MYŚLI KOŚCIOŁA

DOI : 10.21697/CSP.2023.27.1.10

Max Silva Abbott
University of San Sebastian, Chile

Czy prawa człowieka rzeczywiście nas chronią? Ewolucja koncepcji praw człowieka

Pod wpływem prac Międzyamerykańskiego Trybunału Praw Człowieka

Copyright by Wydawnictwo Naukowe UKSW

Abstrakt: Artykuł analizuje rosnący wpływ prawa międzynarodowego dotyczącego praw człowieka, koncentrując się na systemie międzyamerykańskim. Autor argumentuje, że prawa człowieka osiągnęły status pokrewny „religii świeckiej". Krytykując brak rozliczalności organów wydających traktaty uznane na arenie międzynarodowej, tekst analizuje specyficzne cechy Międzyamerykańskiego Prawa Człowieka, takie jak autonomiczna interpretacja traktatów i kontrola doktryny konwencjonalności. Poddano analizie koncepcję „minimalnego standardu" budzącą obawy co do nieomylności organów interpretujących zapisy traktatowe. Omówiono istnienie równoległych porządków prawnych oraz relacje między ramami krajowymi i międzynarodowymi, odsłaniając potencjalne wyzwania i „kompleks nieomylności" wśród obrońców praw człowieka.

Słowa kluczowe: prawa człowieka, Międzyamerykański Trybunał Praw Człowieka, Międzynarodowy Trybunał Sprawiedliwości

1. Perspektywa: coraz silniejszy wpływ prawa międzynarodowego

Tytułem wstępu, poniższe refleksje opierają się na moich badaniach nad systemem międzyamerykańskim, a w szczególności na pracach Międzyamerykańskiego Trybunału Praw Człowieka, stąd też odnoszą się przede wszystkim do sytuacji, jaka ma miejsce w tym regionie naszej planety. Refleksje te można jednak w dużym stopniu także odnieść do prawa międzynarodowego praw człowieka jako takiego.

Obecnie pojęcie praw człowieka cieszy się na Zachodzie tak dużym prestiżem, że wszystko, co się o nim mówi, jest uważane za dobry i niepodważalny czynnik (do tego stopnia, że można go uznać za „świecką religię") legitymizujący państwa jako

takie, zarówno wobec swych obywateli, jak i na arenie międzynarodowej. Stąd też trójpodział władzy (władza wykonawcza, ustawodawcza i sądownicza) lub system demokratyczny nie są już dziś wystarczające, wymagana jest bowiem merytoryczna treść prawa krajowego, inspirowana prawami człowieka, a określana głównie przez prawo międzynarodowe.

W rezultacie prawa człowieka stały się rodzajem „prawa naturalnego", choć nie są one ani oczywiste, ani obiektywne, ale podlegają nieustannej rozbudowie i rekonstrukcji. Dzieje się tak za sprawą międzynarodowego konsensu, który dał początek dzisiejszym traktatom dotyczącym praw człowieka, zarówno na poziomie globalnym, jak i regionalnym, a przede wszystkim za sprawą działań organów monitorujących te traktaty (Trybunałów, komisji i komitetów).

Copyright by Wydawnictwo Naukowe Uksw

Dla jego zwolenników ten wielostronny rodowód prawa międzynarodowego stanowi sam w sobie bardziej prawowitą, nadrzędną i bardziej „humanitarną" rzeczywistość niż jakiekolwiek prawo państwowe,[1] ponieważ to drugie posiada wyłącznie genezę unilateralną. Powyższe, ponieważ uważa się to prawo za wynik globalnego lub regionalnego konsensu (poprzez zasadę *pacta sunt servanda*), czyniłoby je nieomylnym (w przeciwieństwie do prawa stanowionego przez państwo), biorąc pod uwagę, że konsens ten nie mógłby się mylić.[2] Z tego też

[1] Przedstawiając wiele perspektyw i różnorodne nomenklatury, Sergio García Ramírez, „The Relationship Between Inter-American Jurisdiction and States (National Systems): Some Pertinent Questions", *Notre Dame Journal of International & Comparative Law*: Vol. 5: Iss. 1, Art. 5, L. 116 (2015), s. 127, https://scholarship.law.nd.edu/ndjicl/vol5/iss1/5; Mariela Morales Antoniazzi, „Interamericanización como mecanismo del *Ius Constitutionale Commune* de derechos humanos en América Latina", [w:] Armin von Bogdandy, Mariela Morales Antoniazzi, Eduardo Ferrer Mac-Gregor, red., *Ius Constitutionale Commune en América Latina. Textos Básicos Para Su Comprensión*, Instituto de Estudios Constitucionales del Estado de Querétaro / Max Planck Institute for Comparative Public Law and International Law (2017), s. 420-423.

[2] Podobny tok rozumowania w:: Néstor P. Sagüés, „Obligaciones Internacionales y Control de Convencionalidad", *Estudios Constitucionales*, vol. 8, nr 1 (2010), s. 125; nie używając takich sformułowań, podobne idee zob. Mariela Morales Antoniazzi, „El Estado abierto como objetivo del *Ius Constitucionale Commune*. Aproximación desde el impacto de la Corte Interamericana de Derechos Humanos", [w:] Armin von Bogdandy; Héctor Fix-Fierro; Mariela Morales Antoniazzi, eds., *Ius Constitutionale Commune en América Latina. Rasgos, Potencialidades y Desafíos,* UNAM / Max-Planck-Institut für Ausländisches Öffentliches Recht und Völkerrecht / Instituto Iberoamericano de Derecho Constitucional (2014), s. 291 i 298; Néstor Sagüés, „Las relaciones entre los tribunales internacionales y los tribunales nacionales en materia de derechos humanos. Experiencias en Latinoamérica", *Ius et Praxis*, vol. 9, nr 1 (2003), s. 214.

powodu jego treść powinna zostać bezzwłocznie przyjęta przez wszystkie krajowe systemy prawne, o czym będzie mowa za chwilę.

Tymczasem prawa człowieka ewoluowały w sposób niebywały (do tego stopnia, że niekiedy trudno jest je rozeznać lub przewidzieć, jak będą rozumiane w przyszłości), zważywszy, że ich interpretacja została zmonopolizowana przez organy traktatowe (sądy, komisje i komitety), często odchodząc od pierwotnego znaczenia traktatów, które je ustanawiają. Ciała te nie są przez nikogo kontrolowane, a obywatele nie biorą udziału w ich pracach. Z tego powodu ewolucja praw człowieka stała się zjawiskiem coraz bardziej zhierarchizowanym i pozbawionym rozliczalności, z uwagi na cechy charakterystyczne międzyamerykańskiego porządku prawnego w zakresie praw człowieka, które zostaną wkrótce omówione.

Copyright by Wydawnictwo Naukowe UKSW

W rezultacie organizacje te stają się „cenzorami świata", z niezwykłą swobodą ustalając, które prawa człowieka mają być chronione, kto ich przestrzega, a kto nie. Wszystkie te czynniki mają bezpośredni wpływ na legitymizację państw przed ich obywatelami i społecznością międzynarodową.

2. Niektóre cechy międzyamerykańskiego prawa z zakresu ochrony praw człowieka i problemy z nich wynikające

Celem lepszego zrozumienia tego ostatniego zjawiska, koniecznym jest krótkie przypomnienie niektórych cech charakterystycznych międzynarodowego prawa ochrony praw człowieka funkcjonującego w ramach systemu międzyamerykańskiego, które wzajemnie się uzupełniają i umacniają. Zwolennicy systemu uważają, że:

a) Traktaty dotyczące praw człowieka posiadają „autonomiczne znaczenie", w którego świetle ich sens jest zależny od monopolistycznej interpretacji ich organów traktatowych,[3] a nie od rozumienia ich znaczenia przez państwa w momencie podpisywania tych traktatów lub w okresie późniejszym.[4]

[3] Cecilia Medina Quiroga, „Los 40 años de la Convención Americana sobre Derechos Humanos a la luz de cierta jurisprudencia de la Corte Interamericana", *Anuario de Derechos Humanos*, Vol. 5 (2009), s. 27; Héctor Faúndez Ledesma, „El Sistema Interamericano de protección de los Derechos Humanos. Aspectos institucionales y procesales", *Instituto Interamericano de Derechos Humanos* (2004), s. 88-91; Manuel Núñez Poblete, „Principios Metodológicos para la Evaluación de los Acuerdos Aprobatorios de los Tratados Internacionales de Derechos Humanos y de las Leyes de Ejecución de Obligaciones Internacionales en la Misma Materia", *Hemicilo: Revista de Estudios Parlamentarios*, vol. 2 nr 4 (2011), s. 53.

[4] Antonio Cançado Trindade, „El Derecho Internacional de los Derechos Humanos en el siglo XXI", *Jurídica de Chile* (2006), s. 29-31, 344-345 oraz 349.

b) Są one „żywym instrumentem", zatem, aby lepiej chronić prawa człowieka, muszą dostosowywać się do nowych okoliczności poprzez wspomnianą monopolistyczną interpretację.[5]

c) Ich interpretacja opiera się na „zasadzie interpretacji progresywnej" lub „braku regresu", dzięki czemu w coraz większym stopniu zabezpieczają prawa, które już chronią, nie pozwalając sobie na regres w kierunku interpretacji mniej korzystnych.[6]

d) Charakteryzują się one elastycznymi zasadami interpretacji, ponieważ wraz z klasycznymi normami, które regulują tę kwestię (art. 31 i nast. Konwencji wiedeńskiej), interpretacje te muszą być ewolucyjne,[7] dynamiczne,[8] holistyczne,[9]

Copyright by Wydawnictwo Naukowe UKSW

[5] Eduardo Ferrer Mac-Gregor, „Interpretación Conforme y Control Difuso de Convencionalidad. El Nuevo Paradigma para el Juez Mexicano", [w:] Miguel Carbonell and Pedro Salazar, *Derechos Humanos: Un Nuevo Modelo Constitucional*, Universidad Nacional Autónoma de México, 2011, s. 392; Juana María Ibáñez Rivas, *Control de convencionalidad*, UNAM / Instituto de Investigaciones Jurídicas / Comisión Nacional de los Derechos Humanos, 2017, s. 136; Flavia Piovesan, „*Ius Constitutionale Commune* latinoamericano en derechos humanos e impacto del Sistema Interamericano: rasgos, potencialidades y desafíos", [w:] Armin von Bogdandy; Héctor Fix-Fierro; Mariela Morales Antoniazzi, eds, *Ius Constitutionale Commune en América Latina. Rasgos, Potencialidades y Desafíos,* op. cit., s. 69-70.

[6] Carlos Ayala Corao, „Inconstitucionalidad de la denuncia de la Convención Americana sobre Derechos Humanos por Venezuela", *Estudios Constitucionales,* vol. 10 Nº 2 (2012), s. 655 oraz 665-678; Gonzalo Aguilar Cavallo, „Los derechos humanos como límites a la democracia a la luz de la jurisprudencia de la Corte Interamericana de Derechos Humanos", *Revista da Ajuris* (Porto Alegre), Vol. 43 Nº 141 (2016), s. 345-347; Hernán Olano García, „Teoría del Control de Convencionalidad", *Estudios Constitucionales*, vol. 14 Nº 1 (2016), s. 85.

[7] Gonzalo Aguilar Cavallo, „La Corte Suprema y la aplicación del Derecho Internacional: un proceso esperanzador", *Estudios Constitucionales,* vol. 7 Nº 1 (2009), s. 92-93; Eduardo Ferrer Mac-Gregor i Carlos Pelayo Möller, „La obligación de 'respetar' y 'garantizar' los derechos humanos a la luz de la jurisprudencia de la Corte Interamericana", *Estudios Constitucionales*, vol. 10, nr 2 (2012), s. 149-150; Cançado, zob. przypis nr 4 powyżej, s. 23-25, 40, 46-49 oraz 530-531.

[8] Humberto Nogueira Alcalá, „Diálogo interjurisdiccional y control de convencionalidad entre los tribunales nacionales y la Corte Interamericana de Derechos Humanos en Chile", *Anuario de Derecho Constitucional Latinoamericano*, vol. 19 (2013), s. 521; Gastón Pereyra Zabala, „El control de convencionalidad en el sistema interamericano de derechos humanos", *Revista de Derecho* (Montevideo), Nº 6 (2011), s. 174; Alfonso Santiago, „El Derecho Internacional de los Derechos Humanos: posibilidades, problemas y riesgos de un nuevo paradigma jurídico", [w:] *60 Persona y Derecho* (2009), s. 111.

[9] Luis D. Vásquez i Sandra Serrano, „Los Principios de Universalidad, Interdependencia, Indivisibilidad y Progresividad. Apuntes Para su Aplicación Práctica", [w:] Miguel Carbonell i Pedro Salazar, red., *La Reforma Constitucional en Derechos Humanos: Un Nuevo Paradigma*, IIJ, Universidad Nacional Autónoma de México, 2011, s. 155; Cançado, zob. przypis nr 4 powyżej, s. 155, 164 oraz 166-167.

systematyczne,[10] progresywne,[11] ostateczne,[12] etc., pozostawiając tym samym dużą swobodę podmiotowi interpretującemu. Stąd też wyłoniły się nowe prawa, bądź to poprzez rozszerzenie już istniejących,[13] poprzez odkrywanie praw „dorozumianych",[14] czy też poprzez dokonanie egzegezy sprzecznej z tekstem, który te prawa ustanawia.[15] Ponadto, jeśli prawa człowieka są uważane za

[10] Karlos Castilla Juárez, „Un Nuevo Panorama Constitucional para el Derecho Internacional de los Derechos Humanos en México", *Estudios Constitucionales*, vol. 9 nr 2 (2011), s. 154-157; Lorena Fríes Monleón, „El Instituto Nacional de Derechos Humanos en Chile y sus desafíos para avanzar hacia una visión integral en el discurso y práctica de los derechos humanos en Chile", *Anuario de Derechos Humanos* (Universidad de Chile), vol. 8 (2012), s. 169-171; José Orozco, „Los Derecho Humanos y El Nuevo Artículo 1º Constitucional", *Ius: Revista del Instituto de Ciencias Jurídicas de Puebla*, nr 28 (2011), s. 93.

[11] Manuel Núñez Poblete, „Sobre la doctrina del margen de apreciación nacional. La experiencia latinoamericana confrontada y el thelos constitucional de una técnica de adjudicación del DIDH", [w:] Acosta Alvarado *et al*., red., *El Margen de Apreciación En el Sistema Interamericano de Derechos Humanos: Proyecciones Regionales y Nacionales*, Universidad Nacional Autónoma de México, 2012, s. 29; Cançado, zob. przypis nr 4 powyżej, s. 23-25, 40, 46-49 oraz 532-533; Pereyra, zob. przypis nr 8 powyżej, s. 174.

[12] Liliana Galdámez Zelada, „Protección de la víctima, cuatro criterios de la Corte Interamericana de Derechos Humanos: interpretación evolutiva, ampliación del concepto de víctima, daño al proyecto de vida y reparaciones", *Revista Chilena de Derecho*, vol. 34, nr 3 (2007), s. 445; Humberto Nogueira Alcalá, „Diálogo Interjurisdiccional, Control de Convencionalidad y Jurisprudencia del Tribunal Constitucional en el Período 2006-2011", *Estudios Constitucionales*, vol. 10 nr 2 (2012), s. 82; Núñez Poblete, zob. przypis nr 3 powyżej, s. 54.

[13] Álvaro Francisco Amaya Villarreal, „El Principio *Pro Homine*: Interpretación Extensiva vs El Consentimiento del Estado", *International Law: Revista Colombiana de Derecho Internacional*, nr 5 (2005), s. 337-380; Gonzalo Aguilar Cavallo i Humberto Nogueira Alcalá, „El principio favor persona en el derecho internacional y en el derecho interno como regla de interpretación y de preferencia normativa", *Revista de Derecho Público,* Vol. 84 (2016), s. 17-19 oraz 20; David Lovatón Palacios, „Control de convencionalidad interamericano en sede nacional: una noción aún en construcción", *Revista Direito & Práxis*, Vol. 8 Nº 2 (2017), s. 1405-1406.

[14] Álvaro Paúl Díaz, „The American Convention on Human Rights. Updated by the Inter-American Court", *Iuris Dictio*, vol. 20 (2017), s. 53-87; Gonzalo Candia Falcón, „Derechos implícitos y Corte Interamericana de Derechos Humanos: una reflexión a la luz de la noción de Estado de Derecho", *Revista Chilena de Derecho*, Vol. 42 Nº 3 (2015), s. 874-884; Alfredo Vítolo, „Una novedosa categoría jurídica: el «querer ser». Acerca del pretendido carácter normativo *erga omnes* de la jurisprudencia de la Corte Interamericana de Derechos Humanos. Las dos caras del «control de convencionalidad»", *Pensamiento Constitucional*, Nº 18 (2013), s. 369-373.

[15] Álvaro Paúl Díaz, „La Corte Interamericana *in vitro*: notas sobre su proceso de toma de decisiones a propósito del caso 'Artavia'", *Revista Derecho Público Iberoamericano*, vol. 1 (2) (2013), s. 303-345; Max Silva Abbott i Ligia de Jesús Castaldi, „¿Se comporta la Corte Interamericana como tribunal (internacional)? Algunas reflexiones a propósito de la supervisión de cumplimiento del *Caso Artavia Murillo vs. Costa Rica*", *Prudentia Iuris,* vol. 82 (2016), s. 19-58.

Copyright by Wydawnictwo Naukowe Uniwersytetu

niepodzielne,[16] współzależne,[17] etc., interpretujący może nadać im praktycznie dowolny wydźwięk, ponieważ nie występuje między nimi obiektywna hierarchia.

e) Ochrona tych praw podlega zasadzie „*pro homine*" czy też „*favor persona*",[18] która pozwala sędziemu, zarówno na szczeblu krajowym, jak i międzyamerykańskim, na dość swobodny wybór normy prawnej, jaka zostanie zastosowana do rozstrzygnięcia sprawy dotyczącej praw człowieka, niezależnie od tego, czy jest to norma krajowa, czy międzynarodowa.[19]

f) Wreszcie, że ustanowione przez prawo międzynarodowe kryteria dotyczące praw człowieka stanowią jedynie „standard minimalny" odnośnie do wymogów ochrony tych praw.[20] Stąd też jedynym zadaniem pozostawionym państwom

Copyright by Wydawnictwo Naukowe UKSW

[16] Susana Albanese, „La fórmula de la cuarta instancia", p. 7, [w:] LexisNexis, Lexis Nº 0003/001051, http://www.villaverde.com.ar/archivos/File/docencia/unlz-alimentos/Bibliografia/cuarta-instancia-Albanese.pdf (ostatnia wizyta: 11 listopada 2014 r.); Vásquez i Serrano, zob. przypis nr 9 powyżej, s. 148-159; Amaya, zob. przypis nr 13 powyżej, s. 345.

[17] Ferrer, zob. przypis nr 5 powyżej, s. 366; Fríes, zob. przypis nr 10 powyżej, s. 169-171; Cançado, zob. przypis nr 4 powyżej, s. 117.

[18] José Luis Caballero Ochoa, „La cláusula de interpretación conforme y el principio pro persona (art. 1º segundo párrafo de la Constitución)", [w:] Miguel Carbonell i Pedro Salazar, red., *La Reforma Constitucional de Derechos Humanos: Un Nuevo Paradigma*, op. cit., s. 132-133 oraz 141-142; Amaya, zob. przypis nr 13 powyżej, s. 337-380; Ferrer, zob. przypis nr 5 powyżej, s. 340-358, 361-366 oraz 387-390; Castilla, zob. przypis nr 10 powyżej, s. 149-153; Humberto Nogueira Alcalá, „Los desafíos del control de convencionalidad del corpus iuris interamericano para las jurisdicciones nacionales", *Boletín Mexicano de Derecho Comparado [BMDC]*, vol. 45, nr 135 (ostatnia wizyta: 26 września 2011 r.), s. 1168-1170, 1176-1178 oraz 1187-1189.

[19] Juan Carlos Hitters, „Un avance en el control de convencionalidad. (El efecto 'erga omnes' de las sentencias de la Corte Interamericana)", *Estudios Constitucionales*, vol.11, nr 2 (2013), s. 708-709; Eduardo Ferrer Mac-Gregor, „Eficacia de la Sentencia Interamericana y la Cosa Juzgada Internacional: Vinculación Directa Hacia Las Partes (*Res Judicata*) e Indirecta Hacia los Estados Parte de la Convención Americana (*Res Interpretata*) (Sobre El Cumplimiento del Caso Gelman vs. Uruguay)", *Estudios Constitucionales*, vol. 11 nr 2 (2013), s. 676; Claudio Nash Rojas, „Control de convencionalidad. Precisiones conceptuales u desafíos a la luz de la jurisprudencia de la Corte Interamericana de Derechos Humanos", *Anuario e Derecho Constitucional Latinoamericano*, vol. 19 (2013), s. 505.

[20] Eduardo Meier García, „Nacionalismo constitucional y Derecho Internacional de los Derechos Humanos", *Estudios Constitucionales*, vol. 9 Nº 2 (2011), s. 332-333 oraz 369-371; Juan C. Hitters, „¿Son Vinculantes los Pronunciamientos de la Comisión y de la Corte Interamericana de Derechos Humanos? (Control de Constitucionalidad y Convencionalidad)", [w:] *Revista Iberoamericana de Derecho Procesal Constitucional*, nr 10 (2008), s. 153, przyp. nr 12; Nogueira, zob. przypis nr 12 powyżej, s. 58-59, 64, 68, 71-72, 81, 84- 85, 96, 100-102 oraz 124; Ferrer, zob. przypis nr 19 powyżej, s. 657, 669, 671-672 oraz 677.

byłoby dopasowanie się do tej „ruchomej linii" lub jej przekroczenie.[21] Jest to niezwykle istotny aspekt, do którego powrócimy w dalszej części tekstu.

Skutkiem tego monopolistyczna interpretacja tych traktatów przez ich organy monitorujące doprowadziła do ich przyćmienia, narażając na uszczerbek tradycyjną teorię źródeł prawa międzynarodowego[22] (jak ustanowiono w art. 38 Statutu Międzynarodowego Trybunału Sprawiedliwości[23]) oraz pierwotnemu *pacta sunt servanda*, które dało im początek.

Krótko mówiąc, mamy do czynienia z „innymi" traktatami, pierwotny konsensus bowiem państw sygnatariuszy zastąpiono swobodną interpretacją organów powołanych do ochrony praw człowieka.

© Copyright by Wydawnictwo Diecezjalne UKSW

[21] Aguilar, zob. przypis nr 6 powyżej, s. 337-365.

[22] Carlos Cerda Dueñas, „La nota diplomática en el contexto del *soft law* y de las fuentes del derecho internacional", *Revista de Derecho* (Valdivia, Chile), Vol. XXX Nº 2 (2017), s. 159-179; Sergio Fuenzalida Bascuñán, „La jurisprudencia de la Corte Interamericana de Derechos Humanos como fuente del derecho. Una revisión de la doctrina del «examen de convencionalidad»", [w:] *Revista de Derecho* (Valdivia, Chile), Vol. XXVIII Nº 1 (2015), s. 171-192; Alan Diego Vogelfanger, „La creación de derecho por parte de los tribunales internacionales. El caso específico de la Corte Interamericana de Derechos Humanos", *Pensar en Derecho* (Universidad de Buenos Aires), Nº 7, vol. 4 (2015), s. 251-284; Vítolo, zob. przypis nr 14 powyżej, s. 357-380; Miriam Henríquez Viñas and José Ignacio Núñez, „El control de convencionalidad: ¿Hacia un no positivismo interamericano?", *Revista Boliviana de Derecho*, Nº 21 (2016), s. 338-339.

[23] Statut Międzynarodowego Trybunału Sprawiedliwości.

Art. 38

1. Trybunał, którego zadaniem jest orzekać na podstawie prawa międzynarodowego w sporach, które będą mu przekazane, będzie stosował:

a. konwencje międzynarodowe, bądź ogólne, bądź specjalne, ustalające reguły, wyraźnie uznane przez państwa spór wiodące;

b. zwyczaj międzynarodowy, jako dowód istnienia powszechnej praktyki, przyjętej jako prawo;

c. zasady ogólne prawa, uznane przez narody cywilizowane;

d. z zastrzeżeniem postanowień art. 59 związanie wyrokiem, wyroki sądowe tudzież zdania najznakomitszych znawców prawa publicznego różnych narodów, jako środek pomocniczy do stwierdzania przepisów prawnych.

2. Postanowienie niniejsze nie stanowi przeszkody, aby Trybunał mógł orzekać ex aequo et bono, o ile strony na to zgadzają się.

Art. 59

Wyrok sądu wiąże tylko strony będące w sporze i tylko w stosunku do danego sporu.

(Dz. U. 1947.23.90 – Statut Międzynarodowego Trybunału Sprawiedliwości, https://arslege.pl/statut-miedzynarodowego-trybunalu-sprawiedliwosci/k352/).

W przypadku systemu międzyamerykańskiego przyczyniło się to między innymi do powstania *doktryny kontroli konwencyjności*,[24] wprowadzonej w następstwie orzecznictwa Trybunału Międzyamerykańskiego,[25] która zobowiązuje sędziów krajowych do stosowania kryteriów międzynarodowych[26] (tj. ich własnego orzecznictwa) przepisom krajowym, nawet jeśli posiadają one rangę konstytucyjną.[27] Tym samym sędzia krajowy mógłby:

[24] García, zob. przypis nr 1 powyżej, s. 115-151; Miguel Carbonell, „Introducción general al control de convencionalidad", UNAM, https://archivos.juridicas.unam.mx/www/bjv/libros/7/3271/11.pdf, s. 67-95 (ostatnia wizyta: 14 maja 2014 r.); Sagüés, zob. przypis nr 2 powyżej, s. 117-136; Ernesto Rey Cantor, „Controles de convencionalidad de las leyes", [w:] Eduardo Ferrer Mac-Gregor, Arturo Zaldívar Lelo de Larrea, red., *La Ciencia del Derecho Procesal Constitucional. Estudios en Homenaje a Héctor Fix Zamudio en Sus Cincuenta Años Como Investigador del Derecho, Vol. IX. Derechos Humanos y Tribunales Internacionales*, Unam, Instituto Mexicano de Derecho Procesal Constitucional, Marcial Pons 2008, s. 225-262; Ariel Dulitzky, „El impacto del control de convencionalidad. ¿Un cambio de paradigma en el sistema interamericano de derechos humanos?", [w:] José Sebastián Elias et al., red., *Tratado de los Derechos Constitucionales*, wyd. 1, Abeledo Perrot 2014, s. 553-569.

[25] Christina Binder, „¿Hacia una Corte Constitucional de América Latina? La jurisprudencia de la Corte Interamericana de Derechos Humanos con un enfoque especial sobre las amnistías", [w:] Armin von Bogdandy, Eduardo Ferrer Mac-Gregor, Mariela Morales Antoniazzi, red., *La Justicia Constitucional y Su Internacionalización. ¿Hacia Un Ius Constitutuonale Commune en América Latina? Tomo II*, Unam / Max-Plank-Institut für a Usländisches Öffentliches Recht und Volkerrecht / Instituto Iberoamericano de Derecho Constitucional 2010, s. 169, 173-174 oraz 185; Néstor P. Sagüés, „Las opiniones consultivas de la Corte Interamericana, en el control de convencionalidad", *Pensamiento Constitucional*, Nº 20 (2015), s. 281; Víctor Bazán, „En torno al control de las inconstitucionalidades e inconvencionalidades omisivas", *Anuario de Derecho Constitucional Latinoamericano*, vol. 14 (2010), s. 151-177; Karlos Castilla Juárez, „El control de convencionalidad; un nuevo debate en México a partir de la sentencia del caso Radilla Pacheco", *Anuario Mexicano de Derecho Internacional*, Vol. XI (2011), s. 600.

[26] Eréndira Salgado Ledesma, „La probable inejecución de las sentencias de la Corte Interamericana de Derechos Humanos", *Revista Mexicana de Derecho Constitucional*, N° 26 (2012), s. 224; Gonzalo Aguilar Cavallo, „Constitucionalismo global, control de convencionalidad y el derecho a huelga en Chile", *Anuario Colombiano de Derecho Internacional (ACDI)*, Vol. 9 (2016), s. 137; Claudio Nash Rojas, Constanza Núñez Donald, „Recepción formal y sustantiva del Derecho Internacional de los Derechos Humanos: experiencias comparadas y el caso chileno", *Anuario Mexicano de Derecho Comparado*, vol XLX, núm. 148 (2017), s. 207.

[27] Leonardo García Jaramillo, „De la «constitucionalización» a la cconvencionalización» del ordenamiento jurídico. La contribución a un *ius constitutionale commune*", *Revista Derecho del Estado*, Nº 36 (2016), s. 131-166; David Andrés Murillo Cruz, „La dialéctica entre el bloque de constitucionalidad y el bloque de convencionalidad en el sistema interamericano de derechos humanos", *Revista de Derecho Público* (Universidad de los Andes, Colombia), Nº 36 (2016), s. 1-35; Néstor Sagüés, „Derechos constitucionales y derechos humanos. De la Constitución Nacional a la Constitución convencionalizada",]w:] Humberto Nogueira Alcalá red., *La Protección de los Derechos Humanos y Fundamentales de Acuerdo a la Constitución y El Derecho Internacional de los Derechos Humanos*, Librotecnia, Santiago 2014, s. 15-23.

Egzemplarz do użytku prywatnego

a) Orzec, na korzyść standardu międzynarodowego, że standard krajowy nie ma zastosowania w przypadku całkowitej niezgodności między nimi;[28]

b) Dokonać reinterpretacji standardu krajowego w świetle kryteriów międzynarodowych celem ich wzajemnej harmonizacji[29] (tzw. „wykładnia zgodności"[30]); lub

c) Zastosować normy krajowe, ale jedynie w przypadku, gdy ich poziom przewyższa „minimalny standard" prawa międzynarodowego.[31]

Ponadto, ponieważ Konwencja Amerykańska „żyje" w elastycznej i ewoluującej interpretacji Trybunału[32] (ponieważ uważa się on za ostateczny[33] i niepodlegający zaskarżeniu[34] podmiot interpretujący Konwencję), Trybunał ten uznaje, że przedmiotowa Konwencja jest „aktualizowana" wraz z wydaniem każdego z jego orzeczeń. Z tego powodu uznaje, że jego interpretacja jest wiążąca dla wszystkich państw, nawet jeśli nie były one stroną sporu, który doprowadził do wydania

Copyright by Wydawnictwo Naukowe Uwam

[28] Caballero, zob. przypis nr 18, pp. 109-112 oraz 120-122; Gonzalo García Pino, „Preguntas esenciales sobre el control de convencionalidad difuso aplicables a Chile", [w:] Humberto Nogueira Alcalá red., *La Protección de los Derechos Humanos y Fundamentales de Acuerdo a la Constitución y El Derecho Internacional de los Derechos Humanos*, op. cit., s. 356 oraz 359-60; Rey Cantor, zob. przypis nr 24 powyżej, s. 226 and 261-262.

[29] Pablo Contreras, „Control de convencionalidad, deferencia internacional y discreción nacional en la jurisprudencia de la Corte Interamericana de Derechos Humanos", *Ius et Praxis*, vol. 20, nr 2 (2014), s. 237-38, 254, 261 oraz 263; Sagüés, zob. przypis nr 2 powyżej, s. 215-216; Ibáñez, zob. przypis nr 5 powyżej, s. 104-105.

[30] Caballero, zob. przypis nr 18, s. 109-112 oraz 120-122; Karlos Castilla Juárez, „¿Control interno o difuso de convencionalidad? Una mejor idea: la garantía de los tratados", *Anuario Mexicano de Derecho Internacional*, Vol. XIII (2013), s. 56; Miriam Henríquez Viñas, „La Polisemia del Control de Convencionalidad Interno", 24 *International Law: Revista Colombiana de Derecho Internacional* (Colombia) 113 (2014), s. 132-134.

[31] Sergio García Ramírez, „El control judicial interno de convencionalidad", *Ius: Revista del Instituto de Ciencias Jurídicas de Puebla*, nr 28 (2011), s. 133-139; Cançado, zob. przypis nr 4 powyżej, s. 310-314; Hitters, zob. przypis nr 19 powyżej, s. 708-709.

[32] Nogueira, zob. przypis nr 12 powyżej, s. 72.

[33] Juan Carlos Hitters, „Control de constitucionalidad y control de convencionalidad. Comparación (Criterios fijados por la Corte Interamericana de Derechos Humanos)", *Estudios Constitucionales*, vol.7, nr 2 (2009), s. 115, 118 oraz 122; Gonzalo Aguilar Cavallo, „«Afinando las cuerdas» de la especial articulación entre el Derecho Internacional de los Derechos Humanos y el Derecho Interno", *Estudios Constitucionales*, vol. 11 Nº 1 (2013), s. 642-643; Nogueira, zob. przypis nr 12 powyżej, s. 58-59, 62-63 oraz 90-98.

[34] Meier, zob. przypis nr 20 powyżej, s. 333; Humberto Nogueira Alcalá, „El control de convencionalidad y el diálogo interjurisdiccional entre tribunales nacionales y la Corte Interamericana de Derechos Humanos", *Revista de Derecho Constitucional Europeo*, vol. 10, Nº 19 (2013), s. 222; Aguilar, zob. przypis nr 33 powyżej, s. 636 i 645.

danego orzeczenia. Innymi słowy, uznaje, jego „*res interpretata*"[35] wywołuje skutek „*erga omnes*".[36]

Podobna sytuacja ma miejsce w przypadku *miękkiego prawa* tworzonego przez inne organy traktatowe działające na rzecz praw człowieka: komitety i komisje. Choć *miękkie prawo* nie posiada mocy wiążącej, ma dziś kluczowe znaczenie, ponieważ wskazuje, w jaki sposób organy te „widzą" lub rozumieją traktaty, które winny interpretować. I to właśnie na podstawie *miękkiego prawa* ci „światowi cenzorzy" oceniają, czy państwa przestrzegają praw człowieka, co sprawia, że legitymacja państw jest od tego uzależniona.[37]

Copyright by Wydawnictwo Naukowe Uksw

Mamy zatem do czynienia z istnieniem *dwóch równoległych porządków prawnych*, krajowego i międzynarodowego, gdzie ten drugi porządek nakazuje całkowite posłuszeństwo pierwszemu.

3. Stosunek między tymi dwoma równoległymi porządkami prawnymi

Nawet jeśli nie jest to jedyny czynnik – ponieważ wszystkie czynniki wzajemnie się uzupełniają i wzmacniają – dla lepszego zrozumienia powyższego absolutnie konieczne jest uwzględnienie w szczególności wspomnianej już zasady „minimalnego standardu", która jest powiązana i wywodzi się z wielostronnego, konsensualnego rodowodu traktatów dotyczących praw człowieka.

Jeżeli przyjrzymy się temu zagadnieniu uważnie, sytuacja okaże się zaskakująca. Istotnie, fakt, iż interpretacja traktatów dotyczących praw człowieka, dokonana przez ich organy traktatowe jest uważana za „minimalny standard", oznacza, że ich obrońcy przyjmują za pewnik, że ich sposób pojmowania tych praw jest poprawny i niepodważalny, lub, jeśli wolimy, że nie może być błędny. Można zatem mówić w tym kontekście o swego rodzaju „kompleksie nieomylności".

[35] Carbonell, zob. przypis nr 24 powyżej, s. 79-83; Nogueira, zob. przypis nr 34 powyżej, s. 233 i 245; Ferrer, zob. przypis nr 19 powyżej, s. 655-682 oraz 688-693.

[36] María Angélica Benavides Casals, „El efecto *erga omnes* de las sentencias de la Corte Interamericana de Derechos Humanos", *International Law: Revista Colombiana de Derecho Internacional*, Nº 27 (2015), s. 141-166; Hitters, zob. przypis nr 19 powyżej, s. 695-710; Ferrer, zob. przypis nr 19 powyżej, s. 652-655, 662-677 oraz 688-693.

[37] Max Silva Abbott, „Algunos de los nuevos derechos humanos como instrumentos de dominación", [w:] Manuel Ramos-Kuri, Augusto Herrera Fragoso, Manuel Santos, red, *El Embrión Humano. Una Defensa Desde la Antropología, la Biología del Desarrollo y los Derechos Humanos*, Tirant Lo Blanch 2019, s. 505-510.

Powyższe wynikałoby z faktu, że oryginalne traktaty są produktem międzynarodowego konsensusu, czy to regionalnego, czy powszechnego, dlatego też nie do przyjęcia jest uznanie, że konsensus ten może być błędny. Właśnie dlatego zwrócono uwagę, że to prawo międzynarodowe staje się obecnie nowym „prawem naturalnym", mimo że zostało stworzone, a nie odkryte, do tego stopnia, że nawet niektórzy jego obrońcy nadają mu dziś niemal półboski charakter. Należy jednak pamiętać, że ten pierwotny konsensus został „przechwycony" i przysłonięty przez monopolistyczne przywództwo i niekontrolowaną interpretację dokonywaną przez te organy stojące na straży ochrony praw człowieka.

W konsekwencji, za pomocą wspomnianego „autorytatywnego kryterium", owi „cenzorzy świata" dążą do zmonopolizowania pojęcia dobra i zła na poziomie globalnym, domagając się całkowitego posłuszeństwa ze strony demokratycznych krajowych systemów prawnych, celem osiągnięcia swej legitymizacji (dyktatury nie biorą ich pod uwagę).

Copyright by Wydawnictwo Naukowe UKSW

Organy te wymagają przedkładania przez państwa „okresowych sprawozdań" w celu „monitorowania podjętych zobowiązań" i „mogą formułować takie spostrzeżenia i rekomendacje, jakie uznają za stosowne" (lub wydawać wyroki w odniesieniu do państw, jeśli organem tym jest trybunał), w celu zagwarantowania „stopniowego przestrzegania" podmiotowych traktatów.[38]

[38] Organami stojącymi na straży przestrzegania traktatów dotyczących praw człowieka w regionie są:

a) „Międzyamerykańska Komisja Praw Człowieka" i „Międzyamerykański Trybunał Praw Człowieka", utworzone na mocy „Amerykańskiej Konwencji Praw Człowieka, „Pakt z San Jose, Kostaryka"" (odpowiednio art. 33-51, 70 i 73; oraz 33 i 52-73).

b) Międzyamerykańska konwencja w sprawie zapobiegania torturom i karania za ich stosowanie, odnosi się do tych samych organizacji (art. 17).

c) „Międzyamerykańska Rada Gospodarcza i Społeczna" oraz „Międzyamerykańska Rada Edukacji, Nauki i Kultury", ustanowione w Protokole dodatkowym do Amerykańskiej Konwencji Praw Człowieka o prawach gospodarczych, społecznych i kulturalnych („Protokół z San Salvador") Możliwe jest również zwrócenie się do Komisji i Trybunału Międzyamerykańskiego (art. 19).

d) „Międzyamerykańska Komisja Kobiet" została utworzona na mocy Międzyamerykańskiej konwencji o zapobieganiu, karaniu i wyeliminowaniu przemocy wobec kobiet „Konwencji z Belém do Pará" (art. 10, 11 oraz 19).

e) Międzyamerykańska konwencja w sprawie ochrony wszystkich osób przed wymuszonym zaginięciem; odpowiednie kwestie są również kierowane do Komisji i Międzyamerykańskiego Trybunału (art. XIII and XIV).

f) „Komitet ds. Eliminacji Wszelkich Form Dyskryminacji Osób Niepełnosprawnych" został utworzony na mocy Międzyamerykańskiej Konwencji o eliminacji wszelkich

Powyższe tłumaczy, dlaczego ten równoległy międzynarodowy porządek prawny wymaga, aby krajowe systemy prawne bezzwłocznie dostosowywały się do jego kryteriów, traktowanych jako „minimalny standard", przekraczając ten standard, jeśli to możliwe, lecz nigdy nie stając z nim w sprzeczności.[39]

Niezależnie jednak od tego, czy sytuacja ta posiada legitymację, czy też nie, niemożliwe jest, by krajowe systemy prawne tak szybko dostosowywały się do ewoluującej i elastycznej interpretacji prawa międzynarodowego.[40] A z pewnością jest to jeden z powodów pojawienia się w orzecznictwie Trybunału Międzyamerykańskiego doktryny kontroli konwencyjności, która nakazuje sędziom krajowym priorytetowe traktowanie kryteriów międzynarodowych nad lokalnymi przy rozstrzyganiu spraw dotyczących praw człowieka, jak wspomniano wcześniej.

Tak oto, dzięki kontroli konwencyjności, ten „minimalny standard" wynikający z orzecznictwa Trybunału Międzyamerykańskiego zawsze, ale to zawsze zwycięża.[41] Najwyraźniej dzieje się tak wskutek niestosowania krajowych przepisów

Copyright by Wydawnictwo Naukowe UKSW

form dyskryminacji osób niepełnosprawnych. Możliwa jest również skarga do Komisji i Międzyamerykańskiego Trybunału (art. VI).

g) „Międzyamerykański Komitet ds. Zapobiegania i Eliminacji Rasizmu, Dyskryminacji Rasowej oraz Wszelkich Form Dyskryminacji i Nietolerancji" został utworzony na mocy Międzyamerykańskiej Konwencji przeciwko rasizmowi, dyskryminacji rasowej i pochodnym formom nietolerancji. Na tej samej zasadzie, możliwe jest również zwrócenie się do Komisji i Trybunału Międzyamerykańskiego (art. 15).

h) Te same organizacje są wymienione w Międzyamerykańskiej Konwencji przeciwko wszelkim formom dyskryminacji i nietolerancji (art. 15).

i) Wreszcie, poza zadaniami przypisanymi również Komisji i Międzyamerykańskiemu Trybunałowi (art. 36), na mocy Międzyamerykańskiej Konwencji o ochronie praw człowieka osób starszych (art. 33-35) powołano „Konferencję Państw-Stron" i „Komitet Ekspertów".

[39] Eduardo Ferrer Mac-Gregor i Carlos María Pelayo Möller, *Las obligaciones generales de la Convención Americana sobre Derechos Humanos (Deber de respeto, garantía y adecuación de derecho interno)*, UNAM / Instituto de Investigaciones Jurídicas / Comisión Nacional de los Derechos Humanos, *passim* (2017).

[40] Max Silva Abbott, „La doctrina del control de convencionalidad: más problemas que soluciones", [w:] Max Silva Abbott red., *Una Visión Crítica del Sistema Interamericano de Derechos Humanos y Algunas Propuestas Para Su Mejor Funcionamiento*, Tirant Lo Blanch 2019, s. 200-205.

[41] Na przykład, wskutek obniżenia statusu dziecka nienarodzonego (Inter-American Court of Human Rights, *Case of Artavia Murillo et al. (In Vitro Fertilization) v. Costa Rica*. Preliminary Objections, Merits, Reparations and Costs. Orzeczenie z dnia 28 listopada 2012 r. Seria C Nº 257); ewolucji pojęcia rodziny (Inter-American Court of Human Rights, *Case of Atala Riffo ad daughters v. Chile*. Merits, Reparations and Costs. Orzeczenie z dnia 24 lutego 2012 r. Seria C Nº 239); nowych form dyskryminacji (Inter-American Court of Human Rights, *Case*

na korzyść norm międzynarodowych. Jednak taka sama sytuacja ma miejsce w przypadku „interpretacji według wykładni zgodności", ponieważ kieruje się ona i jest zdominowana przez te zewnętrzne kryteria, przez co jej skutki mogą być równie drastyczne, jak w przypadku ich niestosowania.[42] I wreszcie, dzieje się tak również w przypadku zastosowania standardu krajowego – jako że taka możliwość istnieje i została zatwierdzona – tylko z uwagi na fakt, że ów „minimalny standard" został przyjęty i przekroczony. W konsekwencji, pośrednio lub bezpośrednio, zawsze stosuje się kryteria tego równoległego prawa międzynarodowego.

Dlatego też to zawsze prawo krajowe musi dostosowywać się do prawa międzynarodowego, a nie odwrotnie. W ten sposób między państwami a prawem międzynarodowym dochodzi do znamiennego „prawnego przewrotu kopernikańskiego", gdy państwa zostają zdominowane przez swe własne dzieło.

Rzecz jasna, o powyższym się nie wspomina, przynajmniej otwarcie. W zamian wskazuje się, że nie będzie istniała żadna hierarchia między prawem krajowym a międzynarodowym,[43] jako że oba systemy muszą współpracować w ramach wspólnego zadania, jakim jest ochrona praw człowieka,[44] z możliwością odwołania się do jednego lub do drugiego zgodnie z zasadą „*pro homine*",[45] niezależnie od formalnych zasad obowiązujących w każdym z nich.[46]

Niemniej jednak, prawo międzynarodowe zawsze triumfuje, zarówno przez wzgląd na „formę", jak i „treść". Ze względu na formę, ponieważ ustanawia zasady wzajemnych relacji obu porządków prawnych (głównie dzięki zasadzie „*pro homine*"); a pod

Copyright by Wydawnictwo Naukowe UKSW

of Pavez Pavez v. Chile. Merits, Reparations and Costs. Orzeczenie z dnia 4 lutego 2022 r. Seria C Nº 449) czy własności rdzennych mieszkańców (Inter-American Court of Human Rights, *Case of the Afro-descendant Communities desplaced from the Cacarica River Basin (Operation Genesis) v. Colombia*. Preliminary Objections, Merits, Reparations and Costs. Orzeczenie z dnia 20 listopada 2013 r. Seria C Nº 270). Wszystkie te kwestie wywierają wpływ na systemy prawne w regionie.

42 Częściowo i pośrednio, Sagüés, zob. przypis nr 27 powyżej, s. 17-18.

43 Paola Andrea Acosta Alvarado, „Zombis vs. Frankenstein: sobre las relaciones entre el Derecho Internacional y el Derecho interno", *Estudios Constitucionales*, vol. 14 Nº 1 (2016), s. 29-31 oraz 53-55; Aguilar i Nogueira, zob. przypis nr 13 powyżej, s. 16; Castilla, zob. przypis nr 25 powyżej, s. 598.

44 Murillo, zob. przypis nr 27 powyżej, s. 25.

45 Castilla, zob. przypis nr 10 powyżej, s. 149-153; Caballero, zob. przypis nr 18 powyżej, s. 109-112, 128 oraz 130; Nogueira, zob. przypis nr 18 powyżej, s. 1202-1203.

46 Henríquez and Núñez, zob. przypis nr 22 powyżej, s. 338-339; partly, Nash and Núñez, zob. przypis nr 26 powyżej, s. 224-225; Acosta, zob. przypis nr 43 powyżej, s. 33 (ostrzegając przed tą sytuacją, z rozmaitych perspektyw i przy użyciu różnorakiej terminologii).

względem treści, gdyż na mocy „minimalnego standardu" kryteria międzynarodowe zawsze przeważają, czy to w sposób otwarty, czy też ukryty.[47]

Z tego też powodu jest wysoce dyskusyjne, czy prawo międzynarodowe dotyczące praw człowieka ma dziś charakter „pomocniczy", jak twierdzą jego orędownicy.[48]

Powyższe oznacza, iż rola państw (przynajmniej tych demokratycznych) stawałaby się w coraz większym stopniu wspierająca i drugorzędna, ograniczająca się do pokornego stosowania się do międzynarodowych kryteriów lub ich udoskonalania (tracąc tym samym znaczną część suwerenności i demokratycznego samostanowienia), stając się swego rodzaju amplifikatorem tych kryteriów i oddając do ich dyspozycji wszystkie swe zasoby celem ich urzeczywistnienia. Z tego też powodu kontrola konwencyjności ma być również stosowana w odniesieniu do władzy wykonawczej i ustawodawczej,[49] tak by wprowadzane przez nie akty prawne (ustawy, zarządzenia, rozporządzenia itp.) nie odbiegały od orzecznictwa Trybunału, dążąc do osiągnięcia swoistego monizmu prawnego.

W podobny sposób demokratyczne decyzje byłyby ograniczane przez „minimalny standard",[50] tworząc rodzaj demokracji, która – z perspektywy podejścia hierar-

Copyright by Wydawnictwo Naukowe UKSW

[47] Max Silva Abbott, „El control heterónomo de convencionalidad", [w:] Manuel Núñez Poblete red., *Derecho Internacional, Derechos Humanos y Democracia. Liber Amicorum Eduardo Vio Grossi,* Universitarias de Valparaíso 2022 (rozwinięcie tej idei; wkrótce w druku).

[48] Juana Ibáñez Rivas, „Control de convencionalidad: precisiones para su aplicación desde la jurisprudencia de la Corte Interamericana de Derechos Humanos", *Anuario de Derechos Humanos*, vol. 8 (2012), s. 112; Manuel Núñez Poblete, „Introducción al concepto de identidad constitucional y a su función frente al derecho supra nacional e internacional de los derechos de la persona", *Ius et Praxis*, vol. 14 Nº 2 (2008), s. 351-353; Karlos Castilla Juárez, „La independencia judicial en el llamado control de convencionalidad interamericano", *Estudios Constitucionales*, vol. 14 Nº 2 (2016), s. 86-87 oraz 90; Néstor P. Sagüés, „El Control de Convencionalidad en Argentina. ¿Ante las Puertas de la «Constitución Convencionalizada»?", Conselho Nacional de Justiça 2016, s. 112; Eduardo Vio Grossi, „Jurisprudencia de la Corte Interamericana de Derechos Humanos: ¿del control de convencionalidad a la supra nacionalidad?", *Anuario de Derecho Constitucional Latinoamericano*, vol. XXI (2015), s. 100-101.

[49] Eduardo Ferrer Mac-Gregor, „Control de Convencionalidad (Sede Interna)", [w:] Mac-Gregor *et al*., red., *Diccionario de Derecho Procesal Constitucional y Convencional: Instituto de Investigaciones Jurídicas*, Universidad Nacional Autónoma de México 2014, s. 238; Nogueira, zob. przypis nr 12 powyżej, s. 85, 93-94, 102-103 oraz 128; Sagüés, zob. przypis nr 27, s. 18; Contreras, zob. przypis nr 29 powyżej, s. 255-257.

[50] Aguilar, zob. przypis nr 6 powyżej, s. 337-365; Víctor Bazán, „El Control de Convencionalidad: Incógnitas, Desafíos y Perspectivas", [w:] Víctor Bazán i Claudio Nash, *Justicia Constitucional y Derechos Fundamentales. El Control de Convencionalidad 2011*, Universidad de Chile 2012, s. 30; Hitters, zob. przypis nr 19 powyżej, s. 705-707; Ibáñez, zob. przypis nr 48 powyżej, s. 103-104 oraz 109-113; Nash, zob. przypis nr 19 powyżej, s. 498-499.

chicznego – jest „nadzorowana" lub „chroniona" przez owe międzynarodowe prawa człowieka. Poprzez stosowanie kontroli konwencyjności, sędziowie krajowi staliby się w ten sposób pierwszymi stróżami gwarantującymi ich podległość,[51] co jest przyczyną, dla której przedstawiciele Trybunału Międzyamerykańskiego promują wzmożony i stanowczy aktywizm judykacyjny.[52] I to samo może spotkać władzę ustawodawczą.[53]

Ideą jest uzyskanie rosnącej standaryzacji między tymi dwoma porządkami normatywnymi, [54] dla których Trybunał Międzyamerykański miałby stać się trybunałem konstytucyjnym na skalę całego kontynentu,[55] a Amerykańska Konwencja Praw Człowieka – kontynentalną konstytucją.[56] W związku z powyższym, wszystkie państwa demokratyczne miałyby stosować *res interpretata* tego

Copyright by Wydawnictwo Uniwersytetu Łódzkiego

[51] Armin von Bogdandy *et al.*, „A manera de prefacio. *Ius Constitutionale Commune* en América Latina: un enfoque regional del constitucionalismo transformador", [w:] Armin von Bogdandy, Mariela Morales Antoniazzi, Eduardo Ferrer Mac-Gregor, red., *Ius Constitutionale Commune en América Latina. Textos Básicos Para Su Comprensión*, op. cit., s. 34; Murillo, zob. przypis nr 27 powyżej, s. 20; García Jaramillo, zob. przypis nr 27 powyżej, s. 138.

[52] Sergio García Ramírez, „Sobre el control de convencionalidad", *Pensamiento Constitucional*, Nº 22 (2016), s. 182; Armin von Bogdandy, "*Ius constitutionale commune* en América Latina. Aclaración conceptual", [w:] Armin von Bogdandy, Mariela Morales Antoniazzi, Eduardo Ferrer Mac-Gregor, red., *Ius Constitutionale Commune en América Latina. Textos Básicos Para Su Comprensión*, op. cit., s. 156-161; García Jaramillo, zob. przypis nr 27 powyżej, s. 134, 136-143, 158-160 oraz 162; Piovesan, zob. przypis nr 5 powyżej, s. 78 oraz 80-81.

[53] Néstor P. Sagüés, „Nuevas fronteras del control de convencionalidad: el reciclaje del derecho nacional y el control legisferante de convencionalidad", *Revista de Investigações Constitucionais*, vol. 1 Nº 2 (2014), s. 26-27; Morales, zob. przypis nr 1 powyżej, s. 433-434; Sagüés, zob. przypis nr 25 powyżej, s. 276.

[54] Filiberto Manrique Molina *et al.*, „Los retos y dificultades operativas del control de convencionalidad: una mirada desde el sistema jurídico mexicano", *Conflicto & Sociedad*, Vol. 3, N°2 (2015), s. 20-21; Ibáñez, zob. przypis nr 5 powyżej, s. 69-70.

[55] Ariel E. Dulitzky, „An Inter-American Constitutional Court? The Invention of the Conventionality Control by the Inter-American Court of Human Rights", 50 *Texas International Law Journal* 46 (2015), s. 64-65; Lawrence Burgorgue-Larsen, „La Corte Interamericana de Derechos Humanos como Tribunal Constitucional", [w:] Armin von Bogdandy, Héctor Fix-Fierro, Mariela Morales Antoniazzi, red., *Ius Constitutionale Commune en América Latina. Rasgos, Potencialidades y Desafíos*, op. cit., s. 421-457; Binder, zob. przypis nr 25 powyżej, s. 169-170; Eduardo Ferrer Mac-Gregor, „El control difuso de convencionalidad en el Estado constitucional", s. 187-188, https://archivos.juridicas.unam.mx/www/bjv/libros/6/2873/9.pdf (ostatnia wizyta 3 listopada 2023 r.).

[56] Nogueira, zob. przypis nr 18 powyżej, s. 1188; Bazán, zob. przypis nr 50 powyżej, s. 25; Néstor P. Sagüés, „El 'control de convencionalidad', en particular sobre las constituciones nacionales", *La Ley* (2009), s. 3-4, https://www.joseperezcorti.com.ar/Archivos/DC/Articulos/Sagues_Control_de_Convencionalidad_LL_2009.pdf (ostatnia wizyta 3 listopada 2023 r.).

trybunału ze skutkiem *erga omnes*, poprzez działanie swych rodzimych sędziów (i innych władz) w ramach doktryny kontroli konwencyjności. Ten system orzeczeń o charakterze precedensowym [57] (nie zapominajmy, że stanowią one jedynie „standard minimalny") ma na celu ujednolicenie krajowych systemów prawnych i ustanowienie swoistego rodzaju „ładu publicznego",[58] czy też stworzenie na kontynencie „międzyamerykańskiego *ius commune*",[59]prowadząc do stworzenia czegoś na kształt globalnego konstytucjonalizmu.[60]

Zatem fundamentem legitymizacji tego procesu prymatu prawa międzynarodowego jest „minimalny standard" (który staje się coraz bardziej wyśrubowanym wymogiem z tytułu „zasady progresywnego rozwoju" lub „braku regresu"); narzędziem otwierającym wrota do bezpośredniego lub pośredniego stosowania prawa międzynarodowego jest zasada „*pro homine*"; a kontrola konwencyjności stałaby się praktycznym i konkretnym rozwiązaniem stosowanym we wszystkich wyżej wymienionych przypadkach.[61]

Copyright by Wydawnictwo Naukowe UKSW

4. Ku jednej myśli objętej ochroną państwa

Nadzwyczajny prestiż, jakim na Zachodzie nadal cieszą się prawa człowieka, idący w parze z pracą organów monitorujących, uzbrojonych w „kompleks nieomylności", narzuca, z coraz mniejszą dozą pozorów, jeden sposób myślenia, któremu coraz trudniej się oprzeć, ponieważ obecnie uważa się, że nikt nie może być

[57] Caballero, zob. przypis nr 18 powyżej, s. 133; Sagüés, zob. przypis nr 27 powyżej, s. 18; Hitters, zob. przypis nr 19 powyżej, s. 705 i 707 (podobne idee, przedstawione z różnych perspektyw i z różnym stopniem szczegółowości).

[58] Manuel Becerra Ramírez, „La jerarquía de los tratados en el orden jurídico interno. Una visión desde la perspectiva del Derecho Internacional", [w:] Sergio García Ramírez i Mireya Castañeda Hernández, red., *Recepción Nacional del Derecho Internacional de los Derechos Humanos y Admisión de La Competencia de La Corte Interamericana*, Universidad Nacional Autónoma de México 2009, s. 301-304; Humberto Nogueira Alcalá, „El uso del derecho convencional internacional de los derechos humanos en la jurisprudencia del Tribunal Constitucional chileno en el período 2006-2010", [w:] *Revista Chilena de Derecho*, Vol. 39 Nº 1 (2012), s. 152; Ferrer, zob. przypis nr 19 powyżej, s. 686 oraz 679-682.

[59] García Ramírez, zob. przypis nr 52 powyżej, s. 175; Dulitzky, zob. przypis nr 24 powyżej, s. 548; Néstor P. Sagüés, „El «Control de convencionalidad» como instrumento para la elaboración de un *ius commune* interamericano", s. 449-451 oraz 467, https://archivos.juridicas.unam.mx/www/bjv/libros/6/2895/15.pdf (ostatnia wizyta 3 listopada 2023 r.).

[60] Aguilar, zob. przypis nr 26 powyżej, s. 116, 119 oraz 143; García, zob. przypis nr 1 powyżej, s. 122; Jorge Enrique Carvajal Martínez i Andrés Mauricio Guzmán Rincón, „Las instituciones del Sistema Interamericano de Protección a los derechos humanos: un análisis a sus procedimientos y orientación estratégica", *Revista Republicana*, vol. 22 (2017), s. 190, 198-203 oraz 205.

[61] Silva, zob. przypis nr 47 powyżej (wkrótce w druku).

tak bezduszny i nikczemny, by nie popierać z entuzjazmem czegoś tak dobrego i niezbędnego dla dzisiejszego świata, jak prawa człowieka,[62] wyniesione, jak już wspomniano, do rangi nowego „Prawa Naturalnego".

Z tego właśnie powodu prawa człowieka narzucają swój sposób postrzegania świata (poprzez posiadanie przywileju swego rodzaju *przepustki pierwszeństwa*), czyniąc zdania odrębne lub krytykę coraz trudniejszymi. Dzieje się tak, ponieważ wszystko, czego „dotkną", staje się dogmatem w naszych społeczeństwach – pomimo coraz wyraźniej zarysowanej hierarchicznej genezy – co określamy mianem „efektu talizmanu" praw człowieka. Ponadto nie wolno nam zapominać, iż prawa te są nieustannie rozbudowywane i rekonstruowane przez „cenzorów świata", podnosząc poprzeczkę „minimalnego standardu" coraz wyżej, za sprawą zasady progresywnej interpretacji lub braku regresu.

Stali się oni wręcz do tego stopnia dogmatyczni, że ci, którzy nie zgadzają się z ich punktem widzenia, są zazwyczaj oskarżani o arbitralność, dyskryminację lub propagowanie mowy nienawiści. Są to „pojęcia klucze", które mają na celu natychmiastowe i nieodwołalne wyeliminowanie każdego, kto sprzeciwia się tego rodzaju dominującemu dyskursowi.

W konsekwencji ci, którzy nie akceptują takiego stanu rzeczy, zostaną uznani za „heretyków" naszych czasów, a wręcz za stanowiących zagrożenie dla społeczeństwa. Z tego powodu, w imię tych samych praw człowieka i pomimo ich rzekomo uniwersalnego charakteru, osoby te mogą zostać pozbawione swych własnych praw, gdy sprzeciwią się tego rodzaju „stadnemu myśleniu", które ostatecznie wzięło górę.

Jednym słowem, tak rozumiane prawa człowieka doprowadziłyby do powstania autentycznej „policji myśli", ostatecznie zależnej od owych „cenzorów świata".

I wreszcie, obecnie kolejnym aspektem o ogromnym znaczeniu, wynikającym z zamierzonego podporządkowania demokratycznych krajowych systemów prawnych prawu międzynarodowemu, jest rosnąca rola państwa we wprowadzaniu tych praw w życie, które musi zapewniać całkowite wsparcie na rzecz ich urzeczywistnienia.[63] Powyższe zaś wynika z dobrowolnego i suwerennego

[62] Pośrednio, Aguilar, zob. przypis nr 6 powyżej, s. 344 i 346; Morales, zob. przypis nr 2 powyżej, s. 273-274; Murillo, zob. przypis nr 27 powyżej, s. 20.
[63] Ferrer i Pelayo, zob. przypis nr 39 powyżej, *passim*.

Copyright by Wydawnictwo Naukowe UKSW

zobowiązania się do ich wdrożenia poprzez podpisanie traktatów, które dały im początek.[64]

Z tego też powodu wskazano, że obecnie konieczne jest zapewnienie merytorycznej treści prawa krajowego. A ponieważ prawa człowieka stały się nową „świecką religią", ostatecznie mamy do czynienia z „państwami wyznaniowymi",[65] zmuszonymi przyjąć tę merytoryczną treść wywodzącą się z „minimalnego standardu", od czego uzależniona jest ich legitymizacja.

Z tych samych powodów, ponieważ prawom człowieka automatycznie przypisuje się pozytywną treść, muszą one dotykać wszystkich sfer życia.[66] Tym samym dostarczają państwu doskonałej wymówki do ingerowania we wszystkie obszary życia swych obywateli (życie, rodzina, dzieciństwo, seksualność, wolność sumienia, poglądów, własności itp.). Dlatego też, zamiast stanowić swego rodzaju „tarczę" chroniącą przed określoną ingerencją państwa w celu zagwarantowania pewnego obszaru wolności, dzisiejsze prawa człowieka mają wręcz przeciwny charakter.

Copyright by Wydawnictwo Naukowe UKSW

5. Kilka wniosków

Być może najważniejszym jest uświadomienie sobie, że zwolennicy tego procesu zmierzają do stworzenia dwóch równoległych porządków prawnych, wśród których prawo międzynarodowe odgrywa rolę dominującą i legitymizującą, obdarzając je nieomylnością i niekwestionowaną wyższością (niemal deifikacją), uznając je za „minimalny standard" i usiłując przeistoczyć państwa w czysto wykonawcze instrumenty prawa międzynarodowego. Dzieje się tak, ponieważ prawo międzynarodowe zawsze może modyfikować prawo krajowe, lecz nie *vice versa*, chyba że w celu udoskonalenia prawa międzynarodowego.

W ten sposób rodzi się „heteronomiczna kontrola konwencyjności", która wymusza na prawie krajowym permanentną adaptację.[67]

[64] Bazán, zob. przypis nr 25 powyżej, s. 173-174; Sergio García Ramírez, „Admisión de la competencia contenciosa de la Corte Interamericana de Derechos Humanos", [w:] Sergio García Ramírez i Mireya Castañeda Hernández, red., *Recepción Nacional del Derecho Internacional de los Derechos Humanos y Admisión de La Competencia de la Corte Interamericana*, Universidad Nacional Autónoma de México 2009, s. 28-31; Aguilar, zob. przypis nr 26 powyżej, s. 137 i 158.

[65] „Leyes LGTBI: el nuevo confesionalismo de Estado", *Aceprensa*, 7 października 2016 r., https://www.aceprensa.com/sociedad/leyes-lgtbi-el-nuevo-confesionalismo-de-estado/ (ostatnia wizyta 6 listopada 2023 r.).

[66] Cançado, zob. przypis nr 4 powyżej, s. 87-88, 179-180, 279, 366 oraz 413-424.

[67] Silva, zob. przypis nr 47 powyżej (wkrótce w druku).

Dzisiejsze prawa człowieka, „świecka religia" naszych czasów, dążą do osiągnięcia jednolitego myślenia, poprzez przekształcenie tego, czego bronią, w dogmat („efekt talizmanu") i zabronienie sprzeciwu. Jednak z uwagi na to, że podlegają ciągłej rozbudowie i rekonstrukcji, i nie są rzeczywistością możliwą do odkrywania, lecz do wykreowania, prawa człowieka stanowią idealnego konia trojańskiego służącego wprowadzaniu treści upragnionych przez „cenzorów świata", a tym samym narzucaniu społeczeństwom „ludzkich obowiązków", będąc obdarzonymi domniemaniem legalności i uznawanymi za rodzaj nowego „prawa naturalnego".

Z tego też powodu prawa człowieka pozwalają państwu ingerować we wszystkie kwestie i wszystko regulować, przeistaczając się w „Wielkiego Brata", który ustanawia i promuje te prawa, karze tych, którzy je łamią i zapobiega ich naruszaniu w przyszłości. W konsekwencji i paradoksalnie, prawa człowieka, jakie znamy, zamiast stanowić ochronę naszych wolności, stają się nową formą totalitaryzmu i subtelnym, acz skutecznym instrumentem dominacji.

Copyright by Wydawnictwo Naukowe UKSW

Bibliografia

Max Silva Abbott, Ligia de Jesús Castaldi (2016), "¿Se comporta la Corte Interamericana como tribunal (internacional)? Algunas reflexiones a propósito de la supervisión de cumplimiento del *Caso Artavia Murillo vs. Costa Rica*", *Prudentia Iuris,* vol. 82.

Max Silva Abbott (2019), "Algunos de los nuevos derechos humanos como instrumentos de dominación", in: Manuel Ramos-Kuri, Augusto Herrera Fragoso, Manuel Santos, eds, *El Embrión Humano. Una Defensa Desde la Antropología, la Biología del Desarrollo y los Derechos Humanos*, Tirant Lo Blanch.

Susana Albanese, "La fórmula de la cuarta instancia", p. 7, in LexisNexis, Lexis Nº 0003/001051, http://www.villaverde.com.ar/archivos/File/docencia/unlz-alimentos/Bibliografia/cuarta-instancia-Albanese.pdf.

Humberto Nogueira Alcalá (2011), "Los desafíos del control de convencionalidad del *corpus iuris* interamericano para las jurisdicciones nacionales", *Boletín Mexicano de Derecho Comparado [BMDC]*, vol. 45, no. 135 (Sept. 26, 2011).

Humberto Nogueira Alcalá (2012), "Diálogo Interjurisdiccional, Control de Convencionalidad y Jurisprudencia del Tribunal Constitucional en el Período 2006-2011", *Estudios Constitucionales*, vol. 10 no. 2.

Humberto Nogueira Alcalá (2012), "El uso del derecho convencional internacional de los derechos humanos en la jurisprudencia del Tribunal Constitucional chileno en el período 2006-2010", in: *Revista Chilena de Derecho*, Vol. 39 Nº1.

Humberto Nogueira Alcalá (2013), "Diálogo interjurisdiccional y control de convencionalidad entre los tribunales nacionales y la Corte Interamericana de

Derechos Humanos en Chile", *Anuario de Derecho Constitucional Latinoamericano*, vol. 19.

Humberto Nogueira Alcalá (2013), "El control de convencionalidad y el diálogo interjurisdiccional entre tribunales nacionales y la Corte Interamericana de Derechos Humanos", *Revista de Derecho Constitucional Europeo*, vol. 10, Nº 19.

Humberto Nogueira Alcalá ed. (2014), *La Protección de los Derechos Humanos y Fundamentales de Acuerdo a la Constitución y El Derecho Internacional de los Derechos Humanos*, Librotecnia, Santiago.

Paola Andrea Acosta Alvarado (2016), "Zombis vs. Frankenstein: sobre las relaciones entre el Derecho Internacional y el Derecho interno", *Estudios Constitucionales*, vol. 14 Nº 1.

Sergio Fuenzalida Bascuñán (2015), "La jurisprudencia de la Corte Interamericana de Derechos Humanos como fuente del derecho. Una revisión de la doctrina del «examen de convencionalidad»", in: *Revista de Derecho* (Valdivia, Chile), Vol. XXVIII Nº 1.

Víctor Bazán (2010), "En torno al control de las inconstitucionalidades e inconvencionalidades omisivas", *Anuario de Derecho Constitucional Latinoamericano*, vol. 14.

Christina Binder (2010), "¿Hacia una Corte Constitucional de América Latina? La jurisprudencia de la Corte Interamericana de Derechos Humanos con un enfoque especial sobre las amnistías", in: Armin von Bogdandy, Eduardo Ferrer Mac-Gregor, Mariela Morales Antoniazzi, eds, *La Justicia Constitucional y Su Internacionalización. ¿Hacia Un Ius Constitutuonale Commune en América Latina? Tomo II*, Unam / Max-Plank-Institut für a Usländisches Öffentliches Recht und Volkerrecht / Instituto Iberoamericano de Derecho Constitucional.

Armin Von Bogdandy, Mariela Morales Antoniazzi, Eduardo Ferrer Mac-Gregor eds. (2017), *Ius Constitutionale Commune en América Latina. Textos Básicos Para Su Comprensión*, Instituto de Estudios Constitucionales del Estado de Querétaro / Max Planck Institute for Comparative Public Law and International Law.

Armin Von Bogdandy; Héctor Fix-Fierro; Mariela Morales Antoniazzi eds. (2014), *Ius Constitutionale Commune en América Latina. Rasgos, Potencialidades y Desafíos,* UNAM / Max-Planck-Institut für Ausländisches Öffentliches Recht und Völkerrecht / Instituto Iberoamericano de Derecho Constitucional.

Ernesto Rey Cantor (2008), "Controles de convencionalidad de las leyes", in: Eduardo Ferrer Mac-Gregor, Arturo Zaldívar Lelo de Larrea, eds, *La Ciencia del Derecho Procesal Constitucional. Estudios en Homenaje a Héctor Fix Zamudio en Sus Cincuenta Años Como Investigador del Derecho, Vol. IX. Derechos Humanos y Tribunales Internacionales*, Unam, Instituto Mexicano de Derecho Procesal Constitucional, Marcial Pons.

Miguel Carbonell, Pedro Salazar (2011), *Derechos Humanos: Un Nuevo Modelo Constitucional*, Universidad Nacional Autónoma de México.

María Angélica Benavides Casals (2015), "El efecto *erga omnes* de las sentencias de la Corte Interamericana de Derechos Humanos", *International Law: Revista Colombiana de Derecho Internacional*, Nº 27.

Gonzalo Aguilar Cavallo (2009), "La Corte Suprema y la aplicación del Derecho Internacional: un proceso esperanzador", *Estudios Constitucionales,* vol. 7 Nº 1.

Gonzalo Aguilar Cavallo (2013), "«Afinando las cuerdas» de la especial articulación entre el Derecho Internacional de los Derechos Humanos y el Derecho Interno", *Estudios Constitucionales*, vol. 11 Nº 1.

Copyright by Wydawnictwo Diecezjalne i Drukarnia w Sandomierzu

Gonzalo Aguilar Cavallo, Humberto Nogueira Alcalá (2016), "El principio favor persona en el derecho internacional y en el derecho interno como regla de interpretación y de preferencia normativa", *Revista de Derecho Público,* Vol. 84.

Gonzalo Aguilar Cavallo (2016), "Constitucionalismo global, control de convencionalidad y el derecho a huelga en Chile", *Anuario Colombiano de Derecho Internacional (ACDI)*, Vol. 9.

Gonzalo Aguilar Cavallo (2016), "Los derechos humanos como límites a la democracia a la luz de la jurisprudencia de la Corte Interamericana de Derechos Humanos", *Revista da Ajuris* (Porto Alegre), Vol. 43 Nº 141.

Pablo Contreras (2014), "Control de convencionalidad, deferencia internacional y discreción nacional en la jurisprudencia de la Corte Interamericana de Derechos Humanos", *Ius et Praxis*, vol. 20, no. 2.

Carlos Ayala Corao (2012), "Inconstitucionalidad de la denuncia de la Convención Americana sobre Derechos Humanos por Venezuela", *Estudios Constitucionales,* vol 10 Nº 2.

David Andrés Murillo Cruz (2016), "La dialéctica entre el bloque de constitucionalidad y el bloque de convencionalidad en el sistema interamericano de derechos humanos", *Revista de Derecho Público* (Universidad de los Andes, Colombia), Nº 36.

Álvaro Paúl Díaz (2013), "La Corte Interamericana *in vitro*: notas sobre su proceso de toma de decisiones a propósito del caso 'Artavia'", *Revista Derecho Público Iberoamericano*, vol. 1 (2).

Álvaro Paúl Díaz (2017), "The American Convention on Human Rights. Updated by the Inter-American Court", *Iuris Dictio*, vol. 20.

Carlos Cerda Dueñas (2017), "La nota diplomática en el contexto del *soft law* y de las fuentes del derecho internacional", *Revista de Derecho* (Valdivia, Chile), Vol. XXX Nº2.

Ariel Dulitzky (2014), "El impacto del control de convencionalidad. ¿Un cambio de paradigma en el sistema interamericano de derechos humanos?", in: José Sebastián Elias et al., eds, *Tratado de los Derechos Constitucionales*, 1st ed., Abeledo Perrot.

Ariel E. Dulitzky (2015), "An Inter-American Constitutional Court? The Invention of the Conventionality Control by the Inter-American Court of Human Rights", 50 *Texas International Law Journal* 46.

Gonzalo Candia Falcón (2013), "Derechos implícitos y Corte Interamericana de Derechos Humanos: una reflexión a la luz de la noción de Estado de Derecho", *Revista Chilena de Derecho*, Alfredo Vítolo, "Una novedosa categoría jurídica: el «querer ser». Acerca del pretendido carácter normativo *erga omnes* de la jurisprudencia de la Corte Interamericana de Derechos Humanos. Las dos caras del «control de convencionalidad»", *Pensamiento Constitucional*, Nº 18.

Eduardo Meier García (2011), "Nacionalismo constitucional y Derecho Internacional de los Derechos Humanos", *Estudios Constitucionales*, vol. 9 Nº 2.

Hernán Olano García (2016), "Teoría del Control de Convencionalidad", *Estudios Constitucionales*, vol. 14 Nº 1.

Eduardo Vio Grossi (2015), "Jurisprudencia de la Corte Interamericana de Derechos Humanos: ¿del control de convencionalidad a la supra nacionalidad?", *Anuario de Derecho Constitucional Latinoamericano*, vol. XXI.

Juan C. Hitters (2008), "¿Son Vinculantes los Pronunciamientos de la Comisión y de la Corte Interamericana de Derechos Humanos? (Control de Constitucionalidad y

copyright by Wydawnictwo Naukowe UKSW

Convencionalidad)", in: *Revista Iberoamericana de Derecho Procesal Constitucional*, no.10.

Juan Carlos Hitters (2009), "Control de constitucionalidad y control de convencionalidad. Comparación (Criterios fijados por la Corte Interamericana de Derechos Humanos)", *Estudios Constitucionales*, vol.7, no. 2.

Juan Carlos Hitters (2013), "Un avance en el control de convencionalidad. (El efecto '*erga omnes*' de las sentencias de la Corte Interamericana), *Estudios Constitucionales*, vol.11, no. 2.

Leonardo García Jaramillo (2016), "De la «constitucionalización» a la cconvencionalización» del ordenamiento jurídico. La contribución a un *ius constitutionale commune*", *Revista Derecho del Estado*, Nº 36.

Karlos Castilla Juárez (2011), "Un Nuevo Panorama Constitucional para el Derecho Internacional de los Derechos Humanos en México", *Estudios Constitucionales*, vol. 9 no. 2.

Karlos Castilla Juárez (2011), "El control de convencionalidad; un nuevo debate en México a partir de la sentencia del caso Radilla Pacheco", *Anuario Mexicano de Derecho Internacional*, Vol. XI.

Karlos Castilla Juárez (2013), "¿Control interno o difuso de convencionalidad? Una mejor idea: la garantía de los tratados", *Anuario Mexicano de Derecho Internacional*, Vol. XIII.

Karlos Castilla Juárez (2016), "La independencia judicial en el llamado control de convencionalidad interamericano", *Estudios Constitucionales*, vol. 14 Nº 2.

Héctor Faúndez Ledesma (2004), "El Sistema Interamericano de protección de los Derechos Humanos. Aspectos institucionales y procesales", *Instituto Interamericano de Derechos Humanos*.

Eréndira Salgado Ledesma (2012), "La probable inejecución de las sentencias de la Corte Interamericana de Derechos Humanos", *Revista Mexicana de Derecho Constitucional*, N° 26.

Eduardo Ferrer Mac-Gregor, Carlos Pelayo Möller (2012), "La obligación de 'respetar' y 'garantizar' los derechos humanos a la luz de la jurisprudencia de la Corte Interamericana", *Estudios Constitucionales*, vol. 10, no. 2.

Eduardo Ferrer Mac-Gregor (2013), "Eficacia de la Sentencia Interamericana y la Cosa Juzgada Internacional: Vinculación Directa Hacia Las Partes (*Res Judicata*) E Indirecta Hacia los Estados Parte de la Convención Americana (*Res Interpretata*) (Sobre El Cumplimiento del Caso Gelman vs. Uruguay)", *Estudios Constitucionales*, vol. 11 no. 2.

Eduardo Ferrer Mac-Gregor (2013), "El control difuso de convencionalidad en el Estado constitucional", https://archivos.juridicas.unam.mx/www/bjv/libros/6/2873/9.pdf.

Eduardo Ferrer Mac-Gregor et al., eds. (2014), *Diccionario de Derecho Procesal Constitucional y Convencional: Instituto de Investigaciones Jurídicas*, Universidad Nacional Autónoma de México.

Eduardo Ferrer Mac-Gregor, Carlos María Pelayo Möller (2017), *Las obligaciones generales de la Convención Americana sobre Derechos Humanos (Deber de respeto, garantía y adecuación de derecho interno)*, UNAM / Instituto de Investigaciones Jurídicas / Comisión Nacional de los Derechos Humanos, *passim*.

Copyright by Wydawnictwo Naukowe UKSW

Lorena Fríes Monleón (2012), "El Instituto Nacional de Derechos Humanos en Chile y sus desafíos para avanzar hacia una visión integral en el discurso y práctica de los derechos humanos en Chile", *Anuario de Derechos Humanos* (Universidad de Chile), vol. 8.

José Orozco (2011), "Los Derecho Humanos Y El Nuevo Artículo 1º Constitucional", *Ius: Revista del Instituto de Ciencias Jurídicas de Puebla*, n. 28.

David Lovatón Palacios (2017), "Control de convencionalidad interamericano en sede nacional: una noción aún en construcción", *Revista Direito & Práxis*, Vol. 8 Nº 2.

Manuel Núñez Poblete (2008), "Introducción al concepto de identidad constitucional y a su función frente al derecho supra nacional e internacional de los derechos de la persona", *Ius et Praxis*, vol. 14 Nº 2.

Manuel Núñez Poblete (2011), "Principios Metodológicos para la Evaluación de los Acuerdos Aprobatorios de los Tratados Internacionales de Derechos Humanos y de las Leyes de Ejecución de Obligaciones Internacionales en la Misma Materia", *Hemicilo: Revista de Estudios Parlamentarios*, vol. 2 no. 4.

Manuel Núñez Poblete (2012), "Sobre la doctrina del margen de apreciación nacional. La experiencia latinoamericana confrontada y el thelos constitucional de una técnica de adjudicación del DIDH", in: Acosta Alvarado et al., eds, *El Margen de Apreciación En el Sistema Interamericano de Derechos Humanos: Proyecciones Regionales y Nacionales*, Universidad Nacional Autónoma de México.

Manuel Núñez Poblete ed. (2022), *Derecho Internacional, Derechos Humanos y Democracia. Liber Amicorum Eduardo Vio Grossi*, Universitarias de Valparaíso.

Cecilia Medina Quiroga (2009), "Los 40 años de la Convención Americana sobre Derechos Humanos a la luz de cierta jurisprudencia de la Corte Interamericana", *Anuario de Derechos Humanos*, Vol. 5.

Sergio García Ramírez, Mireya Castañeda Hernández eds. (2009), *Recepción Nacional del Derecho Internacional de los Derechos Humanos y Admisión de La Competencia de la Corte Interamericana*, Universidad Nacional Autónoma de México.

Sergio García Ramírez (2011), "El control judicial interno de convencionalidad", *Ius: Revista del Instituto de Ciencias Jurídicas de Puebla*, no. 28.

Sergio Garcia Ramirez (2015), "The Relationship Between Inter-American Jurisdiction and States (National Systems): Some Pertinent Questions", *Notre Dame Journal of International & Comparative Law*: Vol. 5: Issue 1, Article 5, L. 116.

Sergio García Ramírez (2016), "Sobre el control de convencionalidad", *Pensamiento Constitucional*, Nº 22.

Juana Ibáñez Rivas (2012), "Control de convencionalidad: precisiones para su aplicación desde la jurisprudencia de la Corte Interamericana de Derechos Humanos", *Anuario de Derechos Humanos*, vol. 8.

Juana María Ibáñez Rivas (2017), *Control de convencionalidad*, UNAM / Instituto de Investigaciones Jurídicas / Comisión Nacional de los Derechos Humanos.

Claudio Nash Rojas (2013), "Control de convencionalidad. Precisiones conceptuales u desafíos a la luz de la jurisprudencia de la Corte Interamericana de Derechos Humanos", *Anuario e Derecho Constitucional Latinoamericano*, vol. 19.

Claudio Nash Rojas, Constanza Núñez Donald (2017), "Recepción formal y sustantiva del Derecho Internacional de los Derechos Humanos: experiencias comparadas y el caso chileno", *Anuario Mexicano de Derecho Comparado*, vol XLX, núm. 148.

Copyright by Wydawnictwo Naukowe UKSW

Néstor P. Sagüés (2003), "Las relaciones entre los tribunales internacionales y los tribunales nacionales en materia de derechos humanos. Experiencias en Latinoamérica", *Ius et Praxis*, vol. 9, no. 1.

Néstor P. Sagüés (2009), "El 'control de convencionalidad', en particular sobre las constituciones nacionales", *La Ley*.

Néstor P. Sagüés (2010), "Obligaciones Internacionales y Control de Convencionalidad", *Estudios Constitucionales*, vol. 8 no. 1.

Néstor P. Sagüés (2015), "Las opiniones consultivas de la Corte Interamericana, en el control de convencionalidad", *Pensamiento Constitucional*, Nº 20.

Néstor P. Sagüés (2016), "El Control de Convencionalidad en Argentina. ¿Ante las Puertas de la «Constitución Convencionalizada»?", Conselho Nacional de Justiça.

Alfonso Santiago (2009), "El Derecho Internacional de los Derechos Humanos: posibilidades, problemas y riesgos de un nuevo paradigma jurídico", in: *60 Persona y Derecho*.

Antonio Cançado Trindade (2006), "El Derecho Internacional de los Derechos Humanos en el siglo XXI", *Jurídica de Chile*.

Álvaro Francisco Amaya Villarreal (2005), "El Principio *Pro Homine*: Interpretación Extensiva vs El Consentimiento del Estado", *International Law: Revista Colombiana de Derecho Internacional*, no. 5.

Miriam Henríquez Viñas (2014), "La Polisemia del Control de Convencionalidad Interno", 24 *International Law: Revista Colombiana de Derecho Internacional* (Colombia) 113.

Miriam Henríquez Viñas, José Ignacio Núñez (2016), "El control de convencionalidad: ¿Hacia un no positivismo interamericano?", *Revista Boliviana de Derecho*, Nº 21.

Alan Diego Vogelfanger (2015), "La creación de derecho por parte de los tribunales internacionales. El caso específico de la Corte Interamericana de Derechos Humanos", *Pensar en Derecho* (Universidad de Buenos Aires), Nº 7, vol. 4.

Gastón Pereyra Zabala (2011), "El control de convencionalidad en el sistema interamericano de derechos humanos", *Revista de Derecho* (Montevideo), Nº 6.

Liliana Galdámez Zelada (2007), "Protección de la víctima, cuatro criterios de la Corte Interamericana de Derechos Humanos: interpretación evolutiva, ampliación del concepto de víctima, daño al proyecto de vida y reparaciones", *Revista Chilena de Derecho*, vol. 34, no. 3.

Copyright Wydawnictwo Naukowe UKSW

CHRZEŚCIJAŃSTWO ŚWIAT • POLITYKA No 27, 2023
ZESZYTY SPOŁECZNEJ MYŚLI KOŚCIOŁA

DOI : 10.21697/CSP.2023.27.1.11

Ján Figel

Dziedzictwo prawa naturalnego św. Jana Pawła II a prawa człowieka w ujęciu międzynarodowym

Copyright by Wydawnictwo Archidiecezji Lubelskiej

Kultura godności ludzkiej – droga do powszechnego braterstwa i pokoju

Abstrakt: W artykule podkreślono kluczową rolę godności człowieka w kształtowaniu pojęć sprawiedliwości, pokoju i praw człowieka w XXI wieku. Autor opowiada się za powrotem do podstawowych założeń kluczowych dokumentów na ten temat, aby przeciwstawić się wpływom różnych ideologii i reżimów totalitarnych. Podkreślając źródła świeckie i oparte na wierze, w tym Powszechną Deklarację Praw Człowieka i Deklarację Soboru Watykańskiego II, tekst podkreśla godność ludzką jako miejsce spotkań humanistów religijnych i świeckich. Zwraca uwagę na wiarę we wrodzoną wartość jednostki i jej równość w godności, wywodzącą się z tradycji judeochrześcijańskiej. Badane są trzy wymiary Ja, Ty i My, podkreślając osobistą wyjątkowość, szacunek dla innych i społeczną odpowiedzialność. Artykuł kończy się zachętą do propagowania kultury godności ludzkiej w polityce, która stanowi podstawę, cel i kryterium polityk publicznych, promując równą godność i braterstwo w sprawiedliwym i zjednoczonym społeczeństwie. W tekście omówiono historyczną ewolucję pojęcia godności ludzkiej w światowej historii konstytucyjnej, podkreślając jej obecność we współczesnych konstytucjach i deklaracjach międzynarodowych. Opowiada się za promowaniem kultury godności ludzkiej, obejmującej złote i srebrne zasady etyczne. W konkluzji podkreślono potrzebę odnowionego zaangażowania na rzecz kultury godności ludzkiej zgodnie z dziedzictwem Jana Pawła II.

Słowa kluczowe: prawo naturalne, Powszechna Deklaracja Praw Człowieka, Dignitatis Humanae

„Dziełem sprawiedliwości będzie pokój" [Iz 32:17]. Sedno sprawiedliwości opiera się dziś na poszanowaniu podstawowych praw człowieka (obywatelskich, politycznych, gospodarczych, społecznych, kulturowych). Fundamentalną zaś zasadą praw

człowieka jest godność. Aby uczynić XXI wiek bardziej przyjaznym człowiekowi, musimy powrócić do pierwotnego znaczenia kluczowych dokumentów i definicji dotyczących tej kwestii.

Na całym świecie interpretacja i agenda praw człowieka są dziś zawłaszczane przez różne grupy reprezentujące nowe ideologie lub relatywizm etyczny. Prawa człowieka są też negowane i łamane przez totalitarne lub autokratyczne reżimy oraz brutalny ekstremizm.

Świat potrzebuje aktywnych orędowników **KULTURY GODNOŚCI LUDZKIEJ** wśród wszystkich (ochrona i poszanowanie godności ludzkiej) i dla wszystkich (promowanie i aktywne wspieranie godności ludzkiej).

Copyright by Wydawnictwo Naukowe UKSW

Zadaniem ważkim i szlachetnym jest obrona uniwersalności podstawowych praw człowieka i ludzkiej godności wszystkich ludzi. Św. Jan Paweł II podkreślał szacunek dla godności ludzkiej w swym nauczaniu i swym życiu, w swych słowach i czynach.

Poniżej przedstawiam trzy podstawowe źródła, które artykułują priorytet godności ludzkiej — dwa podstawowe dla naszego społeczeństwa dokumenty o charakterze świeckim oraz dokument dotyczący wiary:

1. Powszechna Deklaracja Praw Człowieka (1948)
Preambuła: Ponieważ **uznanie przyrodzonej godności** oraz równych i niezbywalnych praw wszystkich członków rodziny ludzkiej stanowi podstawę wolności, sprawiedliwości i pokoju na świecie; [...]
Artykuł 1
Wszystkie istoty ludzkie rodzą się wolne i równe w godności i prawach. Są one obdarzone rozumem i sumieniem oraz powinny postępować w stosunku do siebie wzajemnie w duchu braterstwa.

2. KARTA PRAW PODSTAWOWYCH UNII EUROPEJSKIEJ (2000)
Karta UE uznaje **godność** za najważniejszą fundamentalną wartość Unii oraz zobowiązuje do poszanowania i ochrony godności w Artykule 1 Rozdziału („Tytułu") 1.

3. Deklaracja Dignitatis Humanae **Drugiego Soboru Watykańskiego (1965)**
„Ludzie naszych czasów stają się z dnia na dzień coraz bardziej świadomi **godności osoby ludzkiej** i wzrasta liczba tych, którzy domagają się,

żeby ludzie cieszyli się i posługiwali w działaniu swym własnym osądem i **odpowiedzialną wolnością – nie przymuszani, lecz powodowani świadomością obowiązku**" [DH 1].[1]

Tak mówi pierwszy akapit *Deklaracji o wolności religijnej* przyjętej przez Drugi Sobór Watykański. Przemawia dziś ona do wszystkich z nas: **„Ponadto** [Sobór] **oświadcza, że prawo do wolności religijnej jest w istocie zakorzenione w godności osoby ludzkiej"** [DH 2].[2] Wszyscy wiemy, jak aktywną i ważną rolę odegrał podczas Soboru kardynał Wojtyła i w jak aktywny sposób wdrażał soborowe konkluzje.

Copyright by Wydawnictwo Naukowe UKSW

Judeochrześcijańska tradycja biblijna, wyrażona w Księdze Rodzaju, stwierdza, że ludzkość została stworzona na podobieństwo i obraz Boga (*Imago Dei*). Stanowi to nadrzędne źródło ludzkiej godności. Chrześcijaństwo pogłębia to przeświadczenie poprzez wiarę, że Jezus Chrystus, jako Syn Boży, w swym ziemskim życiu stał się jednym z nas. Te akty „przebóstwienia ludzkiej godności" pobudzają nas do poszanowania godności każdego człowieka, a także całego stworzenia [RH 10; UN 13].[3]

Poszanowanie ludzkiej godności stanowi **wspólny element dla wszystkich humanistów religijnych i świeckich** (jeśli rzeczywiście są oni humanistami). Konwergencja odmiennych tradycji i koncepcji prowadzi od zdefiniowania **wspólnej płaszczyzny** do promowania **wspólnego dobra**. **Godność jest najwyższą wartością** (bogactwem), jaką dysponuje każda osoba, a zatem transcenduje cały świat materialny.

Wartość człowieka (osoby) nie polega na tym, co posiada, ale na tym, kim jest: niepowtarzalną istotą obdarzoną intelektualnym, duchowym i materialnym

[1] Sobór Watykański II, *Deklaracja o wolności religijnej. O prawie osoby i wspólnot do społecznej i obywatelskiej wolności w sprawach religii („Dignitatis Humanae"* – DH), 1, [w:] Sobór Watykański II, *Konstytucje, Dekrety, Deklaracje. Tekst polski. Nowe tłumaczenie*, Pallottinum, Poznań 2002, s. 410.

[2] Sobór Watykański II, *Deklaracja o wolności religijnej. O prawie osoby i wspólnot do społecznej i obywatelskiej wolności w sprawach religii („Dignitatis Humanae"* – DH), 2, [w:] Sobór Watykański II, *Konstytucje, Dekrety, Deklaracje...*, op. cit., s. 411.

[3] Jan Paweł II, Encyklika *"Redemptor Hominis"* (RH), 10, https://www.vatican.va/content/john-paul-ii/pl/encyclicals/documents/hf_jp-ii_enc_04031979_redemptor-hominis.html; John Paul II, *Address to the 34th General Assembly of the United Nations* (UN), 13, New York, 2 October 1979, https://www.vatican.va/content/john-paul-ii/en/speeches/1979/october/documents/hf_jp-ii_spe_19791002_general-assembly-onu.html.

wymiarem życia [SRS 28].[4] Każda istota ludzka jest OSOBĄ. **Tylko osoba może posiadać prawa i obowiązki** (chrześcijańska idea personalizmu integralnego *versus* kolektywizm totalitarny lub liberalny indywidualizm). [RH 17; DP 1].[5] Osoba nie jest materią, rzeczą, zwierzęciem ani przedmiotem. Osoba jest zawsze PODMIOTEM obdarzonym rozumem, sumieniem i wolnością [UNESCO 4].[6]

Godność wyraża wrodzoną wartość osoby obdarzonej rozumem, wolną wolą, zdolnością do prokreacji i budowania relacji z innymi osobami. Osoba posiada podstawowe, nienaruszalne i niezbywalne prawa i obowiązki, które są egzekwowane indywidualnie lub we wspólnocie z innymi.

Copyright by Wydawnictwo Naukowe UKSW

Godność ludzka jest fundamentalną zasadą wszystkich praw człowieka. W godności WSZYSCY jesteśmy RÓWNI. Pod względem tożsamości WSZYSCY JESTEŚMY RÓŻNI (ludzie przeszłości, teraźniejszości, przyszłości). Nie stanowi to problemu; jest to zasadą twórczą (w przeciwieństwie do kopiowania i klonowania). Ludzkość jest jedną globalną rodziną. Jedność w różnorodności jest ideałem humanistycznym. Jedność w jednolitości i jednolitość *per se* to ideał totalitarny.

Godność ludzką można wyrazić na trzech płaszczyznach, które mają kluczowe znaczenie dla pozytywnej zmiany klimatu wokół praw człowieka: **Ja — Ty — My**. Te trzy wymiary należy połączyć.

1. Ja

Ludzka godność dotyczy mnie, mojej podmiotowości, mnie samego. Moja specyfika to moja niepowtarzalność. Tak jak każda bez wyjątku osoba, żyjąca w przeszłości, teraźniejszości i przyszłości (miliardy ludzi), **jestem jedyny w swoim rodzaju. I z tej niepowtarzalności czerpię mą godność i kreślę moją swoistość.** Ta osobista niepowtarzalność jest czymś oryginalnym, czego nikt nigdy nie będzie w stanie powielić ani zastąpić. Jestem szczególnym i unikalnym wkładem w życie

[4] Jan Paweł II, Encyklika *"Sollicitudo rei socialis"* (SRS), 28, https://www.vatican.va/content/john-paul-ii/pl/encyclicals/documents/hf_jp-ii_enc_30121987_sollicitudo-rei-socialis.html.

[5] Jan Paweł II, Encyklika *"Redemptor Hominis"*(RH), 17, https://www.vatican.va/content/john-paul-ii/pl/encyclicals/documents/hf_jp-ii_enc_04031979_redemptor-hominis.html; Kongregacja Nauki Wiary, *Instrukcja Dignitas personae dotycząca niektórych problemów bioetycznych* (DP), 1, https://www.vatican.va/roman_curia/congregations/cfaith/documents/rc_con_cfaith_doc_20081208_dignitas-personae_pl.html#_ftn6.

[6] John Paul II, *Address to UNESCO* (UNESCO), 4, Paris, 2 June 1980, https://inters.org/John-Paul-II-UNESCO-Culture.

moich bliźnich. Jeśli moja oryginalność, autentyczność i wyjątkowość nie zostanie „wyjawiona" i „spełniona", wówczas przepadnie. Moja własna godność sprawia, że interpretuję świat, dokonuję wyborów i wchodzę w interakcje z innymi, kierując się własnym sumieniem, rozumem i przekonaniami. Aby móc tak postępować, muszę egzekwować wszystkie przysługujące mi wolności: wolność myśli, słowa i działania.

2. Ty

Ludzka godność nie ogranicza się do mojej własnej wolności. **Obejmuje ona wolność drugiego człowieka. Zachęca mnie do tolerancji i określenia własnych granic**, aby szanować drugiego człowieka. Obejmuje to imperatyw zasady równości i równoprawności, a co za tym idzie: sprawiedliwości. Godność ludzka to odpowiedzialność, którą należy przyjąć na swe barki. **Skoro godność rodzi prawa, pociąga za sobą również obowiązki i powinności**. Powinności te nie są stałe ani statyczne, ale muszą być rozwijane, wykonywane i utrzymywane na przestrzeni czasu.

Copyright by Wydawnictwo Naukowe UKSW

3. My

Ponadto godność ludzka to nie tylko odpowiedzialność indywidualna. **Jako że jestem częścią społeczności, godność ma również wymiar zbiorowy, społecznościowy lub wspólnotowy**. W szczególności „religijna odpowiedzialność społeczna" polega na dążeniu do wspólnego dobra. Ze swej strony podmioty religijne muszą przyczyniać się do wzmacniania spójności społecznej i sprawiedliwości w społeczeństwie.

Kultura godności ludzkiej opiera się na uznaniu i przestrzeganiu w polityce trojakiego znaczenia godności ludzkiej. Godność ludzka jest jednocześnie:

1) **Punktem wyjścia** (podstawą) polityki publicznej

2) **Celem polityk** publicznych

3) **Kryterium** przyjętych rozwiązań i wykorzystywanych narzędzi.

Godność osoby ludzkiej stanowi równowagę i współzależność praw i obowiązków, wolności i odpowiedzialności („dojrzała obywatelskość"). Trójkąt ÉGALITÉ, *FRATERNITÉ*, *LIBERTÉ* wnosi do społeczeństwa sprawiedliwość i wspólne dobro tylko wtedy, gdy wszystkie trzy elementy są obecne i silnie ugruntowane. Kultura

godności jest promowana, gdy godność ludzka wszystkich jest należycie szanowana i chroniona [zob.: UNESCO 6-7; UN 14].[7]

Równość godności przyznaje każdemu z nas miejsce w jednej ludzkiej rodzinie, jednej ludzkości. Zatem duch braterstwa i siostrzeństwa jest naszą powinnością i prawem. Oznacza to traktowanie bliźnich jak braci i sióstr oraz bycie traktowanym jak bracia i siostry.

Pojęcie godności jest kluczowe dla racji bytu i logiki stojących za uniwersalnością praw człowieka. Godność stanowi korzenie i źródło niezbywalnych i niepodważalnych praw każdej osoby. Uniwersalizm praw człowieka wynika z logicznej natury podstawowych praw człowieka [zob.: WDP 3].[8]

Copyright by Wydawnictwo Naukowe UKSW

A braterstwo jest owocem tego przekonania. Godność stanowi korzenie, a braterstwo jest owocem tych korzeni. Jedna, jednakowa godność wymaga jednego, równego braterstwa. Stanowi to jedno człowieczeństwo i uniwersalizm ludzkości [zob.: EV 19].[9]

Ludzka godność, uniwersalizm praw i obowiązek lub przywilej braterstwa są ze sobą powiązane, niepodzielne — jak korzenie, drzewo i owoce. Bez równorzędnej godności, jak moglibyśmy mówić o uniwersalności, o jedyności ludzkości i o wymogach braterstwa?

Koncepcja godności ludzkiej pojawiła się w historii światowego prawa konstytucyjnego w małym kraju — Irlandii, w 1937 roku. Jednakże po tragedii II wojny światowej możemy ją znaleźć w wielu współczesnych konstytucjach — na przykład w konstytucji federalnych Niemiec i Indii, lecz także w Karcie Narodów Zjednoczonych i Powszechnej Deklaracji Praw Człowieka. Aby uzyskać więcej i lepszych owoców tego uniwersalnego, bardziej ludzkiego podejścia do naszego

[7] John Paul II, *Address to UNESCO* (UNESCO), 6-7, op. cit,, https://inters.org/John-Paul-II-UNESCO-Culture; John Paul II, *Address to the 34th General Assembly of the United Nations* (UN), 14, New York, 2 October 1979, https://www.vatican.va/content/john-paul-ii/en/speeches/1979/october/documents/hf_jp-ii_spe_19791002_general-assembly-onu.html.

[8] Jan Paweł II, *Orędzie Jego Świątobliwości Papieża Jana Pawła II na XXXII Światowy Dzień Pokoju* (WDP), 3, 1 stycznia 1999 roku, https://www.vatican.va/content/john-paul-ii/pl/messages/peace/documents/hf_jp-ii_mes_14121998_xxxii-world-day-for-peace.html.

[9] Jan Paweł II, *Encyklika "Evangelium Vitae" o wartosci i nienaruszalności zycia ludzkiego* (EV), 19, https://www.vatican.va/content/john-paul-ii/pl/encyclicals/documents/hf_jp-ii_enc_25031995_evangelium-vitae.html.

pełnego konfliktów świata, musimy kultywować to pojęcie: zrozumienie i promowanie ludzkiej godności wszystkich i dla wszystkich. My wszyscy powinniśmy pielęgnować kulturę ludzkiej godności [zob.: UNESCO 6-8].[10]

Kultura godności ludzkiej łączy w sobie jedną zasadę i dwie reguły. Promuje chrześcijański personalizm i odrzuca zarówno indywidualizm, jak i kolektywizm jako skrajne podejścia. Kultura ta honoruje w społeczeństwie Złotą i Srebrną regułę etyczną.

Srebrna reguła: „Nie czyń drugiemu, co tobie niemiłe".

Złota reguła: „Czyń innym tak, jak chciałbyś, aby oni czynili tobie".

Obie reguły są pradawne. Obie cytował Jezus Chrystus w Ewangelii.

Pozwolę sobie zakończyć refleksją na temat *Deklaracji w sprawie godności ludzkiej dla każdego i wszędzie*, przyjętej w grudniu 2018 r. w Punta del Este w Urugwaju. Podpisując Deklarację z Punta del Este, jej sygnatariusze pragną wyrazić szacunek i chronić godność każdej osoby ludzkiej jako wartość przyrodzoną każdej osoby.[11] Aby uczynić to zobowiązanie jeszcze silniejszym i bardziej aktywnym, opowiadają się za „godnością ludzką dla każdego i wszędzie" [zob.: SRS 26; EV 18-19].[12] Godność jest tu uznawana za podstawową zasadę, za kryterium i kluczowy cel praw człowieka.

Pomimo wielu osiągnięć wynikających z przełomowych dokumentów i instytucji powstałych po II wojnie światowej, istnieje potrzeba pozytywnych zmian w dziedzinie praw człowieka. Deklaracja z Punta del Este stanowi zaproszenie globalnej społeczności do podjęcia ubogacającej rozmowy na temat „godności dla każdego i wszędzie" oraz zaproszenie do wykorzystania inspirującego potencjału

Copyright by Wydawnictwo Naukowe UKSW

[10] John Paul II, *Address to UNESCO* (UNESCO), 6-8, op. cit., https://inters.org/John-Paul-II-UNESCO-Culture.

[11] *Punta del Este Declaration on Human Dignity for Everyone Everywhere: Seventy Years after the Universal Declaration on Human Rights*, December 2018, https://classic.iclrs.org/content/blurb/files/Punta%20del%20Este%20Declaration.pdf.

[12] Jan Paweł II, *Encyklika "Sollicitudo rei socialis"* (SRS), 26, https://www.vatican.va/content/john-paul-ii/pl/encyclicals/documents/hf_jp-ii_enc_30121987_sollicitudo-rei-socialis.html; Jan Paweł II, *Encyklika "Evangelium Vitae" o wartosci i nienaruszalności życia ludzkiego* (EV), 18-19, https://www.vatican.va/content/john-paul-ii/pl/encyclicals/documents/hf_jp-ii_enc_25031995_evangelium-vitae.html.

pojęcia godności ludzkiej. Gospodarka i bezpieczeństwo są niezbędne jak chleb powszedni. Jednak kultura nadaje sens naszemu wspólnemu życiu, nadaje znaczenie naszym relacjom. Podczas gdy gospodarka i bezpieczeństwo to korzenie, kultura jest kwieciem.

Poruszając te kwestie w czasie, gdy toczy się wojna w Ukrainie, nadszedł pilny moment, by podjąć więcej i lepszych działań na rzecz kultury godności ludzkiej. Istnieje wiele godnych pochwały inicjatyw na rzecz pokojowego współistnienia. Przemiana przychodzi od słów, poprzez czyny, aż po nawyki, które kształtują charakter, kulturę i przeznaczenie. Kultura godności ludzkiej dla wszystkich jest przeciwieństwem nietolerancji. Przeciwstawia się sprzymierzeńcom zła: obojętności, ignorancji i strachowi.

Copyright by Wydawnictwo Naukowe UKSW

XXI wiek może być erą nadziei, która zastąpi miniony wiek ideologii, przemocy, wojen, ludobójstw i podziałów. Musimy jednak dotrzymać obietnicy, że NIGDY WIĘCEJ nie dojdzie do ludobójstwa. Musimy nauczyć się żyć razem (a nie jedynie egzystować) pośród różnorodności. Szczególną uwagę należy poświęcić młodym ludziom. Należy działać z młodzieżą, dla młodzieży, za pośrednictwem młodzieży i znaleźć pokojową przyszłość dla regionu MENA, dla Ukrainy i Europy Wschodniej, dla konfliktu izraelsko-palestyńskiego, dla demokratycznego Pakistanu i Nigerii, dla pokoju i rzeczywistego rozwoju w krajach Afryki, Karaibów i Pacyfiku (ACP).

Poszanowanie godności ludzkiej zaczyna się od trójjedynej wolności osobistej: wolności myśli, sumienia i religii. *Homo rationalis*, *homo moralis* i *homo religiosus* to jedna i ta sama integralna osoba. Moja nadzieja i zobowiązanie dotyczy odnowionego, mocnego zaangażowania w kulturę godności ludzkiej, zgodnie z duchowym dziedzictwem Jana Pawła II.

Bibliografia

Charter of Fundamental Rights of the European Union, https://www.europarl.europa.eu/charter/pdf/text_en.pdf.

Congregation for the Doctrine of the Faith, Instruction Dignitas Personae on Certain Bioethical Questions, https://www.vatican.va/roman_curia/congregations/cfaith/documents/rc_con_cfaith_doc_20081208_dignitas-personae_en.html#_ftn6.

Jan Paweł II, *Encyklika "Evangelium Vitae" o wartosci i nienaruszalności życia ludzkiego*, https://www.vatican.va/content/john-paul-ii/pl/encyclicals/documents/hf_jp-ii_enc_25031995_evangelium-vitae.html.

Jan Paweł II, Encyklika *"Redemptor Hominis"*, https://www.vatican.va/content/john-paul-ii/pl/encyclicals/documents/hf_jp-ii_enc_04031979_redemptor-hominis.html.

Jan Paweł II, Encyklika *"Sollicitudo rei socialis"*, https://www.vatican.va/content/john-paul-ii/pl/encyclicals/documents/hf_jp-ii_enc_30121987_sollicitudo-rei-socialis.html.

Jan Paweł II, *Orędzie Jego Świątobliwości Papieża Jana Pawła II na XXXII Światowy Dzień Pokoju*, 1 stycznia 1999 roku, https://www.vatican.va/content/john-paul-ii/pl/messages/peace/documents/hf_jp-ii_mes_14121998_xxxii-world-day-for-peace.html.

John Paul II, *Address to the 34th General Assembly of the United Nations*, New York, 2 October 1979, https://www.vatican.va/content/john-paul-ii/en/speeches/1979/october/documents/hf_jp-ii_spe_19791002_general-assembly-onu.html.

John Paul II, *Address to UNESCO*, Paris, 2 June 1980, https://inters.org/John-Paul-II-UNESCO-Culture.

John Paul II, *Encyclical Letter "Evangelium Vitae"*, https://www.vatican.va/content/john-paul-ii/en/encyclicals/documents/hf_jp-ii_enc_25031995_evangelium-vitae.html.

John Paul II, *Encyclical Letter "Redemptor Hominis"*, https://www.vatican.va/content/john-paul-ii/en/encyclicals/documents/hf_jp-ii_enc_04031979_redemptor-hominis.html.

John Paul II, *Encyclical Letter "Sollicitudo rei socialis"*, https://www.vatican.va/content/john-paul-ii/en/encyclicals/documents/hf_jp-ii_enc_30121987_sollicitudo-rei-socialis.html.

John Paul II, *Message for the Celebration of the World Day of Peace,* 1 January 1999, https://www.vatican.va/content/john-paul-ii/en/messages/peace/documents/hf_jp-ii_mes_14121998_xxxii-world-day-for-peace.html.

Karta Praw Podstawowych Unii Europejskiej (2016/C 202/02), *Dziennik Urzędowy Unii Europejskiej* C 202/389, 7.6.2016, https://eur-lex.europa.eu/legal-content/PL/TXT/PDF/?uri=CELEX:12016P/TXT&from=DE.

Kongregacja Nauki Wiary, *Instrukcja „Dignitas personae" dotycząca niektórych problemów bioetycznych*, https://www.vatican.va/roman_curia/congregations/cfaith/documents/rc_con_cfaith_doc_20081208_dignitas-personae_pl.html#_ftn6

Powszechna Deklaracja Praw Człowieka, https://www.unesco.pl/fileadmin/user_upload/pdf/Powszechna_Deklaracja_Praw_Czlowieka.pdf.

Punta del Este Declaration on Human Dignity for Everyone Everywhere: Seventy Years after the Universal Declaration on Human Rights, December 2018, https://classic.iclrs.org/content/blurb/files/Punta%20del%20Este%20Declaration.pdf.

Copyright by Wydawnictwo Naukowe UKSW

Second Vatican Council, *Declaration on Religious Freedom Dignitatis Humanae*, 7 December 1965, https://www.vatican.va/archive/hist_councils/ii_vatican_council/documents/vat-ii_decl_19651207_dignitatis-humanae_en.html.

Sobór Watykański II, *Deklaracja o wolności religijnej. O prawie osoby i wspólnot do społecznej i obywatelskiej wolności w sprawach religii („Dignitatis Humanae"*), [w:] Sobór Watykański II, *Konstytucje, Dekrety, Deklaracje. Tekst polski. Nowe tłumaczenie*, Pallottinum, Poznań 2002, s. 410-421.

Sobór Watykański II, *Konstytucje, Dekrety, Deklaracje. Tekst polski. Nowe tłumaczenie*, Pallottinum, Poznań 2002.

Universal Declaration of Human Rights, https://www.un.org/en/about-us/universal-declaration-of-human-rights.

Copyright by Wydawnictwo Naukowe UKSW

Miscellanea

Copyright by Wydawnictwo Naukowe UKSW

Copyright by Wydawnictwo Naukowe UKSW

CHRZEŚCIJAŃSTWO ŚWIAT • POLITYKA No 27, 2023
ZESZYTY SPOŁECZNEJ MYŚLI KOŚCIOŁA

DOI : 10.21697/CSP.2023.27.1.12

Stanisław Fel
John Paul II Catholic University of Lublin, Poland
ORCID: 0000-0003-3975-665X

Jarosław Kozak
John Paul II Catholic University of Lublin, Poland
ORCID: 0000-0003-1048-8575

Marek Wodawski
John Paul II Catholic University of Lublin, Poland
ORCID: 0000-0002-0452-5440

Jakub Isański
Adam Mickiewicz University in Poznań, Poland
ORCID: 0000-0002-2238-635X

Copyright by Wydawnictwo Naukowe UKSW

Dylematy polskich migrantów w Wielkiej Brytanii w związku z Brexitem i migracją powrotną

Dilemmas Faced by Polish Migrants in the UK Concerning Brexit and Return Migration

Abstrakt: W artykule autorzy przedstawiają ustalenia oparte na wynikach ilościowych badań socjologicznych przeprowadzonych jesienią 2019 roku na próbie 620 polskich migrantów mieszkających w Londynie, Oksfordzie i Swindon. Badanie przeprowadzono za pomocą kwestionariusza grupowego. Głównym celem było ustalenie, czy zamierzają oni wrócić do Polski i kiedy. Zidentyfikowano kilka istotnych czynników wpływających na ich wybory. Są to: długość pobytu w Anglii, sytuacja finansowa, znajomość języka angielskiego, zdolność asymilacji kulturowej, tęsknota za rodziną i ojczyzną oraz troska o religijne wychowanie dzieci. Kwestie religijne, choć wspominane, nie są dominujące; jednak głębsza analiza statystyczna pozwala na wydobycie szerszego, religijnego kontekstu motywacji powrotu. Należy do nich m.in. utrzymywanie poprzez parafię więzi z krajem pochodzenia i pielęgnowanie kultury ojczystej.

Słowa kluczowe: Brexit, polscy migranci, migracje zarobkowe, religijność migrantów, parafie polonijne

Abstract: This paper presents the results of an original quantitative sociological study conducted in Autumn 2019 on a sample of 620 Polish migrants living in London, Oxford, and Swindon. The study was conducted using a group-administered questionnaire. It was primarily to address the question of whether they intend to return to Poland and when. We identify some significant factors influencing their choices. Those are the length of stay in England, their financial situation, their knowledge of English, their ability to assimilate culturally, their relations to the families in Poland, homesickness, and better religious education of children. Religious issues, although mentioned, are less critical; however, a deeper statistical analysis allows to understand the religious background more broadly, to provide a clearer image of the respondents' deep motivations.

Keywords: Brexit, Polish migrants, economic migration, religiosity of migrants, Polish parishes

Copyright by Wydawnictwo Naukowe Uksw

Introduction

There have been many studies and analyses of the post-accession migration of Poles, especially to the UK. Even so, few empirical studies have estimated how many people would be returning from Britain to their country of origin in the aftermath of Brexit. This sociological study focuses on Polish immigrants to the United Kingdom, with particular attention on post-accession migrants. We have chosen Poles living in three areas in England with diverse demographic and cultural backgrounds for this study. Swindon is a typical working-class town; Oxford, an example of a university city; and London, the largest urban area with a distinctive size and diverse social, economic, cultural, and technical and infrastructural characteristics. The aim of this paper is to describe the diversity of remigration trends, based on the migrants' current place of residence (Swindon, Oxford, London) and to explore the motivations behind the decision either to return to Poland, for those who plan to return soon, or for those who are undecided or who consider remigration a possibility in the future. All respondents were reached through Polish parish centres, around which many Polish communities' lives in the UK are concentrated. It is important to note that cities and towns account for the largest share of the population in the UK. A document by the UK Department for Environmental Food and Rural Affairs from January 2019 shows that in late 2017/early 2018, only 9.5 million people—i.e., 17.0% of the country's

population—lived in rural areas, while about 495.700 people, or 0.9% of the British people, lived in rural settlements in a sparse setting [Government Statistical Service, 2019: 15]. Even though the studied sample was selected based on purposive sampling, the above facts do not make it more challenging to draw reasonable conclusions about the general population of Polish post-accession migrants to the United Kingdom and to construct future scenarios for economic migration developments: on the contrary, they make it far more manageable.

Poles in the United Kingdom, in the light of recent social studies

Office for National Statistics data published in 2018 shows that the estimated number of Poles living in the United Kingdom is 905.000; 832,000 were born in Poland. It is necessary to note that these figures constitute a severe underestimate, as they fail to account for people who have not registered anywhere or who work with no legal authorization. Furthermore, over 12.000 Poles acquired British citizenship last year and therefore are not included in these statistics. The figures reported in late 2018 (905.000) are lower by 116.000 than those from late 2017 [Ceglarz 2019]. UK statistics clearly show that this drop in the number of Poles has been the first such dramatic decrease since the opening of the borders for free trade and movement of people when Poland joined the EU in 2004. It is important to note that before Poland acceded to the European Union, there had been about 70.000 Poles living in the UK. In 2013, this number increased nearly tenfold.

Copyright by Wydawnictwo Naukowe PAKSI

In both Polish and British academic sources, publications have sought to keep up to date with the situation of migrants in the context of rapid changes in political decisions and postponement of the Brexit date, which could be observed back in the autumn of 2019. One of the most influential publications on this topic is "And then came Brexit: Experiences and plans of young EU migrants in the London region" [2017] by Aija Lulle, Laura Moroşanu, and Russell King. The authors conducted sixty in-depth interviews among students and young employees, both skilled and unskilled, from Ireland, Italy, and Romania, who moved to London in late 2015 or early 2016, just before the referendum. A further 27 interviews were carried out after the referendum. The study showed that, in the study group, Brexit made people feel uncertain about their plans and unsure whether to stay or go back home or perhaps emigrate elsewhere [Lulle, Moroşanu, and King 2018: 9]. A new sociological notion that has emerged in connection with this situation is Duncan Scott's "the tactics of belonging: the idea is becoming more and more popular, and Brexit can only contribute to its popularity" [Scott 2013].

There is also a study by Louise Ryan, in which she relies on Mark Granovetter's theory of embeddedness to study Poles in London to explore how these migrants are negotiating attachment and the sense of belonging as dynamic temporal, spatial, and relational processes? Ryan advocates adopting the concept of differentiated embedding, which can provide a frame of reference for studying how EU migrants living in the UK respond to Brexit [Ryan 2018]. In her publication "Security of Polish economic migrants in Great Britain in the light of Brexit", Katarzyna Gi erczak from the University of Wrocław claims, supported by a detailed analysis, that economic factors, such as an increase in prices, the depreciation of the pound, socio-cultural factors, and an increase in discrimination and xenophobia will constitute some of the key factors influencing the sense of security among Polish migrants following Brexit [Gierczak 2018: 33; Rzepnikowska 2018], thus strongly influencing their decisions about where to live and work.

Copyright by Wydawnictwo Naukowe Uksw

Brexit reflects a political strategy designed to achieve a national reawakening and restore social solidarity among British people, something at least some of its advocates seem to believe. It certainly suggests that some changes are about to occur, not only in the UK but also in continental Europe. In terms of security, it may have severe consequences for social solidarity throughout Europe as a whole [Frerichs and Sankari 2016]. Therefore, considering the broadly defined community of European countries, including the UK, whatever the consequences of Brexit turn out to be, there is another issue we wish to emphasize in this study. This problem is the considerable uncertainty faced by migrants about their social and other rights, including their right to work. This has been described in sociology as the precariat, theoretically developed and popularised by Guy Standing [2011]. Regarding Brexit, the concept of the precariat has been analysed by Duda-Mikulin [2018], who focuses mainly on the situation of women in the UK labour market. Polish migrants represent an illustrative example of large-scale economic migration under the new structural conditions of intra-European migration. Migration involves a specific risk, and migrants are likely to face uncertainty regarding working and living conditions. Duda-Mikulin has identified a perception that seems to affect British society at large and migrants in particular—an all-pervasive feeling of uncertainty, not only about work but indirectly about virtually all areas of human activity [Duda-Mikulin 2018: 10]. Regarding Brexit, the precariat is, without question, a new ethical and social problem.

The situation of Poles in the UK has also been examined in a recent study by Kate Botterill and Jonathan Hancock. Based on original qualitative data collected

in Edinburgh following the referendum, those authors read the spatial identities and practices of Polish nationals living in Scotland. They use data they collected during biographical narrative interviews to determine how the referendum's outcome has impacted immigrants' attachment to place and nation. Their study provides some fascinating insights, one of which is that Polish nationals are in the process of rethinking their spatial identities following the Brexit vote. The study demonstrates the complexity of the spatial uniqueness of Polish migrants: they are not fixed but involve multiple scales of belonging, from subnational to supra-national or post-national. The data had been collected to reflect the immediate reactions of Poles living in Scotland to the decision for Britain to leave the EU. The authors of that study argue that the immediate aftermath of the vote gave rise to a range of conflicting emotions and complex strategies of resistance [Botterill and Hancock 2018: 8]. The Glasgow and Edinburgh study is interesting, not only in sociological but also in historical terms. It captures a certain mood among Polish migrants right after the publication of the referendum results.

Copyright by Wydawnictwo Naukowe UKSW

Given the subject matter of this article, a publication that seems crucial is a 2016 qualitative study by Derek McGhee, Chris Moreh, and Athina Vlachantoni from the University of Southampton, UK [2017]. They collected data online over the four months preceding the referendum, in a questionnaire running from 11 March 2016 to 23 June 2016. Using a sample of 894 Polish respondents, they examine the attitudes of Polish emigrants towards the referendum on Britain's membership in the EU and its impact on their lives. Considering the timeframe of that study, it can be used for comparative purposes, as the findings presented in this study are from October 2019.

All the mentioned sources present the importance of Brexit and the uncertainty of migrants who arrived in recent years and have adapted to the incoming changes. One of their main dilemmas was whether to stay there anyway or to arrange a return. To determine their opinions and doubts, we followed the field research process described below.

Data and Methods

Using quantitative research methodology, we conducted an empirical study using "Poles in the United Kingdom in the face of Brexit', a survey questionnaire designed for a larger project that relies on the knowledge, opinions, and behaviour of people living in the UK concerning the UK's withdrawal from the European Union. As part of this empirical project, between September and

October 2019, we surveyed 620 people. For sociological testing, we used the group-administered questionnaire method, the sample being selected based on how easy it was for us to meet with and survey the respondents. As a result, we decided to conduct the sociological study on the most extensive available communities of adult Poles in the UK, namely those in Polish parishes and Polish Saturday schools (teachers, office clerks, parents, and carers). This made it far easier to conduct the quantitative empirical study in the immigrant diaspora community, who were not easy to contact. Information regarding the survey and the collection of questionnaires was carried out around Polish Catholic parishes, led by priests as part of the Polish Catholic Mission in Great Britain and Wales in these cities. These centres record not only religious matters but also the social and cultural life of the Polish diaspora. This has been the case since the time of the historical Polish migration after World War II. Even so, after the mass post-accession migration in 2004 and subsequent years, the number of migrants increased significantly.

Copyright by Wydawnictwo Naukowe UKSW

Intention to stay or to return

It is important to note that this sociological study coincided with "Brexit fever". In the last quarter of 2019, it looked as if the so-called Brexit scenario—a clean break from the EU—would implemented by the House of Commons in the British parliament. This would lead to several consequences for both the EU and the UK. Consequently, it became front-page news in British and global mass media. Therefore, it seemed reasonable for us to ask respondents, "*Do you intend to return to Poland (and if you do, when)?*"

The percentage of respondents interested in returning was the highest among respondents with primary education (60.4%), people working physically (61.5%), assessing their financial situation as "average or bad" (61.4%), and declaring a poor proficiency of the language English (66.7% of respondents declaring a willingness to return to Poland declared deficient or no language knowledge). On the other hand, the desire to return to Poland in the coming years (reported in total by 23.5% of the respondents) was the highest among people with secondary or higher bachelor's education (26.1% and 26.5% respectively), and blue-collar workers – (29%). Interestingly, people assessing their financial situation as "clearly good" were also more likely to return faster (30.7% chose this answer). Similarly, a greater tendency to contemplate a quick return was found amongst those staying in the UK for the shortest time (34% among those staying less than five years, compared with 10.3% among those waiting for 20 years and longer). On average, every seventh

respondent decided to remain in the UK permanently. Logistics analysis showed the key factors influencing these attitudes. A relatively greater desire to return to Poland was declared by people who remained in the UK for a shorter time, were more involved in the activities of Polish diaspora organizations, and those who work physically (including those who are unemployed).

Logistic regression models were used for analyses, and, in this context, it was necessary to transform selected dependent and independent variables under the assumptions of the analysis. Affirmative answers to this question (i.e., within a year, within a few years, in an indefinite future) were further decoded as "1-desire to return to Poland", while negative and undecided (i.e., never, hard to say) answers were recoded as "0-no desire to return". Such defined willingness to return was expressed by half of Swindon respondents (48%), over 55% of Oxford respondents, and almost 60% of respondents in London. One in five respondents in Swindon (20.5%) and one in four from Oxford and London (25.1% and 25.5%, respectively) declared a wish to return to Poland in the near future; the average answer to this question for all three locations amounted to 53.8% expressing a desire to return to Poland, and 23.5% expressing a desire to return in the coming years.

Copyright by Wydawnictwo Naukowe UKSW

Table 1. *Do you intend to return to Poland (and if you do, when)?* [data in %]

		Willingness to return to Poland	*Willingness to return to Poland in the coming years*
Total		53.8	23.5
Sex	*Men*	*58.7*	*27.1*
	Women	*50.6*	*21.0*
Age group	*Below 30 years*	*54.4*	*27.9*
	30-34	*62.7*	*27.7*
	35-39	*46.9*	*20.1*
	40-44	*52.3*	*21.2*
	45-49	*59.3*	*20.3*
	50 years and more	*57.6*	*27.3*
Place of residence	*Swindon*	*48.0*	*20.5*
	Oxford	*55.4*	*25.1*
	Londyn	*59.6*	*25.5*

Education level	*basic or basic vocational*	*60.4*	*14.6*
	general, technical or post-secondary	*58.0*	*26.1*
	higher vocational (bachelor's)	*53.8*	*26.5*
	higher master's or doctoral degree	*48.9*	*21.5*
Professional activity	*Blue-collar*	*61.5*	*29.0*
	White-collar	*47.1*	*18.4*
Financial status	*Average or poor*	*61.4*	*23.8*
	Satisfactory	*45.6*	*19.0*
	Good	*54.5*	*30.7*
Religious practices	*occasional or non-practicing practitioners*	*50.4*	*22.2*
	practitioners rarely	*63.9*	*27.8*
	practicing irregularly	*54.9*	*24.1*
	practicing regularly	*50.4*	*21.9*
Knowledge of English	*Poor or no knowledge*	*66.7*	*28.2*
	Communicative	*63.9*	*31.6*
	Good	*56.0*	*24.4*
	Fluent	*43.3*	*17.0*
Involvement in the activities of Polish organizations	*No involvement*	*47.5*	*14.4*
	Low involvement	*57.7*	*26.1*
	Moderately involved	*56.6*	*30.1*
	involved	*60.8*	*28.4*
	Very involved	*50.7*	*21.1*
Length of stay in the UK	*Less than 5 years*	*65.0*	*34.0*
	5-9 years	*65.6*	*33.3*
	10-14 years	*50.8*	*20.3*
	15-19 years	*44.3*	*17.2*
	20 years or more	*37.9*	*10.3*

Copyright by Wydawnictwo Naukowe UKSW

To sum up, even though the central variable does not produce statistically significant differences between the answers, it seems reasonable to observe that one in every four respondents intends to return to Poland within a year or in the near future. More than a half of respondents want to return eventually. An interesting group is represented by the undecided, since it is they who will determine how

the future of post-accession migration to the UK plays out, whether they join the ranks of those who have already decided to stay in the UK or follow those who have resolved to remigrate.

The dilemma of whether to stay or return is primarily a question of the financial situation of the respondents. There are two powerful trends among immigrants. Those who had improved their families' financial situation as a result of personal advancement were twice as likely to say they wanted to stay in the UK, or at least postpone their decision to return to Poland until some unspecified time in the future, compared with those who, having achieved sufficient financial independence, wanted to return to Poland within the next few years. Therefore, one trend is that, as the economic situation deteriorates, there is an increase in the number of people who want to return to Poland at some unspecified time in the future (financially very comfortable 54.5%; relatively comfortable 45.6%; average or poor 61.4%). There is also a further contrary trend regarding the decision to stay in the UK: the better the financial situation of the respondent, the more likely they are to say they want to remain (financially very comfortable 20.5%; relatively comfortable 16.9%; average or poor 7.6%). The sense of security provided by financial well-being is sufficient and satisfactory for those respondents not to consider returning to Poland or postpone this decision to some unspecified time in the future. Returning to Poland within the next year is considered by every tenth respondent who is very comfortable in the UK (10.2%) and by half as many of those who described their financial situation as relatively comfortable (5.3%). About one in fifteen respondents who described their financial situation as average or poor do not see any future in a continued stay abroad and intend to return to Poland within a year (6.6%). The decision to emigrate within the next few years proved to be nearly twice as likely among people who are satisfied with their financial conditions (financially very comfortable 20.5% or relatively comfortable 13.5%) than those who consider their situation not satisfactory (average or poor 17.1%). The most substantial number of people who had decided whether to stay or leave was found in the group who described their financial situation as relatively comfortable (36.8%). Indecision over this was reported by three in ten people who expressed their financial concern as average or poor (30.8%, and one in four who considered themselves very comfortable (25.0%).

Copyright by Wydawnictwo Naukowe UKSW

Plans to leave the UK in the near future were reported by almost one in three men and a slightly lower number of women (M=27.1%; W=21%), predominantly the

youngest immigrants (<30 years 27.6%), followed by those who during the study were 30–34 (27.7%), or over 50 (27.3%), while people between the ages of 35 and 39 (20.1%), 40–44 (21.2%), and 45–49 (20.3%) were the least likely to have such plans. Almost half as many people people with primary or vocational education considered an early return compared with holders of a Bachelor's degree (14.6% vs. 26.5%), and by about one in five people with a Master's degree (21.5%) or secondary or post-secondary education (26.1%). Such a decision was reported almost twice as often by people involved with Polish community organizations than those who were not (28.4% vs. 14.4%), and by one in five people closely involved in Polish community organizations (21.1%).

One in every six women (16.0%) and one in ten men (10.6%) had not decided whether to return to Poland. Such an intention was declared by one in five of the youngest immigrants (<30 year-olds 20.6%), a slightly lower number of the oldest (>50 year-olds 18.2%), and far fewer people from the other age groups (45–49 year-olds 11.9%; 40–44 year-olds 12.9%; 35–39 year-olds 12.8%; 30–34 year-olds 10.7%). The highest levels of indecision (represented by the answer "It's hard to tell") were found in four in every ten respondents aged between 35 and 39 (40.0%), one in three people aged 40–44 (34.8%), a slightly lower number of people aged 45–49 (28.8%), over one in four people aged 30–34 (26.2%), and a slightly lower number of the youngest immigrants (25.0%). In contrast, the lowest levels were represented by people aged 50+ (24.2%). In terms of involvement with Polish community organizations abroad, such an answer was given by one in three closely involved respondents (31.0%) and almost as many moderately (30.8%) and uninvolved people (28.9%), as well as those actively involved (28.4%).

Copyright by Wydawnictwo Naukowe UKSW

While this sociological study does not indicate that intellectual competence in English is a strong predictor of staying abroad, there is a noticeable trend where the better the respondents' knowledge of the language, the less likely they are to leave (poor or no English language skills 38.5%; working knowledge 32.1%; intermediate 31.3%; fluent 26.1%). An intention to return within a few years was expressed by every sixth person fluent in English (17%). This sentiment was shared by nearly twice as many respondents who considered themselves intermediate language speakers (24.4%). A similar decision was made by one in three people who had a working knowledge of English (31.6%), and by more than one in four of those who had poor or no English language skills (28.5%).

The UK's immigration policy has existed for many years. It dates back to the late nineteenth century, from the time of a liberal immigration regime for immigrants from Europe and former British colonies, to active efforts to help integrate migrants from refugee camps in the aftermath of World War II; and then from the strict policy in the 1960s, associated with the seemingly endless influx of foreigners into the UK, to the "zero immigration policy" of the 1990s, to a complete reversal of the immigration policy in 2004 caused, for example, by rapid economic growth and a workforce shortage [Fihel and Piętka 2007: 5–6]. These shifts in immigration rules, especially over the last several decades, seem significant here. Having assessed the research data collected, we decided to adopt length of stay in the UK as the independent variable. We identified five periods, whose distribution approximates perfect normal distribution and corresponds to historical developments in the global economy and the UK's migration policy. The groups we identified were as follows: Polish immigrants who arrived in the UK before 1999; those who arrived in the UK between 2000 and 2004 (2000 was the year the Treaty of Nice was drafted to allow the European Union to admit the new Member States); the first wave of economic migrants immediately following Poland's accession to the EU (2005–2009); the second wave of economic migrants (2010–2014), which started right after the global financial crisis, which was symbolized by the collapse of the American investment bank Lehman Brothers; and the most recent Polish migrants who came to the UK after 2015. An intention to return to Poland at an unspecified time was declared by more men as women (M=58.7%; W=50.6%), with slightly more people over fifty (57.6%) compared with other age groups (45–49 year-olds 59.3%; 40–44 year-olds 52.3%; 35–39 year-olds, >30 year-olds 54.4%). The age group of 30–34-year-olds was most likely to return to Poland, however with no detailed plans: 62.7% declared a generalized will to return.

Copyright by Wydawnictwo Naukowe UKSW

Motivations behind the decision to remigrate

The next question asked in our survey questionnaire was about the declared motivations behind returning to Poland. Statistical analysis was used both for the respondents who had already decided that they would leave the UK and for those who had not yet made up their minds but expressed some opinion on the matter.

More than half of the respondents from London and Oxford reported separation from family and weakening family bonds (65.2% and 63.6%, respectively) as the main reasons for returning to Poland. This opinion was shared by a slightly lower number of people living in Swindon (62.4%). The most popular motivation

behind returning to Poland was nostalgia or homesickness (London 45.2%; Oxford 42%; Swindon 43%). Improvement in the quality of life in Poland encouraged more than one in three people living in London (37.8%), one in four living in Oxford (28%), and one in five living in Swindon (25.5%) to consider remigration. Weakening connections with Polish culture, customs, and traditions as the motivation behind the decision to remigrate was slightly more frequent among people living in Oxford than among those from Swindon or London (28% vs. 24.8% and 24.4%, respectively). One in every five Poles living in the UK (Oxford 25.9%; London 24.4%; Swindon 24.2%) might consider leaving due to the lack of acceptance of multiculturalism and ideological diversity. The argument for a better religious education for children in Poland compared with the UK was given by almost twice as many respondents from Oxford (22.4%) as from London (12.6%), and by one in every five Poles from Swindon (18.1%). The argument concerning children's religious upbringing was also more often given by those participating in the religious life of the parish. Better quality and accessible religious education in Poland is more likely to be an argument for leaving for men than for women (M=21.8%; W=14.8%); for thirty-somethings (30–34 year-olds 2.4%; 35–39 year-olds 18.3%) rather than for forty-somethings (40–44 year-olds 11.5%; 45–49 year-olds 9.5%); and for similar numbers of the youngest (<30 year-olds 21.3%) and oldest immigrants (>50 year-olds 20.4%). Health issues were the least popular reason for returning to Poland from the UK. Health was cited by similar numbers of men and women (M=3.2%; W=3.8%), more often, unsurprisingly, by persons aged 50+ (10.2%), and least often by thirty-somethings (30–34-year-olds 1.6%; 35–39 year-olds 2.5%) and those younger than 30 (2.1%).

Copyright © Wydawnictwo Naukowe UKSW

Table 2. What are your main motivations for returning to Poland? [data in %, numbers present percentage of respondents in various categories who answered positively]

		Separation from family / weakening of contacts with family	The disappearance of Polish culture, customs, and traditions	Injury to health	Improving the quality of living in Poland	Guarantee of the religious education of children	Longing, nostalgia for the country	A multicultural dispute in the UK, ideological incompatibility
Total		**63.7**	**25.8**	**3.5**	**30.2**	**17.8**	**43.3**	**24.8**
Sex	Men	54.5	25.6	3.2	36.5	21.8	42.9	28.2
	Women	69.6	25.1	3.8	26.2	14.8	44.1	23.6
Age	below 30 years	72.3	34.0	2.1	27.7	21.3	34.0	21.3
	30-34	68.8	32.8	1.6	21.9	23.4	40.6	26.6
	35-39	70.0	26.7	2.5	28.3	18.3	40.0	30.8
	40-44	65.5	23.0	3.4	32.2	11.5	49.4	26.4
	45-49	45.2	11.9	2.4	40.5	9.5	50.0	31.0
	50 years or more	55.1	18.4	10.2	34.7	20.4	55.1	6.1
Place of residence	Swindon	62.4	24.8	1.3	25.5	18.1	43.0	24.2
	Oxford	63.6	28.0	4.2	28.0	22.4	42.0	25.9
	Londyn	65.2	24.4	5.2	37.8	12.6	45.2	24.4
Level of education	basic or basic vocational	48.6	27.0	5.4	32.4	16.2	35.1	8.1
	general, technical or post-secondary	69.3	27.3	3.3	33.3	22.7	42.7	26.7
	higher vocational (bachelor's)	55.1	25.6	2.6	29.5	15.4	46.2	28.2
	higher master's or doctoral degree	66.9	22.9	3.2	27.4	14.0	45.2	24.8

Copyright by Wydawnictwo Naukowe UKSW

Professional activity	Blue-collar	63.0	28.2	3.2	33.8	22.7	45.4	24.5
	White-collar	65.2	22.5	2.8	24.7	10.1	42.1	25.8
Financial situation	Average or poor	66.5	23.0	5.0	37.3	19.9	47.2	28.0
	Satisfactory	62.7	22.9	1.2	25.9	12.7	43.4	20.5
	Good	59.3	25.4	3.4	22.0	20.3	33.9	30.5
Religious activity	occasional or non-practicing	58.4	22.1	1.3	31.2	9.1	41.6	16.9
	practitioners rarely	73.3	32.0	6.7	28.0	16.0	57.3	17.3
	practicing irregularly	66.4	24.8	3.5	33.6	15.9	38.1	27.4
	practicing regularly	60.9	24.4	3.2	27.6	23.7	41.7	31.4
Knowledge of English	Poor or no knowledge	71.0	25.8	3.2	32.3	29.0	45.2	25.8
	Comunicative	60.6	22.1	5.8	32.7	16.3	46.2	22.1
	Good	61.1	28.2	1.3	28.9	22.8	44.3	28.9
	Fluent	67.4	23.9	4.3	29.7	10.1	39.9	22.5
Involvement in the activities of Polish organizations	No involvement	66.4	19.6	1.9	22.4	17.8	43.0	17.8
	Low involvement	63.4	30.7	2.0	30.7	14.9	45.5	32.7
	Moderately involved	65.7	24.8	2.9	35.2	18.1	41.9	26.7
	involved	64.2	34.0	9.4	35.8	20.8	39.6	28.3
	Very involved	54.3	21.7	6.5	26.1	19.6	50.0	17.4
Length of stay in the UK	Below 5 years	65.0	28.8	1.3	21.3	20.0	33.8	20.0
	5-9 years	72.4	31.6	3.9	25.0	22.4	42.1	31.6
	10-14 years	63.5	22.8	2.4	32.9	16.8	48.5	28.7
	15-19 years	64.0	26.7	8.0	32.0	13.3	44.0	22.7
	20 years or more	31.3	6.3	6.3	62.5	6.3	56.3	6.3

Copyright by Wydawnictwo Naukowe UKSW

Isolation from family as the primary reason for returning to Poland was reported more often by women (W=69.6%; M=54.5%) and by people aged 34 or less (<30-year-olds 72.3%; see Table 2. for details), and less frequently among those respondents with primary or vocational education (48.6%) than the more highly educated (see Table 2). Simultaneously, the proportions were similar between those working in blue-collar jobs and those in white-collar jobs (63% vs. 65.2%, respectively). Regarding the independent variable financial situation, the less affluent the respondent was, the more they seemed to miss their family (very comfortable 59.3%; relatively comfortable 62.7%; average or poor 66.5%). Compared to those who considered themselves fluent or intermediate in English or with a working knowledge of English, those with poor language skills were more likely to feel cut off from their family (67.4%, 61.1% vs. 71%, respectively). Involvement with Polish community organizations abroad was slightly more likely to make up for the lack of contact with loved ones among people who were closely or actively involved, compared to those with moderate, low, or no involvement (54.3% and 64.2% vs. 65.7%, 63.4%, and 66.4%, respectively). The intention to leave the UK and return to Poland because of separation from family was much more often declared by those respondents who arrived in the UK between 2010 and 2014, and the most recent immigrants who had been in the UK for up to five years (72.4% and 65%, respectively), compared to those who immigrated before 1999 (31.3%). A longing for one's close relatives was expressed by more than half of respondents who had been living abroad for 10–14 years (63.5%) or slightly longer (15–19 years 64%). It should be noted that for Poles in the UK, family is still one of the most important arguments for returning to Poland if emigration has forced separation from family members. If parents have children who were born in the UK and for whom English is the first language, they often think about staying in emigration for the sake of their children (Fel, Kozak and Wódka 2022: 97-121).

Copyright by Wydawnictwo Naukowe UKSW

A sense of nostalgia for their homeland was felt by more than one in three men (42.9%) and slightly more women (44.1%), usually by the oldest participants in the study (>50 year-olds 55.1%; 45–49 year-olds 50%); by only one in three of the youngest immigrants (<30 year-olds 34%), usually with a Master's degree (45.2%) and least often with primary or vocational education (35.1%). Being homesick was more frequently reported by blue-collar workers than white-collar ones (45.4% vs. 42.1%), those who were not that proficient in English (working knowledge 46.2%; poor or no English-language skills 45.2%; intermediate 44.3%; fluent 39.9%), and those who had arrived in the UK before 1999 (56.3%) in contrast with those who had lived there for up to five years (33.8%). We also observed that the less

affluent the respondent was, the more homesick they seemed to feel (financially very comfortable 33.9%; relatively comfortable 43.4%; average or poor 47.2%).

The recent improvement in the quality of life in Poland encouraged one in three men (36.5%) and one in four women (26.2%) to consider returning. This was more often true for older immigrants to the UK (>50 year-olds 34.7%; 45–49 year-olds 40.5%) than for younger thirty-somethings (35–39 year-olds 28.3%; 30–34 year-olds 21.9%), usually moderately involved with Polish community organizations (35.8%) and less frequently showing no involvement whatsoever (22.4%). Those were twice as likely to be people who had been living in the UK the longest (62.5%) compared with those who had immigrated up to five years ago (21.3%). What was unsurprising was that an improvement to the quality of life was more likely to be cited as their motivation for returning to Poland by respondents who were less comfortable financially (very comfortable 22%; relatively comfortable 25.9%; average or poor 37.3%). A further noticeable trend was that more educated people were less likely to return to Poland because of the improvement in the quality of life there (primary or vocational education 32.4%; secondary or post-secondary education 33.3%; Bachelor's degree 29.5%; Master's degree 27.4%). Those who were more proficient in English were less likely to consider returning to Poland because of its improving quality of life (intermediate 28.9%; fluent 29.7%) compared with those who believed themselves to have a working knowledge of English, or who admitted to being unable to speak the language (32.7% and 32.3%, respectively).

Copyright by Wydawnictwo Naukowe UKSW

A decline in Polish culture, customs, and traditions as the answer to the question about respondents' motivations behind returning to Poland was almost equally popular among men and women (M=25.6%%; W=25.1%). Those were the least likely to be forty-somethings (45–49 year-olds 11.9%; 40–44 year-olds 23%) and most likely to be people aged 34 or under (<30 year-olds 34%; 30–34 year-olds 32.8%). They were more often people with poor or no English language skills, compared with those who were fluent (25.8% vs. 23.9%); least often people with no involvement in Polish community organizations (19.6%); and most often those who considered themselves actively involved (34%). A decline in their culture, customs, and traditions proved to be the least disturbing for Polish immigrants to the UK who arrived there before 1999 (6.3%), and for one in four of those who came in the first decade of the new millennium (2000–2004 26.7%; 2005–2009 22.8%). Those who were the most worried about this were the most recent immigrants, who came to the UK in 2010–2014 (31.6%) or after 2015 (28.8%).

Multicultural issues might be one of the many arguments for returning to Poland for 28.2% of men and 23.6% of women, more often aged 45–49 (31%) and less often aged 50 or more (6.1%), and less often with primary or vocational education (8.1%), compared with those with secondary or post-secondary education (26.7%), a Bachelor's degree (28.2%) or a Master's degree (24.8%). These were divided almost equally among people working in blue-collar jobs and with white-collar jobs (24.5% and 25.8%, respectively), and least frequently concerned those who were comfortable financially (20.5%), and most often concerned those who were very pleased (30.5%), or average or poor (28%). Regarding involvement with Polish community organizations, ideological issues are least likely to be a reason for returning to Poland for two groups of respondents at opposite extremes (no involvement 17.8%; close involvement 17.4%), and most likely for people with low participation (32.7%). Multiculturalism is an issue for 6.3% of people who arrived in the UK before 1999. This number is nearly five times smaller than that for respondents who came to the UK in the first half of this century (2010–2014: 31.6%).

Copyright by Wydawnictwo Naukowe UKSW

Conclusions

The years 2004 and 2020 mark crucial moments in history, regarding political, social, and economic transformations and migration. One of the EU's steps towards greater spatial mobility was the liberalization of its border control policy and the opening of labour markets in Western Europe to immigrants from other parts of Europe, including Poles. The great unknown associated with Brexit and its consequences raises questions about whether to carry on with or to adjust the European scenario. Fifteen years after 1 May 2004, when Poland joined the EU and Member States such as the UK opened their labor markets, it seems reasonable to revisit questions about the sense of stability and the gradual social adaptation of those immigrants who wish to remain in the UK; on the other hand, Brexit could be considered by immigrants as the definitive end to the dream of the "promised land" meaning that their prospects of an improved financial situation and better future are ruined.

To sum up our analyses, we can draw the following conclusions:

1. Immigrants do not share clear and unanimous views about returning to Poland or staying in the UK. However, it is essential to note that there are no statistically significant differences between people living in different areas (Swindon, Oxford, London). At least 25 percent of Polish immigrants can be expected to

return soon, if not within the next twelve months, then certainly within the next few years, and with long-term forecasts, this may be true for up to 50 percent of Poles currently living in the UK. An interesting group are the "undecided". Virtually identical levels of indecision characterize Poles living in the English areas covered by the study. An intention to stay was most likely to be given by people living in Swindon, a working-class town; it was least likely among those living in Oxford, a university city, but this difference was not significant. This might be associated with the costs of living, which are far higher in the smaller university city than in a relatively sizeable working-class town with some 200.000 people.

2. Blue-collar workers are more likely than white-collar workers to return to Poland across all periods, whether within the next twelve months or later. More long--term forecasts can be produced based on data available from Statistics Poland (GUS). Between 2004 and 2010, the sharpest increase in salary levels was recorded in groups such as technicians and other middle-level specialists (55.9%), and in two of the lowest-level professional groups, salespersons and people working in services (54.8%) and unskilled workers (53.3%) [Zgliczyński 2013: 105]. This suggests that blue-collar workers, having experienced labour market fragility in Poland a few years back and not having moved up the social ladder, do not risk a great deal by returning home, having better prospects in their homeland now than before they emigrated.

3. For persons who are more comfortable financially, there are two opposing trends. The first can be considered in terms of change, the other in terms of continuity. It appears that some of those who wish to leave the UK immediately include people who consider themselves to be very comfortable or (somewhat) comfortable financially. On the other hand, almost the same proportion of people, who are either rather or very pleased financially, do not intend to leave the UK. It seems likely that the above-described trends are based upon the differences in personal objectives motivating the former decisions to migrate to the UK. Those in the first group may wish to return to Poland because they have improved their financial situation. Those in the other group may want to stay because they see opportunities to further improve their finances.

4. The proportion of people who intend to return to Poland at some unspecified time in the future increases in proportion to the decline in respondents' wealth. This can be explained as follows: those who have failed to achieve

Copyright by Wydawnictwo Naukowe WKSB

their expected level of financial independence abroad still want to return to Poland at some point therefore, they have postponed their return, believing that their chance of changing their financial situation is still better in the UK than in Poland. This is a noticeable trend where one in every four respondents considers themselves very comfortable. One in three who regard themselves as (relatively) comfortable or in an average or poor financial conditions is undecided about whether to leave or stay. Migrants of this kind often have no clear purpose behind their economic migration [cf. Szymczak 2018]. As a result, on the one hand, some of the most affluent Polish immigrants to the UK are planning to return immediately; on the other hand, almost the same proportion of such comfortably-off people intend to stay in the UK. Therefore, the future of immigration will not be determined by the richest or by the poorest, but by the undecided immigrants, and those who have postponed making their decision.

5. People who are less proficient in English are more likely to consider leaving the UK, which is hardly surprising. Not knowing the language, they cannot integrate and bridge the gap between the immigrant community and the native population, let alone blend in [Włodarczyk 2005: 5]. On the other hand, a more significant proportion of undecided people regarding their return to Poland has been recorded among more fluent English speakers. This could mean that language proficiency is not a substantial reason for staying abroad, which is also confirmed by the conducted logistic regression analyzes.

6. The time spent abroad is also an essential factor. Around 30 percent of respondents who have been in the UK for the shortest time, representing the last three periods, said they would return to Poland at some unspecified time in the future (<5 years 34%; 5–9 years 33.3%; 10–14 years 20.3%). These were people who do not have any specific plans for the near future and have not decided to return home no matter what. They are the ones who will determine what the Polish community in the UK looks like in the future. It is important to note that one in every three of those immigrants who have been in the UK the longest are planning to return to Poland. Only one in ten of the most recent immigrants say they are never going to return.

7. The primary reason for leaving the UK is missing one's family. This finding is supported by other sociological studies, which clearly show that family continues to be among the top values in the axiological systems of the Polish people. A report by Centrum Badania Opinii Społecznej (a Polish analytical

Copyright by Wydawnictwo Naukowe UKSW

institution), in a sociological survey conducted in January 2019, shows that a happy family continues to be among the dominant values held by Poles in their everyday lives. In that survey, this was true for four in every five respondents (80%) [Boguszewski 2019: [1]. In this study, 63.7% of respondents (M=54.5%, W=69.6%) gave missing one's family as a reason to return to Poland.

8. What proved to be most interesting was the correlation between immigrants' current wealth and the motivations behind their decision. Those who were better off seemed not to miss their families so much, while those who were less comfortable were more likely to want to return to Poland because they missed their families. Perhaps this reflects some rationalization. Unsatisfactory quality of life in Poland, a gap between one's expectations and reality, and not wanting to accept the bleak prospect of any improvement in one's situation all undoubtedly help rationalize respondents' perspectives on remigration, and consequently show that they do not seem to feel homesick. An opposite trend can be observed among those people who seem disappointed by their emigration, which failed to be worth their while by, for example, improving their financial situation. It is hardly surprising that the people who are less comfortable in the UK are more likely to cite the improvement in the quality of life in Poland as their motivation. We also observed that people were more likely to feel homesick as their financial situation deteriorated, making it a severe argument to remigration, particularly among those respondents who found themselves disappointed by the prospects offered by life abroad. This further shows how solid economic reasons are. Financial reasons tend to be more important than emotional ones, such as homesickness.

9. What is also important to note is the acculturation and assimilation of immigrants into their new community abroad. Poor or no knowledge of the local language contributes to how much they miss their loved ones back home. Not being able to assimilate into the new environment, they develop a sense of being rejected by the local population. This shows the role of Polish community organizations abroad. People involved with such organizations are the least likely to miss their loved ones back home, and, as people spend more time abroad, they are less likely to feel that the culture and customs related to Polish traditions are in decline. This can be attributed to assimilation.

10. One more important observation follows from the research: representatives of the younger generation (people under 30) perceive their place in exile in a manner significantly different than older ones. They are more attached to the national

Copyright by Wydawnictwo Naukowe UKSW

culture, customs, and traditions (even while staying abroad) than the 40- and 50-year-olds. More often than not, older people believe that it is desirable to return to their home country sooner or later. The reasons for this attitude are not clear-cut. They may result from several factors, ranging from a shorter period of stay in exile to a different moment of departure (Poland's increasingly more favorable economic situation than the economies of the old EU countries) or others.

It is undeniable that Polish people continue to be among the most recognisable national minorities in the UK. While no massive remigration should be expected, it seems highly likely that up to 50 percent of Polish emigrants will eventually be returning home. In this respect, a critical role will be played by the contemporary precariat, meaning undecided people who are torn between the current uncertainties associated with professional stability in Poland and the UK. They find themselves in a precarious situation, with no reasonable prospects and unable to plan their future because of the uncertainty they feel and the unpredictability of tomorrow, which, in a sense, makes them feel vulnerable to social downward mobility [Standing 2014: 19, 155, 175]. Such people continue, if not in geographical, then at least in psychological terms, to seek stability and balance in life and a sense of security [Trąbka and Pustulka 2020]. Moreover, the possible consequences of Brexit are hard to anticipate. It might be considered a threat and an opportunity for immigrants to the United Kingdom from a critical perspective. The plans to limit immigration following the UK's withdrawal from the European Union might mean, contrary to what might be expected, new long-term opportunities for people living in the UK. What is certain is that this series of developments will pose new challenges for those Poles who are now part of the Polish community in the UK.

Copyright by Wydawnictwo Naukowe KUL

The following most popular motivations for returning to Poland were nostalgia or homesickness; the third was the subjective belief that the quality of life in Poland has improved. Other reasons for returning to Poland were the decline in Polish culture and customs, issues related to multiculturalism in the UK, and better religious education in Poland. It is also worth mentioning that religious people also had a greater tendency to get involved in the parish life and have a greater interest in its confessional activities. Therefore, religious issues in deciding whether to return are not of primary importance. Although they are given more often by younger respondents who have recently stayed in the UK, this argument is mentioned as important by only one in five of them. The data collected in the study show that the religiosity of the respondents is essential for the declared willingness to return to Poland. The indicators of religiosity that were taken into account included:

declarations of participation in religious practices, activity in Polish organizations and associations, and declared religiosity. Non-religious respondents are twice as willing to stay in the UK as religious ones. One of the side effects of parish activities is, at least in the respondents' declarations, maintaining ties with the country of origin. With its religious and social activities, the parish can be defined as an extension of contact with Polishness, by cultivating holidays and customs deeply rooted in the national culture.

Another question may be raised, which factors do not affect the willingness to return? Apart from the subjective perception and self-definition of one's situation in emigration as favourable, primarily economically, it seems that one can say that migration is treated as a kind of a plan or career path. After achieving the expected effects—even if it is a sufficiently high amount of money savings—it is desirable and planned to return to the country and place of origin. However, factors such as knowledge of the English language and subjective satisfaction with the economic situation do not play such a role (logistic regression analyses showed no statistically significant correlation, cf. Table 3). Therefore, is religious motivation primary? Not at this time; however, it should not be underestimated in the relatively religious sample in this research. Ongoing contact with religious services in the Polish language might be an additional trigger with return motivations.

Copyright by Wydawnictwo Naukowe UKSW

References

Boguszewski R. (2019), *Rodzina, jej znaczenie i rozumienie. Komunikat z badań CBOS*, vol. 22, Warszawa.

Botterill K., Hancock J. (2019), *Rescaling belonging in 'Brexit Britain': Spatial identities and practices of Polish nationals in Scotland after the U.K. Referendum on European Union membership*, „Population, Space and Place", vol. 25 (1): e2217, doi:10.1002/psp.2217.

Ceglarz J. (2019), *Polacy uciekają z Wielkiej Brytanii. Spadek o 116 tysięcy*, https://www.money.pl/gospodarka/polacy-uciekaja-z-wielkiej-brytanii-spadek-o-116-tysiecy-6384426262853249a.html (07.11.2019).

Duda-Mikulin E.A. (2018), *Gendered migrations and precarity in the postBrexit-vote UK: the case of Polish women as workers and carers*, „Migration and Development" vol. 9 (1): 92-110, doi:10.1080/21632324.2018.1502004.

Fel, S., Kozak, J., Wódka, M. (2020), *Zostać czy wracać? Metaforycznie o reemigracji Polaków po Brexicie*, „Polityka i Społeczeństwo" vol. 3(18), doi:10.15584/polispol.2020.3.6.

Fel, S., Kozak, J., Wódka, M. (2022), *Polacy w Wielkiej Brytanii wobec Brexitu. Studium socjologiczne*, Wydawnictwo KUL, Lublin.

Fihel A., Piętka E. (2007), *Funkcjonowanie polskich migrantów na brytyjskim rynku pracy. Ośrodek Badań nad Migracjami*, „CMR Working Papers", vol 23/ (81), Uniwersytet Warszawski, Warszawa.

Frerichs S., Sankari S. (2016), *Workers no longer welcome? Europeanization of solidarity in the wake of Brexit*, „Socio-Economic Review", vol. 14 (4): 840–845. doi:10.1093/ser/mww043.

Gierczak K. (2018), *Security of polish economic migrants in Great Britain in the light of Brexit*, „Scientific Journal of the Military University of Land Forces", vol. 50 (3), doi:10.5604/01.3001.0012.6224.

Government Statistical Service (2019*), Statistical Digest of Rural England*, https://www.gov.uk/government/statistics/statistical-digest-of-rural-england (10-05-2021).

Lulle A., Moroşanu L., King R. (2017), *And then came Brexit: Experiences and Future Plans of Young EU Migrants in the London Region*, „Population, Space and Place", vol. 24 (1), doi.org/10.1002/psp.2122.

McGhee, D., Moreh Ch., Vlachantoni A. (2017), *An 'undeliberate determinacy' The changing migration strategies of Polish migrants in the UK in times of Brexit*, „Journal of Ethnic and Migration Studies", vol. 43 (13), 2109-2130, doi:10.1080/1369183X.2017.1299622.

Office for National Statistics (2019), *Population of the UK by country of birth and nationality*, https://www.ons.gov.uk (10-05-2021).

Rzepnikowska A. (2018), *Racism and xenophobia experienced by Polish migrants in the UK before and after Brexit vote*, „Journal of Ethnic and Migration Studies", vol. 45 (1), doi:10.1080/1369183X.2018.1451308.

Scott D. (2013), *Negotiated denizenship: foreign nationals' tactics of belonging in a Cape Town township*, „Social Dynamics", vol. 39 (3).

Standing G. (2011), *The Precariat: The New Dangerous Class*, Bloomsbury Academic, London.

Standing G. (2014), *Prekariat. Nowa niebezpieczna klasa*, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa.

Szymczak W. (2018), *Scenariusze emigracyjne, zmiany rozwojowe i ich ocena*, in: J. Plewko, Wioletta Szymczak, Tomasz Adamczyk (ed.), *Doświadczenie rozwoju w życiu polskich migrantów w Wielkiej Brytanii. Praca – rodzina – religijność – partycypacja*, Towarzystwo Naukowe KUL, Lublin.

Trąbka A., Pustulka P. (2020), *Bees & butterflies: Polish migrants' social anchoring, mobility and risks post-Brexit*, „Journal of Ethnic and Migration Studies", DOI: 10.1080/1369183X.2020.1711721

Włodarczyk K. (2005), *Proces adaptacji współczesnych emigrantów polskich do życia w Australii. Ośrodek Badań nad Migracjami*, „CMR Working Papers", vol. 3/ (61), Uniwersytet Warszawski, Warszawa.

Wódka M., Fel S., Kozak J. (2020), *Religiosity of Polish Catholics in the UK: Attitude towards Faith, Affiliation, Membership and Religious Practices,* „Religions", vol. 11(8), https://doi.org/10.3390/rel11080422.

Zgliczyński W.S. (2013), *Wynagrodzenie minimalne w Polsce. Czy powinno być zróżnicowane regionalnie?*, in: B. Kłos and A. Grycuk (ed.), *Praca Polaków. Studia BAS Biura Analiz Sejmowych Kancelarii Sejmu*, Wydawnictwo Sejmowe, Warszawa.

Copyright by Wydawnictwo Naukowe UKSW

DOI : 10.21697/CSP.2023.27.1.13

CHRZEŚCIJAŃSTWO ŚWIAT • POLITYKA No 27, 2023
ZESZYTY SPOŁECZNEJ MYŚLI KOŚCIOŁA

Mirela Lončar
University of Belgrade

Transnational religious actors and international order – the case of the Gülen Movement

Copyright by Wydawnictwo Naukowe UKSW

Abstract: This paper seeks to illustrate how religion can affect international relations and international order. Given that religion has been neglected as an important factor in political science, and then in theories of international relations, this paper will try to provide a modest contribution to the study of religion in the theory of international relations by analyzing the influence of transnational religious actors on the existing international order. The transnational religious actor analyzed in this paper is the Gülen Movement – Hizmet Movement. Hizmet Movement is a transnational Islamic movement formed in the Republic of Turkey in the 1960s by the former Turkish Imam Muhammad Fethullah Gülen. Today, this Islamic movement has many institutions, organizations and members around the world. The Gülen Movement aims to create a transnational society – the Golden Generation of Ideal People (Altın Nesıl), and thus represents a challenge for the existing international order.

Key words: Transnational religious actors, international relations, religion, international order, The Gülen Movement

Abstrakt: Niniejszy artykuł ma na celu zilustrowanie, w jaki sposób religia może wpływać na stosunki międzynarodowe i porządek międzynarodowy. Biorąc pod uwagę, że religia została zaniedbywana jako ważny czynnik w naukach politycznych, a następnie w teoriach stosunków międzynarodowych, niniejszy artykuł postaram się wnieść skromny wkład w badanie religii w teorii stosunków międzynarodowych poprzez analizę wpływu transnarodowych aktorów religijnych na istniejącym porządku międzynarodowym. Transnarodowym aktorem religijnym analizowanym w tym artykule jest Ruch Gülena – Ruch Hizmet. Ruch Hizmet to ponadnarodowy ruch islamski utworzony w Republice Turcji w latach 60. XX wieku przez byłego tureckiego imama Muhammada Fethullaha Gülena. Dziś ten islamski ruch ma wiele instytucji, organizacji i członków na całym świecie. Ruch Gülena ma na celu stworzenie ponadnarodowego społeczeństwa – Złotego

Pokolenia Ludzi Idealnych (Altın Nesıl), a tym samym stanowi wyzwanie dla istniejącego porządku międzynarodowego.

Słowa kluczowe: Transnarodowi aktorzy religijni, stosunki międzynarodowe, religia, porządek międzynarodowy, Ruch Gülena

Introduction

Today, as in the past, there are many factors that affect society and politics. One of the important factors and a phenomenon that influences politics is religion [Jevtic 2007; Јевтић 2009: 18]. However, political science has long neglected the influence and significance of religion on politics and politics on religion. This fact was shown by Steven Kettell in his research entitled «Has political science ignored religion?» [Kettell 2012]. Also, we must emphasize that religion is an important factor in IR, especially if we consider the transnational character of religion. David Wessels notes religions of Islam, Christianity as well as Buddhism as global or transnational [Wessels 2009: 323-340]. However, theories of IR for a long time did not consider religion to be an important factor that can affect the international arena and IR. Theories of IR were formed according to the secular principle and had their origin in the Westphalian Peace of 1648, ending the Thirty Years' War (1618-1648) between Roman Catholics and Protestants. The four pillars of the Westphalian system of IR are: 1. States are considered the sole legitimate actors in the international system, 2. Government do not seek to change relations between religion and politics in foreign countries, 3. Religious authorities legitimately exercise few, if any, domestic temporal functions, and even fewer transnationally 4. Religious and political power, or church and state, are separated. As we can see, sovereign states are key actors in IR, while religion and politics are separate [Shani 2009: 308-322].

Copyright by Wydawnictwo Naukowe UKSW

As we have already stated, theories of IR have long neglected the significance and influence of religion on IR. Philpott writes in support of this fact. Namely, Philpott conducted a survey that included four main (mainstream) journals of IR. He came to the conclusion that only six scientific works of a total of 1600, published in the period from 1980 to 1999, dealt with religion as an important factor in IR [Philpott 2002: 66-95]. In addition to Philpott, Hassner has also done research, although the difference between their researchs is that Hassner did the analysis of books dealing with the study of religion in IR. Namely, Hassner came to the conclusion that only one book on the mentioned phenomenon in IR was

published over a decade, more precisely one in the 1970s, one in the 1980s, and one in the 1990s, while since 2002 we find six books that are published annually, and relate to religious issues in IR [Hassner 2011: 37-56]. However, since September 11, 2001, things have been changing and religion is gaming significance and providing a fresh perspective on the study of IR. This fact is slowly being explained in an increasing number of scientific, academic works that are studying religion in IR. Among them, those include studies by Jevtić, Veković, Haynes, Johnston and Cox, Petito and Hatzopoulos, Thomas, Gopin, Fox, Gözaydin, and many others.

In order to determine whether religion can be incorporated into the theories of IR, which are predominantly secular, this work will use a study by Nukhet A. Sandal and Jonathan Fox entitled "Religion in International Relations Theory – Interactions and possibilities" [Sandal and Fox 2013]. This study has made a significant contribution to the study of religion and politics, especially to religion and IR. With this study, Sandal and Fox tried to make a significant contribution to understanding religion as a multidimensional phenomenon that affects IR. The authors tried to integrate religion into the theory of IR in this book, cataloging various ways, in which religion can influence IR. This catalog of the ways in which religion can affect IR includes: religious view of the world, religious legitimacy, religious states, non-state religious actors, transnational religious movements, transnational religious issues and religious identity. In their study, the authors, through the prism of five main theories of IR, attempt to integrate religion into the theory of IR. These five major (mainstream) theories of IR are: Classical Realism, Neorealism, (Neo) Liberalism, the English school and Constructivism. In the context of the ways in which religion can influence IR, the authors of this study cite the importance and influence of transnational religious movements on IR and the international arena. And as this paper is based on the analysis of the transnational Islamic movement – The Gülen Movement, we find that this study is important.

Copyright by Wydawnictwo Naukowe Uniwersytetu Kardynała Stefana Wyszyńskiego

It is precisely the possibility of the creation of an alternative state and a new world order by transnational religious movements, which is the basis for the seventh chapter of Sandal's and Fox's study based on Constructivism [Ibidem]. Sandal and Fox come to the realization that Constructivism is the most suitable and most flexible theory of IR that has the potential to incorporate religion into IR [Ibidem: 181]. But, we must note that Alexander Wendt, the most important theoretician of Constructivism, did not give space to the study of religion in the theory of IR [Wendt 1999].

In this paper we will associate ourselves with a "new" model of Islam – "moderate, modern Islam," by Muhammad Fethullah Gülen and his Hizmet Movement. The research question that we are trying to answer here is: Can the transnational religious actors (The Gülen Movement) be a challenge to the existing international order?

1. Transnational Religious Actors and International Order

The process of globalization and technological innovation has spurred the growth and the influence of many state and non-state actors on IR and international order. Since the 1970s, the influence of non-state actors in the international arena has increased. Therefore, the international system is no longer solely determined by relations between sovereign states, but also by other non-state actors and transnational movements that have become important in international affairs. This results in a new outlook on the international order, since it is based on key actors – sovereign states. These non-state actors, actively involved in international processes, stimulated by globalization, technological innovations, communications and the media, are transnational corporations and organizations. In addition, religious actors also become visible and influential. Namely, since the 1970s, transnationalism has grown, and the growth of new opportunities for non-state, transnational actors, including transnational religious actors [Haynes 2001: 143-158]. Religion is one of the essential elements of transnational actors and therefore arouses growing interest in studying and analyzing the influence of religion on IR [Taşkaya 2011: 37].

Copyright by Wydawnictwo Naukowe UKSW

Transnational religious actors, according to Shani, can be defined as non-state actors who represent certain religious teachings and have an active relationship and relationships with other actors in other countries or international organizations. Shani believes that the transnational identity of these actors can be a potential challenge, both positive and negative, for an international order dating back to the Westphalian Peace [Shani 2009: 308-322].

Shani and Haynes agree with the claim that transnational religious actors influence the international order. Haynes points out that transnational religious actors have the potential to "undermine" the sovereignty of states, which are key actors of IR and international order [Haynes 2001: 143-158]. Haynes, believes that by using „soft power" transnational religious actors, can create conditions for establishing a transnational civil society [Haynes 2009: 43-69]. Gözaydin also emphasized the use of religion as a "soft power" in IR, especially in the Republic of Turkey [Gözaydin 2010].

By using "soft power", transnational religious actors seek to promote a "positive" image of the values and ideas they advocate. To understand how transnational religious actors use "soft power" we will first present what "soft power" means. Namely, the term "soft power" was coined by Joseph Nye and he defined it in the following way: "soft power is the ability to get what we want with attractiveness, rather than coercion and payment" [Nye 2004]. This is achieved by an attractive image of ideas and values, culture and politics. In addition, Nye emphasizes that certain "qualities" are needed for "soft power" to influence and attract others. What is also significant is that the use of "soft power" is much cheaper and more attractive than the use of "hard power". "Soft power" instruments are public diplomacy, cultural diplomacy, ideology and attractive values [Ibidem; Taşkaya 2011]. Transnational religious actors are important users of religion as "soft power" in IR. They influence IR by using the power of their ideas as well as the media that allow them to spread their "positive" message globally and create an opportunity for establishing a transnational society [Taşkaya 2011]. Transnational civil society consists of groups and organizations, from various countries, working together to create a society outside the borders to achieve their goals. The possibility of creating a transnational civil society, by transnational religious actors, presents an alternative and a challenge to the Westphalian international order, as well as to the secular liberal model of a global civil society [Shani 2009: 308-322].

Copyright by Wydawnictwo Naukowe UKSW

To see how transnational religious actors can influence the international order, we will first explain what the international order represents. International order is a regime characterized by the acceptance of certain values and norms of behavior, including certain actors, rules, mechanisms, and understanding. Therefore, international law is the central category of the concept of international order, as well as various international institutions and organizations, such as the United Nations Organization and the World Trade Organization, which seek to develop and promote it, Haynes said. The concept of an international order is based on two pillars:

1. International acceptance of certain values and norms, including international law

2. The development of institutions that seek to expand and develop an international order.

Haynes says that since the end of the Cold War, the international order has relied on the primary Western values and norms, as well as the following goals: liberal

democracy, human rights and capitalism. However, as we have already mentioned, globalization and the development of technology and communications, there is the strengthening of transnationalism, especially religious (Christian and Islamic), which aims to create a transnational society. Haynes belives that the rise of Islamic fundamentalism is also a challenge to Western values and the existing international order [Haynes 2009: 43-69].

Jonathan Fox states that fundamentalist movements, especially Islamic, are trying to create a world-class religious society that knows no boundaries. Fox states that transnationalism is their goal. Some of these movements are limited by the borders of the state they are based in while many of them are trying to expand the movement internationally [Fox 2009: 273-292]. One of the transnational religious movements that is active in today's world and influences the international arena is the transnational Islamic Movement – The Gülen Movement of the former Turkish Imam Muhammad Fethullah Gülen. Accordingly, this paper seeks to show how the Gülen Movement poses a challenge to the existing international order.

copyright © Wydawnictwo Naukowe UKSW

2. The Gülen Movement as Transnational religious movement

The Gülen Movement (The Service) was formed in the 1960s in the Republic of Turkey by the former Turkish Imam Muhammad Fethullah Gülen [Лончар 2017]. Gülen is the former Turkish Imam, preacher and writer. Wagner holds that Gülen represents one of the most influental Islamic leaders in today's world [Wagner 2013]. However, Yavuz thinks that Gülen, founder of Hizmet Movement, is "a stranger in his own land, a political and spiritual exile in his birthplace, as well as not fully at home in any particular era. He is a stranger (garip) steeped in anxiety, a religious critic, a social innovator. However, he is much more than observer; he is a builder, shaper of ideas and leader of his own movement" [Yavuz, 2013: 26]. The followers of Gülen call him „Hocaefendi". It may be translated as „esteemed teacher" or „master". Also, this name refers to one who has "supreme religious authority" [Yavuz 2003].

The Gülen Movement is formally declared as a social, Islamic, "non-political" movement aimed at promoting certain values and ideas, among which are: the idea of "modern, moderate Islam", quality education, interreligious dialogue, tolerance, democracy, nonviolence, and the idea of establishing a bridge between Islam and the West [Ebaugh 2010]. The goal of this movement is to create the transnational society – the Golden Generation of Ideal People (Altın Nesıl). The key difference between this movement and other Islamic movements is that this movement uses

a specific method of action. Namely, this movement uses "soft power" and aims to spread a "positive" image of its activities and ideas through the construction of educational institutions and organizations, in order to attract as many supporters and sympathizers as possible. Yavuz thinks that the Gülen Movement, while predominantly promoting "Western values," seeks to portray a "positive image of Islam", most notably to the West and the Americans [Holton and Lopez 2015: 24].

A significant fact is also the one, pointed by Angey. Angey holds that "the Gülen Movement is unusual in the sociology of transnational social movements for its informality and its culture of secrecy" [Angey 2018: 54]. Namely, Hizmet Movement has no official representative office, address or bank account. All activities in Hizmet Movement are based on "the voluntary will" of the members of the movement. The members of the movement are gathered in three circles. The first circle are sympathizers, the second circle are members while the third circle is made of workers. The movement is mostly made up of volunteers and students, from middle and upper class, with an average age between 25 and 30 years. Dumovich holds that "these students believe that it is their duty to represent Islam outside Turkey, especially in countries where Hizmet (both the movement and its message) is still unknown" [Dumovich 2019].

Copyright © Wydawnictwo Naukowe UKSW

The Gülen Movement is funded by Turkish businessmen, parents of students and members of the movement. The members of Hizmet Movement allocate from 10% to 70% of their income for the functioning of the movement [Лончар 2017]. Cemal Uşak, the former president of The Journalists and Writers› Foundation (one of the institutions of Hizmet Movement) said in an interview: "The main sources of this movement are Qur'an, our prophet and then Mr. Gülen but that is not to say money is not important. How else could we open up so many schools?" [Watmougn and Öztürk 2018: 41].

The Gülen Movement expanded beyond the borders of the Republic of Turkey in the nineties and formed organizations and institutions around the world. Today, the institutions of the Gülen Movement can be found in Central Asia, in the Balkans, Europe, Africa, Australia, as well as in the United States, where the leader of Hizmet Movement, Gülen, has been living since 1999 in self-imposed exile. Tungul notes that "while in the West the movement focused on interfaith dialogue and building a positive image of Islam, its activities in the Central Asia republics, the Balkan countries and some African countries were more directly to increase the influence of Turkish nationalism and Islam" [Tungul 2018].

An important fact that relates to this movement is that this Islamic transnational movement, as well as its leader, Gülen has been charged with the coup attempt in the Republic of Turkey in 2016. Namely, the Turkish government, led by Recep Tayyip Erdoğan, has accused the Islamic Movement of corruption and attempts to take over power in the Republic of Turkey. The Turkish government has accused the Gülen Movement of corruption in key institutions of the Republic of Turkey (military, police, media, education sector and judiciary) and declared the Gülen Movement as the Fetullah Gülen's terrorist organization (FETÖ) in 2014 [Holton and Lopez 2015]. However, Gülen has dismissed these accusations and is still in the United States, which refuses to extradite him to the Republic of Turkey, due to the lack of evidence for organizing the coup attempt [Yavuz and Balci 2018]. In addition to charges of organizing the coup attempt, the Gülen Movement has also been charged with organizing the murder of the Russian ambassador to the Republic of Turkey, Andrei Karlov, in December 2016 [Lončar 2018: 177-192].

Copyright by Wydawnictwo Naukowe UKSW

3. The goal of the Gülen Movement – The Golden Generation of Ideal People (ALTIN NESIL)

The ultimate goal of the founder of Hizmet Movement, Gülen, is to create a new world order. To support that claim, we will present a quotes from his book "The Statue of Our Souls: the Return of Islamic Thought and Activism" which reads: "We do not believe that anything new will emerge from the tatters of capitalism, or the fantasy of communism, or the debris of socialism, or the hybrid of social democracy, or old-fashioned liberalism. The truth of the matter is that, if there is if there is a world open to a new world order, it is our world" [Gülen 2005a: 24]. „From America to Europe, from the Balkans to the Great Wall of China and the heart of Africa, indeed, almost everywhere, faith, hope, security, and therefore, peace and contentment will be experienced once more under the umbrella of Islam. The whole of humanity will witness a new world order that is far beyond imagination" [Ibidem: 3].

As we see, Gülen invites his followers to the possibility of creating a new world order, which according to him is the creation of an inclusive civilization, the so-called The Golden Generation of Ideal People (Altın Nesıl). The ideal people are "people of the service". These are people who will be educated and religious, modern and „tolerant". Gülen believes that those who want to reform and change the world must first change themselves [Gülen 2005b: 105]. "The students of today will become the governors, judges, administrators as well as business people of the future. That is to say, today's businessmen and other influential figures used

to be simple students too [Watmougn and Öztürk 2018: 44]. "Findley, notes by 'shaping the students' personhood (kişlik) and identity (kimlik), the goal is to craft a golden generation (altin nesil) of Turks who can be producers, not consumers, of modernity" [Ibidem].

As we find, for Gülen the ideal man must be educated, he must work on himself, but he must also be religious. Gülen was an active participant as well as organizer of conferences on interreligious dialogue. However, the interreligious dialogue he represents is a dialogue between monotheistic religions (Judaism, Christianity and Islam) [Лончар 2019: 219-229]. Polytheists and atheists do not fit into his idea of a new world order, which means that the world that Gülen strives to create is extremely elitist and exclusive. Whether this new world order, shaped by the Gülen Golden Generation of Ideal People, insipired by "modern, moderate Islam," is a challenge for an existing international order based on sovereign states, will be analyzed in the next part of this work.

copyright © Wydawnictwo Naukowe UKSW

4. The Gülen Movement as a Challenge for the existing International order

In order to determine whether the Gülen Movement, the movement of "moderate, modern Islam", presents a challenge to the existing international order, we will analyze two key factors of international order. First, we will analyze the concept of sovereignty in the Western and Islamic traditions, and then we will analyze the difference between international law and Islamic law. These analysis will be key for us to answer the question: Do transnational religious actors (in our case Islamic) represent a challenge for the existing international order?

The international order implies "a system of relations in the international community that is coordinated with international law aimed at securing world peace and functioning of the economy" [Аврамов 1990; Јевтић 2009: 231). As the existing international order, founded by the Westphalian Agreement, is based on sovereign states, we will present the understanding of sovereignty in the Western tradition, as well as the understanding of sovereignty in the Islamic tradition. Since the Gülen Movement declares itself as an Islamic movement, it is precisely for this reason that we consider it necessary to examine whether the Islamic concept of sovereignty is identical to the Western one, which is accepted in most countries around the world.

Namely, in the Western tradition, sovereignty, in political theory, is the ultimate overseer, or authority, in the decision-making process of the state and in the

maintenance of order. [Encyclopaedia Britannica]. Also, Bealey advocates that "A state becomes sovereign when other states recognize it as such" [Bealey 1999: 306]. This understanding excludes any kind of influence of non-state actors. In the Islamic tradition, the concept of sovereignty is interpreted differently than in the West. "In Islam, sovereignty is defined as *hakemiya* (ar. hakemiya) and it refers to the one who has the supreme power in an Islamic society, and he is called *hakem* (ar. Hakem)" [Јевтић 2009: 188]. The bearer of the highest authority and legislator in Islamic doctrine is God, Allah, says Miroljub Jevtić [Ibidem]. "In the Muslim Holy Book of the Qur'an, God is explicitly described as Al-Malik, in the meaning "ruler" (sovereign), or as Al-Malik al-Mulk, in the sense of "bearer of eternal power" (sovereignty) [Потежица 2006; Ђурић and Ајзенхамер 2011: 311-338). This understanding of sovereignty is accepted in the entire Islamic theory and transcends all divisions in the Islamic community. Therefore, the Islamic state must be based on God's law- the Shariah law [Ibidem]. It is precisely this different notion of the concept of sovereignty in the Western and Islamic traditions that sends us a significant signal that existing international order could be challenged by Islamic religious actors who do not separate faith from the state.

Copyright by Wydawnictwo Naukowe UKSW

Namely, obedience to God, as prescribed by Islamic law is fundamental. Esposito notes that, in Islam, law is a fundamental religious doctrine, as in Judaism, while theology is the queen of science in Christianity [Esposito 2003: 141]. Muslims believe that their primary task is to spend their entire lives fighting to establish God's will in their private and public life. They see themselves as God's representatives with God's order, which is to establish God's rule on earth. Therefore, the purpose of political authority in Islam is to embody the divine message. The ideal Islamic state is the one based on God's law [Ibidem: 152].

The second aspect of our analysis demostrate the differences between international law and Islamic law. International order is based on international law, which rests primarily on Western values and is the central category of the international order. Even though the Gülen Movement calls for certain Western values, this movement finds its source in Islam, and therefore we find it important to make an analysis of the differences between Islamic law and international law.

"Islamic law originates in two mayor sources: divine revelation (wahy) and human reason (aql). This dual identity of Islamic law is reflected in its two Arabic designations, Shariah and fiqh. Shariah bears a stronger affinity with revelation, whereas fiqh is mainly the product of human reason", notes Esposito [Esposito 1999: 107-108].

The goal of Islamic law is the realization of God's will on earth, the expansion and defense of the Muslim community. Islamic law is based, first, on the relationship between people and God, more precisely on God-worship, and secondly, on the actions of people among themselves, more precisely on social relations [Esposito 2003: 141]. Although there are divisions in Islam, as well as in Christianity, what are common in Sunni and Shiite Islam are certain sources of Islamic law.

"Islamic law is the same as any other: a system of rules that regulates the behavior of Muslims in a particular domain and non-Muslims living in territories under administration inspired by Islamic law" [Јевтић 2009: 231]. As we have already stated, law is the main doctrine in Islam, not theology as in Christianity. The first and fundamental difference between international law and Islamic law is that Islamic law is divine – Ius divinum. In Islam there is no law created by the state. Islamic law is based on religious sources. Another characteristic of Islamic law is that Islamic law is personally and not territorially based, and therefore obliges Muslims wherever they live, including territories which are not governed by Islamic law [Ibidem: 232].

Copyright by Wydawnictwo Naukowe UKSW

In addition, we have to note that «The Shariah law does not have a special international law, but that segment of legistation is just one part of the Shariah law aimed at regulating relations between Muslims and non-Muslims, wherever they are. This means that in Islamic law there is no difference between national and international law» [Ibidem: 233]. However, in the Shariah law we find a part dealing with IR and this part is called *Siyar* (ar. Siyar). Siyar is a special branch of the Fiqh. "According to the Fiqh, the whole world should become one single state with the Qur'an as a constitution and a caliph as the head, in the Sunni Islamic variant, or the Imam in the Shiite" [Ibidem: 234-235]. Islamic law divides the world into two parts: the world of Islam and the world of war. Thus, the current state, or more precisely, the current relations between Muslims and non-Muslims are a temporary state of affairs until the creation of a unique Islamic state with the purpose of establishing God's rule and "lasting peace" on Earth [Ibidem: 235]. As we find, international law largely contradicts Islamic law, which is divine and presents a challenge for sovereign states, and therefore a challenge for the existing international order.

Conclusions

In the end, it remains only to confirm that religion plays an important role today, both in political science and in IR. This is primarily demonstrated by the

transnational character of religion. Namely, globalization and growth of communication between people and societies have also caused the growth of transnationalism. This has led to the growth of the influence of many non-state actors, including religious actors in the international arena. As religious actors (in our case Islamic) have transnational goals, this requires further analysis related to their influence and importance on the international arena and international order. The transnational religious actor analyzed in this paper is the Islamic Movement, the Gülen Movement, which aims to create a transnational society and establish a new world order that is significantly different from the current international order. A key feature of the new world order promoted by Gülen and his movement is that it consists of, above all, educated and religious people. Religious people will strive for the realization of their religion, in our case Islam. As Islam has a different starting point of the concept of sovereignty and law from the Western tradition, we find, that the differences between these two concepts indicate our research question. Thus, the Gülen Movement is a challenge to the existing international order. This paper was aimed at providing a modest contribution to the study of religion in the theory of IR and contributing to its further development.

Copyright by Wydawnictwo Naukowe UKSW

Bibliography

Аврамов С. (1990), Међународно јавно право, Научна књига, Београд.

Angey G. (2018) *The Gülen Movement and the Transfer of a Political Conflict from Turkey to Senegal*, „Politics, Religion & Ideology", Vol.19, no. 1.

Bealey F. (1999) *The Blackwell Dictionary of Political Science*, Blackwell, Oxford.

Wagner W. (2013) *Beginnings and Endings: Fethullah Gülen's Vision for Today's World*, Blue Dome Press, New York.

Watmough S. and Öztürk A. E. (2018) *From "Diaspora by Design" to Transnational Political Exile: The Gülen Movement in Transition*, "Politics, Religion & Ideology", Vol. 19, no.1.

Wendt A. (1999) *Social Theory of International Politics*, Cambridge University Press, Cambridge.

Wessels D. (2009) *Religion and Globalization* in J. Haynes, *Routledge Handbook of Religion and Politics,* Routledge, Taylor and Francis Group, London and New York.

Gözaydin I. (2010) "Religion as Soft Power in the International Relations of Turkey" Paper presented at the Conference organized by Political Studies Association, Istanbul.

Gülen F. (2005b) *Pearls of Wisdom,* The Light, New Jersey.

Gülen F. (2005a) *The Statue of our souls: Revival in Islamic thought and activism*, New The Light, New Jersey.

Dumovich L. (2019) *Travel as hicret: (Re) Framing Experience of Exile in The Gülen Community in Brazil,* "Religions", *MDPI*, 10.

Ђурић Ж. and Ајзенхамер В. (2011) Утицај исламских раскола на формирање политичких система Саудијске Арабије *и* Ирана, "Политичка ревија", Vol. 29, no. 3.
Ebaugh H. (2010) *The Gülen Movement – A Sociological Analysis of a Civic Movement Rooted in Moderate Islam*, Springer, Dordrecht, Heidelberg, London, New York.
Encyclopaedia Britannica
Esposito J. (1999) *The Oxford History of Islam*, Oxford University Press, New York.
Esposito J. (2003) Šta *bi svatko trebao znati o islamu*, Filozofsko-teološki institut družbe Isusove u Zagrebu, Zagreb.
Yavuz H. and Balci B. (2018) *Turkey's July 15th Coup: What Happened and Why*, The University of Utah Press, Utah.
Yavuz H. (2003) *Islamic Political Identity in Turkey*, Oxford University Press, New York.
Yavuz H. (2013) *Toward an Islamic Enlightenment: The Gülen Movement*, The Oxford University Press, New York.
Јевтић М. (2009) Политикологија религије, Центар за проучавање религије и верску толеранцију, Београд.
Jevtić M. (2007) *Political Science and Religion*, "Politics and Religion Journal" Vol. 1, no. 1.
Kettell S. (2012) *Has Political Science Ignored Religion*, "PS: Political Science & Politics", Vol. 45, No. 1.
Лончар М. (2019) Фетулах Гулен *и* међурелигијски дијалог, "Култура полиса, Нови Сад: Култура-Полис, Београд: Институт за Европске студије", Vol. 38, no. 2.
Лончар М. (2017) Основе политичког деловања Хизмет покрета, Центар за проучавање религије и верску толеранцију, Београд.
Lončar M. (2018) *Hizmet Movement as a Subject of Research of Politology of Religion* in M. Jevtić and M. Veković, (eds) *Politology of Religion: A Biannual Conference 2018,* Belgrade, Serbia.
Nye J. (2004) *Power in the global information age: from realism to globalisation*, Routledge, London.
Philpott D. (2002) *The Challenge of September 11 to Secularism in International Relations,* "World Politics", Vol. 55, no.1.
Потежица О. (2006) Исламска република Имама Хомениниja: Појам сувереностu *у* делима Имама Хомеинија, Филип Вишњић, Београд.
Sandal N. and Fox J. (2013) *Religion in International Relations Theory – Interactions and possibilities*, Routledge, Taylor and Francis Group, London and New York.
Shani G. (2009) *Transnational Religious Actors and International Relations* in J. Haynes (ed.) *Routledge Handbook of Religion and Politics*, Routledge, Taylor and Francis Group, London and New York.
Taşkaya Ö. (2011) *Religion as a Soft Power in International Relations*, M.A. Thesis, Istanbul Technical University, Institute of Social Sciences, Istanbul.
Tungul L. (2018) *The Lost Opportunity window of the Gülen Movement in Turkey*, "Slovak Journal of Political Science", Vol. 18, no. 2.
Fox J. (2009) *Integrating Religion into IR Theory*, in J. Haynes (ed.) *Routledge Handbook of Religion and Politics*, Routledge, Taylor and Francis Group, London and New York.
Hassner R. (2011) *Religion and Internatonal Affairs: The State of Art*, "Religion, Identity and Global Governance: Ideas, Evidence and Pratice", Toronto University Press, Toronto.

Copyright by Wydawnictwo Naukowe UKSW

Haynes J. (2001) *Transnational Religious Actors and International Politics*, "Third World Quarterly, Taylor & Francis", Vol. 22, no.2.
Haynes J. (2009) *Transnational Religious Actors and International Order*, "Perspectives", Vol. 17, no. 2.
Holton C. and Lopez C. (2015) *The Gülen Movement – Turkey's Islamic Supermacist Cult and its Contributions to the Civilization Jihad,* The Center for Security Policy, Washington D.C.

Copyright by Wydawnictwo Naukowe UKSW

DOI : 10.21697/CSP.2023.27.1.14

CHRZEŚCIJAŃSTWO ŚWIAT • POLITYKA No 27, 2023
ZESZYTY SPOŁECZNEJ MYŚLI KOŚCIOŁA

Marcin Supinski
Cardinal Stefan Wyszyński University in Warsaw

Granica polsko-białoruska: między miłosierdziem a racją stanu

The Polish-Belarusian border: between mercy and the reason of state

Copyright by Wydawnictwo Naukowe PAT Kraków

Abstrakt: Celem niniejszego artykułu jest przedstawienie czytelnikowi, czym charakteryzują się postawy kolejno miłosierdzia i racji stanu w kontekście wydarzeń mających miejsce na pograniczu polsko-białoruskim, jaki szerzej określany jest kryzysem humanitarnym. Przedstawione zostaną motywacje jakie stoją za przytoczonymi postawami. W artykule zostanie zweryfikowana hipoteza stanowiąca, iż postawa miłosierdzia nie zawsze jest możliwa do realizacji, kiedy to zagrożone jest państwo i jego obywatele, ponieważ władza stojąca na czele tych obywateli ma za zadanie ich ochronę, a dopiero później udzielanie ewentualnej pomocy innym. Obie postawy są zestawione ze sobą. Metodą badawczą jaką zastosowano w pisaniu owego artykułu była metoda empiryczna. Artykuł został podzielony na poszczególne rozdziały. W artykule zostały przedstawione wyniki badań, w ramach których ustalono, że miłosierdzie jest możliwe tylko przez pojedynczych ludzi, a racja stanu jest to postawa jaką kierują się rządzący, w ramach której dążą do bezpieczeństwa obywateli i państwa. Władze państwowe mogą jedynie wspierać działania poszczególnych ludzi czynionych w myśli miłosierdzia. Jednak należy podkreślić, że obecnie zauważalne są dwie postawy miłosierdzia – faktycznego i fasadowego.

Słowa kluczowe: granica, miłosierdzie, racja stanu, kryzys humanitarny, Polska, Białoruś

Abstract: The aim of this article is to show the reader what the attitudes of mercy and reason of state are characterized in the context of the events taking place on the Polish-Belarusian borderland, which is broadly referred to as a humanitarian crisis. Motivations behind these attitudes will be presented. The article will verify the hypothesis that the attitude of mercy is not always possible to implement when the state and its citizens are at risk, because the authority at the head of these citizens is supposed to protect them, and only then provide possible help to others. Both attitudes are juxtaposed with each other. The research method used

in writing this article was the empirical method. The article has been divided into individual chapters. The article presents the results of research in which it was established that mercy is possible only by individual people, and the reason of state is the attitude followed by the rulers, under which they strive for the security of citizens and the state. State authorities can only support the actions of individual people made in the thought of mercy. However, it should be emphasized that currently there are two attitudes of mercy – factual and superficial.

Keywords: border, mercy, reason of state, humanitarian crisis, Poland, Belarus

Wstęp

Copyright by Wydawnictwo Naukowe UKSW

Termin *kryzys* wydaje się być pojęciem jakie coraz częściej jest podnoszone w dyskursie akademickim, czy też przez organizacje pozarządowe, bądź organy państwowe. Może to stanowić wypadkową codzienności otaczającej ludzkość – ze szczególnym podkreśleniem społeczeństwa polskiego, czy też białoruskiego – która to coraz częściej jest naznaczana wydarzeniami odbiegającymi od tak zwanej „normalności". Pojęcie *kryzys* stanowi również pewien problem identyfikacyjny, ponieważ pojęcie to zawiera w sobie szeroki opis rzeczywistości nas otaczającej. „Kryzys obecnie identyfikowany jest z wieloma dziedzinami działalności praktycznej i naukowej. Odnosi się go głównie do zagrożeń, systemów politycznych, integralności terytorialnej, stabilności ekonomicznej, życia i zdrowi ludzi oraz środowiska"[1]. Przytoczona definicja terminu *kryzys* w znacznym stopniu odpowiada wydarzeniom jakie mają miejsce na pograniczu polsko-białoruskim. Nie ulega wątpliwości, iż kryzys humanitarny na granicy polsko-białoruskiej jest wydarzeniem wysoce problematycznym pod względem etycznym. Został on wywołany przez białoruski reżim Aleksandra Łukaszenko, który to wykorzystał migrantów jako broń demograficzną by zdestabilizować sytuację w Polsce.

W ramach pracy nad artykułem została zastosowana metoda empiryczna. Celem niniejszego artykułu jest przestawienie czytelnikowi czym charakteryzują się postawy kolejno miłosierdzia i racji stanu w kontekście wydarzeń mających miejsce na pograniczu polsko-białoruskim, jaki szerzej określany jest kryzysem humanitarnym. Przedstawione zostaną motywacje jakie stoją za przytoczonymi postawami. W artykule zostanie zweryfikowana hipoteza stanowiąca, iż postawa miłosierdzia nie zawsze jest możliwa do realizacji, kiedy to zagrożone jest

[1] W. Otwinowski, *Kryzys i sytuacja kryzysowa* [w:] Przegląd Naukowo-Metodyczny. Edukacja dla Bezpieczeństwa nr 2, Poznań 2010, s. 83.

państwo i jego obywatele, ponieważ władza stojąca na czele tych obywateli ma za zadanie ich ochronę, a dopiero później udzielanie ewentualnej pomocy innym. Sformułowanemu wyżej problemowi badawczemu podporządkowano następujące pytania szczegółowe:

– Czym charakteryzują się terminy miłosierdzia i racji stanu?

– Czym jest tak właściwie kryzys na pograniczu polsko-białoruskim oraz czym został on spowodowany?

– Jakie czynności podjęły władze Rzeczpospolitej Polskiej w celu ochrony granicy i zażegania kryzysu?

Copyright by Wydawnictwo Naukowe UKSW

1. Miłosierdzie

1.1. Znaczenie terminu miłosierdzie

Według internetowego słownika języka polskiego PWN słowo miłosierdzie znaczy: „dobroć i współczucie okazywane komuś”[2]. Na poziomie etymologii warto zwrócić uwagę na to, że termin miłosierdzie pochodzi z łaciny. Badając źródłosłów miłosierdzia zauważymy, że polskie miłosierdzie w łacinie kryje się pod słowem *misericordia*. Łaciński protoplasta miłosierdzia składa się z części: „*misere* co oznacza nieszczęście, potrzeba; *cor*, *cordis*, które oznacza serce i *ia*, które wyraża wobec innych”[3].

Jeśli się zastanawiać nad zdefiniowaniem słowa miłosierdzie, to zaskakującym będzie, gdy stwierdzimy, że jest to pewien rodzaj miłości, która to nie jest skierowana do osoby nam bliskiej, a wręcz przeciwnie jest to miłość jaką kieruje człowiek do osoby mu obcej[4].

1.2. Miłosierdzie w nauce Kościoła katolickiego

Miłosierdzie jako szczególny rodzaj miłości jest szeroko przywoływane w katolickiej myśli teologicznej. Zasadniczo miłosierdzie było jedną z ważniejszych kwestii, na jakie zwracał uwagę papież Jan Paweł II w trakcie swojego pontyfikatu.

[2] *Słownik języka polskiego PWN* [online] https://sjp.pwn.pl/slowniki/miłosierdzie.html (dostęp: 06.02.2022).

[3] *Znaczenie Miłosierdzie (Czym jest, Pojęcie i Definicja) – Znaczenia*, https://znaczenia.com.pl/znaczenie-milosierdzie-czym-jest-pojecie-i-definicja-znaczenia/ (dostęp: 29.03.2022).

[4] Z. Stawrowski, *Solidarność, miłosierdzie, sprawiedliwość* [w:] Teologia Polityczna, https://teologiapolityczna.pl/zbigniew-stawrowski-solidarnosc-milosierdzie-sprawiedliwosc (dostęp: 28.03.2022).

Zauważalne było to w papieskim nauczaniu, a zwłaszcza w Encyklice *Dives in misericordia*.

> „Autentycznie chrześcijańskie miłosierdzie jest zarazem jakby doskonalszym wcieleniem „zrównania" pomiędzy ludźmi, a więc także i doskonalszym wcieleniem sprawiedliwości, o ile ta w swoich granicach dąży również do takiego zrównania. Jednakże „zrównanie" przez sprawiedliwość zatrzymuje się w kręgu dóbr przedmiotowych związanych z człowiekiem, podczas gdy miłość i miłosierdzie sprawiają, iż ludzie spotykają się ze sobą w samym tym dobru, jakim jest człowiek z właściwą mu godnością. Równocześnie „zrównanie" ludzi przez miłość „łaskawą i cierpliwą" (por. 1 Kor 13, 4) nie stanowi zatarcia różnic: ten, kto daje – daje tym bardziej, gdy równocześnie czuje się obdarowany przez tego, kto przyjmuje jego dar; ten zaś, kto umie przyjąć ze świadomością, że i on również przyjmując, świadczy dobro, ze swej strony służy wielkiej sprawie godności osoby, która najgłębiej może jednoczyć ludzi pomiędzy sobą.

Tak więc miłosierdzie staje się nieodzownym czynnikiem kształtującym stosunki wzajemne pomiędzy ludźmi w duchu najgłębszego poszanowania wszystkiego, co ludzkie oraz wzajemnego braterstwa"[5].

Powyższy fragment papieskiej encykliki wskazuje istotę miłosierdzia w nauce Kościoła. Jan Paweł II łączy miłosierdzie z działalnością ludzką względem bliźnich. Interesującym jest również to, że w encyklice autor nawiązuje do sprawiedliwości i zrównania międzyludzkiego oraz tego, by czynić dobro w stosunku do innych, ponieważ jest to kwintesencją nauki wyniesionej z Biblii, dodając, że czyniąc dobro samemu się zaznaje dobra. Oznacza to, iż czynienie dobra sprawia dowartościowanie i podniesienie ku górze oraz nawraca ze zła.

W Starym Testamencie słowo miłosierdzia jest skierowane do narodu wybranego przez Boga – ludu Izraela. Ukazuje się to przez przymierze między ludem Izraela a Bogiem. Można tu zauważyć dwa doświadczenia: przebaczenie i opiekę, którą Bóg kieruje do ludzi. Miłosierdzie „oznacza dobroć, życzliwość i wierność na zasadzie wewnętrznego zobowiązania, przy czym nie chodzi tu przede wszystkim o uczucie

[5] Jan Paweł II, *Dives in misericordia*, …., https://www.vatican.va/content/john-paul-ii/pl/encyclicals/documents/hf_jp-ii_enc_30111980_dives-in-misericordia.html (dostęp: 06.02.2022).

Copyright by Wydawnictwo Naukowe UKSW

czy wewnętrzne usposobienie, ale o czynną pomoc […] podkreśla wierność sobie samemu i odpowiedzialność za własną miłość […]. Wtórnie użyte w stosunku do Boga wyraża łaskę wierności Przymierzu"[6]. Fragment ten także wskazuje na podkreślanie znaczenia relacji międzyludzkich opartych na takich uczuciach jak: dobro, życzliwość, wierność i czynną pomoc bliźnim.

Krystalicznym przykładem miłosierdzia przedstawianym przez naukę Kościoła katolickiego, która pochodzi już z Ewangelii jest *Przypowieść o miłosiernym Samarytaninie*.

> „Pewien człowiek szedł z Jeruzalem do Jerycha i wpadł między zbójców. Ci obrabowali go, pobili dotkliwie i zostawiwszy na pół żywego, odeszli. I zdarzyło się, że przechodził tamtędy pewien kapłan. Zobaczywszy go, poszedł jednak dalej. Podobnie i pewien lewita, choć był koło tego miejsca i widział go, poszedł dalej. Aż oto pewien Samarytanin, odbywając podróż, gdy był już obok niego i zobaczył go, ulitował się nad nim. Zbliżył się do niego, opatrzył jego rany, zwilżając je oliwą i winem, a potem, usadowiwszy go na swoim zwierzęciu, zawiózł go do gospody i opiekował się nim. Następnego dnia wydobył dwa denary, wręczył je właścicielowi gospody i powiedział: Opiekuj się nim, a jeśli wydasz coś ponadto, wszystko ci oddam, gdy będę wracał. Jak ci się wydaje: Któryż z tych trzech okazał się bliźnim tego, co wpadł między zbójców? Odpowiedział: Ten, który okazał mu miłosierdzie. A Jezus na to: Idź, i ty czyń podobnie"[7].

Egzemplarz do użytku wewnętrznego Wydawnictwa Naukowego UKSW

Przypowieść ta pokazuje nam, czym jest miłosierdzie i jak się ono objawia w działaniach. Bohaterem tej przypowieści jest Samarytanin, który jako jedyny zwraca uwagę na człowieka, na jakiego napadli bandyci i postanawia mu pomóc. „Nie bez powodu bohaterem ewangelicznej przypowieści jest właśnie Samarytanin – ktoś, kto dla ówczesnych Żydów był kimś całkowicie obcym, wręcz wrogim […]"[8]. Niewątpliwie celem przypowieści wygłoszonej przez Jezusa było to by pokazać, że przykazanie miłości powinno być kierowana do wszystkich, ale przede wszystkim do tych, których bliżej nie znamy. Pokazuje to, że na początku jest jakaś obcość między ludźmi, która często nie pozwala nam na działanie pozytywne względem

[6] W. Zyzak, *Miłosierdzie jako termin teologiczny* [w:] Łódzkie Studia Teologiczne, Łódź 2015, s. 125.
[7] *Łk 10,30-37,* Biblia Warszawsko-Praska, wyd. III.
[8] Z. Stawrowski, *Solidarność znaczy więź AD 2020*, Kraków 2020, s. 331.

innych, jednakże, gdy uda się komuś przełamać tę obcość to zauważamy, iż po drugiej stronie jest człowiek taki sam jak my, któremu należy udzielić pomocy. Jest to obraz prawdziwego miłosierdzia.

Dodatkowo, w celu dopełnienia wizerunku miłosierdzia, o jakim naucza Kościół Katolicki warto zwrócić się do obrazu Rembrandta – Powrót syna marnotrawnego[9]. W tradycji Kościoła miłosierdzie jest pokazywane jako miłosierdzie matki i ojca. Miłosierdzie matczyne jest bezgraniczne, a ojca jest również bezgraniczne, ale i bywa surowe, co zostało ukazane właśnie na obrazie Rembrandta. Malarz pokazuje ojca obejmującego syna, a dłonie jego złożone są na głowie dziecka, które do niego wróciło. Obie dłonie się różnią od siebie, jedna jest miękka i kobieca, a druga męska i surowsza. Pokazuje to, że miłosierdzie może być nieskończone jak miłość matki do dziecka, ale z drugiej strony miłosierdzie może być okazane w sposób surowszy.

Copyright by Wydawnictwo Naukowe UKSW

1.3. Dwa obrazy miłosierdzia

Początkowo omawialiśmy teorię powiązaną z terminem miłosierdzie, jakim było zdefiniowanie miłosierdzia, a następnie przedstawiona została nauka Kościoła. Definicja, jak i nauka Kościoła wskazuje na pewną prawidłowość, mianowicie miłosierdzie jest możliwe tylko w działalności ludzi jako jednostek. Działania zinstytucjonalizowane nie można nazywać *stricte* miłosierdziem, bo jak już to zostało wyżej wskazane jest to domena czynności jednostek.

We współczesnym świecie mamy do czynienia z dwoma postaciami działania, które prezentowane jest jako miłosierdzie. Z jednej strony jest miłosierdzie prawdziwe, czyli bezinteresowna pomoc innym ludziom, prowadzona najczęściej przez jakieś fundacje lub instytucje charytatywne, które za swoją działalność nie uzyskują dochodów. Wszelkie darowizny przekazane na funkcjonowanie takich organizacji są przeznaczane na ich działalność pomocową. Przykładem takiej organizacji może być np. *Caritas*.

> „Caritas Polska jest duszpasterską instytucją charytatywną Kościoła katolickiego i największą organizacją społeczno-charytatywną w Polsce,

[9] *Powrót marnotrawnego syna*, Rembrandt Harmenszoon van Rijn, https://artsandculture.google.com/asset/return-of-the-prodigal-son/5QFIEhic3owZ-A?hl=pl&ms=%7B%22x%22%3A0.5%2C%22y%22%3A0.5%2C%22z%22%3A8.466081828318435%2C%22size%22%3A%7B%22width%22%3A2.2675489803292845%2C%22height%22%3A1.2374999999999998%7D%7D (dostęp: 19.03.2022).

> która niesie profesjonalną, wielowymiarową pomoc osobom wykluczonym, ubogim, idącym przez życie z różnego rodzaju deficytami. Caritas Polska, będąc ich głosem i rzecznikiem, odwołuje się do wyraźnie zdefiniowanych wartości ewangelicznych, które wyznaczają kryteria oceny rzeczywistości społecznej i odpowiednie zasady działania: zasadę dobra wspólnego, pomocniczości, solidarności i miłości społecznej"[10].

Z zakładki *O nas* na witrynie internetowej *Caritas Polska* można się dowiedzieć, czym ściśle się zajmuje, a mianowicie: pomocą ubogim, wykluczonym, co oznacza, iż ich działalność jest skoncentrowana na tym, co wiążemy z okazywaniem miłosierdzia.

Copyright © Wydawnictwo Naukowe UKSW

Działalność *Caritas* można podzielić na: pomoc indywidualną, edukację, przedsięwzięcia cykliczne i różnego rodzaju akcje. Oznacza to, iż działania *Caritas* są połączone ze sferą społeczno-gospodarczo-ekonomiczną.

Jak można przeczytać na wspomnianej stronie internetowej, *Caritas Polska* zaangażowała się w pomoc dla migrantów znajdujących się na granicy polsko-białoruskiej, którzy to zostali wykorzystani jako broń przez reżim Aleksandra Łukaszenko, w celu destabilizacji sytuacji w Polsce. Wolontariusze *Caritas* zajęli się pomocą cudzoziemcom znajdującym się w ośrodkach oraz tym, którzy przeszli procedury azylowe. Wolontariusze skoncentrowali swoją pracę w tak zwanych *Namiotach Nadziei*[11]. Działania w nich skupione polegają na pomocy zarówno cudzoziemcom, jak i funkcjonariuszom służb mundurowych strzegących granicy; wolontariusze rozdają koce, śpiwory i inne artykuły pierwszej pomocy. Pomoc ta nie jest podszyta ideologią, ani chęcią polepszenia swojego wizerunku w opinii publicznej; ale jako normalny odruch wrażliwych serc realizuje po prostu to, co stanowi istotę nauki Kościoła i Ewangelii, okazuje potrzebującym miłosierdzie.

Drugą postacią działania chętnie przedstawianą jako miłosierdzie jest pomoc innym ludziom, jednakże podyktowana zyskami materialnymi lub wdrażaniem jakiejś ideologii. Przykładem takiego fasadowego miłosierdzia jest amerykański

[10] *Caritas Polska*, https://caritas.pl/o-nas/ (dostęp: 07.02.2022).

[11] „Namioty Nadziei stanęły w Podlipkach w gm. Krynki oraz w Białowieży. Organizacje pomocowe działające w rejonie przygranicznym, ale również mieszkańcy okolicznych miejscowości udzielający pomocy migrantom i funkcjonariusze służb mundurowych, mogą stąd pobierać m.in. śpiwory, koce, kurtki, buty, termosy, żywność i artykuły higieniczne", *Caritas rozszerza pomoc na granicy*, https://caritas.pl/blog/2021/11/19/caritas-rozszerza-pomoc-na-granicy/ (dostęp: 07.02.2022).

multimiliarder George Soros, który zajmuje się promowaniem tak zwanego *społeczeństwa otwartego.* Termin ten odnosi się do idei świata, w którym nie byłoby tożsamości narodowych, a społeczeństwo kierowałoby się *liberalizmem kulturowym* i *polityczną poprawnością*. Aby osiągnąć ten cel, należy pozbyć się granic oraz państw narodowych, których społeczeństwo oparte jest na realnym paradygmacie rozumienia narodu, czyli etniczności, terytorium, języka i religii. Wizję Sorosa, którą wielu pochopnie nazywa miłosierdziem. Jeden z jego krytyków streszcza następująco: „Społeczeństwa zamknięte w chrześcijaństwie i nacjonalizmie potraktowane taranem islamu się otworzą. Państwa upadną i z multikulturowego chaosu wyłoni się rzeczywistość pełna równości oraz wolna od nietolerancji i wszelkich wykluczeń”[12].

Copyright by Wydawnictwo Naukowe UKSW

Multimiliarder tak oto przedstawiał swój własny plan na rozwiązanie kryzysu migracyjnego w Europie: „UE powinna przyjmować w najbliższej przyszłości przynajmniej milion uchodźców rocznie”, a ich rozmieszczenie powinno być zgodne z warunkami wynegocjowanymi na ostatnim szczycie[13]. Dodatkowo „UE powinna zapewnić 15 000 euro na każdego uchodźcę przez dwa lata, aby opłacić koszty mieszkania, opieki medycznej i edukacji”[14].

Przytoczony cytat wskazuje na to, jak według Sorosa powinno się rozwiązać problem kryzysu migracyjnego, mianowicie – przyjmując znaczną liczbę migrantów w UE oraz poprzez zapewnianie przybyszom środków do życia.

Dodatkowo, w jednym ze swoich esejów multimiliarder wykazuje chęć dofinansowania działalności migrantów, jacy dotarli do Europy.

> „W odpowiedzi, postanowiłem przeznaczyć 500 milionów dolarów na inwestycje, które w szczególności odpowiadają na potrzeby migrantów, uchodźców i społeczności przyjmujących. Będę inwestować w start-upy, firmy o ugruntowanej pozycji, inicjatywy społeczne i biznesy założone przez samych migrantów i uchodźców. Chociaż moją główną troską jest pomoc migrantom i uchodźcom przybywającym do Europy, będę

[12] K. Zwoliński, *George Soros walczy o świat bez granic i narodów*, https://tygodnik.tvp.pl/41206866/george-soros-walczy-o-swiat-bez-granic-i-narodow (dostęp: 08.02.2022).

[13] Posiedzenie Rady Europejskiej, 25-26 czerwca 2015 roku.

[14] *Soros: UE powinna przyjmować milion uchodźców rocznie*, https://www.bankier.pl/wiadomosc/Soros-UE-powinna-przyjmowac-milion-uchodzcow-rocznie-7279602.html (dostęp: 08.02.2022).

szukał dobrych pomysłów inwestycyjnych, które przyniosą korzyści migrantom na całym świecie"[15].

Słowa te przedstawiają działania, jakie wielu nazwałoby miłosierdziem, ponieważ są ukierunkowane na pomoc bliźnim i to najbardziej nieznanym i obcym. Dofinansowanie start-up'ów i innych firm prowadzonych przez migrantów, którym udało się dostać do Europy, miałoby ponadto stanowić odpowiedź na kryzys migracyjny. Jednakże wszystkie te czynności podjęte przez Sorosa są, jak sam otwarcie deklaruje, podyktowane wprowadzaniem w życie *społeczeństwa otwartego* mającego zastąpić Europę narodów. Taki zaś cel niewiele ma jednak wspólnego z prawdziwym miłosierdziem.

Copyright by Wydawnictwo Naukowe UKSW

2. Racja stanu

2.1. Znaczenie terminu „racja stanu"

Działania państwa, które są połączone z interesem narodowym można łączyć z takimi pojęciami jak cele, priorytety i preferencje. Z uwagi na wymienione konotacje można zauważyć, że kategoria racji stanu zawiera w sobie wiele aspektów, które zdecydowanie utrudniają zdefiniowanie tego terminu. Jego znaczenie zmieniało się na przestrzeni lat. Po raz pierwszy termin ten pojawił się w XVI wieku u włoskiego pisarza polityczno-historycznego Giovanni Botero w książce *O racji stanu* (*Della Ragion di Stato*). „Według G. Botero racja stanu to zastosowanie koniecznych środków do wprowadzenia i rozszerzenia panowania nad narodami"[16]. Warto wskazać, iż „kategoria racji stanu odnosi się tylko i wyłącznie do państw"[17]. Politolog Adam Danek w swoim artykule pt. *Racja stanu jako suwerenność państwa in actu* dokonał zestawienia obecnych w dyskursie wiodących definicji omawianego terminu racji stanu.

[15] Oryginalny tekst: „In response, I have decided to earmark $500 million for investments that specifically address the needs of migrants, refugees, and host communities. I will invest in startups, established companies, social-impact initiatives and businesses founded by migrants and refugees themselves. Although my main concern is to help migrants and refugees arriving in Europe, I will be looking for good investment ideas that will benefit migrants all over the world" G. Soros, Why I'm Investing $500 Million in Migrants, https://www.georgesoros.com/2016/09/20/why-im-investing-500-million-in-migrants/ (dostęp: 08.02.2022).

[16] K. Kałążna, R. Rosicki, *O interesie narodowym i racji stanu – rozważania teoretyczne*, Poznań 2013, s. 119.

[17] A. Danek, *Racja stanu jako suwerenność państwa in actu*, https://geopolityka.net/adam-danek-racja-stanu-jako-suwerennosc-panstwa-in-actu/ (dostęp: 09.12.2022).

> „W swoim artykule przywołał on [A. Danek] opinie autorów, którzy eksponują rozległość pojęcia, a przez to podkreślają utrudnienia w jego precyzyjnym rozumieniu. I tak Ziemowit Jacek Pietraś uznał, iż «racja stanu to pojęcie o wyraźnie określonej treści, ale o nieostrych granicach»; Henryk Groszyk określił rację stanu jest kategorię polityczną niezwykle pojemną i historycznie zmienną, a Kazimierz Łastowski podkreślił zarówno wieloznaczność jak i przeobrażenia koncepcji racji stanu, tak w myśli politycznej jak i praktyce funkcjonowania państw"[18].

Zacytowany fragment artykułu pt. *Racja stanu – teoretyczne dylematy, praktyczne wątpliwości* wskazuje, iż w polskiej literaturze przedmiotu nie obecna jest jedna holistyczna definicja terminu racji stanu, raczej znajdzie się liczny dorobek polskich i zagranicznych badaczy zajmujących się omawianym terminem.

Copyright by Wydawnictwo Naukowe PAT

Warto wskazać, że A. Danek skłania się do definiowania racji stanu, rozumianej jako „imperatyw stałego wzmacniania potęgi państwa, a więc zwiększania jego suwerenności"[19]. Tak rozumiana racja stanu wskazuje na pewne zagrożenie mocarstwowym dążeniem danego państwa do uzyskania dominującej pozycji na świecie tzn. zupełnej władzy. Co więcej definicja A. Danka wskazuje na stałość tego dążenia, które ostatecznie nie będzie możliwe do osiągnięcia z uwagi na analogiczne działania innych państw.

Innym aspektem utrudniającym definiowanie racji stanu jest jej aspekt moralny. W literaturze przedmiotu wyszczególnia się nurt relatywizmu moralnego (kierowanie się względami rzeczywistych interesów państwa, często nawet wbrew moralności i prawu; państwo, ośrodek decyzyjny kieruje się nie wymogami etyki, lecz racjonalnym wyborem, chłodną kalkulacją) i relatywizmu prawnego (rewolucje, zamachy stanu)[20].

Omawiany termin zatem można zdefiniować jako kierowanie się interesem państwowym postrzeganym jako najwyższa wartość, która jest wspólna dla większości obywateli, czyli – innymi słowy – działania na rzecz danego państwa. Zatem omawiany termin można określić „jako zespół najbardziej żywotnych

[18] A. Kasińska-Metryka, *Racja stanu – teoretyczne dylematy, praktyczne wątpliwości*, „Racja Stanu Polski w Europie", Warszawa 2020, s. 24.
[19] A. Danek, *Racja stanu…* op. cit.
[20] *Ibidem.*

wewnętrznych i zewnętrznych interesów państwa"[21]. Co pozwala wskazać, iż zawartość treściowa omawianego pojęcia – racji stanu – to niepodległość, suwerenność i integralność terytorialna państwa, jak i ochrona jego bezpieczeństwa, tożsamości narodowej i możliwości rozwojowych.

2.2. Kryzys humanitarny na granicy polsko-białoruskiej

Kryzys migracyjny na pograniczu polsko-białoruskim rozpoczął się 7 sierpnia 2021 roku i nie został jeszcze zażegnany. Kryzys ten został wywołany sztucznie przez reżim Aleksandra Łukaszenko. Władze w Mińsku zorganizowały i uruchomiły kanał przerzutowy migrantów na granicę z Polską, a wcześniej litewską i łotewską.

Copyright by Wydawnictwo Naukowe Uniwersytetu Łódzkiego

> „Białoruś zapewnia, że ruch migracyjny jest spontaniczny, a państwo to jedynie przestało powstrzymywać migrantki i migrantów podążających przez białoruskie terytorium na Zachód. To deklaracja wprost nieprawdziwa. Znane są nawet konkretne linie lotnicze, które pomagają w sprowadzaniu migrantów – ten proceder jest zresztą obecnie ukrócany"[22].

Władze białoruskie utrzymują, że migranci docierają pod granicę polską w sposób spontaniczny, jednak mija się to z prawdą. Jak można przeczytać w analizach poczynionych przez PISM, migranci byli sprowadzani na pogranicze polsko-białoruskie przez firmy turystyczne działające na Bliskim Wschodzie[23]. Cudzoziemcy są używani jako narzędzia nacisku i zemsty na krajach Unii Europejskiej, w tym na Polsce, które włączały się w wybory prezydenckie na Białorusi w 2020 roku, komentując ich przebieg oraz wyrażając głębokie ubolewanie odnośnie do traktowania obywateli biorących udział w pokojowych protestach przeciw władzy Prezydenta Łukaszenko. Działania „Zachodu" spowodowały, iż legitymizacja władzy Łukaszenko została naruszona, ponieważ wiele gazet i innych źródeł bez ogródek mówiło o tym, że w Mińsku doszło do fałszerstwa wyborów i przemocy wobec pokojowych protestów obywateli białoruskich.

---

[21] A. Kasińska-Metryka, *Racja stanu – teoretyczne dylematy, praktyczne wątpliwości*, „Racja Stanu Polski w Europie", Warszawa 2020, s. 26.

[22] *Kryzys humanitarny na pograniczu polsko-białoruskim* [w:] Raport Grupy Granica, https://www.grupagranica.pl/files/Raport-GG-Kryzys-humanitarny-napograniczu-polsko-bialoruskim.pdf (dostęp: 15.02.2022).

[23] A. M. Dyner, *Kryzys graniczny jako przykład działań hybrydowych 2* [w:] Polski Instytut Spraw Międzynarodowych PISM, https://www.pism.pl/publikacje/kryzys-graniczny-jako-przyklad-dzialan-hybrydowych (dostęp: 17.12.2022).

Należy nadmienić, iż w dyskursie akademickim i tym powiązanym z organami bezpieczeństwa narodowego podobne wykorzystanie ludzi (migrantów) jako lewara nacisku na Warszawę przez władzę w Mińsku można nazwać *bronią „D"* – bronią demograficzną. Jest to tak zwane zagrożenie asymetryczne lub – inaczej nazywając – przejaw *wojny hybrydowej*. Jak można przeczytać w literaturze przedmiotu, termin „wojna hybrydowa jest składową działań taktycznych, a także terroryzmu i przestępczości, pozbawiona norm społecznych, realizowana z wykorzystaniem sił konwencjonalnych i niekonwencjonalnych dla osiągnięcia założonych celów politycznych, w tym także geostrategicznych"[24]. Przytoczona definicja terminu *wojny hybrydowej* jak najbardziej odpowiada wydarzeniom na pograniczu polsko-białoruskim, ponieważ wykorzystanie migrantów z Bliskiego Wschodu jako broni odpowiada stosowania siły niekonwencjonalnej w celu osiągnięcia celu politycznego. Wspomniana *broń „D"* ma jeszcze jedną charakterystykę, – jej wykorzystanie ma działanie psychologiczne, ponieważ „użycie środków militarnych wobec takiego strumienia [migrantów] jest […] nieakceptowalne przez znaczną część opinii publicznej, zwłaszcza przy jednoczesnej walce informacyjnej i może prowadzić do kompromitacji państwa wobec sojuszników, kierujących się podobnymi wartościami"[25]. Oznacza to, że strona atakująca stosuje walkę informacyjną w stosunku do broniącego się przed ukierunkowanym strumieniem migrantów. Polska była celem takich działań informacyjnych ze strony reżimu Łukaszenko, kiedy to prezydent Białorusi oskarżał stronę polską o działania nieakceptowalne wobec migrantów na granicy polsko-białoruskiej[26].

Copyright by Wydawnictwo Naukowe UKSW

Istotną sprawą w odniesieniu do owego kryzysu na granicy polsko-białoruskiej jest to jak sytuacja ta była ukazywana w samej Polsce. Z jednej strony mówiono, że mamy do czynienia z kryzysem humanitarnym, z ludźmi, którym to należy pomóc bezwarunkowo, z drugiej strony – że wydarzenia na granicy to działania czysto militarne tak jak to wyżej wymieniono.

[24] B. Gostomczyk, *Definicje wojny hybrydowej i jej postrzeganie przez Rosjan*, Warszawa 2017, s. 66.

[25] W. Repetowicz, *Broń „D" jako zagrożenie asymetryczne*, Warszawa 2018, s. 118-119.

[26] „Działaniom Mińska towarzyszy agresywna kampania informacyjna, w której władze RP oskarża się o cyniczne doprowadzenie do katastrofy humanitarnej na granicy". P. Żochowski, *Białoruś: eskalacja kryzysu migracyjnego* [w:] Ośrodek Studiów Wschodnich, https://www.osw.waw.pl/pl/publikacje/analizy/2021-10-27/bialorus-eskalacja-kryzysu-migracyjnego (dostęp: 11.12.2022).

2.3. Polska racja stanu wobec kryzysu granicznego

To, czym jest polska racja stanu oraz jakie są jej najważniejsze obszary zostało przedstawione w *Białej Księdze Bezpieczeństwa Narodowego Rzeczpospolitej Polskiej*. Chodzi tu o: „rozwój gospodarczy potencjału państwa z podkreśleniem ochrony środowiska naturalnego (zasoby materialne); rozwój społecznego potencjału państwa z podkreśleniem dziedzictwa narodowego (zasoby niematerialne); wolne i bezpieczne życie obywateli (obywatel i społeczeństwo); istnienie niepodległego państwa polskiego w nienaruszalnych granicach (państwo)"[27]. W tym przypadku znamiennym dla nas będą dwa ostatnie obszary odnoszące się do polskiej racji stanu, czyli wolnego, jak i bezpiecznego życia obywateli oraz istnienia niepodległego państwa polskiego z nienaruszalnymi granicami.

copyright by Wydawnictwo Naukowe Uksw

W przypadku kryzysu humanitarnego, jaki odbywa się na polsko-białoruskim pograniczu, wspomniane dwa istotne obszary polskiej racji stanu stały się celem działań reżimu Łukaszenko. Cudzoziemcy znajdujący się na terenie przygranicznym, są narzędziem mającym zaburzyć bezpieczeństwo obywateli polskich na terenach przygranicznych, jak i tych położonych głębiej kraju, co ewidentnie uderza w integralność i nienaruszalność granicy państwa polskiego.

W celu zniwelowania zagrożenia na granicy, a nawet całkowitego zlikwidowania kryzysu, władze w Warszawie podjęły liczne kroki. Pierwszym działaniem mającym na celu uporządkowanie sytuacji w regionie przygranicznym było wysłanie wsparcia dla straży granicznej w postaci żołnierzy Wojska Polskiego[28]. Działania straży granicznej zostały również skupione na udzielanie pomocy tym migrantom, którym udało się przedostać do Polski oraz tym, którzy potrzebowali pomocy na terenie między Polską a Białorusią. Kolejną ważną decyzją podjętą przez prezydenta Andrzeja Dudę było wprowadzenie stanu wyjątkowego na wąskim terenie przy granicy polsko-białoruskiej, obejmujący 115 miejscowości w województwie podlaskim oraz 68 miejscowości z województwa lubelskiego. Innym działaniem wprowadzonym w związku ze zmaganiami z migrantami na granicy były decyzje o wprowadzeniu w Polsce procedury *push-back*. „Procedura *push-back* to nic innego, jak odsyłanie migrantów za polską granicę przez Straż

[27] *Biała Księga Bezpieczeństwa Narodowego Rzeczpospolitej Polskiej*, https://www.bbn.gov.pl/ftp/dokumenty/Biala_Ksiega_inter_mm.pdf (dostęp: 09.12.2022).

[28] *Wojsko Polskie wzmocni bezpieczeństwo granicy polsko-białoruskiej*, https://www.wojsko-polskie.pl/articles/tym-zyjemy-v/wojsko-polskie-wzmocni-bezpieczenstwo-granicy-polsko-bialoruskiej/wyszukiwarka (dostęp:19.12.2022).

Graniczną"[29]. W międzyczasie na granicy również skonstruowano tymczasową zaporę w postaci zasieków. Rozwinięciem tej zapory ma być mur, jaki ma powstać na granicy z Białorusią.

Wyżej wymienione działania polskiego rządu i prezydenta były podyktowane chęcią obrony kraju i jego mieszkańców na co się składa polska racja stanu. Dodatkowo należy nadmienić, iż „Konstytucja RP w art. 5 stanowi natomiast, że Rzeczpospolita Polska strzeże niepodległości i nienaruszalności swojego terytorium, zapewnia wolności i prawa człowieka i obywatela oraz bezpieczeństwo obywateli, strzeże dziedzictwa narodowego oraz zapewnia ochronę środowiska, kierując się zasadą zrównoważonego rozwoju. Przepis ten należy rozpatrywać w powiązaniu z art. 26 ust. 1 Konstytucji RP, zgodnie z którym to Siły Zbrojne RP mają chronić niepodległość państwa i niepodzielność jego terytorium oraz zapewniać bezpieczeństwo i nienaruszalność jego granic"[30]. Oznacza to, że działania podjęte przez władze polskie podyktowane były ochroną państwa polskiego zawartego w niezmiernie istotnym dokumencie prawa polskiego – Ustawie Zasadniczej RP. Jednakże działania te w dużym stopniu stoją w sprzeczności z miłosierdziem, ponieważ jeżeli władze polskie kierowałby się tylko i wyłącznie zasadą miłosierdzia to należałoby udzielić pomocy i azylu wszystkim migrantom zmierzającym do Polski i na zachód poprzez teren Białorusi. Byłoby to działanie w istocie niebezpieczne dla Polski i jej obywateli, bo w tak dużej grupie ludzi mogliby przedostać się na teren kraju także terroryści. Co więcej, przedostanie się tak dużej liczby ludzi samo w sobie jest niebezpieczne dla polskiej integralności terytorialnej[31]. Kierując się racją stanu władze polskie nie udzielają obecnie azylu

Copyright by Wydawnictwo Naukowe UKSW

[29] *Push-back: co to znaczy? Na czym polega?*, https://www.se.pl/wiadomosci/polityka/push-back-co-to-znaczy-na-czym-polega-aa-Kw8F-Zbae-ppru.html (dostęp: 09.02.2022).

[30] I. Stańczuk, *Konstytucyjny obowiązek ochrony granic RP w świetle kryzysu na granicy z Białorusią*, „Przegląd Prawa Konstytucyjnego", nr. 3 (67)/2022, s. 251.

[31] Jest to wątek również poruszony w *Strategii Bezpieczeństwa Narodowego Rzeczpospolitej Polskiej* z 2020 roku. W Filarze IV dotyczącym Rozwoju Społecznego i Gospodarczego i Ochrony Środowiska zawarto punkt 2 o tytule: Polityka Migracyjna. Można tam przeczytać, że władze polskie będą: „Opracować i prowadzić kompleksową politykę migracyjną, skoordynowaną z polityką bezpieczeństwa, polityką gospodarczą i społeczną, uwzględniającą zarówno bieżące, jak i prognozowane potrzeby rynku pracy, integrację migrantów ze społeczeństwem polskim, zapewniającą zachowanie spójności społecznej, jak i przeciwdziałanie możliwym zagrożeniom porządku i bezpieczeństwa publicznego związanym z procesami migracyjnymi". Oznacza to, że władze polskie nie mogą umożliwić przedostanie się nielegalnym migrantom z Bliskiego Wschodu na terytorium RP z uwagi na to, że byłoby to działanie sprzeczne z podjętą strategią bezpieczeństwa. Strategia Bezpieczeństwa Narodowego Rzeczpospolitej Polskiej z 2020 roku, https://www.bbn.gov.pl/ftp/dokumenty/Strategia_Bezpieczenstwa_Narodowego_RP_2020.pdf (dostęp: 19.12.2022).

tak dużej liczbie cudzoziemców. Jest to powiązane również z tym, iż sami zainteresowani – migranci nie chcą mieć udzielanego azylu w Polsce, bo ich destynacją są kraje „zachodnie" takie jak Francja czy Niemcy, a nie Polska.

Ciekawym wątkiem jaki należy podkreślić w tym miejscu jest samo stanowisko Rady Biskupów Diecezjalnych Konferencji Episkopatu Polski w sprawie wydarzeń na granicy polsko-białoruskiej, przekazane w *Komunikacie Rady Biskupów Diecezjalnych Konferencji Episkopatu Polski Po Spotkaniu Na Jasnej Górze* z dnia 25.08.2021 r.

> „Wobec wydarzeń na wschodniej granicy Polski, a przede wszystkim wydarzeń w Afganistanie, biskupi diecezjalni przypominają, że sytuacja migrantów i uchodźców zawsze powinna budzić zrozumienie, współczucie i pomoc. Tym, którzy uciekają przed prześladowaniami, winniśmy okazać postawę chrześcijańskiej gościnności, z zachowaniem obowiązującego prawa, gwarantującego bezpieczeństwo zarówno uchodźcom, jak i społeczności przyjmującej. Oczekujemy od państwa i samorządów wypracowania właściwych dla naszej sytuacji mechanizmów pomocy uchodźcom, które będą mogły być wsparte zaangażowaniem Kościoła w Polsce. Biskupi dziękują także za wszelkie inicjatywy pomocowe Caritas oraz lokalnych społeczności, jak również żołnierzom i Straży Granicznej za ich trudną służbę. Maryja, Królowa Polski i Pociecha Migrantów, niech będzie naszą przewodniczką i opiekunką w tym dziele"[32].

Copyright © Wydawnictwo Naukowe UKSW

Zauważalne jest zasadniczo odmienne stanowisko hierarchów Kościoła Katolickiego od tego prezentowanego przez władze Rzeczpospolitej Polskiej. Podyktowane jest ono nauką kościoła i chęcią czynienia dobra – miłosierdzia – względem tych najbardziej potrzebującym (migrantom), jednakowoż stanowisko hierarchów nie uwzględnia refleksji nad zagrożeniem jakim stanowi niekontrolowana migracja nakierowana do Polski przez reżim w Mińsku, która ma za zadanie – jak to zostało wcześniej stwierdzone – zdestabilizować sytuację polityczną w Rzeczpospolitej Polskiej. Ową refleksję nad bezpieczeństwem państwa prezentują władze w Warszawie czego wizualizacją jest „twarde" stanowisko

[32] *Komunikat po obradach Rady Biskupów Diecezjalnych* [w:] Diecezja Kielecka, https://www.diecezja.kielce.pl/komunikat-po-obradach-rady-biskupow-diecezjalnych-0 (dostęp: 11.12.2022).

wobec migrantom, próbującym się przedostać nielegalnie na terytorium Polski z Republiki Białoruś.

Po upływie około pół roku od początku kryzysu na granicy polsko-białoruskiej rozpoczęła się na Ukrainie „operacja specjalna", jak to nazwała Federacja Rosyjska, choć bez ogródek należy działania rosyjskie zwać inwazją. Można, więc tym bardziej sądzić, iż działanie władz w Mińsku były nakierowane na zdestabilizowanie sytuacji wewnętrznej Rzeczpospolitej Polski. Drugorzędnym celem reżimu Łukaszenko było zmanipulowanie obywateli polskich oraz nastawienie ich negatywnie do władz centralnych. Działanie władz w Mińsku miały doprowadzić do tego, by polski rząd był zaabsorbowany ochroną stabilności w kraju, kosztem wspierania politycznego i humanitarnego Ukrainy.

Copyright by Wydawnictwo Księży Marianów

Wnioski

Podsumowując, zasada kierowania się miłosierdziem nie zawsze jest możliwa do realizacji, kiedy to zagrożone jest państwo i jego obywatele, ponieważ władza stojąca na czele tych obywateli ma przede wszystkim za zadanie ich ochronę, a dopiero później udzielanie ewentualnej pomocy innym – w tym przypadku migrantom. Jest to kierowanie się racją stanu, która to w działalności państwa musi stać zawsze na pierwszym miejscu. Jak się jednak dodatkowo okazało, kryzys na granicy polsko-białoruskim był tylko etapem wstępnym do inwazji wojsk Federacji Rosyjskiej na terytorium Ukrainy. Gdyby więc władze polskie nie kierowały się racją stanu względem migrantów z Bliskiego Wschodu, to obecnie Polacy nie mogliby tak skutecznie pomagać uchodźcom wojennym z Ukrainy. Oznacza to, iż kierowanie się przez władze państwowe twardym stanowiskiem – racją stanu – pozwala jego obywatelom realizować prawdziwe miłosierdzie, podejmując odpowiednie działania względem tych, którzy naprawdę potrzebują pomocy. Jednakże racja stanu jest domeną ściśle powiązaną z państwem, a miłosierdzie jest możliwe tylko na poziomie działalności poszczególnych ludzi.

Bibliografia

Biała Księga Bezpieczeństwa Narodowego Rzeczpospolitej Polskiej (2013), https://www.bbn.gov.pl/ftp/dokumenty/Biala_Ksiega_inter_mm.pdf.

Biblia Warszawsko-Praska, wyd. III.

Caritas Polska, https://caritas.pl/o-nas/.

Caritas rozszerza pomoc na granicy, https://caritas.pl/blog/2021/11/19/caritas- rozszerza--pomoc-na-granicy/.

Danek A., *Racja stanu jako suwerenność państwa in actu*, https://geopolityka.net/adam-danek-racja-stanu-jako-suwerennosc-panstwa-in-actu/.

Dyner A. M. (2022), *Kryzys graniczny jako przykład działań hybrydowych* 2 [w:] Polski Instytut Spraw Międzynarodowych PISM, https://www.pism.pl/publikacje/kryzys-graniczny-jako-przyklad-dzialan-hybrydowych.

Gostomczyk B. (2017), *Definicje wojny hybrydowej i jej postrzeganie przez Rosjan*, Warszawa.

Jan Paweł II (1980), *Dives in misericordia*, https://www.vatican.va/content/john-paul-ii/pl/encyclicals/documents/hf_jp-ii_enc_30111980_dives-in-misericordia.html.

Kałążna K., Rosicki R. (2013), *O interesie narodowym i racji stanu – rozważania teoretyczne*, Poznań.

Kasińska-Metryka A. (2020), *Racja stanu – teoretyczne dylematy, praktyczne wątpliwości*, „Racja Stanu Polski w Europie", Warszawa.

Komunikat po obradach Rady Biskupów Diecezjalnych [w:] Diecezja Kielecka, https://www.diecezja.kielce.pl/komunikat-po-obradach-rady-biskupow-diecezjalnych-0.

Kryzys humanitarny na pograniczu polsko-białoruskim [w:] Raport Grupy Granica, https://www.grupagranica.pl/files/Raport-GG-Kryzys-humanitarny-napograniczu-polsko-bialoruskim.pdf.

Otwinowski W. (2010), *Kryzys i sytuacja kryzysowa* [w:] Przegląd Naukowo-Metodyczny. Edukacja dla Bezpieczeństwa nr 2, Poznań.

Powrót marnotrawnego syna, Rembrandt Harmenszoon van Rijn, https://artsandculture.google.com/asset/return-of-the-prodigal-son/5QFIEhic3owZ-A?hl=pl&ms=%7B%22x%22%3A0.5%2C%22y%22%3A0.5%2C%22z%22%3A8.466081828318435%2C%22size%22%3A%7B%22width%22%3A2.2675489803292845%2C%22height%22%3A-1.2374999999999998%7D%7D.

Push-back: co to znaczy? Na czym polega?, https://www.se.pl/wiadomosci/polityka/push-back-co-to-znaczy-na-czym-polega-aa-Kw8F-Zbae-ppru.html.

Repetowicz W. (2018), *Broń „D" jako zagrożenie asymetryczne*, Warszawa.

Słownik język polskiego PWN, https://sjp.pwn.pl/slowniki/miłosierdzie.html.

Soros G. (2016), *Why I'm Investing $500 Million in Migrants*, https://www.georgesoros.com/2016/09/20/why-im-investing-500-million-in-migrants/.

Soros: UE powinna przyjmować milion uchodźców rocznie, https://www.bankier.pl/wiadomosc/Soros-UE-powinna-przyjmowac-milion-uchodzcow-rocznie-7279602.html.

Stańczuk I. (2022), *Konstytucyjny obowiązek ochrony granic RP w świetle kryzysu na granicy z Białorusią*, „Przegląd Prawa Konstytucyjnego", nr. 3 (67)/2022.

Stawrowski Z. (2020), *Solidarność znaczy więź AD 2020*, Kraków.

Stawrowski Z., *Solidarność, miłosierdzie, sprawiedliwość* [w:] Teologia Polityczna, https://teologiapolityczna.pl/zbigniew-stawrowski-solidarnosc-milosierdzie-sprawiedliwosc.

Copyright by Wydawnictwo Naukowe Scholar

Strategia Bezpieczeństwa Narodowego Rzeczpospolitej Polskiej z 2020 roku, https://www.bbn.gov.pl/ftp/dokumenty/Strategia_Bezpieczenstwa_Narodowego_RP_2020.pdf.

Wojsko Polskie wzmocni bezpieczeństwo granicy polsko-białoruskiej, https://www.wojsko-polskie.pl/articles/tym-zyjemy-v/wojsko-polskie-wzmocni-bezpieczenstwo-granicy-polsko-bialoruskiej/wyszukiwarka.

Znaczenie Miłosierdzie (Czym jest, Pojęcie i Definicja) – Znaczenia, https://znaczenia.com.pl/znaczenie-milosierdzie-czym-jest-pojecie-i-definicja-znaczenia/.

Zwoliński K., *George Soros walczy o świat bez granic i narodów*, https://tygodnik.tvp.pl/41206866/george-soros-walczy-o-swiat-bez-granic-i-narodow.

Zyzak W. (2015), *Miłosierdzie jako termin teologiczny* [w:] Łódzkie Studia Teologiczne, Łódź.

Żochowski P. (2021), *Białoruś: eskalacja kryzysu migracyjnego* [w:] Ośrodek Studiów Wschodnich, https://www.osw.waw.pl/pl/publikacje/analizy/2021-10-27/bialorus--eskalacja-kryzysu-migracyjnego.

© Copyright by Wydawnictwo Naukowe UKSW

DOI : 10.21697/CSP.2023.27.1.15

CHRZEŚCIJAŃSTWO ŚWIAT • POLITYKA No 27, 2023
ZESZYTY SPOŁECZNEJ MYŚLI KOŚCIOŁA

Nicolas Bauer
University of Strasbourg, France

John Paul II, the right to life and abortion

Abstract: John Paul II formulated the prohibition of killing an innocent person in terms of natural Human Rights. He advocated in favour of the right to life of unborn children, through diplomacy and action at the United Nations. The Polish Pope opposed both the claims and the methods of the pro-abortion lobby. This article examines news of this worldwide battle, analysing both Human Rights Law and the power relations surrounding abortion. Nearly thirty years after the Cairo Conference (1994), unborn children have not been excluded from the protection of the right to life and an international obligation to legalize abortion has never been created. However, the assaults of the pro-abortion lobby are as strong as during the 1990s. The entryism of this lobby has even created dysfunctions in the international institutions themselves, thus affecting and losing their impartiality.

Keywords: John Paul II, abortion, human rights

Copyright by Wydawnictwo Naukowe UKSW

John Paul II was specifically and deeply preoccupied with the protection of human life from conception. He published an encyclical on this topic in 1995: *Evangelium vitae*. During his fourth year as a Pope (1982), John Paul II gave one homily on the right to life, during which he recalled: "*Nothing can legitimize the death of an innocent person. That would be to deny the very foundation of society. What would be the meaning of words about the dignity of man, about his fundamental rights, if we do not protect an innocent person, or if we even facilitate private or public means or services to destroy human lives?*"[1] This article does not deal with the issue of the end of life, but rather focuses on the beginning of life.

The killing of an innocent person has always been regarded as a moral evil by the Church. The Catechism of the Catholic Church quotes sources from

[1] John Paul II, *Mass for families*, Madrid, Spain, 2 November 1982 (free translation).

the first and second centuries condemning abortion.[2] The contribution of John Paul II is thus not to be sought in this condemnation. An innovation of his pontificate (1978-2005) was to formulate this doctrine within the modern paradigm of Human Rights. The Polish Pope interpreted Human Rights both through the Thomistic doctrine of natural law and through international law.

Even today, the thought and action of John Paul II are a good starting point to inspire advocacy for unborn children based on Human Rights (1) and to understand and oppose what he called a "network of complicity" to legalize and spread abortion worldwide (2).

Copyright by Wydawnictwo Naukowe UKSW

1. Advocacy for unborn children based on Human Rights

John Paul II argued in favour of the right to life from conception and stressed the responsibility of states to enforce this right. As we shall see, this advocacy differs from Human Rights Law but does not contradict it.

1.1. The right to life and other Human Rights

According to John Paul II, the right to life begins at conception, which is the very beginning of the life of a human being. It is based on the nature of the human being, because there is a "*natural inclination to preserve one's own physical life*" and there is even more "*a dignity proper to the person*."[3] As such, the right to life is universal.[4]

The right to life also has supernatural purposes. At the beginning of *Evangelium vitae*, John Paul II recalled that "*Man is called to a fullness of life which far exceeds the dimensions of his earthly existence, because it consists in sharing the very life of God*."[5] The birth of a child makes his or her baptism possible. The right to be born thus encompasses the possibility of a life with God, on Earth first, and in Heaven for eternity.[6]

[2] The Holy See, *Catechism of the Catholic Church*, promulgated in 1992, § 2271; See also: Gérard Mémeteau, *Le droit de la vie dans les enseignements pontificaux*, Téqui, 1985, p. 28.
[3] John Paul II, *Veritatis Splendor*, 6 August 1993, § 50.
[4] *Ibid.*, § 51.
[5] John Paul II, *Evangelium vitae*, 25 March 1995, § 2
[6] On baptism, see the John Paul II's Angelus and Homily for the Feast of the Baptism of the Lord, 12 January 2003.

John Paul II establishes a hierarchy among Human Rights.[7] Two rights are at the top: the right to life and the right to religious freedom.[8] They prevail over other rights and their ultimate aim is to respond to God's call.

Human Rights Law is not aligned with this vision of John Paul II, but there are points of agreement. International Human Rights instruments all recognize the right to life as a primary right, by quoting it in their first articles. This right is considered as "*inherent*" to "*every human being*"[9] and includes a prohibition on intentionally depriving a person of his or her life.[10] Human Rights instruments do not explicitly exclude children before birth from this protection, insofar as a "*human being*" is not legally defined. On this point, international law stands in stark contrast to the French Declaration of the Rights of Man and of the Citizen of 1789, which stated that human rights began at birth.[11]

Some Human Rights instruments recognize that human life before birth can or should be protected. The Convention on the Rights of the Child, which was ratified by the Holy See, recalls that the child shall benefit from "*appropriate legal protection, before as well as after birth*."[12] Even better, the American Convention on Human Rights considers that the right to life "*shall be protected by law and, in general, from the moment of conception*."[13] The European Court of Human Rights considers that "*the issue of when the right to life begins comes within the [national] margin of appreciation*"[14] which leaves states free to protect unborn children in their national legal order.

Copyright by Wydawnictwo Naukowe UKSW

[7] An analysis of this hierarchy and its foundations can be found in Philippe-Ignace André-Vincent, *Les droits de l'homme dans l'enseignement de Jean-Paul II*, éditions LGDJ, 1983, pp. 43-46.

[8] See for example: John Paul II's, Homily, Nowy Targ, Poland, 8 June 1979.

[9] *International Covenant on Civil and Political Rights*, New York, United States of America, 16 December 1966, Article 6-1.

[10] *Ibid*.; See also: *Convention for the Protection of Human Rights and Fundamental Freedoms* ("European Convention on Human Rights"), Rome, Italy, 4 November 1950, Article 2-1.

[11] According to Article 1 of this Declaration, "*Men are born and remain free and equal in rights*."

[12] Convention on the Rights of the Child, New York, United States of America, 20 November 1989, Preamble.

[13] *American Convention on Human Rights*, San José, Costa Rica, 22 November 1969, Article 4 § 1.

[14] See for example: European Court of Human Rights (ECHR), *Vo v. France* [GC], No. 53924/00, 8 July 2004.

1.2. The duties of society and states

According to John Paul II, not only is there an individual dimension to the right to life, but also a social dimension, which gives duties to states. On this point also, as we shall see, we can find parallels between this thinking and Human Rights Law.

John Paul II explained that there is a "*distinctly social dimension*", "*beyond the responsibility of individuals and beyond the harm [which can be] done to [unborn children].*"[15] For him, the protection of these innocent persons is related to "*civilization itself*"[16] and the "*foundation of society*"[17].

According to John Paul II, the recognition of natural Human Rights is a condition for the existence of the rule of law.[18] He developed the notion of the "*human state*"[19] in a speech on the right to life. It is not a Christian state, submitted to the whole divine revelation, including the Gospel, but a state submitted to natural law. The human state "*recognizes at its primary duty the defence of the fundamental rights of the human person, especially the weakest.*"[20] This duty implies an obligation not to violate the right to life from conception and also to "*protect and promote*" it.[21]

In Human Rights Law as well, Human Rights give negative and positive obligations to states. In support of their positive obligations, states of the United Nations committed in 1994 to "*help women avoid abortion*" and to "*reduce the recourse to abortion*"[22], during the Cairo Conference, which we shall discuss subsequently. In the case-law of the European Court of Human Rights, states which legalize

Copyright by Wydawnictwo Naukowe UKSW

[15] *Evangelium vitae*, *op. cit.*, § 59. Before this quotation, John Paul II made a list of all the actors who have an individual responsibility towards an unborn child: his parents, wider family circle or friends, doctors and nurses, legislators and administrators of health-care centres (§§ 58 et 59).

[16] *Ibid.*, § 59.

[17] Mass for families, Madrid, *op. cit.* (free translation).

[18] See John Paul II's speech at the European Court of Human Rights, 10 November 1980, § 4.

[19] See *Evangelium vitae*, *op. cit.*, § 101; John Paul II, Address to Participants in the Study Conference on "The Right to Life in Europe", 18 December 1987, § 1: "*It is not necessary to refer to the light of the Christian faith to understand these basic truths. When the Church calls them back, she does not want to introduce a Christian state: she simply wants to promote a human State.*"

[20] *Ibid.*

[21] *Evangelium vitae*, op. cit., § 93.

[22] Programme of Action of the International Conference on Population and Development, Cairo, 5-13 September 1994, § 7.24 and § 8.25.

abortion keep some obligation which can limit the damage. For example, states must oppose eugenics.[23]

However, despite these elements remaining in Human Rights Law, there is, of course, a discrepancy between natural law and Human Rights Law, especially on the right to life. We shall now deal with measures in favour of abortion.

2. The "network of complicity" to legalize and spread abortion

John Paul II identified and denounced in the 1990s a "*network of complicity which reaches out to include international institutions, foundations and associations which systematically campaign for the legalization and spread of abortion in the world*."[24] From the experience of the Holy See and from what we can observe today, we shall clarify what this pro-abortion lobby requests and how it works.

Copyright by Wydawnictwo Naukowe UKSW

2.1. Towards a fundamental "right to abortion"?

The agenda of this pro-abortion lobby is exactly the opposite of the right to life from conception. Its main claim since the 1990s is a universal "right to abortion," which would create an international obligation for states to legalize abortion on demand.

John Paul II denounced the "right to abortion" as a "*contradiction*" in itself.[25] In *Evangelium vitae*, he asked people "*to call things by their proper name*."[26] He qualified abortion[27] as a "*most serious and dangerous crime*" [28] and "*murder*."[29] He recalled the condemnation in the Bible of "*those who call evil good and good evil*."[30]

A "right to abortion" would protect an ability to use freedom as a power upon nature, up to the destruction of this nature, rather than protecting the ability to accomplish nature. John Paul II called this a "*corruption of the idea and the*

[23] See: ECHR, *Costa v. Italy*, No. 54270/10, 28 August 2012.
[24] *Evangelium vitae*, *op. cit.*, § 59.
[25] John Paul II, *Address of the Holy Father to the new ambassador of New Zealand to the Holy See*, 25 May 2000.
[26] *Evangelium vitae*, *op. cit.*, § 58.
[27] John Paul II also addressed other practices which involve the killing of human embryos, such as the experimentation on embryos, in-vitro fertilization, prenatal diagnosis techniques involving risks for the child.
[28] *Evangelium vitae*, *op. cit.*, § 62.
[29] *Ibid.*, § 58.
[30] *Ibid.* See: Isaiah 5:20.

experience of freedom."[31] He also qualified the legalization of abortion, with the culture surrounding it, as a "*structure of sin*."[32] This notion, coming from liberation theology, was also used by him regarding racism and contempt for poor people, in some places.[33]

John Paul II became personally involved against the creation of a "right to abortion" during the International Conference on Population and Development (ICPD), held in Cairo in 1994, and during the World Conference on Women, held in Beijing in 1995. Many even say that without the involvement of John Paul II at the United Nations, a "right to abortion" would have been created during these two Conferences.[34]

Copyright by Wydawnictwo Naukowe UKSW

Even today, almost thirty years later, the idea of a fundamental "right to abortion" remains a mere political idea. No international binding instrument includes such a right.

The European Court of Human Rights examines abortion cases from the perspective of the right to respect women's private life, but they do not derive from this right a "right to abortion."[35] The "right to abortion" is often confined to soft law, at the worst. It is, most of the time, the same at the national level,[36] with a few exceptions. The United States had been one of the exceptions between 1973 and 2022, with the judgments of *Roe v. Wade* (1973) and *Planned Parenthood v. Casey* (1992), but The Supreme Court reversed them in *Dobbs vs. Jackson Women's Health Organization* (2022).

[31] John Paul II, *Familiaris Consortio*, 22 November 1981, § 6: "*a corruption of the idea and the experience of freedom, conceived not as a capacity for realizing the truth of God's plan (…), but as an autonomous power of self-affirmation, often against others, for one's own selfish well-being*" (FC, § 6).

[32] *Evangelium vitae*, *op. cit*., § 59.

[33] See on this topic the study carried out by Pascal Ide, « La dimension sociale du péché dans le magistère de l'Église », 2000.

[34] André Dupuy, *Le courage de la vérité – Jean-Paul II et la diplomatie pontificale. Les grands dossiers*., Les Éditions du Cerf, 2014, pp. 67 et 76.

[35] See for example: ECHR, *A, B and C v. Ireland* [GC], No. 25579/05, 16 December 2010, § 214: "*Article 8 cannot (…) be interpreted as conferring a right to abortion.*"

[36] In France, a "fundamental right to abortion" has been "reaffirmed" in a resolution of the National Assembly on 26 November 2014, but it is a political declaration of principle without any real legal value.

We can thus say that John Paul II's victory against the creation of a right to abortion is still bearing fruit.

2.2. The corruption of international institutions

John Paul II's criticism of a pro-abortion "network of complicity" is based on the experience of the Pope during international conferences, especially in Cairo. The Holy See understood the strategy of this lobby there. It observed that the International Planned Parenthood Federation (IPPF) was included in about sixty government delegations, that the president of the IPPF led the work of the Commission responsible for preparing the final text, and that the NGO members of IPPF financed the travel of many experts invited to give a speech during preparatory meetings.[37]

The Holy See was thus in a weak position but was effective. The pro-abortion lobby understood in Cairo that its main obstacle was the Holy See. The following year, at the beginning of the Conference of Beijing, the pro-abortion lobby launched a campaign named "See Change" to challenge the legitimacy of the Holy See at the UN. The goal was to remove its status.[38]

What we can observe today is the same kinds of methods, employing entryism, and even creating dysfunction in the international institutions themselves. The *European Centre for Law and Justice* (ECLJ) published two reports about these dysfunctions: *NGOs and the Judges of the ECHR, 2009 – 2019* (February 2020) and *The financing of UN experts* (September 2021). Abortion is often the issue on which these dysfunctions are the worst, as the examples below show.

At the United Nations, pro-abortion foundations and NGOs directly finance some reports of "independent" experts.[39] One of these experts qualified these direct payments as "silent corruption." As an illustration, the former UN expert on torture published a report in 2016, in which he explained that the prohibition of abortion was a form of torture.[40] The Ford Foundation gave him 90,000 dollars to write this report. The Open Society Foundations also gave him 200,000 dollars

Copyright by Wydawnictwo Naukowe UKSW

37 André Dupuy, *Le courage de la vérité*, *op. cit.*, p. 60
38 *Ibid.*, pp. 81-83.
39 The information in this paragraph can be found in the ECLJ report *The financing of UN experts*, September 2021, especially pp. 35-42.
40 Human Rights Council of the United Nations, Report of the Special Rapporteur on torture and other cruel, inhuman or degrading treatment or punishment, A/HRC/31/57, § 44.

the same year. These foundations thus paid to promote their ideas with the logo of the UN.

The pro-abortion lobby also has great influence at the Interamerican Court of Human Rights.[41] In November 2021, this Court judged the case *Manuela v. Salvador*.[42] The case began in 2008, when Manuela killed her newborn child. Pro-abortion NGOs used this dramatic story to promote abortion and their lies about the facts were everywhere in the media. The President of this Court and one other judge had strong ties of interest with the applicant NGO (Center of Reproductive Rights), and with NGOs and a UN expert supporting them. The proceedings before the Interamerican Court were thus biased and unfair, due to conflicts of interest.

copyright by Wydawnictwo Naukowe UKSW

The third illustration we can give of the methods of the abortion lobby is that of the World Health Organization (WHO). In March 2022, the WHO issued 170 pages of guidelines about abortion, which promote abortion on demand until birth.[43] The work was financed by the *Human Reproduction Programme*, which is funded by private groups, such as the Bill & Melinda Gates Foundation and the Buffett Foundation.[44] Among the experts chosen to write the guidelines, two-thirds of them promote abortion, belonging notably to the IPPF or to Marie Stopes International.[45] There was no expert in favour of the prevention of abortion. This work was thus paid and completed by pro-abortion groups, and it now has the WHO logo.

Conclusion

There has been a worldwide battle since the 1990s between two sides. The promoters of the right to life from conception fought the attempt to create an opposite "right to abortion." No issue seems to have mobilized John Paul II so much as this battle.[46] The Polish Pope laid the foundations to lead this battle at an international

41 All the details about the information in this paragraph can be found in this article: Nicolas Bauer, "Conflicts of Interests at the Inter-American Court of Human Rights," ECLJ website, March 2021.

42 Interamerican Court of Human Rights, *Manuela v. Salvador*, No. 13.069, 2 November 2021.

43 World Health Organization, "Abortion care guideline," 8 March 2022.

44 World Health Organization, "Voluntary contributions by fund and by contributor, 2020," A74/INF./4, 7 May 2021, pp. 5-14 and 18-20.

45 See: "List of contributors to the "Abortion care guideline" cited in the WHO/HRP document," ECLJ website, June 2022.

46 See: André Dupuy, *Le courage de la vérité*, op. cit., p. 81.

level, by relying on Human Rights, without naiveté concerning the corruption of law and international institutions.

Faced with the attacks in favour of abortion, the doctrine of natural law is a source of hope, because it is engraved in the heart of every man.[47] In his encyclical *Veritatis Splendor*, John Paul II recalled that conscience can *"[become] almost blind from being accustomed to sin"*[48] but also that "*no darkness of error or of sin can totally take away from man the light of God the Creator. In the depths of his heart there always remains a yearning for absolute truth and a thirst to attain full knowledge of it*."[49] Every person thus has the possibility to rediscover in his or her heart natural Human Rights, even those of unborn children.

Copyright by Wydawnictwo Naukowe UKSW

Bibliography

American Convention on Human Rights (1969), San José, Costa Rica, 22 November 1969.
Bauer N. (2021), "Conflicts of Interests at the Inter-American Court of Human Rights," ECLJ website, March.
Convention for the Protection of Human Rights and Fundamental Freedoms ("European Convention on Human Rights") (1950), Rome, Italy, 4 November.
Convention on the Rights of the Child (1989), New York, United States of America, 20 November 1989.
Dupuy A. (2014), *Le courage de la vérité – Jean-Paul II et la diplomatie pontificale. Les grands dossiers*, Les Éditions du Cerf.
European Court of Human Rights (ECHR) (2004), *Vo v. France* [GC], No. 53924/00, 8 July.
ECHR (2010), *A, B and C v. Ireland* [GC], No. 25579/05, 16 December.
ECHR (2012), *Costa v. Italy*, No. 54270/10, 28 August.
ECLJ report (2021), *The financing of UN experts*, September.
Human Rights Council of the United Nations (2016), *Report of the Special Rapporteur on torture and other cruel, inhuman or degrading treatment or punishment,* A/HRC/31/57.
Interamerican Court of Human Rights (2021), *Manuela v. Salvador*, No. 13.069, 2 November.
International Covenant on Civil and Political Rights (1966), New York, United States of America, 16 December.
John Paul II (1979), *John Paul II's, Homily*, Nowy Targ, Poland, 8 June.
John Paul II (1980), *John Paul II's speech at the European Court of Human Rights*, 10 November.
John Paul II (1981), *Familiaris Consortio*, 22 November.

[47] *Veritatis Splendor*, op. cit., § 44
[48] *Ibid.*, § 62 (quoting the Second Vatican Ecumenical Council, Pastoral Constitution on the Church in the Modern World *Gaudium et Spes*, § 16).
[49] *Ibid.*, § 1.

John Paul II (1982), *Mass for families*, Madrid, Spain, 2 November 1982 (free translation).
John Paul II (1987), *Address to Participants in the Study Conference on "The Right to Life in Europe"*, 18 December.
John Paul II (1993), *Veritatis Splendor*, 6 August.
John Paul II (1995), *Evangelium vitae*, 25 March.
John Paul II (2000), *Address of the Holy Father to the new ambassador of New Zealand to the Holy See*, 25 May.
Mémeteau G. (1985), *Le droit de la vie dans les enseignements pontificaux*, Téqui.
Philippe-Ignace André-Vincent (1983), *Les droits de l'homme dans l'enseignement de Jean-Paul II*, éditions LGDJ.
Programme of Action of the International Conference on Population and Development (1994), Cairo, 5-13 September.
The Holy See (1992), *Catechism of the Catholic Church*.
World Health Organization (2021), "Voluntary contributions by fund and by contributor, 2020," A74/INF./4, 7 May 2021.

Copyright by Wydawnictwo Naukowe UKSW

Copyright by Wydawnictwo Naukowe UKSW

Recenzje i sprawozdania

Copyright by Wydawnictwo Naukowe UKSW

Copyright by Wydawnictwo Naukowe UKSW

CHRZEŚCIJAŃSTWO ŚWIAT • POLITYKA No 27, 2023
ZESZYTY SPOŁECZNEJ MYŚLI KOŚCIOŁA

DOI : 10.21697/CSP.2023.27.1.16

Krzysztof Wojciechowski

Naród w kontrze do imperium

Recenzja książki: Yoram Hazony: „Pochwała państwa narodowego" Wydawnictwo Teologia Polityczna, Warszawa 2023

Copyright by Wydawnictwo Naukowe UKSW

Lektura książki Yorama Hazony'ego pt. „Pochwała państwa narodowego" uwagę czytelnika przykuwa już od pierwszych stron. Dzieje się tak nie tylko dlatego, że ten błyskotliwy esej politologiczny został napisany przystępnym językiem i równie przystępnie przetłumaczony. Jego magnetyczną siłą jest przede wszystkim niezwykle gorący temat oraz odwaga autora w formułowaniu opinii uważanych współcześnie za co najmniej kontrowersyjne.

Już po zapoznaniu się z autorskim wprowadzeniem do książki – którą w 2023 roku wydało Wydawnictwo Teologii Politycznej, pięć lat po jej anglojęzycznym pierwowzorze – zyskuje się przekonanie, że jesteśmy prowadzeni w sam środek gorącej debaty, która rozpala głowy i wyostrza pióra wielu współczesnych intelektualistów. Od samego początku czytelnik ma wrażenie, że publikacja, którą trzyma w ręku powstała w kontrze do tych kręgów opiniotwórczych współczesnego Zachodu, które hołdują przekonaniu o nadciagającym kresie państw narodowych. Wszak nie trzeba wcale daleko szukać, by w obecnej dobie usłyszeć opinie, że struktury większe, bardziej sfederalizowane będą w przyszłości lepiej realizować interesy poszczególnych grup społecznych, zawodowych, czy etnicznych niż robią to samodzielne organizmy państwowe. Takie głosy płyną obecnie zarówno z ust uznanych intelektualistów, przedstawicieli uniwersyteckich elit, jak również czynnych polityków, którzy z neofickim żarem potrafią przekonywać własnych wyborców, że dobro tych ostatnich leży w rezygnacji z państwowej suwerenności na rzecz projektów ponadnarodowych. Przykład niedawnej debaty i głosowania w Parlamencie Europejskim (październik 2023 r.) nad propozycją zmiany traktatów europejskich w kierunku dalszej centralizacji władzy w rękach Brukseli jest aż nadto wyraźny i dobitny.

Książka Yorama Hazony'ego idzie pod prąd takim przekonaniom. Jest obroną koncepcji politycznej, która za fundament relacji globalnych uznaje istnienie państw narodowych, jako najwłaściwszej formy organizowania się wspólnot ludzkich, które dzięki kulturze i własnemu, oryginalnemu i wytworzonemu przez pokolenia dziedzictwu, stanowią odrębne byty realnie istniejące w historii i tę historię tworzące.

Jasność wywodu Hazony'ego wspiera czytelna konstrukcja publikacji, która składa się z trzech głównych części podzielonych na rozdziały. Już pierwsza z nich stanowi mocne uchwycenie tematu, choć szkicowana jest raczej grubą kreską. Jej celem jest przedstawienie tylko pewnego zarysu, a raczej kontekstu historycznego toczącego się konfliktu pomiędzy siłami narodowymi a ponadnarodowymi, które autor w całej swej pracy nazywa „imperialnymi". Wrócimy do tego za chwilę. Druga i zasadnicza część książki jest prezentacją argumentów na rzecz niepodległego państwa narodowego, jako najlepszej organizacyjnej zasady politycznej dostępnej ludzkości. To w tej części Hazony odsłania karty i przedstawia siedem zasad, których spełnienie tworzy właściwy porządek państw narodowych. Strukturę publikacji zamyka trzecia część, która jest równie inspirująca, jak poprzednie i zawiera swoiste studium na temat relacji pomiędzy nacjonalizmem a nienawiścią i fanatyzmem, które w opinii wielu ma on z zasady determinować. Hazony rozprawia się z tym konstruktem myślowym wskazując, że podobne postawy można wskazać równie dobrze w obrębie koncepcji liberalnych i uniwersalistycznych, dlatego postuluje by debatę nad kształtem porządku światowego opierać o zupełnie inne przesłanki.

Copyright by Wydawnictwo Naukowe UKSW

Warto w tym miejscu powiedzieć, że autor nie boi się kontrowersji. Prowadząc swój wywód cały czas posługuje się pojęciem „nacjonalizmu", które w drugiej połowie XX wieku nabrało – na przekór wcześniejszym historycznym interpretacjom – jednoznacznie pejoratywnego charakteru. Czyni to z rozmysłem, wskazując, że momentem przełomowym tego swoistego odwrócenia pojęć było „utożsamienie wszelkich narodowych i religijnych odrębności z nazizmem i rasizmem" (s.79), jakie dokonało się w kręgach wykształconych elit, próbujących znaleźć racjonalne wytłumaczenie przyczyn katastrofy II wojny światowej oraz towarzyszącego jej okrucieństwa. „Gdy narody próbowały zrozumieć, jak to się dokonało, niektórzy – zarówno marksiści, jak i liberałowie – gotowi byli uznać, że przyczyną tej tragedii był sam ład opierający się na istnieniu państw narodowych" – pisze Hazony, wskazując jednocześnie na łatwe uproszczenie, które wkrótce po wojnie utrwaliło się w powszechnym dyskursie intelektualnym,

zmieniając w sposób zasadniczy jego wektory. Polega ono na łatwym i pozornie logicznym „rozszyfrowaniu" nazwy, a co za tym idzie również intencji, niemieckiej partii nazistowskiej NSDAP, na której bez wątpienia ciąży niekwestionowana wina za zło wojny. Uproszczenie polega jednak na tym, że fakt iż w jej nazwie widnieje słowo „narodowa" – co dla wielu było i do dziś pozostaje dowodem wystarczającym na postawienie znaku równości między Hitlerem a nacjonalizmem – nie jest w istocie zgodne, jak dowodzi Hazony, z realną polityką prowadzoną przez niemieckich nazistów.

I tutaj dotykamy głównej materii książki, która – jak już wcześniej wspomnieliśmy – główną osią narracyjną buduje wokół konfliktu, jaki zachodzi pomiędzy dwiema rozbieżnymi wizjami porządku światowego. Jedną z nich jest ład oparty na istnieniu i zagwarantowaniu rozwoju niepodległych państw narodowych, druga zaś zakorzeniona jest w koncepcji przekraczającej wymiar narodowy, a którą izraelsko-amerykański pisarz wiąże z tendencjami uniwersalistycznymi, manifestującymi się w każdej epoce ludzkich dziejów i nakierowanych na budowę imperiów.

Copyright by Wydawnictwo Naukowe UKSW

Hazony przekonuje, że skłonność do tworzenia imperiów w zachodniej cywilizacji jest tak stara, jak ona sama. Jednak pomimo usilnych wysiłków podejmowanych na przestrzeni tysiącleci – czy będzie to starożytny Egipt, Rzym, czy niemiecka Rzesza – Zachód ma z tą koncepcją odwieczny kłopot. A wszytko za sprawą biblijnego przesłania znajdującego się w centrum zachodniej cywilizacji. To przesłanie jest bowiem radykalnie odmienne od tendencji unifikacyjnych przenikających imperialne marzenia i sprowadza się do „porządku politycznego opierającego się na niepodległości narodu zamieszkującego określone granice, z którym sąsiadowałyby inne niezawisłe narody" (s. 44).

Ta biblijna koncepcja jest dla wszelkiej maści „imperialistów" niewygodna. Ma bowiem wbudowane pewne samoograniczenia wobec bezpośrednio sprawujących władzę, a zarazem nakłada na nich obowiązki związane z troską o pielęgnowanie dziedzictwa swego narodu. I troska ta nie ma nic wspólnego z kwestią etniczną. Od niej ważniejsze są bowiem „więzy wzajemnej lojalności, ustanowione między członkami narodu wskutek długotrwałego współdoświadczania przez nich trudów i sukcesów" (s. 122).

Według Hazony'ego treści zawarte w Biblii hebrajskiej – którą umieszcza on w kanonie największych pism politycznych Zachodu – uczą „dostrzegać, że

sprawiedliwe rządy przyczyniają się do stabilizacji porządku politycznego, podczas gdy głupia polityka prowadzi do jej rozkładu, torując drogę anarchii i podbojowi przez innych. To tutaj po raz pierwszy stykamy się z pytaniem, czy państwo sprzyja wolności człowieka, czy też ją ogranicza, oraz czy rozwój państwa imperialnego nie prowadzi z konieczności do zniewolenia ludzkości" (s. 108).

Do tego biblijnego fundamentu nawiązuje – jak przekonuje Hazony – porządek polityczny, jaki powstał na Zachodzie po wojnie trzydziestoletniej i zamykającym ją traktacie westfalskim. Autor nazywa ten porządek „protestanckim" przypisując reformacji kluczowe znaczenie dla wykreowania współczesnego ładu międzynarodowego opartego na istnieniu niezawisłych państw narodowych. W swoim wywodzie Hazony stawia też tezę, że kościół katolicki budujący przez kilka stuleci Christianitas był zwolennikiem koncepcji imperialnych.

Copyright by Wydawnictwo Naukowe UKSW

To bodaj największe uproszczenie całej publikacji i wypada w tym miejscu powtórzyć zastrzeżenie prof. Ryszarda Legutki, które uwypuklił on w przedmowie do polskiego wydania książki. Profesor wskazuje na pewną nieoczywistą kwestię, która wiąże się z procesem formowania się państw narodowych w wyniku wcześniejszego wykształcenia się kościołów narodowych, do czego dużą wagę przykłada Hazony. Legutko zauważa, że przewrót protestancki „wprowadził do zachodniej polityki koncepcję konstruktywistyczną, z której wynikało, że państwo można wymyślić i skonstruować zgodnie z regułami domniemanego kontraktu [społecznego – dopisek KW]". W opinii prof. Legutki było to „całkowite zanegowanie narodu jako wspólnoty historycznej". Innym słowy, ten konstruktywistyczny paradygmat protestancki stał się podglebiem pomysłów imperialnych, jakie w obrębie cywilizacji zachodniej zaczęły rodzić się w czasach nowożytnych. Paradoksalnie zaś zwolennicy państw narodowych mogli liczyć na katolików, którzy broniąc swego Kościoła „nie bronili tylko swojej religii, papieża i Christianitas, lecz także swojej wspólnoty narodowej, z którą ta religia była złączona". Legutko wskazuje bez wahania przykład Polski, w której obrona suwerenności zawsze łączyła się z obroną religii katolickiej. A zaangażowani w walkę z zaborczymi imperiami polscy patrioci mogli niezmiennie liczyć na azyl i wsparcie wspólnoty Kościoła.

Wracając do zasadniczej myśli trzeba powiedzieć, że niewątpliwym atutem książki Yorama Hazony'ego jest próba skodyfikowania przez niego reguł, na jakich powinien opierać się porządek państw narodowych. Autor wskazuje siedem praktycznych zasad, dzięki spełnieniu których możemy mieć pewność, że mamy

do czynienia ze wspólnotami na tyle silnymi, iż są w stanie samoistnie istnieć, jako byty politycznie niepodległe. Dla porządku wymieńmy je tutaj. Są to:

– wystarczająca spójność i siła danego narodu, by ją sobie zapewnić;
– nieingerowanie w wewnętrzne sprawy innych państw narodowych;
– monopol rządu na środki przymusu istniejące w obrębie państwa;
– istnienie licznych ośrodków władzy w porządku międzynarodowym;
– zapobiegający zbytniej fragmentacji minimalizm w tworzeniu niepodległych państw;
– zapewnienie przez rząd ochrony mniejszościowym narodom i plemionom;
– nieprzekazywanie przez rząd narodowy przynależnej mu władzy instytucjom uniwersalnym.

copyright by Wydawnictwo Naukowe UKSW

Rozwinięcie każdej z tych kwestii znajdzie czytelnik w omawianej publikacji. Jednak w świetle toczącej się obecnie w Europie debaty na temat pogłębiania procesu federalizacji Unii Europejskiej oraz rozszerzania jej kompetencji względem państw członkowskich, szczególnie ostatnia z przedstawionych przez Hazony'ego reguł nabiera niezwykłej wymowy i aktualności. Z pewnością warto zapoznać się z jego argumentacją, w której upiera się on przy całkowitej niezawisłości niepodległych państw względem ponadnarodowych instytucji uniwersalistycznych. Zwłaszcza, że kończy je złowieszczą przestrogą: „ustępstwo dziś sprawiające wrażenie niewielkiego jutro nieuchronnie stanie się bardzo znaczące. A gdy naród przebudzi się ze snu, odkrywając, że jest powoli i nieubłaganie podbijany, jedynymi dostępnymi mu jeszcze drogami będzie pójście w wiekuistą niewolę albo wypowiedzenie wojny" (s. 269).

Na koniec zwróćmy jeszcze uwagę na pewną szczególną koincydencję, jaka związana jest z publikacją „Pochwały państwa narodowego". Oto polskie wydanie książki Yorama Hazony'ego ukazuje się w roku poświęconym postaci i dziełu Maurycego Mochnackiego. Taka była wola Sejmu RP, który chciał w ten sposób uczcić 220. rocznicę urodzin tego wybitnego myśliciela, a zarazem autora najwybitniejszej analizy polskiej myśli politycznej dobry romantyzmu – „Powstania narodu polskiego".

Wydaje się, że jeśli potraktujemy ten fakt w kategoriach szczęśliwego zbiegu okoliczności, możemy – zestawiając Mochnackiego z Hazonym – odkryć niezwykle inspirujące tropy interpretacyjne dla naszej współczesności. Wszak to Mochnacki w obliczu zaborów i utraty państwowej suwerenności stawiał przeżywającym

traumę rozbiorów Polakom pytanie o korzenie naszej odmienności, dzięki której jako naród możemy rozpoznać się i przetrwać w „swoim jestestwie".

Książka Hazony'ego uświadamia nam, że intuicje Mochnackiego nie są czymś przebrzmiałym, a wręcz przeciwnie mogą nabierać nowego znaczenia. Co prawda, inaczej niż przed dwoma stuleciami, możemy obecnie cieszyć się własnym państwem, jednak podobnie jak inne wspólnoty i kraje Europy, stoimy w obliczu nabierającego rozpędu – używając terminologii Hazony'ego – projektu imperialnego, który ogarnia Stary Kontynent i coraz słabiej toleruje istnienie niezależnych państw narodowych. Lektura „Pochwały państwa narodowego" nie tylko pomaga nam wrócić do diagnoz Mochnackiego, ale również każe nam zastanowić się nad tym, jaka jest nasza samowiedza narodowa na obecnym etapie dziejów. I co będzie decydować o polskiej tożsamości w niedalekiej przyszłości.

Copyright by Wydawnictwo Naukowe UKSW

CHRZEŚCIJAŃSTWO ŚWIAT • POLITYKA No 27, 2023
ZESZYTY SPOŁECZNEJ MYŚLI KOŚCIOŁA

DOI : 10.21697/CSP.2023.27.1.17

Jakub Greloff
Uniwersytet Kardynała Stefana Wyszyńskiego w Warszawie, Polska

Sprawozdanie z pobytu naukowego na Uniwersytecie Stanforda i udziału w Hoover Institution International Seminar Program 2023

W czerwcu 2023 r. wraz z 28 ekspertami w dziedzinie polityki zagranicznej i obronnej z Finlandii, Francji, USA, Gruzji, Włoch, Polski, Wielkiej Brytanii, Japonii, Korei, Czech, Indii, Grecji, Litwy, Nigerii, Izraela, Danii, Tajwanu, Australii i Niemiec uczestniczyłem w międzynarodowym programie Uniwersytetu Stanforda[1]. Coroczne seminaria koordynowane przez generała HR McMastera i Nadię Schadlow umożliwiają wymianę poglądów z czołowymi naukowcami i decydentami ze Stanów Zjednoczonych na temat rozwiązywania problemów o charakterze strategicznym w stosunkach międzynarodowych. Poniżej przywołano wybrane wypowiedzi z debat, które obrazują główne zagadnienia podejmowane podczas seminarium.

Copyright by Wydawnictwo Naukowe UKSW

Rywalizacja demokracji i autorytaryzmu

Prof. Condolezza Rice, b. sekretarz stanu USA, Stanford University*:* Chiny choć nie zmagają się ze słabościami systemowymi właściwymi demokracjom, to mają o wiele większą ekspozycję na błędy wynikające z jednoosobowego sposobu podejmowania decyzji strategicznych. Widać to także na przykładzie Rosji, gdzie Putin swoją polityką zepchnął państwo do poziomu sprzed kilkuset lat. Taka jest skala utraconych szans rozwojowych krajów o modelu autorytarnym.

Świat zachodni wobec Chin powinien przyjąć spójną strategię. Chodzi o przeciwdziałanie ekspansji chińskiej ideologii i wpływów na świecie, poprzez udzielanie

[1] Z polskiej strony również: dr Urszula Góral (IP UKSW) i dr Jakub Jakóbowski (OSW). Pozostali uczestnicy: Annina Aalto (FI), dr Florence Akinyemi (USA), Megi Benia (GE), dr Giovanna De Maio (FR/IT), Amelie Gericke (UK), Taro Han (JP), Dennis Hong (KOR), Rie Horiuchi (JP), Berta Jarosova (CZ), Akash Jindal (IN), Hyunjee Kim (KOR), Christina Maria Kravvari (GR), Tadas Kubilius (LT), Kyunghee Lim (KOR), Tahir Ngada (NG), gen. Eran Ortal (IL), dr Tina Alice Bonne Reeh (DK), Zafiris Rossidis (GR), Maryum Saifee (USA), Carlo Sanfilippo (IT), Michael Schena (USA), Shannon Shiau (TW), Yusuke Shimizu (JP), William Stoltz (AU), prof. Maximilian Terhalle (DE), Jayson Warren (USA).

pomocy ekonomicznej, finansowej i wojskowej dla zagrożonych krajów, oraz przez tworzenie regionalnych formatów współpracy. To kierunek będący kontynuacją doktryny powstrzymywania George'a Kennana.

Popularność radykalnych ugrupowań politycznych wynika z ułomności globalizacji i samej demokracji. W każdym państwie są liczne grupy społeczne, które nie są beneficjentami tego porządku. Brak rozwiązań im dedykowanych powoduje, że stają się podatni na skrajne hasła i przyjmują uproszczone uzasadnienia opisu rzeczywistości.

Prof. Stephen Kotkin, Princeton University*:* Proces kształtowania się państw autorytarnych przebiega wedle powtarzającego się modelu. Najważniejszy jest (1) aparat represji posiadający wiele różnych narzędzi. Niezbędne są (2) przepływy pieniężne. Dla stabilności systemu potrzebne są zasoby naturalne lub inny sposób wytwarzania gotówki. Jeśli PKB spada, powstaje niezadowolenie społeczne. By sobie z nim poradzić powraca punkt wcześniejszy – aparat represji. Władza umacnia swoją pozycję poprzez (3) kontrolowanie „szans życiowych". A zatem reglamentowanie dostępu do edukacji, zatrudnienia, swobody działalności gospodarczej, i innych obszarów, które uniezależniają obywatela od państwa. Do tego dochodzi (4) ideologia. Mobilizacja społeczna generowana jest poprzez odpowiednią narrację, z jednej strony opowieści bogate w przykłady dające powody do chwały, oraz postulaty przywrócenia wielkości, z drugiej wskazywanie wrogów wewnętrznych i zewnętrznych (Zachód), z których winy państwo utraciło wcześniejszą pozycję. Mamy tu do czynienia z mieszanką aspiracji i lęków. Ostatnim elementem jest (5) transfer technologii, importowanie rozwiązań produkcyjnych, w tym poprzez nielegalne działania, jak szpiegostwo przemysłowe.

Copyright © Wydawnictwo Naukowe UKSW

Reżimy totalitarne mają deficyty zaufania do kogokolwiek. Wynika to ze stworzonych przez nie mechanizmów kontroli społecznej, które zapewniają dominację w polityce wewnętrznej, ale skutkują zarazem brakiem zaufania w polityce zagranicznej. Stąd systemy te cechuje znikoma zdolność do budowania sojuszy. Elity polityczne takiego państwa nie wierzą same sobie, stąd i potencjalnym partnerom.

Jak pozbyć się reżimu? Zmobilizować społeczeństwo, pokazać, że rządzący blokują szanse rozwojowe. A jeszcze lepiej, jeśli ujawni się, że blokują szanse egzystencjalne. To jest dźwignia zmiany społecznej, użycie siły wroga przeciwko niemu samemu.

Iluzje polityki zagranicznej

Prof. Jakub Grygiel, b. doradca sekretarza stanu USA, Catholic University of America: Iluzje w polityce zagranicznej USA wynikają z wiary w możliwość zmienienia wszystkiego przy użyciu narzędzi politycznych właściwych administracji państwowej. Iluzja nr 1 to nadzieja, że możemy zmienić reżimy autorytarne w demokracje. Wystarczy usunąć tyranów a będziemy mieli przyjaznych sąsiadów. Nowe instytucje miałyby wygenerować nowe państwo i społeczeństwo. By ten proces zainicjować niekiedy trzeba użyć sił zbrojnych, które zaprowadzą nowy porządek. Ale pytanie brzmi – co nastąpi po wojnie? Wymiana liderów, a nawet zmiana systemu rządzenia, to jeszcze nie zmiana kultury politycznej narodu.

Copyright by Wydawnictwo Naukowe Uniwersytetu Kardynała Stefana Wyszyńskiego

Takie przekonania nadal utrzymują się wobec Rosji i Władimira Putina. Zarówno elity polityczne jak i opinia publiczna mają tendencję do przypisywania całego zła jednej osobie. Przykładem jest wypowiedź Antony Blinkena: „Jeden człowiek rozpoczął tę wojnę, jeden człowiek może ją zakończyć". Czy na pewno? Co z przekonaniami zwykłych Rosjan? Działalność Kościoła Prawosławnego w Rosji i przyjęcie roli adwokata inwazji na Ukrainę, obrazuje skalę problemu rosyjskiego społeczeństwa.

Rosja i kraje Europy Środkowo-Wschodniej to całkowicie inne społeczeństwa. Po II wojnie światowej owszem były tam reżimy autorytarne, ale były one narzucone siłą społeczeństwom o innej kulturze politycznej. Dlatego po upadku bloku wschodniego dokonała się restauracja demokracji, a nie budowa jej od początku. W tych krajach funkcjonowało podziemie demokratyczne, opozycyjny był Kościół katolicki, intelektualiści. W Polsce w 1791 r. uchwalono jedną z pierwszych konstytucji na świecie. Co pokazuje dojrzałość kultury politycznej regionu.

W Europie Środkowo-Wschodniej do zmiany systemu nie doprowadziły „zdalnie" USA i Zachód, lecz determinacja społeczeństw tych krajów, zwłaszcza: Kościół, inteligencja, naukowcy, twórcy, związkowcy. Zachód przekazywał wsparcie, dodatkowe środki, narzędzia, do istniejącego podziemia.

Iluzja nr 2 opiera się na koncepcji globalnego zarządzania, wedle której, instytucje międzynarodowe mogą kreować nowe realia w krajach członkowskich. W to wpisuje się polityka amerykańska, w tym propozycje Woodrowa Wilsona i rozwiązania wdrażane po obydwu światowych wojnach XX wieku. Multilateralizm jest traktowany jako formuła dająca gwarancję dokonywania

fundamentalnych zmian. Przykładem były dawniej koncepcje dołączenia ZSRR do ONZ bez względu na wszystko. Czy powracające postulaty by usiąść z Rosją do stołu negocjacyjnego przy którym rozstrzyga się globalne i regionalne problemy. To polityka, która nie ogląda się na sojuszników. To nie tyle zrównanie wroga z lojalnymi partnerami, ale uprzywilejowanie wroga kosztem sojuszników w różnych regionach świata. Organizacje międzynarodowe osłabiają sojusze jeśli je zastępują.

Iluzja nr 3 jest to wiara w postęp ekonomiczny, który zapewni pokój i harmonię na świecie. Wedle tego założenia, ludzie zamożni i zadowoleni nie będą chcieli inicjować wojen. Choć brzmi to logicznie, niestety coś przeciwnego obrazuje przykład nieudanej polityki zbliżenia ekonomicznego realizowanej wobec Chin od lat 60., aż po członkostwo w Światowej Organizacji Handlu w 2001 roku. Dziś mierzymy się z nieoczekiwanymi konsekwencjami tej polityki w postaci zagrożenia równowagi sił w skali globalnej. Przekonanie o sprawczości narzędzi ekonomicznych przejawia się też w politykach sankcyjnych, wówczas gdy są wyłącznym narzędziem oddziaływania na agresora.

Copyright © Wydawnictwo Naukowe UKSW

Iluzje udaremniają stawianie pytań i projektowanie realnej polityki. Czy chcemy dalej wzmacniać wymianę handlową z Chinami i Rosją? W jakim celu? By przybliżyć te reżimy do zniszczenia sojuszników USA w kluczowych regionach? Wymiana handlowa z Rosją i Chinami spowodowała w minionych latach i dekadach, że ich gospodarki urosły, co powoduje, że stać je na finansowanie imperialnej polityki. Ten problem wyewoluował w alternatywę: handel z rywalami czy handel z sojusznikami? Błąd Niemiec polegał na budowie przy pomocy Rosji swojej energetycznej pozycji, dającej potęgę gospodarczą, ale skutkiem tej współpracy była rozbudowa zdolności ekspansywnych Rosji.

Jeśli żywimy i utrzymujemy iluzje w polityce zagranicznej, będziemy często zaskakiwani. Ewolucja kultury politycznej jest możliwa, jest to proces zmiany pokoleniowej połączonej z edukowaniem, czasem więcej niż jednego pokolenia. Zmiany następują bardzo powoli, trzeba je wprowadzać ze strategiczną cierpliwością.

Agresora trzeba z całą stanowczością powstrzymywać, odstraszać i potęgować koszty wrogich działań. Dlatego liberalizm to iluzja gdy mówimy o budowie postawy odstraszania wobec reżimów totalitarnych i autorytarnych. Porządek międzynarodowy utrzymują poszczególne kraje, a nie liberalne zasady.

Stephen Kotkin*:* Nie chodzi o to by zmieniać ludzi władzy, czy o wielkie projekty geopolityczne, chodzi o to by zyskać uwagę i posłuch w różnych krajach, wśród ludzi, którzy znajdą się we właściwym pokoju, gdzie będą zapadały decyzje.

Gen. H. R. McMaster, b. doradca ds. bezpieczeństwa narodowego USA: Przed własnymi iluzjami nie mamy żadnej obrony. Skutkują one najgroźniejszymi konsekwencjami: brakiem przygotowania, brakiem zasobów, brakiem gotowości do reagowania. Trzeba walczyć z politycznym syndromem wyparcia, który skłania decydentów do zaprzeczania rzeczywistości w celu uniknięcia niewygodnej prawdy. Ryzyko trzeba jasno wskazać i zneutralizować aniżeli czekać aż wróci ze zdwojoną siłą.

Copyright by Wydawnictwo Naukowe UKSW

Europa

Condolezza Rice*:* Inicjatywa autonomii strategicznej UE to kwestia wolnej decyzji krajów członkowskich, które wybierają to co zbieżne z ich interesami. Ale czy to brzmi na scenariusz „wygranej" w globalnej rywalizacji bloku autorytarnego z demokratycznym? W tej chwili obserwujemy niemiecką bierność wobec globalnych wyzwań.

Jakub Grygiel: Ukraina nie ma dużych szans na bliskie członkostwo w NATO i UE. Dołączenie do Paktu wprowadziłoby chaos. A Unia równa się interesy, nie trzeba wielu kalkulacji, by dostrzec, że w tej chwili nikt nie ma interesu w europejskiej akcesji Ukrainy.

Rose Gottemoeller, b. zastępca sekretarza generalnego NATO, Stanford University*:* Unia Europejska pełni ważną rolę w stabilizowaniu bezpieczeństwa na kontynencie. Tę konieczność większego zaangażowania widać szczególnie na Bałkanach Zachodnich, gdzie pomoc ekonomiczna mogłaby zapewnić porządek w regionie.

Ukraina

Stephen Kotkin*:* Na Krymie jest obecnie 2 miliony etnicznych Rosjan. Mamy do czynienia ze stałą obecnością wrogo nastawionych mieszkańców. Scenariusz odzyskania Krymu przez Ukrainę, to powiększenie problemu i osłabienie szans na trwały pokój w regionie. Należy też właściwie umiejscowić Ukrainę pośród innych konfliktów wojennych i ich cywilnych ofiar w Syrii, Jemenie, czy wobec COVID-19.

Dr Michael McFaul, b. ambasador USA w Rosji, Stanford University: Dlaczego Putin zaatakował UA? Funkcjonują trzy teorie objaśniające: polityka siły, ekspansja NATO i polityka wewnętrzna Rosji.

Koncepcja polityki siły tłumaczy w sposób politologiczny przyczyny wojny, jako efekt rywalizacji między państwami, ich sprzecznych interesów i walki o zasoby lub wpływy. Skoro przez kilka dekad Rosja urosła w siłę, a nowe siły dają nowe możliwości zaspokajania imperialnych aspiracji, stąd w konsekwencji wybuch wojny. Problemem w tej argumentacji jest fakt, że nie wszystkie wschodzące mocarstwa najeżdżają i anektują terytoria sąsiadów. Czego przykładem w okresie ostatnich dekad po II wojnie światowej były Niemcy, Japonia, Chiny, USA. Kolejnym problemem jest pytanie o czas inwazji. Dlaczego teraz, a nie w 2004 podczas Pomarańczowej Rewolucji? Dlaczego nie było wystąpień Putina nt. Krymu lub faszyzmu przed 2014? Dlaczego inwazja nie rozpoczęła się w 2019 lub 2020?

Copyright by Wydawnictwo Naukowe Uksw

Druga teoria zbieżna z obecną rosyjską narracją, przyczynę inwazji na UA upatruje w „agresywnej" polityce NATO ostatnich kilku dekad. Tak interpretowane jest rozszerzenie sojuszu obronnego o Polskę, Węgry i Czechy w 1999 r., oraz Estonię, Łotwę, Litwę, Rumunię, Słowację, Słowenię i Bułgarię w 2004, czy wreszcie zabiegi o otwarcie drogi do członkostwa dla Ukrainy i Gruzji podczas szczytu NATO w Bukareszcie w 2008r.

Ale interpretowana w ten sposób sekwencja wydarzeń nie uwzględnia dwóch faktów, relacje NATO-Rosja miały okresy dobrej i otwartej współpracy, a także prób zbliżenia ze strony Rosji. A zatem rosyjska ocena o „agresywnej polityce" NATO jest dość późna. Jeszcze w 2000 r. Putin wypowiadał się o ewentualnym członkostwie Rosji w NATO: „Czemu nie… nie wykluczam takiej możliwości… Rosja jest częścią kultury europejskiej, a własnego kraju nie postrzegam w oderwaniu od Europy… Dlatego z trudem wyobrażam sobie NATO jako wroga". Natomiast w 2002 r. Putin prezentował następujące stanowisko odnośnie członkostwa UA w NATO: „Ukraina ma swoje własne stosunki z NATO… Ostatecznie decyzja ma zostać podjęta przez NATO i Ukrainę. To sprawa tych dwóch partnerów". A w roku 2008 po szczycie w Bukareszcie, Medwiediew opisał relacje NATO – Rosja: „okres dystansu w naszych stosunkach i wzajemnych roszczeń dobiegł końca".

Kolejny problem tej narracji odsłania fakt, że w okresie poprzedzającym inwazję w 2022 r. nie było żadnej nowej inicjatywy NATO mającej na celu przyspieszenie

członkostwa Ukrainy. Brak postępów był oczywisty, dla Moskwy, Waszyngtonu, Brukseli i Kijowa. Nie mówiąc już, o obronnym charakterze NATO, które nigdy nie atakowało Rosji i nigdy nie zaatakuje. Trzecia teoria wskazuje, że inwazja została zorganizowana na potrzeby wewnętrznej rosyjskiej polityki.

Jakub Grygiel: Ukraina jest krajem przenikniętym korupcją. Kto wie, czy w perspektywie 2-3 lat nie pojawi się pytanie wśród elity politycznych tego kraju, czy aby na pewno demokracja jest dla nich. Czy układy oligarchiczne nie okażą się silniejsze? Można wyobrazić sobie, że proces akcesyjny naruszyłby interesy wielu ośrodków władzy na Ukrainie, czy nie powstałby bunt, czy nie ujawniłaby się jakaś junta wojskowa, która obieca zrobienie porządku z oligarchami i na tej fali przejmie władzę?

Copyright by Wydawnictwo Naukowe UKSW

Rosja

Michael McFaul: Wczesny putinizm charakteryzowała słabość centralnego ośrodka władzy. Później elity władzy przystąpiły do realizacji nowego kursu politycznego: likwidacja niezależnych mediów, przekształcenie Rady Federacji oraz Dumy w atrapy, rekonfiguracja systemu partyjnego, fałszowanie wyników wyborów, represje wobec opozycji i protestujących, ograniczanie możliwości powstania społeczeństwa obywatelskiego.

Demokratyczna ekspansja zagroziła autokratycznej Rosji. Przejawami tego były masowe protesty i rosnące znaczenie opozycyjnych ruchów politycznych w Serbii w 2000 r., Gruzji w 2003 i Ukrainie 2004 r. Istotne wstrząsy zwiastujące epokę rekonfiguracji ładu międzynarodowego objęły w 2011 r.: Egipt, Libię, Syrię a także samą Rosję.

Reakcją Putina na masowe demonstracje w Moskwie, było gwałtowne poszukiwanie nowej legitymizacji swoich rządów, ożywienie narracji upatrującej USA jako wroga, mobilizacja ideologiczna i dalsza dyskredytacja i eliminacja opozycji. Jako amerykański ambasador [McFaul] byłem oskarżany w 2012 o to, że stoję za ruchem Aleksieja Nawalnego i jestem organizatorem protestów. Upadek prorosyjskiego prezydenta Janukowycza, Ukraińcy nazywają rewolucją godności, zaś Putin nazywa to nazistowskim zamachem stanu sponsorowanym przez USA. Ujawnia to obsesję Rosji w zniszczeniu zainicjowanego demokratycznego kursu Ukrainy.

Prawdziwym zagrożeniem dla Putina była ekspansja demokratyczna, a nie rozszerzenie NATO. Ukraińcy przyjmujący demokrację radykalnie delegitymizowali

rządy Putina w Rosji i jego narrację na temat Zachodu. Putin jest taki jak wielu innych wcześniejszych imperialnych przywódców Rosji.

Jeśli oceniać Putina po pierwszym roku od inwazji to przegrał wojnę. Ale na finalną ocenę trzeba poczekać do zakończenia konfliktu. Jak dotąd bowiem nie osiągnął żadnego z postawionych celów, co więcej uzyskał odwrotne skutki. Cele były następujące: zjednoczyć Rosjan i Ukraińców jako jeden naród, denazyfikacja, demilitaryzacja, zajęcie całej Ukrainy, zatrzymanie rozszerzenia NATO.

Badania opinii publicznej wskazują, że przytłaczająca większość Ukraińców popiera działania prezydenta Wołodymyra Zełenskiego i wierzy w wygraną w wojnie z Rosją. Ukraiński prezydent został wybrany w demokratycznych wyborach, utrzymuje się u władzy i ma pochodzenie żydowskie. Od stycznia 2021 r. USA przekazały 47 miliardów dolarów na pomoc w zakresie bezpieczeństwa, a w koalicji państw „militaryzujących" Ukrainę jest wiele innych krajów NATO. Bieżące dane wojskowe wskazują na utratę zdolności Putina do podbicia terytorium UA. Rozszerzenie NATO postępuje, do Sojuszu dołączyła Finlandia i wkrótce Szwecja, a więzi Ukrainy stały się głębsze niż przed wojną. Wszystko to wskazuje na przeciwskuteczność polityki Putina.

Copyright by Wydawnictwo Naukowe UKSW

Komentarz*:* Ambasador McFaul mimo znacznej reorientacji swych ocen i diagnoz skali zagrożenia rosyjskiego, nadal reprezentuje charakterystyczny dla zachodnich elit punkt widzenia, w którym uwzględnia się scenariusz demokratyzacji Rosji w przypadku zmiany przywództwa na Kremlu. Prezentowane scenariusze przyszłości Rosji obejmują to co wydarzy się w przypadku „końca putinizmu i przyjścia nowej nadziei dla Rosji". Bazują na założeniach, że „koniec ery Miedwiediewa oznaczał nowe napięcia z Zachodem", oraz że „to kto jest liderem ma znaczenie i widać to na przykładzie zmiany prezydentury z Miedwiediewa na Putina". Pełny obraz tej diagnozy uzupełniają tezy, że „siły prozachodnie w Rosji nie zostały pokonane", a także „jeśli Putin jest tak popularny, to dlaczego musi aresztować wszystkich swoich krytyków?". Ten tok argumentacji podsumowuje stwierdzenie, że „po Putinie nie przyjdzie Putin 2.0."

Wojna na Ukrainie

Rose Gottemoeller*:* Ukraina jest niesamowicie wspierana przez sojuszników. Trzeba pamiętać, że kraje NATO już od 2014 r. trenowały ukraińskie siły zbrojne. Niemniej jednak w tej chwili wszczęcie procesu akcesji Ukrainy do NATO miałoby potencjał eskalacyjny. Ale są też głosy, że zmusiłoby to Rosję by usiąść

przy stole negocjacyjnym. Rada NATO-Ukraina to doskonałe narzędzie do „robienia swojego" równolegle, do formalnych kroków przybliżających członkostwo w NATO. Umieszczenie jakichkolwiek sił pokojowych, będzie możliwe dopiero po wstrzymani ognia.

Komentarz*:* Była zastępczyni Sekretarza Generalnego NATO, prezentowała anachroniczną linię polityki wobec Rosji, w której skupić się należy na „zapewnieniu Rosji drogi powrotu do społeczności międzynarodowej, co jest ważne z uwagi na jej potencjał nuklearny". Była zdania, że Rosja po spełnieniu warunków wstępnych, czyli zwrot terenów okupowanych oraz zapłacenie reparacji, mogłaby „powrócić do stołu".

copyright by Wydawnictwo Naukowe UKSW

Michael McFaul: Bieżące cele Putina obejmują działania przede wszystkim w ramach „specjalnej operacji wojskowej w rejonie Donbasu": zajęcie rejonów donieckiego, ługańskiego, chersońskiego i zaporoskiego; ogłoszenie zwycięstwa i tymczasowe zawieszenie broni; wywieranie pośredniej presji poprzez wybrane państwa Zachodnie na Prezydenta Zełenskiego by zamienił ziemię na pokój.

Cele bieżącej ukraińskiej kontrofensywy obejmują: rozpołowienie armii rosyjskiej na dwa zgrupowania północne i południowe, zajęcie pozycji umożliwiających objęcie Krymu działaniami ofensywnymi, przygotowanie się do następnej kontrofensywy. Do długoterminowych celów należą zaś: wyzwolenie całej Ukrainy, w tym Krymu, uzyskanie gwarancji bezpieczeństwa z Zachodu, odbudowanie Ukrainy, członkostwo w UE i NATO.

Są trzy możliwe scenariusze zakończenia wojny: 1) zwycięstwo Rosji – bardzo mało prawdopodobne, 2) zwycięstwo Ukrainy – być może, oraz 3) impas – co jest prawdopodobne. Pierwszy z nich oznaczałby, że Putin doczeka, aż Zachód straci zainteresowanie dalszym wsparciem UA, zajmuje Donbas, zatrzymuje Krym, wzmaga jeszcze bardziej system represji i doprowadza do podziału Ukrainy jak niegdyś stało się z Niemcami i Koreą.

W drugim wariancie dochodzi do decyzyjnego patu, wynikłego z powodu ogromnych strat ludzkich, potężnych zniszczeń, wieloletniej przewlekłości konfliktu, niemożności osiągnięcia postępu wojennego przez którąkolwiek ze stron.

Zwycięstwo Ukrainy jako trzeci scenariusz, oznacza, że czołgi, odrzutowce i zaawansowane uzbrojenie dotarło na czas, udana kontrofensywa doprowadziła

do rozpołowienia armii rosyjskiej, Ukraińcy odzyskują Donbas i Krym, negocjują odszkodowania i gwarancje bezpieczeństwa, pomyślnie materializują się pierwsze fazy powojennej odbudowy kraju wraz z prodemokratycznymi reformami państwa.

Zwycięstwo UA zwiększy bezpieczeństwo sojuszników z NATO na wschodniej flance, a także Tajwanu, zniechęci Chiny do agresywnej polityki, ukaże kosztowność polityki siły światowym reżimom, umocni szanse na pojawienie się lub rozwój ruchów demokratycznych w Gruzji, Mołdawii, Kazachstanie, Białorusi, Rosji.

Jeśli Ukraina przegra, radykalnie zmieni się sytuacja bezpieczeństwa w regionie i sąsiednie kraje członkowie NATO będą się obawiać, że będą następni. Oznacza to zwiększone wydatki USA na obronę, Chiny zostaną ośmielone w stosunku do Tajwanu, nastąpi reorientacja krajów wahadłowych i będą zabezpieczać swoją sytuację poprzez sojusze z Chinami, światowy ruch demokratyczny i USA zaczną upadać.

Copyright by Wydawnictwo Naukowe UKSW

Komentarz: Zdaniem Ambasadora, inwazja RU na UA poprzedzała „dobra passa Putina", postrzegane jako zwycięstwa krwawe wojny: w Czeczenii (1999), Gruzji (2008), Ukrainie (2014) i Syrii (2015). Tym niemniej inwazja na UA w 2022 była przesadą, podobnie jak kiedyś inwazja Breżniewa na Afganistan. W pełni można zgodzić się z postulatami McFaula, że w związku z powyższym, potrzeba więcej i lepszej broni dla UA, więcej i lepszych sankcji na RU, mniej strachu przed Putinem, więcej zdecydowania w odstraszaniu. Zwycięstwo jest dobre dla Ukrainy, Europy, interesów bezpieczeństwa USA i ideałów demokratycznych.

Ylli Bajraktari, CEO Special Competitive Studies Project: Europa jest teraz w stanie wojny. To największa wojna od czasu II wojny światowej. Europa zrobiła bardzo wiele dla Ukrainy. Ameryka jest nadal supermocarstwem, które jako jedyne jest w stanie umieścić swoje siły zbrojne w każdym miejscu na świecie.

H. R. McMaster: Należy pomóc Ukrainie odzyskać całe terytorium Krymu. W Niemczech przed połączeniem wschodu i zachodu było bardzo dużo obywateli rosyjskich i pochodzenia rosyjskiego, a udało się doprowadzić do zjednoczenia. Mniejszość rosyjska na Krymie nic nie zmienia. Krym daje kontrolę nad morzem dlatego jest kluczowy. To naturalna droga eksportowa dla Ukrainy. Jeśli jako celu nie wskażemy najwyższej stawki w tej wojnie, to w jaki sposób po aktywnej fazie chcemy usiąść do negocjacji?

Chiny

dr Glenn Tiffert, Stanford University: Chiny w swej polityce zagranicznej akcentują pojęcie „cywilizacji" a nie „kultury". Cywilizacja odnosi się do państw, do systemu politycznego, na który właściwie nie można oddziaływać. Kultura jest czymś, w czym każdy może partycypować, wnieść swój wkład, decydować i inicjować nowe nurty, wpływać na kierunki rozwoju. Z tych samych powodów Chiny posługują się terminem „lud", a nie „społeczeństwo", pierwszy termin odnosi się do ekskluzywnej wspólnoty politycznej, jej członków łączy pochodzenie lub przekonania, społeczeństwo zaś to wszyscy członkowie reprezentujący różne poglądy, pochodzenie i priorytety.

Copyright by Wydawnictwo Naukowe UKSW

Clete Willems, b. zastępca asystenta prezydenta USA ds. międzynarodowych relacji gospodarczych, Atlantic Council: Deficyt handlowy USA-Chiny rośnie bardzo dynamicznie od 2001 r. czyli od członkostwa Chin w WTO. Chiny powiększają listę bilateralnych umów o FTA co zmienia układ handlowy, który USA chciały uregulować poprzez TPP. Administracja Donalda Trumpa miała rację, gdy chciała przeorganizować światowy handel, renegocjować umowy, ale za mało tłumaczyła to opinii publicznej. Ameryka zorganizowała porządek międzynarodowy, którego beneficjentem jest większość krajów, w tym Chiny. Dlatego USA są bardzo czułe na punkcie współpracy dotychczasowych partnerów z Chinami. WTO nie spełnia swojej roli, trzeba zorganizować nowy porządek i powołać nową organizację. Dobrym wyznacznikiem jest Północnoamerykański Układ o Wolnym Handlu NAFTA.

Jakub Grygiel: Już niebawem USA mogą zwrócić się do sojuszników by opowiedziały się bardziej jednoznacznie po którejś ze stron w konflikcie USA-Chiny.

Ylli Bajraktari: Jeśli kraje europejskie nie będą chciały budować technologicznej niezależności od Chin, za parę lat będą w tej samej pozycji i sytuacji co dziś wobec Rosji i jej konsekwentnej ekspansjonistycznej polityki. Chiny są zagrożeniem i konkurentem. Realizują swój plan, który trzeba umieć czytać. Nie można być naiwnym, gdy chodzi o prowadzenie interesów kosztem bezpieczeństwa. Chiny są największym przytułkiem dla bezrobotnych na świecie. Są rzeczy ważne np. klimat i rzeczy ważniejsze czyli Chiny, to pokazała pandemia COVID-19.

H. R. McMaster: Warto utrzymywać jak najwięcej pozytywnych kontaktów z Chińczykami, ale kontakty z rządem i partią komunistyczną to strata czasu.

AI

Condolezza Rice: Instytut Hoovera działa na rzecz państwa według stałego modelu, śledzi dane zagadnienie np. rozwój technologii, a dzięki umiejscowieniu na uniwersytecie ma do tego odpowiednie narzędzia i może przyciągać ekspertów z różnych dziedzin sektora prywatnego, identyfikowane są implikacje danej problematyki dla państwa, a wówczas powołując się na wyniki naszej pracy możemy tłumaczyć decydentom, co oznacza AI dla społeczeństwa, jak rozwój nanotechnologii wpłynie na politykę.

Karen Courington, wiceprezes Google: Państwa powinny przyjąć programy edukacyjne w obszarze AI. Decydenci powinni dysponować wiedzą o zjawisku, które może zadecydować o przyszłości. AI rozwija się bez pogłębionej wiedzy administracji państwowej. Rządy powinny animować debatę akademicką, ekspercką i środowisk biznesowych, której efektem powinno być uzgodnienie rozwiązań koniecznych dla państwa. Regulacje dla AI są już w Chinach, czas opracować je w świecie zachodnim.

Copyright by Wydawnictwo Naukowe UKSW

Ylli Bajraktari: Nie tyle rządy, co największe korporacje mogłyby przedstawić publicznie swoje propozycje modelu w jakim społeczeństwa powinny uregulować kwestie AI. Powinny podzielić się wskazówkami co do obrony i ochrony jednostek, ale także instytucji demokratycznych, procesu wyborczego, swobody debaty publicznej. Projektowanie polityki musi uwzględniać podstawowe trzy filary: komunikację (5G), hardware (półprzewodniki) i software (AI). Trzeba uregulować chińskie platformy społecznościowe: tik-tok i inne, to kwestia bezpieczeństwa narodowego.

Prof. Amy Zegart, Stanford University: By zrozumieć na czym polega wojna informacyjna, trzeba poznać mechanizm psychologiczny umacniania się informacji zasłyszanej jako pierwszej. Nie jest łatwo zmienić opinie, czy uprzedzenia ludzkie. Najskuteczniejszą metodą jest docierania do ludzi z prawdziwą informacją jako pierwszą, przed falą fakeów. Powinno się stworzyć nową służbę specjalną zajmującą się bezpieczeństwem informacji w przestrzeni publicznej.

Brad Boyd, Stanford University: LLM, czyli Large Language Model, jako typ algorytmu sztucznej inteligencji, który wykorzystuje techniki deep learningu i wielkie zbiory danych nie jest „myśleniem" ale automatyzacją. AI umożliwi dezinformację na taką skalę jakiej nigdy dotąd nie było. Odróżnienie świata

sztucznie wykreowanego (deep fakeów) od rzeczywistego będzie niemożliwe dla ludzkich zdolności percepcji.

Komentarz*:* Google publikuje raporty dot. atrybucji ataków cybernetycznych w związku z wojną na Ukrainie. Cyber jest takim samym zagrożeniem egzystencjalnym dla państw jak ataki konwencjonalne. Wszyscy uczestnicy zgadzali się, że potrzeba dedykowanych rozwiązań, służb i instytucji monitorujących. Przy cyberatakach skierowanych w infrastrukturę krytyczną będą ofiary śmiertelne wśród ludności cywilnej, trzeba to uświadamiać decydentom.

Polska

Jakub Grygiel: Polska dobrze radzi sobie z zarządzeniem kryzysowym, co pokazały kryzysy: energetyczny, pandemiczny i wojenny. Polska jest postrzegana jako zbyt antyniemiecka. Niemcy powinny być dostarczycielem bezpieczeństwa w Europie Wschodniej, niekoniecznie militarnie, bo nie mają takich zasobów, ale politycznie i przede wszystkim infrastrukturalnie. Mogliby zbudować drogi, porty, mosty, tunele, sieci, które służyłyby następnie zwiększaniu amerykańskiej obecności wojskowej w Polsce. W Europie nie ma brygady sił sojuszniczych, którą można by umieścić na stałe w Polsce. Tylko USA dysponuje taką możliwością.

Copyright by Wydawnictwo Naukowe Akcent

Podsumowanie

Tegoroczna edycja Hoover Institution International Seminar (HIIS) zdominowana została przez tematykę rosyjskiej inwazji na Ukrainę, która stała się stałym odniesieniem kolejnych paneli. W tym kontekście podejmowano takie zagadnienia jak: wyzwania i szanse stojące przed wolnymi społeczeństwami w dobie rozwoju reżimów totalitarnych, iluzje amerykańskiej polityki zagranicznej, inicjatywy międzynarodowe Chin, odpowiedzialny rozwój sztucznej inteligencji, przyszłość bezpieczeństwa energetycznego, czy proliferacja. Seminarium pozostaje ważnym forum wymiany poglądów, którego celem jest stworzenie pozytywnego porozumienia między decydentami w Stanach Zjednoczonych i w krajach o podobnych poglądach.

Ministerstwo Edukacji i Nauki

Copyright by Wydawnictwo Naukowe UKSW

Dofinansowano ze środków budżetu państwa przez Ministerstwo Edukacji i Nauki w ramach programu „Rozwój Czasopism Naukowych”. Kwota dofinansowania/ całkowita wartość zadania wynosi 64.400,00 zł.

ISSN 1896-9038 No 27, 2023

CHRZEŚCIJAŃSTWO ŚWIAT • POLITYKA

ZESZYTY SPOŁECZNEJ MYŚLI KOŚCIOŁA

Copyright

w numerze:

Borrego Borrego, Eijk, Figel, Lafferriere, Müller, Stępkowski, Szlachta

Jan Paweł II: Prawo naturalne a prawa człowieka