

KS. JÓZEF MAJKA

ROZWÓJ ZAGADNIENIA PRAW OSOBY W NAUCE SPOŁECZNEJ KOŚCIOŁA

WSTĘP

Zagadnienie praw osoby wysuwa się zwłaszcza po drugiej wojnie światowej na czoło współczesnych problemów społecznych. Łączy się to nie tylko z długotrwałymi pracami nad Powszechną Deklaracją Praw Człowieka, uchwaloną przez Zgromadzenie Ogólne Narodów Zjednoczonych w Paryżu dnia 10 grudnia 1948 r.¹ oraz z późniejszymi deklaracjami, dotyczącymi szczegółowych spraw związanych z realizacją praw człowieka², lecz także z nauką Kościoła w tej dziedzinie, zwłaszcza z wypowiedziami Piusa XII, encykliką „*Pacem in terris*” Jana XXIII oraz stanowiskiem Soboru³ i Pawła VI.⁴

Istnieją również racje socjologiczne i polityczne, które sprawiają, że opinia publiczna, a w konsekwencji i zainteresowania naukowe skupiają się na tych sprawach. Długotrwała walka o prawa robotników, a jeszcze wcześniej o prawa obywatelskie w ogóle, a więc walka z uciskiem politycznym i społeczno-gospodarczym, fakty zbrodni przeciw ludzkości i potrzeba ich napiętnowania, wyzwalamie się narodów kolonialnych a wreszcie potępienie ucisku religijnego, to tylko najważniejsze z przyczyn i okoliczności, dzięki którym zagadnienia praw osoby znalazły się w centrum zainteresowania nauki i opinii publicznej.

Kiedy jednak mówimy o prawach osoby, to musimy na samym wstępie wyjaśnić i ustalić, o co tu właściwie chodzi. Wiemy bowiem, że używa się często zróżnicowanej terminologii, bo jedni mówią o prawach

¹ W związku z tym rok 1968 został ogłoszony przez ONZ jako Międzynarodowy Rok Praw Człowieka. Dodajmy, że od r. 1950 dzień 10 grudnia jest obchodzony corocznie jako Dzień Praw Człowieka.

² Idzie tu przede wszystkim o Konwencję o Niewolnictwie, uchwaloną przez Ligę Narodów w 1926 r. oraz Konwencję Uzupełniającą (*Supplementary Convention on Slavery*) uchwaloną przez Zgromadzenie Ogólne ONZ w dniu 30 kwietnia 1957 r., o Konwencję o Ochronie Praw Człowieka i Podstawowych Wolności z dnia 4 listopada 1950, o Konwencję w Sprawie Praw Politycznych Kobiet z 1952 r., o *Powszechną Deklarację Praw Dziecka* z dnia 20 listopada 1959 r., o *Europejską Konwencję Praw Człowieka* z 1961 r., a wreszcie o *Deklarację w Sprawie Wylimitowania Wszelkich Form Dyskryminacji Rasowej* z 1963 r.

Zob. W. Morawiecki, *Narody Zjednoczone — zamierzenia i rzeczywistość*, Warszawa 1967, s. 230 nn; F. Hartung, *Die Entwicklung der Menschen- und Bürgerrechte von 1776 bis zur Gegenwart*, Göttingen 1964; *Yearbook of the European Convention on Human Rights* 1961, The Hague 1962.

³ Por. DWR 6; KDK 26, 29, 42, 65, 68, 73 i 79; DWCH 1.

⁴ Cała enc. *Populorum progressio* jest jednym wielkim wołaniem o praktyczną rea-

człowieka, inni natomiast o prawach osoby ludzkiej. Samo rozumienie prawa podmiotowego, bo o takie właśnie prawo nam idzie, nie jest jednakowe lecz w mniejszym lub większym stopniu uzależnione od podstawowych tez światopoglądowych autora, który się takim terminem posługuje. Zanim więc przystąpimy do jakichkolwiek rozważań na temat praw osoby, musimy najpierw postarać się o wstępne ustalenie niektórych pojęć.

CO TO JEST PRAWO PODMIOTOWE?

Należy rozróżnić obiektywny porządek praw podmiotowych, składających się na pewien system, od prawa podmiotowego pojmowanego subiektywnie, jako konkretne uprawnienie, czy też swojego rodzaju moralna władza, przysługująca danej osobie.

Gdy idzie o porządek praw podmiotowych, to znowu należy odróżnić między takim właśnie porządkiem rozważanym jako fakt i obiektywną racją takiegoż porządku, wyjaśniającą nam jego istnienie i funkcjonowanie.

Prawo podmiotowe rozważane jako fakt socjologiczny jest konkretnym stosunkiem międzypersonalnym o charakterze powinnościowym. Tak rozumiane prawo podmiotowe może być przedmiotem obserwacji socjologicznej, ma więc przedmiotowy charakter. W tym znaczeniu dostrzegamy, że ludzie zachowują się w stosunku do siebie w określony sposób, a sięgnąwszy do doświadczenia poszczególnych podmiotów tegoż zachowania możemy stwierdzić, że mają oni przeświadczenie, iż są obowiązani, względnie muszą tak się zachować, choćby nawet nie potrafili określić podstaw tego przymusu, ani wskazać sankcji, jaka byłaby z nim związana. Jeszcze dokładniejsza analiza tego międzypersonalnego zachowania się ludzi mogłaby nas doprowadzić do stwierdzenia, że dzieje się to według pewnej reguły i pomimo licznych od tej reguły odchyień, moglibyśmy łatwo stwierdzić, że jest to reguła pewnej równości między ludźmi.

W tym znaczeniu Salustiusz pisze, że prawo to równość między obywatelami usankcjonowana pewnymi regułami, już to pisanymi, już to instytucjonalnymi, już to wreszcie zwyczajowymi.⁵

A. F. Utz mówi tu tylko o istnieniu pewnych skutecznych norm, nie określając bliżej, co to za normy.⁶ Messner łączy tak rozumiane prawo z określonym rodzajem sankcji, polegającej na groźbie zastosowania przymusu zewnętrznego.⁷ Podobnie pojmuje je H. Nawliasky.⁸

lizację równego prawa wszystkich do rozwoju.

⁵ Zob. A. F. Utz. *Sozialethik*, B. II: *Rechtsphilosophie*, Heidelberg 1963, s. 20.

⁶ „Das Rechtliche ist jene konkrete zwischenpersonale Beziehung, die durch eine mehrere Personen umfassende wirksame Norm entsteht“ dz. cyt. s. 31.

⁷ „Die Arteinheit des Rechts liegt darin, dass es eine Regel des äusseren Verhaltens darstellt und die Ermächtigung zur Herbeiführung des geforderten Verhaltens durch Gewaltanwendung gewährt“. J. Messner, *Das Naturrecht*, Wien 1958³, s. 205.

⁸ „Unter Recht kann man verstehen das von einer räumlich und zeitlich abgegrenzten sozialen Gemeinschaft getragene und inhaltlich bestimmte System von Vorschriften für das äussere Verhalten der Gemeinschaftsglieder, deren Nichtbefolgung Vollstreckungszwang oder Strafe entgegenwirkt“ H. Nawliasky, *Allgemeine Staatslehre*, B. III: *Staatsrechtslehre*, Einsiedeln 1956, s. 1.

W takim obiektywnym znaczeniu używa terminu „*ius*” św. Tomasz z Akwinu, podkreślając przy tym moment pewnej równości podmiotowej i przedmiotowej, jaki występuje we wzajemnych stosunkach, stanowiących niejako bieguny prawa podmiotowego. Nie jest to równość arytmetyczna, lecz geometryczna, tzn. wchodzi tu w grę nie tylko momenty przedmiotowe samego czynu (*aliquid opus*), lecz także podmiotowe, indywidualne i społeczne.⁹

Ujęcie Tomasza jest również, jak widzimy, obiektywne (choć używa terminu „*ius*” także w znaczeniu subiektywnym) socjologiczne: „*ius*” to czyn, wyrażający pewien stosunek międzyosobowy, ale kładzie on szczególny nacisk na powinnościową stronę tego czynu, normę, która go określa i charakteryzuje. Przy czym nie podkreśla, jak Messner i Nawiasky, formalnej strony tej normy, tzn. jej skuteczności, elementu przymusu, jaki jej towarzyszy, lecz wskazuje na jej element treściowy, na moment równości, jaka się w tej normie wyraża, choć jest to równość proporcjonalna. Jakkolwiek więc jest to ujęcie obiektywne, to jednak brzmia w nim tony personalistyczne. Jest to zawsze „*adaequatio ad hominem*” i dostrzega się wyraźnie aktywną pozycję osoby ludzkiej, a także rolę dobra wspólnego w określeniu owej „*adaequatio*”

Jeszcze o jeden krok dalej posuwa się w owym podkreśleniu roli osoby w obiektywnym porządku prawnym znany tomista współczesny B. H. Merkelbach OP.¹⁰

Wprowadza on już pewne elementy subiektywnej definicji prawa podmiotowego. W wyjaśnieniu definicji Merkelbach zaznacza jednak, że jest to pośredni stosunek między osobami, gdyż elementem pośredniczącym jest tu przedmiot, który określa uprawnienie.¹¹ Tym przedmiotem nie musi być oczywiście rzecz, lecz czynność, lub jej zaniechanie. Z drugiej strony podkreśla się tu wyeksponowany przez niektórych na pierwszy plan moment egzekutywny tego porządku i rolę osoby w jego wypełnianiu.

Prawo podmiotowe w znaczeniu obiektywnym jest więc pewnym konkretnym stosunkiem powinnościowym między poszczególnymi osobami ludzkimi, wyrażającym się w tym, że każda osoba ludzka powinna być traktowana przez wszystkie inne na zasadzie pewnej równości i może tej równości dochodzić. System tego rodzaju stosunków między ludźmi nazywamy porządkiem praw podmiotowych, albo krótko porządkiem prawnym.

Zachodzi jednak pytanie, jaka jest podstawa tego stosunku. Już samo

⁹ „*Ius sive iustum est aliquid opus adaequatum alteri secundum aliquem aequalitatis modum: dupliciter autem potest alicui homini esse aliquid adaequatum: uno quidem modo ex ipsa natura rei; puta cum aliquis tandem dat, ut tantundem recipiat; ex hoc vocatur ius naturale: alio modo aliquid est adaequatum, vel commensuratum alteri ex condito, sive ex communi placito; quando scilicet aliquis reputat se contentum, si tantum accipiat. Quod quidem potest fieri dupliciter: uno modo per aliquod privatum conductum; sicut quod firmatur aliquo pacto inter privatae personas: alio modo ex condito publico; puta totus populus consentit, quod aiquid habeatur quasi adaequatum, et commensuratum alteri; vel cum hoc ordinat Princeps, qui curam populi habet, et eius personam gerit; et hoc dicitur ius positivum”. *S. th.*, 2—2, 57, 2, c.*

¹⁰ „*Ius obiective spectatum seu passivum est id quod alteri rigorose debetur ad aequalitatem, sic ut alter possit illud tamquam sibi debitum et exclusive suum exigere etiam legaliter aut iudicialiter*” *Summa theologiae moralis*, Brugis 1962¹¹, t. II, n. 150.

¹¹ Tamże.

podkreślenie powinnościowego charakteru tego stosunku naprowadza nas na tezę, że jest to stosunek o charakterze moralnym, tzn. że jego podstaw i źródeł należy szukać w świadomości ludzkiej, w przeciwnym bowiem razie nie moglibyśmy mówić o porządku prawnym, lecz o porządku przyczyn sprawczych. Cały układ uprawnień i zobowiązań byłby czymś całkowicie pozornym. Takiego zdania są zresztą niektórzy pozytywiści.¹²

Zbliżoną do koncepcji pozytywistycznej jest koncepcja porządku prawnego, w myśl której porządek prawny ma swe źródło w fizycznej przewadze silniejszego nad słabszym, dzięki której słabsi podporządkowują się z konieczności silniejszym i to właśnie staje się źródłem poczucia powinności. Porządek prawny jest więc wprawdzie stosunkiem powinnościowym, ale jest on biologicznie uwarunkowany i stworzony przez czynniki o charakterze przyrodniczym. Nie trudno rozpoznać tu przede wszystkim rasową teorię prawa.

Także pozytywistyczna koncepcja prawa opiera się właściwie na przemocy i nie ma zbyt wielkiej różnicy między tezą Gumplowicza: Prawo jest wynikiem oddziaływania względnie stałych czynników przemocy¹³ a twierdzeniem Heringa: „Prawo jest treścią obowiązujących w państwie norm popartych przymusem”.¹⁴ We wszystkich tych ujęciach źródłem uprawnień, praw podmiotowych jest siła pochodząca z zewnątrz i stanowiąca oparcie dla normy, którą sama ustanowiła. Prawo podmiotowe, uprawnienie, jest więc w takim ujęciu wtórne w stosunku do prawa przedmiotowego w tym samym porządku prawnym. Innymi słowy cały porządek prawa podmiotowego został ustanowiony przez zespół ustaw, za którymi stoi przemoc. W ujęciu takim nie można oczywiście mówić o prawach osoby w ścisłym tego słowa znaczeniu.

Szereg autorów przyjmuje uzasadnienie, które możnaby nazwać socjologiczną koncepcją prawa podmiotowego. Twierdzą oni, że powinność prawa a także i uprawnienia powstają w drodze traktatów (umów), konwencji, względnie tradycji, w wyniku których rodzi się świadomość społeczna określająca sposoby międzyludzkich zachowań się i kształtująca stosunki międzyosobowe. Można by tu wymieniać cały szereg odcięci od idealistycznych formuł Hegla, aż po realistyczny konkretyzm Nawiasky'ego. Wspólne dla nich jest to, że ich zdaniem kształtujący się faktycznie układ współżycia międzyludzkiego staje się prawem, porządkiem prawnym, a w konsekwencji i źródłem uprawnień.

Wszystkie te próby wyjaśnienia istnienia porządku prawnego pojmują ten porządek jako narzucony osobie od zewnątrz, nie wyjaśniają więc jej roli w tym porządku i nie ukazują, a tym bardziej nie wyjaśniają treści podstawowej normy tego porządku, jaką jest norma równości, którą tak mocno podkreśla św. Tomasz. Wszystkie te wyjaśnienia już w swoim założeniu są przeciwne koncepcji praw osoby.

Nie ulega wątpliwości, że prawo podmiotowe jest wcześniejsze od wszelkiego socjologicznego jego potwierdzenia, czy uznania. Wynika to choćby z tego, że są wypadki, w których ono właśnie temu socjologicznemu uznaniu się przeciwstawia. Prawo podmiotowe nie jest więc ni-

¹² Por. M. Schlick, *Zagadnienia etyki*, Warszawa 1960, s. 33 nn. i 170 nn.

¹³ *Die soziologische Staatsidee*, Innsbruck 1907, s. 127.

¹⁴ *Der Zweck im Recht*, Leipzig 1884², t. I, s. 320.

czym innym, jak poczuciem powinności skierowanym ku pewnym wartościom społecznym i wyrażającym się w naturalny sposób w sumieniu człowieka.¹⁵ Podmiotowy porządek prawny jest więc wcześniejszy od ustawodawstwa pozytywnego, czy zwyczajowego, a tym bardziej od wszelkiego stosowania przymusu zewnętrznego. Jego bezpośrednich źródeł należy szukać w ludzkim sumieniu. Tym się tłumaczy, że *Powszechna Deklaracja Praw Człowieka*, a jeszcze wcześniej *Deklaracja o Ludobójstwie* odwoływały się do sumienia narodów, jako do podstawy, na której chciały się oprzeć. Nie jest to jeszcze podstawa w ścisłym tego słowa znaczeniu personalistyczna, gdyż interpretacja formuły „sumienie narodów” może być przecież różna, ale jeśli przyjmiemy, że sumienie narodów jest w jakiś sposób wykładnikiem sumień poszczególnych osób ludzkich, które się na te narody składają, to byłibyśmy stosunkowo blisko podanemu powyżej wyjaśnieniu porządku praw podmiotowych.

Wyjaśnienie to zbliża nas również do ukazania drugiego, subiektywnego aspektu prawa podmiotowego, do którego stosunkowo dużą wagę przywiązują scholastycy, choć u samego Tomasza tej drugiej jego definicji nie znajdziemy. Dla samej interpretacji praw osoby ma ona niemałe znaczenie i bez jej ukazania nie mogliśmy tych praw w pełni rozumieć. Niektórzy wprawdzie nowsi autorzy¹⁶ uważają, że ujęcie to jest zbyt subiektywistyczne i ledwie o nim wspominają; nie należy jednak zapominać, że scholastycy podają to określenie zawsze lub prawie zawsze łącznie z pierwszym, jako nowy aspekt tej samej rzeczywistości. Niesłuszne jest także twierdzenie, że u Tomasza nie spotykamy się z tym ujęciem. Tomasz nie podaje wprawdzie subiektywnej definicji prawa podmiotowego, ale zwróciliśmy już uwagę, że w jego definicji uwzględniony został personalistyczny charakter tego prawa, a ponadto co najmniej w kilku miejscach Tomasz¹⁷ posługuje się także subiektywnym ujęciem prawa, używając terminu „*ius*” w znaczeniu podmiotowym, odpowiadającym, jak się wydaje, scholastycznej definicji: „*Ius est facultas moralis legitima et inviolabilis aliquid habendi, faciendi aut exigendi, tamquam exclusive suum, in proprium commodum*”.¹⁸ Definicja ta jest może nieco zacieśniona przez jej ostatnie słowa, które jak gdyby ją stosowały tylko do uprawnień własnościowych, ale nie o to w tej chwili idzie.

Z punktu widzenia osoby ludzkiej prawo podmiotowe, to przede wszystkim uprawnienie, czyli „*facultas*”, władza. Tomasz używa tu określenia „*potestas*” albo nawet „*licitum*”. Nie idzie tu także o „*potestas*” w znaczeniu ścisłym, choć w istocie rzeczy jest to jakaś forma władzy nad ludźmi i rzeczami, o ile człowiek ma prawo czymś dysponować, coś czynić lub zaniechać, względnie czegoś się od innych domagać; ma więc

¹⁵ „Das Recht ist ein im Gewissen des Menschen naturhaft sich aussprechendes Soll, das unabhängig von der soziologischen Anerkennung soziale Werte fordert”. U t z, op. cit., s. 39.

¹⁶ Zob. U t z, op. cit.

¹⁷ „quod ratio imperat appetitive principatu politico, quo scilicet aliquis praeest liberis, qui habent ius in aliquo contradicendi”. S. th., 1—2, 58, 2, c.

„... in parabola Evangelii dicitur, Matth. 13., de inventore thesauri absconditi in agro, quod qui emit agrum, quasi ut haberet ius possidendi totum thesaurum”. S. th., 2—2, 66, 5, ad 2.

¹⁸ M e r k e l b a c h, op. cit., n. 150.

prawo do tego, ażeby ta jego władza nad sobą i nad rzeczami była przez innych uznawana i chroniona.

Kiedy określamy prawo podmiotowe jako „*facultas*”, to przez to samo stwierdzamy, że nie idzie tu o fakt, lecz możliwość. Jest to oczywiście, jak mówi definicja, możliwość moralna, a nie fizyczna, a zatem możliwość, która może być przeciwstawiana fizycznej przemocy i nie może być przez tę ostatnią zniszczona. Przemoc fizyczna może ją tylko aktualnie zgwałcić, ale nie zniszczyć. Jako możliwość moralna ma ona, jak cały porządek moralny swoją podstawę w rozumności człowieka.

Jest to „*facultas inviolabilis*” nie w tym znaczeniu, jakoby nie można było jej przeciwstawić przemocy fizycznej, ale także nie tylko w tym sensie, że skierowanie przeciw niej przemocy fizycznej jej nie unicestwia; owa „*inviolabilitas*” polega także na tym, że domaga się ona niejako ochrony, przyzywa na swe usługi przymus. Innymi słowy owa moralna władza człowieka powinna być skutecznie chroniona.

Owa wreszcie „*facultas*”, ma charakter dynamiczny, Jest to możliwość przejawiania aktywności, możliwość działania, możliwość dopełniania się. Jest ona odpowiednikiem autonomii człowieka rozumianej w sensie maritainowskim, jako rozwój i doskonalenie. Bez owej autonomii wewnętrznej rzutuącej na zewnątrz właśnie poprzez prawa podmiotowe, poprzez uprawnienia osoby, doskonalenie osoby byłoby niemożliwe.

Prawo podmiotowe rozumiane subiektywnie nie może być więc zacięśniane w swym rozumieniu do władzy nad rzeczami, do zagadnień własności, lecz stanowi pewien odpowiednik suwerenności człowieka, rozumianej nie tylko jako jego nietykalność, lecz także jako jego prawo do działania i współdziałania, do tworzenia i doskonalenia się. Warto zwrócić uwagę na to, że z dwu wspomnianych tekstów św. Tomasza, w których posługuje się on subiektywnym pojęciem prawa podmiotowego, w jednym wypadku chodzi o prawo do rzeczy, do jej posiadania względnie zawłaszczenia, w drugim natomiast o „*ius contradicendi*”, o prawo sprzeciwu, a więc prawo do zachowania własnej suwerenności osobowej.

Dopiero te dwa sposoby rozumienia prawa podmiotowego, albo raczej uwzględnienie obydwu (obiektywnego i subiektywnego) aspektów tego prawa wyjaśnia nam, w jakim znaczeniu używamy tego terminu mówiąc o prawach osoby ludzkiej. Mamy tu na myśli nie tylko stwierdzenie pewnego istniejącego stanu rzeczy, pewnego porządku prawnego, w którym każdy poszczególny człowiek jest faktycznie chroniony, lecz także, a może nawet przede wszystkim, przysługującą człowiekowi władzę nietykalności, władzę działania, domagania się i wreszcie władzę nad rzeczami. Mamy więc na myśli prawa osoby w sensie dynamicznym. Prawa te bowiem są ściśle związane z osobą i jej działaniem, rozwijają się niejako i kształtują wraz z nią, a nie są tylko sztywnym obiektywnym systemem norm.

Dlatego też, pomimo że tradycja indywidualistyczna szła w innym kierunku, nie mówimy o prawach człowieka, lecz o prawach osoby. Formuła bowiem „*prawa człowieka*” implikuje ów sztywny, statyczny obraz, zaś formuła praw obywatelskich sugeruje ich związek z konkretnie ist-

niejącym państwem, natomiast formuła praw osoby ma charakter powszechny i dynamiczny zarazem. Osoba jest ich podmiotem, a także nosicielem i wykładnikiem.

I. OD STAREGO TESTAMENTU DO ROZKWITU SCHOLASTYKI

Podkreślanie godności osoby ludzkiej i nauka o sprawiedliwości chrześcijańskiej opartej na prawie Bożym naturalnym i objawionym ka-zała chrześcijaństwu stawać zawsze w obronie każdego człowieka i śpie-zyć mu z pomocą, w czym oczywiście wyrażało się uznanie i obrona jego praw osobowych. Sprawa rozwoju poglądów chrześcijańskich na naturalne uprawnienia człowieka oraz działalność Kościoła, w której przejawia się troska o ich realizację, wymagałaby może szeregu mono-grafii. Zagadnienie to należy bowiem widzieć na tle każdorazowej sy-tuacji historyczno-społecznej, tym bardziej, że instytucje, które miały temu celowi służyć, podlegały pewnym modyfikacjom i nie zawsze na pierwszy rzut oka z dużej odległości historycznej można odczytać ich właściwą funkcję i zadania. Jako przykład można wymienić przepisy przeciw lichwie, których głównym zadaniem była ochrona przed wy-zyskiem, a zatem obrona równych praw poszczególnych ludzi w ich sto-sunkach gospodarczych¹⁹.

Pewne elementy humanizmu personalistycznego odnajdujemy już na kartach *Pisma św. Starego Testamentu*. O humanizmie tym pisze Daniel Rops, że „filozofia żydowska i żydowski humanizm w porównaniu z ich odpowiednikami grecko-rzymskimi wykazują zwartość, a zarazem po-zucie rzeczywistości i polot o wiele większej miary”²⁰.

Przede wszystkim Stary Testament stawia człowieka ponad wszelkim światem stworzonym. Już w samym opisie stworzenia przedstawia go jako ukoronowanie tego dzieła, jako pana świata, któremu wszystko słu-żyć powinno, któremu cała ziemia jest poddana, w którym odkrywa się obraz i podobieństwo Boże. Jeśli panowanie nad światem nie musi jesz-cze oznaczać godności osobowej człowieka, to teza o obrazie i podo-bieństwie Bożym stawia nam przed oczy godność człowieka osobowego, o którego wywyższeniu śpiewa Psalmista: „Uczyliłeś go nie wiele mniejszym od aniołów, chwałą i czcią ukoronowałeś go” (Ps. 8, 5 nn.). Cały stosunek człowieka do Boga nacechowany jest w Starym Testa-mencie humanizmem. To Abraham wyzwala się spod wpływów kultury sumeryjskiej i opuściwszy Ur ratuje i swoją wolność, i swój szacunek dla godności ludzkiej, zastępując będące tam w praktyce masowe ofiary w ludziach ofiarami ze zwierząt. „Izrael — pisze cytowany już D. Rops — nie będzie szukał Boga w przyrodzie, w świecie zewnętrznym, będzie Go szukał w osobie ludzkiej aż po objawienie jej doskonałego obrazu Syna Człowieczego”²¹.

¹⁹ Zob. J. Majka, *Ewolucja historyczna pojęć „lichwa” i „procent” a ich wzajemny stosunek*, *Roczniki Nauk Społecznych* 6 (1959) z. 1—2, s. 279—298; tenże, *Stano-wisko chrześcijaństwa wobec lichwy w starożytności i wczesnym średniowieczu*, *Roczniki Teologiczno-Kanoniczne* 10, (1963) z. s. 69—88; tenże, *Zagadnienie lichwy w okre-sie scholastyki*, *Roczniki Filozoficzne* 11 (1963) z. 2, s. 43—86.

²⁰ *Od Abrahama do Chrystusa*, Warszawa 1950, s. 417.

²¹ Tamże.

Odpowiednikiem tego humanizmu jest idea wolności i demokracji, jaka wykształciła się w narodzie izraelskim. Ci nomadzi kochają nade wszystko wolność. Nawet liczenie ludzi uważają za zamach na swoją chodź się bez niego poza wypadkami rzeczywistej konieczności.

W pełni „formacji niewolniczej” Izrael nie uznaje u siebie niewolnic-
osobowość. Słuchają tylko wodza, którego sami uznają i gotowi są ob-
twa. Żaden Izraelita nie może być dożywotnio sprzedany w niewolę
(Wj. 21,2). Tym bardziej nie wolno (nawet kobiety) zaprzedać w nie-
wolę obcym. Jeśliby sam Izraelita zaprzedał się w niewolę, nie może być
traktowany jak niewolnik, lecz jak najemnik i w roku małego jubileuszu
musi być zwolniony, chyba żeby sam chciał pozostać. Nie może też być
jako niewolnik odsprzedany (Kpł 25, 39 nn). Wszystkie te instytucje ma-
ją na celu niewątpliwie ochronę praw osobowych Izraelity.

Jeszcze wyraźniej przejawia się to we wszystkich wezwaniach do czy-
nienia sprawiedliwości i miłosierdzia oraz w obronie ucisnionych: „szu-
kajcie sądu, wspomagajcie ucisnionego, czyńcie sprawiedliwość sierocie,
brońcie wdowy ...” (Iz. 1, 16.); jak również w napomnieniach i oskarżeń-
iach: „Sierocie nie czynią sprawiedliwości, a sprawa wdowy nie przy-
chodzi przed nich ...” (Iz. 1, 28). Mieści się tu, jak widzimy, określona
koncepcja porządku praw podmiotowych, które przeciwstawiają się prze-
mocy, a zatem porządku opartego na jakichś wyższych ponadludzkich
zasadach, odwołującego się do sprawiedliwości Boskiej. Ponad wszelkim
prawem ludzkim, a nie tylko ponad przemocą indywidualną stoi prawo
boskie, które stanowi podstawę uprawnień osobowych człowieka: „Biada
tym, którzy ustanawiają prawa niezbożne i piszącym, którzy niesprawie-
dliwość napisali, aby ucisnęli w sądzie ubogich i gwałt uczynili sprawie
poniżonych ludu mego; aby były wdowy łupem ich, a sieroty aby odzie-
rali” (Iz. 10, 1 n). Ten ciągły powrót do obrony wdów i sierot, a więc lu-
dzi, którzy są pozbawieni wszelkiego oparcia społecznego i to obrona
z powołaniem się na wyższe prawa, a przeciw ludzkiemu prawu stanowi-
onemu jest klasycznym przykładem obrony praw osobowych człowieka.

Dotyczy to zresztą nie tylko wdów i sierot, lecz wszystkich, którzy są
przedmiotem ucisku. Już za czasów patriarchów Bóg staje po stronie Ja-
kuba, którego chce skrzywdzić jego teść Laban (Rdz. 30 n), a zatem obro-
na praw człowieka nawet w stosunkach rodzinnych. Mojżesz, który wal-
czył o prawa ucisnionych w Egipcie Żydów, sam jako prawodawca wyda
prawa o ochronie człowieka pracującego — najemnika: „Nie będziesz
panował nad nim surowie, ale się będziesz bał Pana Boga Twego”
(Kpł. 25, 43), każdy bowiem człowiek jest przede wszystkim sługą Bożym:
„Moi słudzy są synowie Izraelowi, których wywiodłem z ziemi Egip-
skiej” (Kpł. 25, 55). Przedmiotem obrony jest przede wszystkim ich prawo
do wynagrodzenia za pracę: „Biada temu, który bliźniego swego darmo
zniewala, a zapłaty mu jego nie daje”, i gdzie indziej: „Nie odmówisz
zapłaty potrzebującemu i ubogiemu, czy to bratu, czy obcemu, który
jest w twoim kraju i twoich bramach, ale tegoż dnia oddasz mu zapłatę
za pracę jego przed zachodem słońca, bo ubogi jest a z tego żywi duszę
swoją” (Pwt. 24, 14 n). Przepis jest jak widzimy, powszechny, dotyczy
nie tylko współplemieńców; a w uzasadnieniu dostrzegamy wyraźne od-
wołanie się do powszechnego prawa do życia.

Wyrazem troski o realizację prawa do życia jest przepis dotyczący

opieki nad biednymi i starcami: „Jeśli zubożeje brat twój, a osłabieje ręka jego i przyjmiesz go jako przechodnia i gościa, a będzie żył z tobą, nie weźmiesz od niego lichwy, ani więcej niżes dał; bój się Boga twego, żeby żyć mógł brat twój przy tobie” (Kpł. 25, 35, n).

Szczegółowym wyrazem uznawania i obrony obiektywnego porządku prawnego opartego na równości, jest, jak już wspominaliśmy, potępienie lichwy, któremu wiele miejsca poświęcono w Starym Testamencie. Stosunki gospodarcze między ludźmi muszą opierać się na poszanowaniu równych praw partnerów umów gospodarczych (Pwt. 23, 13 n; Wj. 22, 25; Amos 8, 4—7).

Wyrazem uznawania praw biednych i walki o nie był cała działalność społeczna proroków, którzy byli swojego rodzaju trybunami ludu, broniąc go nie tylko przed wyzyskiem prywatnym, ale także przeciw nadużywaniu władzy przez królów.

Widać z tego, że jakkolwiek sama formuła praw osoby nie figuruje na kartach Pisma św., to jednak zarówno ich teoretyczna problematyka jest tam zarysowana, jak i praktyczna działalność potwierdza, że problematyka ta była tam dość wyraźnie nabrzmiała.

Nauka ta została jeszcze poszerzona i rozwinięta w Nowym Testamencie. Przede wszystkim podkreśla się tu osobowy charakter człowieka oraz obowiązek doskonalenia osobowego: „Bądźcież tedy doskonałymi, jako i Ojciec Wasz niebieski doskonały jest” (Mt. 5, 48). Wyraża się w tym również potwierdzenie tezy o podobieństwie człowieka do Boga, a zatem o godności osoby ludzkiej. Fakt odkupienia za cenę krwi Chrystusowej, nauka o łasce i uczestnictwie przez nią w Bożej naturze, dodaje nowe elementy do tej prawdy o godności osobowej człowieka. Nauka wreszcie o powszechnym braterstwie i równości, wyrażająca się także w tym, że Chrystus nie zważa na „osobę” człowieka, że wszyscy mają do niego dostęp, że otaczając się dziećmi zwrócił uwagę także na ich godność osobową, a rozmawiając z niewiastami podkreślił ich równość, wskazuje, że zasada równości jako podstawa porządku prawnego wysuwa się tu na pierwszy plan. Powszechna zaś miłość ma stanowić ową siłę, dzięki której uprawnienia wszystkich będą mogły być w duchu ewangelii realizowane. W nauce ewangelicznej mieści się więc nie tylko zasada równości ludzi i ich osobowych uprawnień, ale także drogi i środki realizacji tych uprawnień.

Ewangelia zmierza wreszcie do uzdrowienia tych instytucji społecznych, których dotychczasowa struktura zagrażała realizacji praw osobowych człowieka. Dotyczy to np. rodziny i stanowiska w niej kobiety oraz dziecka. Sakramentalny i nierozzerwalny charakter małżeństwa zmierza m. in. do uzdrowienia rodziny w kierunku ochrony praw kobiety i dziecka.

Zrównanie mężczyzny i kobiety dokonuje się tu nie tylko w życiu rodzinnym, lecz także społecznym i religijnym. Według nauki ewangelicznej kobieta jest człowiekiem o tym samym przeznaczeniu i powołaniu do życia wiecznego, co mężczyzna. Chrystus głosi ewangelię także niewiastom, a ideałem doskonałości ludzkiej („łaska pełna”) i świętości jest Maryja, przez którą dzieją się „wielkie rzeczy”

Nauka o prawach człowieka mieści się również implicite w wypowiedziach św. Pawła na temat władzy publicznej: „Albowiem przełożeni nie

są na postrach czynkowi dobremu, ale złemu. A chcesz się nie bać urzędu? Czyń, co dobre, a będziesz miał pochwałę od niego; albowiem jest sługą Bożym tobie ku dobremu" (Rz 13, 2 nn.). Racją władzy jest więc dobro wszystkich, dobro osobowe każdego człowieka. Warto przypomnieć tu także to, co mówi św. Piotr (1 P 2, 13 nn) o posłuszeństwie ze względu na Boga, które czyni człowieka wolnym i ten wzgląd na Boga stanowi właściwie jedyną podstawę, dla której człowiek skłania się słuchać drugiego człowieka i może go słuchać nie przestając być wolnym.

Wyjaśnia to także, dlaczego Apostołowie, którzy uczą o posłuszeństwie władzy publicznej, znaleźli się jednak w konflikcie z nią. Wynika to z osobowego związku między człowiekiem a Bogiem. Dlaczego to ten sam Piotr, który nakazuje być poddanym wszelkiej władzy (1 P 2, 13), sprzeciwia się tej władzy mówiąc: „Czy słuszna to rzecz w obliczu Boga was raczej słuchać niż Boga, osądźcie" (Dz Ap 4, 19).

Należy wreszcie zwrócić uwagę na to, że samo zaistnienie Kościoła, jako społeczności religijnej, w której wyłącznej kompetencji znalazła się sprawa zbawienia dusz, stwarzała pewne zabezpieczenie praw osobowych człowieka, a w każdym razie ograniczała podstawy ewentualnego ucisku. Zorganizowanie bowiem w Kościele hierarchii duchownej stało się jednoznaczne z zakwestionowaniem uprawnień władzy państwowej w sprawach sumienia. Idea dwoistej władzy, jednej kościelnej, której zadaniem będzie dobro dusz, drugiej państwowej, mającej za zadanie troskę o dobro materialne i doczesne obywateli, stwarzało pewną równowagę uprawnień tych władz, na której zyskiwało dobro osoby. Władza bowiem państwowa dysponująca przymusem nie miała kompetencji w sprawach wewnętrznych, dotyczących sumień ludzkich, władza natomiast kościelna miała charakter czysto wewnętrzny, duchowy, opierała się na zasadzie, że dla niej nie ma Żyda ani Greczyna, wolnego ani niewolnika, mężczyzny ani niewiasty (Ga 3, 28).

Kościół uważa ponadto za swoje szczególne zadanie opiekę nad tymi, których uprawnienia osobowe są szczególnie zagrożone. Opieka ta nie dokonuje się poprzez walkę, lecz przez miłość. Stąd obowiązek miłości bliźniego, uczynki miłosierne stawiane są na równi z modlitwą, stają się jednym z głównych obowiązków religijnych: „Nabożeństwo czyste i niepokalane u Boga i Ojca to jest: Nawiedzać sieroty i wdowy w ich ucisku..." (Jk 1, 27).

Dotyczy to także najważniejszego chyba zagadnienia starożytności, związanego ściśle z omawianym przez nas problemem, mianowicie niewolnictwa.

Widzieliśmy, że w Starym Zakonie nie uznawano właściwie niewolnictwa, a w każdym razie istniały przepisy, zmierzające do istotnego osłabienia ostrza tej instytucji, istniejącej przecież we wszystkich narodach ościennych. Wyprowadzenie Kościoła poza społeczność żydowską postawiło go siłą rzeczy wobec tego bardzo ważnego problemu. Niewolnictwo, jak wynika już z tego, cośmy powiedzieli, było obce duchowi chrześcijańskiemu. Wobec Kościoła nie było wolnego i niewolnika, dla niego istotną wartość przedstawiał każdy człowiek, dusza ludzka, a nie jego sytuacja społeczna czy prawna, a tym bardziej gospodarcza. Stąd niewolnicy dochodzili do najwyższych godności w Kościele, stając w hierarchii kościelnej wyżej od członków rodziny cesarskiej.

Apostołowie musieli jednak liczyć się z istnieniem niewolnictwa jako instytucji społecznej, stanowiącej w pewnym sensie podstawę ówczesnego ładu społecznego. Nagłe zniesienie niewolnictwa oznaczałoby w owych czasach głęboką rewolucję społeczną, która byłaby zdolna zachwiać cesarstwem rzymskim i zniszczyć jego kulturę. Są zresztą autorzy, którzy twierdzą, że właśnie przemiana moralna, jakiej dokonała w umysłach ewangelia wespół z filozofią stoicką, przyczyniła się do upadku cesarstwa.

Kościół zmierza do dokonania tej przemiany przy zastosowaniu jedynie ewangelicznej metody przemian społecznych, metody miłości bliźniego. Zmierza więc do wyzwolenia moralnego niewolników, przez taką przemianę stosunków między panem a niewolnikiem, ażeby w ten sposób nie tylko znieść uciążliwość tej instytucji, ale doprowadzić do poszanowania godności osobowej każdego i stopniowo przekształcić styl wzajemnego współżycia społecznego w duchu prawdziwie chrześcijańskim, na zasadzie powszechnego braterstwa w Chrystusie. Najpierw więc panowie musieliby dostrzec w niewolnikach swych braci w Chrystusie i szanować ich ludzką oraz nadprzyrodzoną godność, a niewolnicy uznaliby zwierchność swoich panów, a stopniowo sama instytucja uległaby likwidacji w drodze stopniowego wyzwolenia niewolników.

Przykładem takiego stanowiska Apostołów w sprawie niewolnictwa jest list św. Pawła do Filemona, oraz jego zachowanie się w wypadku ze zbiegłym niewolnikiem Onezymem.

Prawo rzymskie nakazywało odesłać zbiegłego niewolnika jego panu, prawo żydowskie przewidywało, że niewolnik zbiegły na teren Izraela otrzymywał wolność (Pwt 23, 15 n). Przed Pawłem stanął więc trudny dylemat: wyzwolić niewolnika, czy odesłać go do jego pana? Filemon był chrześcijaninem, a także Onezym został przez św. Pawła ochrzczony. Otóż decyzja Apostoła jest charakterystyczna dla stosunku Kościoła do niewolnictwa i metody jego likwidacji. Paweł odsyła niewolnika z listem, w którym odwołuje się do swej władzy duchowej, oraz do poczucia miłości chrześcijańskiej u adresata (Flm 8—18).

Widać z tego jasno, że Apostołowie zmierzają do likwidacji niewolnictwa przez działalność o charakterze wychowawczym. Ma to być emancypacja duchowa, dojrzałość chrześcijańska obu stron, dzięki której ewolucyjnie wejdzie w życie nowa forma ustrojowa.

Tę samą zasadę poszanowania uprawnień człowieka dostrzegamy, gdy idzie o sprawy gospodarcze. Jest to przede wszystkim zasada równości (Rz 4,4; 1 Kor 3,8; 1 Tes 4,6; 2 Kor 8,13 nn.).

Należy się tu jednak zastrzec przed pewnym nieporozumieniem. Z przedstawionej wyżej metody dokonywania przemian społecznych na przykładzie niewolnictwa, lub też z tego, że głównym ewangelicznym regulatorem stosunków gospodarczych jest czynna miłość bliźniego i praktyka miłosierdzia chrześcijańskiego, nie wynika, że uprawnienia osobowe nie są uprawnieniami w ścisłym tego słowa znaczeniu, to znaczy, że nie stwarzają one konkretnych zobowiązań. Podkreśla się przecież, że ludzie nie wypełniający tych zobowiązań ponoszą winę, za którą będą musieli wziąć odpowiedzialność. Jest to więc tylko kwestia metody dokonywania skutecznych przemian społecznych, które muszą znaleźć swą podstawę w sumieniu ludzkim, w ich przemianie moralnej, a nie jedynie w zmianie

zewewnętrznych schematów ludzkiego współżycia. Nie jest to więc problem samych uprawnień i ich rodzaju oraz zakresu, lecz raczej problem realizacyjny.

U Ojców Apostolskich znajdujemy dość wyraźne wypowiedzi, z których wynika, że sama koncepcja praw osobowych była im znana. Dotyczy to zwłaszcza tego, co na temat własności znajdujemy w „Didache”, gdzie odnajdujemy wzmiankę o prawie wszystkich do korzystania z dóbr materialnych, a zatem rozróżnienie między prawem posiadania i prawem do użytkowania. Wspólne wszystkim prawo do użytkowania uzasadnia się tu wspólną wszystkim nieśmiertelnością.²²

Na uwagę zasługują także wypowiedzi św. Klemensa Aleksandryjskiego, który podkreśla w swej homilii pt. „*Quis dives salvetur?*”, że bogactwo nie zmienia człowieka, ani też nie stanowi o jego wartości, z czego oczywiście wynika teza o naturalnej i nadprzyrodzonej godności człowieka, znajdująca się u podstaw jego osobowych uprawnień.²³

Teza o naturalnych uprawnieniach człowieka znajduje się także u podstaw rozważań św. Bazylego Wielkiego na temat własności. Bazyli broni powszechnego prawa do użytkowania i przypomina o obowiązkach ciężających na własności, a stanowiących korelat tego powszechnego prawa. Także nauka Bazylego o lichwie opiera się na założeniu równych uprawnień wszystkich ludzi w ich wzajemnych stosunkach gospodarczych.²⁴

Jeszcze mocniej ta walka o ochronę ludzkich praw ludzi biednych przejawia się w całej działalności religijno-społecznej św. Jana Chryzostoma. I u niego także opiera się to na założeniu powszechnego prawa do użytkowania. Walczy więc z ówczesnym kapitalizmem, z nadużyciami możliwych. Broni także praw osobowych niewolników domagając się ich zwalniania: „Gdybyś się naprawdę troszczył o swego niewolnika, żadnego z nich nie używałbyś do osobistej posługi; najwyżej byś ich kupował, uczył ich rzemiosła, by mogli wyżyć i utrzymać się, a potem byś ich zwalniał”.²⁵

Z nie mniej gwałtownym temperamentem walczy o prawa ludzi biednych św. Hieronim. Dzieje się to już w warunkach kształtowania się państwa chrześcijańskiego, ale równocześnie w okresie rozkwitu swojego rodzaju kapitalizmu, kiedy to różnice majątkowe są bardzo duże, a nędza mas pozbawionych jakiegokolwiek ochrony prawnej, cierpiących z powodu ucisku podatkowego i wyzysku lichwiarskiego, szczególnie. Ludzie ci widzą szerzące się zło, choć nie zawsze umieją podać konkretne i praktyczne środki zaradcze.

Osobne miejsce w historii koncepcji praw osobowych człowieka i walki o nie należy przyznać św. Augustynowi. Staje on najpierw na stanowisku, że człowiek został stworzony przez Boga jako wolny, a niewolnictwo jest owocem grzechu. Pogląd ten był zresztą w tych czasach dość powszechny i wyrażał się także w praktyce. Biskupi, przed którymi dokonywała się formalność wyzwolenia niewolników, czynili to niekiedy masowo. Augustyn powołuje się przy tym na Stary Testament, podkre-

²² *Didache* 4, 10—11, POK. I, 28.

²³ *Czy człowiek bogaty może być zbawiony*, Warszawa 1953, s. 4 nn.

²⁴ Zob. J. Michalec, *Nauka św. Bazylego Wielkiego o lichwie*, Lublin 1952 (rozprawa doktorska w maszynopisie).

²⁵ *Hom. I Cor. XVI, 6*; PG. 61, 158.

ślając, że w domach patriarchów nie istniało niewolnictwo, ani nie było panowania. Patriarchowie, powiada Augustyn, nie panowali nad ludźmi, ale tylko nad stadami. Nie wynika z tego jednakże, że nie uznaje on istnienia naturalnego porządku prawnego, albo że jest przedstawicielem teorii umowy społecznej, choć mówi „*de pacto societatis*” mając przy tym na myśli „*quasi-pactum*”.

Przeciwnie biskup Hippony pisze wyraźnie o potrzebie i konieczności władzy, podkreśla jednakże, że władza ta powinna opierać się na podstawach sprawiedliwości, już to sprawiedliwości naturalnej (dawne państwo rzymskie), już to na sprawiedliwości chrześcijańskiej („*civitas christiana*”, „*civitas Dei*”). Przywilej władzy wynika bowiem z obowiązku troski o podwładnych, a obowiązek posłuszeństwa z przywileju opieki ze strony władzy. Nie poddani są więc stworzeni dla władzy, lecz władca jest sługą poddanych. Wszystko to suponuje istnienie naturalnego podmiotowego porządku prawnego, bądź też podmiotowego porządku prawnego, opierającego się na podstawach objawienia. Choć więc Augustyn mówi „*de pacto societatis*”, to jednak z całości jego nauki wynika, że uprawnienia państwa nie wynikają z umowy społecznej, lecz z prawa naturalnego. Znane jest powiedzenie św. Augustyna, że państwo, które nie opiera się na zasadach sprawiedliwości nie jest państwem, lecz „*unum magnum latrocinium*”.

Jakkolwiek więc u Ojców Kościoła nie spotykamy jakichś formuł czy deklaracji praw osobowych człowieka, to jednak nauka o tych uprawnieniach mieści się w ich wypowiedziach, zwłaszcza dotyczących uprawnień biednych oraz zagadnienia niewolnictwa. Nie są to wprawdzie wypowiedzi rewolucyjne, lecz moralizatorskie, ale właśnie w tych moralizatorskich wypowiedziach zawarty jest cały system powinności odpowiadających uprawnieniom osobowym człowieka, traktowanego z punktu widzenia godności dziecka Bożego z uwzględnieniem jego naturalnych i nadprzyrodzonych przeznaczeń.

Wypowiedzi te należy oczywiście interpretować na tle istniejącego porządku społecznego, który bynajmniej nie sprzyjał ochronie praw osobowych człowieka. Jeżeli więc pomimo to są one broniące, a nawet w pewien sposób równoznacznie formułowane, to świadczy to tym wyraźniej, w jakim stopniu wynikają one z samej istoty chrześcijaństwa.

Pewien wpływ na te wypowiedzi musiała wyrzucić także filozofia stoicka, która formułowała własny ideał człowieczeństwa i domagała się szacunku dla każdego człowieka.

II. PROBLEM UPRAWNIENÍ OSOBOWYCH W NAUCE SCHOLASTYCZNEJ

Mogłoby się na pozór wydawać, że okres średniowiecza i zrodzona w tym czasie nauka scholastyków pozostaje w stosunku przeciwieństwa do samej koncepcji praw osoby ludzkiej. Można by przytoczyć szereg okoliczności, które potwierdzałyby takie opinie.

Przede wszystkim sam ustrój społeczno-polityczny tego okresu opiera się na osobistej zależności jednych ludzi od drugich (wassala od seniora). Jeżeli się zważy, że zależność ta nie opierała się na jakimś ustalonym sy-

stemie prawnym (senior stanowił prawo i to bardzo często stanowił je *ad hoc*), to stanie się jasne, że uprawnienia osoby musiały wydawać się w takim systemie całkowicie iluzoryczne. Ponadto koncepcja uprawnień osobowych człowieka zakłada podstawową równość osób ludzkich, podczas gdy system społeczno-polityczny średniowiecza był klasycznym systemem nierówności społecznej.

Nierówność ta istniała i była uświęcona w ramach samego świata chrześcijańskiego. Tym bardziej uwydatniała się ona, gdy chodziło o traktowanie innowierców, co do których stosowano wprawdzie tolerancję pozwalając im (np. Żydom) na własny kult religijny, ale nikomu nie przychodziło na myśl traktować ich całkowicie na równi z chrześcijanami. Ponadto w praktyce karano za herezję, a teoretycznie zastanawiano się nad tym, czy i w jakim zakresie jest to uzasadnione. Jeszcze wyraźniej występowała ta nierówność, gdy chodziło o stosunek do pogan, których nie uważano przecież za równoprawnych członków chrześcijańskiej rodziny narodów, a idea nawracania ich mieczem spotykała się tylko z nielicznymi sprzeciwami.

Nie znaczy to jednak, że w tym układzie stosunków społecznych zanikła idea godności osobowej człowieka oraz koncepcja jego naturalnych uprawnień, choć w tych właśnie szczególnych warunkach była ona w nieco inny sposób interpretowana.

Widzieliśmy, że u św. Tomasza z Akwinu można odnaleźć koncepcję, zarówno obiektywistyczną, jak i subiektywistyczną osobowych uprawnień człowieka, choć tą drugą posługuje się jak gdyby mimochodem. Zagadnienia te nie były omawiane „*ex professo*” i dlatego ich podstaw, czy też śladów należy szukać w innych koncepcjach społeczno-moralnych, w których tkwiły one, jako same przez się zrozumiałe tezy czy nawet założenia.

Przede wszystkim należy zdać sobie sprawę z tego, że hierarchiczny układ społeczności średniowiecznej jest jak gdyby odbiciem teocentrycznej koncepcji *universum*, ale nie należy przy tym zapominać, że ów teocentryzm zakłada bezpośredni, osobowy stosunek między człowiekiem a Bogiem, co stawia człowieka w samym centrum koncepcji chrześcijańskiej, wraz z jego wyniesieniem do godności nadprzyrodzonej.

Równocześnie obowiązuje teza św. Augustyna, że człowiek może uwierzyć tylko dobrowolnie²⁶, a zatem że sprawa wiary jest problemem wolnej woli człowieka.²⁷ Zagadnienie wolności człowieka tkwi u samych podstaw całego porządku moralnego w konstrukcjach średniowiecznych,²⁸ wolność zaś wyprowadzana jest bezpośrednio z jego rozumności²⁹, a zatem z natury człowieka. Nie zapominajmy przy tym, że nauka o wolności woli jest jedną z podstawowych prawd teologicznych Kościoła.³⁰

Należy tu wreszcie przypomnieć naukę scholastyków na temat osoby i jej pozycji wśród innych bytów stworzonych (*persona est id, quod est perfectissimum in tota natura*), a zagadnienie od strony jego podstaw teoretycznych stanie się nam zupełnie jasne.

²⁶ *Contra litteras Petillani*, 1. VI. c. 83; CSEL 52, 112.

²⁷ *S. th.*, 2—2, 10, 8, c.

²⁸ *S. th.* 1—2, 6.

²⁹ *De verit.* 24, 2.

³⁰ *Denz.-Bann.* n. 181.

Dalszym elementem nauki scholastyków, który należy tu naprowadzić, jest nauka o prawie naturalnym i Boskim prawie pozytywnym, które jest (jedno i drugie) wyższe od wszelkiego prawa ludzkiego i z którym owo ludzkie prawo musi być zgodne. Jakkolwiek więc w średniowieczu władca stanowi prawo i jest ponad ustanowionym przez siebie prawem pozytywnym (*princeps legibus solutus*), to jednak zasada ta nie jest w tym układzie teoretycznym jednoznaczna z tezą pozytywistyczną i nie daje władcy całkowitej swobody w stanowieniu prawa.

Można by wprawdzie stwierdzić, że jest to układ czysto teoretyczny i władca cieszący się suwerennością jest faktycznie niezależny w stanowieniu praw, a zatem praktycznie może łamać zarówno prawo naturalne, jak i prawo Boskie pozytywne. Otóż nie jest to całkowicie słuszne właśnie w układzie średniowiecznym, gdyż istnieją tu pewne elementy zabezpieczające. Takim czynnikiem zabezpieczającym nie tylko teoretycznie, lecz także praktycznie przed nadużyciem władzy do ustanowienia bezprawia był Kościół, który z woli Bożej jest stróżem nie tylko prawa objawionego, lecz także naturalnego.

Istnieje więc w systemie średniowiecznym swoisty system podziału władz. Faktyczna władza w sprawach doczesnych pozostaje w rękach władcy świeckiego, ale Kościół czuje się zobowiązany do czuwania nad tym, by władca ten nie nadużywał swojej władzy. Dodajmy, że w tej funkcji Kościół odwołuje się nie tylko do swego, autorytetu religijnego, do misji, jaką mu zlecił jego Założyciel, ale także do opinii publicznej. Formuła *excommunicatus vitandus* była po prostu odwołaniem się do opinii publicznej, do powszechnego potępienia popełnionych nadużyć. Wiemy, że zabezpieczenie to bywało skuteczne, co nie znaczy, że zawsze i w każdym wypadku. Słynny spór, jaki toczył się na początku wieku XIV między papieżem Bonifacym VIII a królem francuskim Filipem Pięknym był decydującą walką o utrzymanie tego systemu zabezpieczającego. Walkę tę Kościół przegrał i system ten działający zresztą niedoskonale ostatecznie się załamał. Trzeba było szukać nowych sposobów zabezpieczenia przeciw owym nadużyciom władzy, jakich jesteśmy świadkami aż do najnowszych czasów. Przez jakiś dziwny paradoks historii te właśnie nadużycia zapisujemy na konto średniowiecza. Nie można twierdzić, że owo średniowieczne zabezpieczenie przeciw nadużyciom władzy było najdoskonalsze, a nawet, że było zawsze skuteczne, ani nawet, że w swym teoretyczno-praktycznym układzie było ono bezbłędne. Faktem jest jednak, że istnienie tego rodzaju dwóch autorytetów stwarzało warunki pewnej równowagi, która tak długo miała szanse się utrzymać, jak długo jeden z nich się nie zachwiał, lub nie popadł w zależność od drugiego.

Nas jednak interesują bardziej teoretyczne koncepcje prawno-społeczne, w których można by się dopatrzeć elementów, względnie podstaw nauki o prawach osoby, aniżeli niedoskonałe z natury rzeczy rozwiązania praktyczne.

Otóż nie tylko nauka o prawie naturalnym, ale także opierająca się na niej średniowieczna koncepcja władzy państwowej elementy takie zawiera. Średniowiecze nie zagubiło bynajmniej Pawłowej koncepcji władzy, jako służby dobru wspólnemu. Przeciwnie, przejęta od Arystotelesa koncepcja władzy jako naturalnej konieczności życia społecznego uzasadnia tę władzę racją dobra wspólnego, z czego wynika, że obowiąz-

kiem władcy jest troska o dobro swoich poddanych. Koncepcja ta została przez Tomasza i późniejszych scholastyków uzupełniona (przejętym zresztą od św. Augustyna) pojęciem „*quasi-pactum societatis*”, w myśl którego poddani zawierają jak gdyby milczącą umowę z władcą, że będą mu posłuszni pod warunkiem, że będzie się on starał o dobro wszystkich a zatem, że podejmie obowiązek troski o dobro wspólne.³¹ U Scota koncepcja ta została tak silnie wyeksponowana, że niektórzy sądzili, iż dopatruje się on w owym *pactum societatis* źródła władzy państwowej i uważali go za prekursora Locka i innych indywidualistów.³²

Nie miejsce tu na rozstrzygnięcie tego sporu historycznego.³³ Nam chodzi w tej chwili o to, że koncepcja ta zakłada nie tylko podmiotowość prawną poddanych, ale pewien zespół ich praw, których realizacja zależy od właściwej troski o dobro wspólne.

Łączy się z tym jeszcze inne zagadnienie: czy obywatele mają prawo odmówić posłuszeństwa władzy, jeśli ta notorycznie łamie prawo naturalne, a zatem i prawa osoby? Otóż odpowiedź jest pozytywna, co znowu przemawia za tezą, że w koncepcji prawa naturalnego oraz w koncepcji władzy, która się przecież na prawie naturalnym opiera, mieści się koncepcja praw osoby.³⁴

Istnieje ponadto w nauce scholastycznej głęboko ugruntowana teza o równości wszystkich ludzi. Zwracaliśmy już uwagę na to, że wynika ona z samej Tomaszowej definicji prawa podmiotowego, ale można ją odnaleźć znacznie wcześniej w tomistycznej koncepcji człowieka, jak również w całej nauce scholastyków „*de justitia commutativa*”, w której podmiotowość gospodarcza osoby ludzkiej jest zawsze równa u wszystkich ludzi. Naruszenie tej zasady równości w wymianie gospodarczej czyni każdy kontrakt wadliwym, sprawia, że transakcja ma charakter lichwiarski, gdyż żąda się w niej więcej, niż się daje, a zatem wykonuje się akt przymusu, wykorzystując trudną sytuację gospodarczą partnera gospodarczego dla osiągnięcia własnego zysku.³⁵

Cały więc średniowieczny system podporządkowania społecznego, system hierarchii społecznej nie opiera się na teoretycznych podstawach istotnej (metafizycznej) i prawnej nierówności między ludźmi, lecz jest określoną koncepcją ładu społecznego, który pojmuje się jako ład organiczny, a zatem w pewnym sensie funkcjonalny.

Istnieje pewna analogia między stosunkiem średniowiecznych scholastyków do tegoż hierarchicznego ładu społecznego, a stosunkiem pierwszych chrześcijan do niewolnictwa. Głosi się inne zasady, ale nie podważa się instytucji. Różnica polega jednak na tym, że średniowiecze stwarza koncepcje sankcjonujące ów ład (np. hierarchiczne koncepcje Bo-

³¹ quasi quoddam pactum inter regem et populum” In Rom. 13, lectio 1.

³² „... auctoritas vero politica, quae est supra extraneos sive in una persona resideat sive in communitate, potest esse iusta ex communi consensu et electione communitatis.” *Opus Oxoniense* VI, d. 15, q. 2, n. 6.

„... videntes se non posse bene regi sine aliqua auctoritate, poterant concorditer, ut vel uni personae vel communitati committerent illam communitatem”. Tamże.

³³ Zob. C. S. R. Harris, J. Duns Scotus, *Encyclopedia of the Social Sciences* V. 202; A. Soto, *The Structure of Society According to Duns Scotus*, *Franciscan Studies* 11 (1951) 200 nn.

³⁴ Zob. *S. th.*, 2—2, 104, 4—5; *Ibid.* 1—2, 96, 4 ad 3; *Ibid.* 2—2, 118, 8, ad. 5; Tamże, 96, 4.

³⁵ *S. th.*, 2—2, 78, 2.

nawentury), czego nie dostrzegamy tak wyraźnie we wczesnym chrześcijaństwie, choć i Paweł zachęca do posłuszeństwa wszelkiej władzy, a zatem należy się domyślać, że także domowej władzy właściciela niewolników.

A zatem i średniowieczne chrześcijaństwo podobnie jak starożytne nie jest bynajmniej rewolucyjne, przynajmniej nie jest takim w sensie społecznym, bo problem tyraństwa jest tu już wyraźnie postawiony.³⁶

Nie należy jednak zapominać, że także i czasy nowożytne, a nawet redaktorzy Deklaracji Praw Człowieka i Obywatela nie widzieli jeszcze zagadnienia w kategoriach rewolucji społecznej lecz w kategoriach stosunku do prawa i stanowiącej je władzy. Była to przecież jedynie równość wobec prawa i teoretycznie znacznie większy nacisk kładło się na wolność, aniżeli na równość, pomimo że te dwa hasła stanowią bezwzględne korelaty i jedno bez drugiego nie może być realizowane.

Istnieje jedno zagadnienie, w którym średniowiecze najwyraźniej i niejako po imieniu określiło prawa osobowe człowieka i poddało je bliższej analizie. Nie stało się przypadkiem, że zagadnieniem tym było zagadnienie własności, gdyż jak wiemy, na systemie własnościowym opierał się cały średniowieczny ustrój społeczno-gospodarczy, a nawet społeczno-polityczny.

Podstawową koncepcją, na której opiera się średniowieczna nauka o własności, jest koncepcja „*dominium*”, panowania człowieka nad rzeczą. Podstawą tego panowania jest nie tylko wyższość człowieka nad rzeczą, które stanowią przedmiot „*dominium*”, lecz przede wszystkim jego osobowy charakter, jego rozumność, dzięki której staje się on podobny do Boga. Dzięki rozumności i zdolności podejmowania decyzji, człowiek jest zdolny do opanowania otaczającego go świata, a także do dysponowania nim, troski o niego, w czym Tomasz widzi podobieństwo z Bożą Opatrznością.³⁷ Widać z tego, że u podstaw własności dostrzegają scholastycy elementy osobowej godności człowieka, tak iż późniejsi scholastycy uprawnienia własnościowe będą uważali za klasyczną formę uprawnień osobowych człowieka. Uprawnienie to zawiera bowiem z jednej strony władzę dysponowania przedmiotami materialnymi, z drugiej zaś stwarza zobowiązania ze strony wszystkich innych podmiotów życia społecznego do uznania i poszanowania tej władzy każdego człowieka. W tym wypadku stwarza to uprawnienie domagania się od innych poszanowania moich uprawnień do rzeczy stanowiącej moją własność.

Wydaje się nie ulegać wątpliwości, że koncepcja uprawnień podmiotowych wykształciła się w scholastyce najpełniej właśnie w tej dziedzinie, choć, jak już wspomniano, Tomasz zna także i wymienia inny rodzaj uprawnień (*ius contradicendi*).

Sam sposób interpretacji uprawnień własnościowych wskazuje także, że w myśli scholastycznej uprawnienia łączą się z prawem naturalnym z jednej strony, a z podstawową godnością ludzkiej osoby z drugiej. Są to zresztą tylko dwa (obiektywny i subiektywny) aspekty tej samej rzeczywistości.

³⁶ „Ita licet resistere in tali casu malis principibus”, *S. th.* 2—2, 69, 4; por. także *Ibid.* 42, 4 ad 3; 40, 2, ad. 1.

³⁷ *Zob. S. th.* 2—2, 66.

W zakresie nauki o niewolnictwie Tomasz nie różni się wiele od starożytnych, stając na stanowisku, że człowiek jest z natury wolny, a niewola jest skutkiem grzechu. Uważa ją więc za instytucję upadłej natury człowieka. U schyłku średniowiecza sprawę likwidacji niewolnictwa posunięto naprzód walcząc ze zniewoleniem i przymusowym nawracaniem pogan. Walkę tę zapoczątkował, jak wiemy, Paweł Włodkowic i jego działalność na soborze w Konstancji była chyba pierwszą walką z zakorzenioną i niejako zinstytucjonalizowaną formą łamania podstawowych praw osoby. Jest to tym ważniejsze, że była to walka o prawa ogólnoludzkie, gdyż na chrześcijańskim soborze walczy się o prawa pogan naruszane i gwałcone przez chrześcijan. Zagadnienie było postawione w związku z gwałtami dokonywanymi przez Krzyżaków na ludności pruskiej, żmudzkiej i litewskiej.³⁸

Wypłynęło ono ponownie po odkryciu nowego świata (Ameryki) w związku z działalnością tzw. konkwistadorów. Postawił je wtedy w nowy sposób Fr. De Vittoria († 1546) w związku ze sprawą Indian amerykańskich w swym wykładzie pt. *De Indis*.³⁹ W jednym i w drugim wypadku istotą zagadnienia jest sprawa praw narodów pogańskich, obrona tych praw przed chrześcijanami. Autorzy ci odwołują się zarówno do prawa naturalnego, jak i pozytywnego Bożego, operują więc elementami doktryny, będącej w obiegu, ale nie wykorzystywanej do rozstrzygnięcia tego rodzaju problemów praktycznych. Na tym głównie polega wkład tych autorów w rozwój doktryny chrześcijańskiej w tym zakresie. Idee de Vittorii rozwinięte przez Suareza stały się podstawą do walki z nowożytnym niewolnictwem ludów kolorowych, w której zasłynął, jak wiadomo, bp Las Casas.

Późniejsza scholastyka rozwinęła szereg tez sformułowanych przez Tomasza i jego komentatorów, poszukiwała nawet ich stałej konfrontacji z życiem codziennym, ale były to rozważania raczej analityczne, nieomal kazuistyczne. Nie dostrzegamy w nich jakichś tendencji do rewizji istniejących instytucji społecznych. Konfrontacje miały raczej formalistyczny charakter, były to próby oceny, a nawet usprawiedliwienia tradycyjnych form instytucjonalnych, pomimo że w nowych warunkach zostały one wypełnione nową treścią.

Taka postawa scholastyków spowodowała, że nauka ich traciła coraz bardziej wpływ na rzeczywistość, gdyż nie była w stanie zdobyć się na całościowe ujęcie zagadnień.

III. KATOLICYZM SPOŁECZNY I NAUKA PAPIEŻY PRZEDSOBOROWYCH

Niejednokrotnie łączy się zagadnienie praw osoby z prawami człowieka, tak jak one były rozumiane przez indywidualistów, a w konsekwencji także ze znaną *Powszechną Deklaracją Praw Człowieka i Obywatela*, uchwaloną przez francuskie Zgromadzenie Narodowe. Jest to nieporozumienie. Deklaracja ta ma zupełnie inne podstawy teoretyczne.

³⁸ Zob. S. Belch, *Paulus Vladimiri and his doctrine concerning international law and politics*, London 1965, t. 1—2.

³⁹ Fr. de Vittoria, *O Indianach*. Warszawa 1953.

Podstaw tych można chyba słusznie poszukiwać w tezie Rousseau'a, że „celem każdego systemu prawodawczego jest największe dobro, które sprowadza się do dwóch rzeczy głównych: wolności i równości; wolności, ponieważ wszelka zależność prywatna odejmuje tyleż siły organizmowi państwowemu; równości, ponieważ bez niej nie może istnieć wolność”.⁴⁰

Warto zwrócić uwagę na argumentację Rousseau'a, gdy idzie o zasadę wolności. Widzimy, że nie dobro osoby, ale siła organizmu państwowego wysuwa się tu na pierwszy plan. Wprawdzie Rousseau łączy wolność nierozłącznie z człowiekiem, tak iż jest zdania, że zrzeczenie się wolności znaczyłoby zrzeczenie się człowieczeństwa, ale jeżeli chcemy we właściwy sposób interpretować jego koncepcję wolności, musimy wziąć pod uwagę treść zawieranej, jego zdaniem, umowy społecznej: „Każdy z nas społeczeństwu oddaje swoją osobę i całą swą potęgę pod naczelne kierownictwo woli powszechnej (*volonté générale*) i traktujemy każdego członka, jako część niepodzielną całości”.⁴¹

Jeżeli byśmy w świetle tych wypowiedzi chcieli interpretować Deklarację, to zmierzałaby ona raczej do dobra całości, władzy społecznej, aniżeli do dobra jednostki. W przeciwieństwie do Locka i innych liberalistów Rousseau nie uznaje praw indywidualnych jednostki, które mogłaby ona przeciwstawić państwu. Stanowisko takie jest oczywiście sprzeczne z nauką katolicką, w myśl której osoba jest wprawdzie częścią państwa, ale nie jest nią całkowicie, według całej swej istoty i celów swych nie identyfikuje całkowicie z celami państwa, przeciwnie przerasta je, a cele państwa muszą być podporządkowane dobru osoby.⁴²

Dlatego też i katoliccy liberałowie nie widzieli możliwości zobowiązania państwa do czuwania nad realizacją praw osoby. Nie rozumieli też, że takie zadania możnaby wyznaczyć jakimkolwiek innym społecznościom, skoro w społeczności liberalnej nie było na nie miejsca, gdyż podważałyby one siłę władzy państwowej. Pozostawało im tylko odwołanie się do prywatnej uczciwości poszczególnych obywateli, którzy w duchu ewangelicznej miłości bliźniego, a raczej w duchu miłosierdzia chrześcijańskiego powinni się litować nad losem swych bliźnich i śpieszyć im z pomocą.

Zwróćmy uwagę na to rozróżnienie między miłością bliźniego a miłosierdziem, gdyż różnicy tej często nie dostrzegamy. Szeroko i we właściwy sposób rozumiana miłość bliźniego stwarza jednak konkretne i określone obowiązki społeczne, ściśle natomiast określenie obowiązku miłosierdzia nastroczało zawsze poważne trudności. Ponadto miłość bliźniego stawia ludzi na tej samej płaszczyźnie, miłosierdzie, tak jak się je potocznie rozumie, zakłada niejako nierówność, a nawet ją usprawiedliwia. Warto przypomnieć, że Pius VI w encyklice *Adeo nota* z dnia 23 kwietnia 1791 r. określił deklarację praw człowieka i obywatela jako „skierowaną przeciw religii i społeczeństwu”.⁴³

⁴⁰ Umowa społeczna, Przeł. i obj. A. Peretiatkiewicz, Poznań 1920, r. 9.

⁴¹ Tamże, r. 6.

⁴² Por. J. Majka, *Tomistyczna koncepcja dobra wspólnego*, *Roczniki Filozoficzne*, 17 (1969) z. 2.

⁴³ *Les Enseignements Pontificaux, La Paix Interieure des Nations*, Solesmes 1956. n. 12.

Truizmem jest twierdzenie, że Deklaracja ta nie chroniła faktycznie praw człowieka, nie zapewniała mu wolności, którą jej twórcy uważali za najwyższe dobro, za cel a nie środek działalności społecznej. Zapewniała bowiem obywatelom jedynie wolność prawną, a „wolność prawną”, jak pisze J. Leclercq, „daje tylko prawo postępowania, jak się chce, wolność społeczna daje możliwość czynienia tego, co się chce”.⁴⁴

Dlatego to także niektórzy katolicycy liberałowie dochodzili do wniosku, że samo miłosierdzie nie rozwiąże wszystkich problemów społecznych i dlatego domagali się jednak ingerencji państwa w obronie praw osobowych człowieka. A. de Villeneuve-Bargemont († 1850) domaga się np., ażeby ustawodawstwo państwowe stanęło w obronie uciśnionych w wypadkach, gdy prawo moralne jest nagminnie łamane i widzi potrzebę stworzenia wolnych stowarzyszeń zawodowych, które przyczyniłyby się do zachowania zachwianej równowagi społecznej. Także F. Ozanam widzi, że prawa robotników są w warunkach kapitalistycznych stale zagrożone, że dobro produkcji stawia się tu wyżej niż dobro osoby, a choć nie dostrzega możliwości ochrony praw robotników na drodze prawnej, wskazuje, że istniejąca organizacja pracy jest antyhumanistyczna i wymaga gruntownej reformy.⁴⁵

Liberalizm zakorzenił się, jak widać, tak głęboko w umysły najświatlejszych i najuczciwszych ludzi, że nie widzieli oni w ogóle możliwości prawnej ochrony praw człowieka. Było to wynikiem swoistego zafałszowania samej koncepcji wolności, na co uskarżają się papieże XIX wieku. Pius IX w encyklice *Nostis et Nobiscum* z 8 grudnia 1849 przypomina chrześcijańską naukę o wolności i równości; przestrzega mianowicie, że hasło wolności nie może służyć za parawan zła, lecz prowadzić ma do lepszego służenia Bogu. „Wierni, pisze dalej, powinni uznać, że prawdziwa i doskonała wolność i równość ludzi znajdują się pod ochroną prawa chrześcijańskiego, a zatem wszechmogącego Boga, który stworzył wielkich i małych, i o wszystkich się jednakowo troszczy” Przypomina dalej, że wszyscy będą jednakowo sądzeni, tak jak wszyscy w Jezusie Chrystusie zdążają do chwały Ojca.⁴⁶

Walkę o prawa osoby ludzkiej w oparciu o zasady chrześcijańskie podejmują dopiero katolicy społeczni. Przede wszystkim odnajdują oni niejako na nowo znaczenie chrześcijańskiej nauki moralnej, w szczególności nauki scholastycznej opartej na założeniach filozofii tomistycznej, dla życia społecznego. Ketteler przeprowadza zatem krytykę liberalistycznej koncepcji wolności stwierdzając, że hasła liberalizmu są po prostu zakłamaniami, gdyż głosząc robotnikom wolność, liberalizm przynosi im niewolę, a głosząc demokrację prowadzi do absolutyzmu.

Postulaty społeczne Kettelera można najogólniej sprowadzić do dwóch: wolność zrzeszeń robotniczych i ochrona prawna państwa dla osobowych uprawnień ludzi wyzyskiwanych, zwłaszcza robotników. W ramach tych dwóch postulatów można by formułować szereg szczegółowych, ale prowadziłyby nas to do analizy konkretnej sytuacji, w jakiej działał Ketteler. Postulaty te sprowadzają się do obrony uprawnień osobistych, ro-

⁴⁴ *Katolicy i wolność myśli*, Kraków 1964, s. 18.

⁴⁵ Por. R. Kothern, *La Pensée et l'Action Sociale des Catholiques*, Louvain 1945, s. 113 nn.

⁴⁶ *Les Enseignements Pontificaux*, n. 21.

dzinnych i społeczno-gospodarczych, a więc prawa do ludzkich warunków życia i pracy oraz rozwoju fizycznego i duchowego, prawa do życia rodzinnego i prawa do zabezpieczenia owoców pracy oraz warunków życia po zakończeniu pracy.⁴⁷

Inni (jak L. Harmel, La Tour du Pin, A. de Mun) szli jeszcze o krok dalej domagając się albo próbując praktycznie realizować (Harmel) prawo robotników do współdecydowania o życiu społecznym.

Postawienie więc problemu tzw. kwestii społecznej, rozumianej jako fakt istnienia wyzysku i krzywdy społecznej ukazało w nowym świetle i nazwało po imieniu problem praw osobowych człowieka. Trzeba od razu stwierdzić, że zagadnienie to ukazano w pełnych wymiarach, jak chyba nigdy dotąd, tzn. zarówno w wymiarze doczesnym w oparciu o przesłanki chrześcijańskiej filozofii społecznej i gospodarczej, jak i w wymiarze nadprzyrodzonym w oparciu o naukę teologiczną. Dwóch tych aspektów zagadnienia nie oddzielano zresztą, bo zbiegają się one oczywicie w tym samym zawsze człowieku.

Papieżem, który przyczynił się w istotny sposób do właściwego „ustawienia” całej problematyki praw osoby ludzkiej był Leon XIII. Przede wszystkim przeprowadza on gruntowną krytykę tez liberalizmu w szczególności liberalnej koncepcji wolności. Następnie przypomina i rekonstruuje chrześcijańską naukę o wolności człowieka, stwierdzając, że nikt nie podkreślał wyraźniej i nie głosił bardziej, wytrwale nauki o wolności, niezłożoności, duchowości i nieśmiertelności duszy ludzkiej, niż Kościół katolicki. Następnie określa, na czym polega wolność moralna człowieka, podkreślając znaczenie dobra w wykonywaniu aktów wolnej woli. Wyjaśnia dalej, na czym polega nadużywanie wolności i w jakim znaczeniu grzech jest działaniem przeciw rozumowi ludzkiemu.⁴⁸

Dopiero po takim zarysowaniu nauki o wolności przechodzi do nakreślenia nauki o prawie, w szczególności prawie naturalnym i ukazuje, jaki związek zachodzi między podporządkowaniem się prawu, a rozumnością człowieka. Wyjaśnia wreszcie, na czym polega istota prawdziwej wolności: „Prawdziwa wolność społeczna polega nie na tym, ażeby każdy czynił, co mu się podoba, bo doprowadziłoby to do chaosu, ale ażebyśmy dzięki prawom cywilnym mogli łatwiej żyć zgodnie z prawem wiecznym”.⁴⁹

Z drugiej strony jednak także: „prawa cywilne” muszą być zgodne z normą prawnego rozumu: Jeśliby bowiem jakakolwiek władza usankcjonowała przepisy sprzeczne z prawym rozumem, byłyby one zgubne dla państwa i nie miałyby mocy prawa, jako niesprawiedliwe i odwołujące ludzi od dobra⁵⁰.

Papież poddaje analizie wszystkie po kolei hasła głoszone przez liberalizm i podaje praktyczne wskazówki działania dla katolików. Dopiero na tle nauki zawartej w encyklice *Libertas* rozumie się pełniej całą naukę Leona XIII, zarówno o państwie, jak i o kwestii społecznej.

Przechodząc do szczegółów należy przypomnieć, że Leon XIII już

⁴⁷ Por. K o t h e n, op. cit., s. 178 nn.

⁴⁸ Zob. *Allocutiones, epistolae, constitutiones, aliaque acta praecipua*, Brugis 1887—1906, t. III, s. 100 nn.

⁴⁹ Enc. *Libertas*, Tamże 102.

⁵⁰ Tamże.

w encyklice *Quod apostolici muneris* (28 XII 1878) przypomina ewangeliczną zasadę równości wszystkich ludzi: „wedle dokumentów ewangelicznych — czytamy — równość ludzi polega na tym, że wszyscy mając tę samą naturę są powołani do tej samej najwyższej godności synów Bożych, i że równocześnie wszyscy mają przed sobą ten sam cel, każdy winien być sądzony wedle tego samego prawa i otrzymać nagrodę lub karę w zależności od swoich zasług”.⁵¹

Nie wyklucza to oczywiście istniejących i koniecznych nierówności w życiu społecznym, polegających na podziale uprawnień i obowiązków. Zasadnicza jednak równość ludzi znajduje także odbicie w zasadzie, że wszelka władza pochodzi od Boga, co z jednej strony uzasadnia posłuszeństwo wobec władzy i to posłuszeństwo nie tylko zewnętrzne, lecz także wewnętrzne, a z drugiej stanowi rękojmię, że ta podstawowa równość ludzi, a w konsekwencji i ich podstawowe prawa nie mogą być pogwałcone bez naruszenia porządku ustanowionego przez Boga.

Spośród szczegółowych praw osoby Leon XIII mówi przede wszystkim w tejże samej encyklice i na wielu innych miejscach (np. w *Rerum Novarum*) o prawie do własności, mającym swą podstawę w prawie naturalnym i Boskim.⁵²

W swych rozważaniach na temat wolności dotyka już w encyklice *Immortale Dei* (1 XI 1885) zagadnienia tolerancji. „Nikt nie ma powodu — czytamy — oskarżać Kościół, że jest wrogiem słusznej tolerancji, lub zdrowej i uprawnionej wolności. — Jeżeli Kościół sądzi, że nie wolno stawiać różnych kultów na tym samym poziomie prawnym co i religię prawdziwą, to nie potępia on bynajmniej za to szefów państw, którzy dla osiągnięcia pewnego dobra, lub uniknięcia zła tolerują w praktyce taki stan rzeczy, że wszystkie te kulty mają w państwie swe miejsce. — Jest zresztą zwyczajem Kościoła czuwać nad tym z największą troskliwością, ażeby nikt nie był zmuszany do przyjmowania wiary katolickiej wbrew swojej woli, gdyż, jak mądrze zauważa św. Augustyn, człowiek nie może wierzyć jak tylko dobrowolnie”.⁵³

Widzimy, że Leon XIII nie jest bynajmniej daleki od *Deklaracji Soborowej o wolności religii*. W wypowiedzi tej mieści się bowiem nie tylko zastrzeżenie, ażeby nie przyznawać teoretycznie równych praw prawdzie i fałszowi, ale i przestroga, by nie łamać ludzkich sumień.

Do zagadnienia tolerancji wraca jeszcze raz w encyklice *Libertas* (20 VI 1888).⁵⁴ Tym razem jest mowa nie tylko o tolerancji w stosunku do kultur lecz w stosunku do zła w ogóle. Dobro wspólne domaga się, powiada papież, ażeby władca tolerował zło w pewnym zakresie, choć nigdy nie może go bronić ani pochwalać. Nie wolno przy tym jednak zapominać, że zło jest zawsze sprzeczne z dobrem wspólnym i dlatego nie może ono być tolerowane samo w sobie, ale jedynie w celu uniknięcia większego zła.

W cytowanej ostatnio encyklice omawia Leon XIII niektóre rodzaje wolności, a więc niektóre prawa człowieka. Na pierwszym miejscu wymienia wolność kultu, a zatem prawo do wolności wyznania i sumienia.

⁵¹ Tamże, I. 49.

⁵² Zob. *Chrześcijański ustrój społeczny*, Londyn 1945, s. 4, nn.

⁵³ ASS 18 (1885) 163 n.

⁵⁴ *Acta Leonis XIII*, 8, 1888, 230 nn.

Papież zwraca uwagę na to, że wolność kultu rozumiana jako zrównanie wszystkich religii, była sprzeczna „z cnotą religijności i pobożności”, które domagają się, ażeby człowiek oddawał należną cześć prawdziwemu Bogu. Dać więc człowiekowi wolność kultu oznaczałoby tyle, co zapewnić mu prawo wynaturzenia bezkarnie jego najświętszych obowiązków. Papież sprzeciwia się więc takiej interpretacji wolności kultu, w myśl której państwo nie byłoby obowiązane do oddawania żadnej czci Bogu, wolne od jakichkolwiek obowiązków względem Boga. Ponieważ państwo pochodzi od Boga, musi Go uznawać i nie może być ateistyczne. Ten obowiązek troski o prawdziwą religię wyprowadza papież także z tezy, że prawdziwa religia przyczynia się do łatwiejszego osiągnięcia szczęśliwości doczesnej, o którą państwo winno się przecież przede wszystkim troszczyć.

Widać z tego, że wolność kultu rozumie Leon XIII nie w sensie państwa indyferentnego pod względem religijnym, czy też ateistycznego, lecz w sensie państwa stosującego zasadę tolerancji wobec kultów błędnych. Należy tu więc stosować te zasady, jakie odnoszą się do tolerancji zła w ogóle. Wraca zresztą jeszcze do tego zagadnienia przy omawianiu wolności sumienia, którą rozumie przede wszystkim pozytywnie, jako prawo do pełnienia woli Bożej. Przeciwstawia się natomiast takiemu rozumieniu wolności sumienia, w myśl którego nie należy się w ogóle liczyć z wolą Boską kierując się w życiu jedynie zasadami uczciwości i wolności. Takiej koncepcji wolności sumienia przeciwstawia papież koncepcję wolności chrześcijańskiej, polegającej na dążeniu do dobra.

Leon XIII poświęca także nieco miejsca „wolnościom”, które były w owym czasie wysuwane jako hasła liberalizmu, a więc wolności prasy, nauczania itp. Zagadnieniem wolności prasy zajmuje się nie tylko w encyklice *Libertas*, lecz obok tego także w liście do arcybiskupa Tours (17 XII 1888).⁵⁵ Wolność prasy jest elementem szerszej rozumianej wolności słowa. Papież zwraca uwagę na to, że wolność taka może być nadużywana do wywierania nacisku na innych, któremu nie każdy może się oprzeć. Jeżeli jest ona używana do propagowania rzeczy złych, wynika problem równouprawnienia prawdy z fałszem i prawa głoszenia fałszu. Papież stwierdza, że głoszenie fałszu nie jest prawem, bo nie ma ono nic wspólnego z moralnością. Tak rozumiane prawo, byłoby prawem czynienia zła, a takiego prawa nie można nikomu przyznać.

Podobnie ustosunkowuje się Leon XIII do zagadnienia wolności nauczania. Ponieważ jest tylko jedna prawda, należy postawić zasadę, iż należy nauczać tylko prawdy. Wobec tego obowiązkiem nauczających jest walczyć z błędem. Nauczanie nie może być bowiem środkiem korupcji, a byłoby takim, gdybyśmy dopuścili wolność uczenia błędów.

Wreszcie w encyklice *Rerum novarum* Leon XIII zajmuje się prawami gospodarczymi, przede wszystkim prawem własności, ale także prawem do wynagrodzenia za pracę oraz godziwych warunków pracy. Znane jest jego sformułowanie z tej encykliki, dotyczące pozornej wolności umów o pracę; stwierdza mianowicie, że kiedy w warunkach kapitalistycznych przedsiębiorca i robotnik „wolną zawierają umowę”, to prze-

⁵⁵ *Les Enseignements Pontificaux*, L. c. n. 98.

ciw takiej wolności głos podnosi sprawiedliwość.⁵⁶ Idzie mianowicie o to, że zostaje tu naruszona równość wzajemnych świadczeń będąca podstawowym wymogiem sprawiedliwości zamiennej, która z kolei opiera się na równości praw osobowych poszczególnych podmiotów życia gospodarczego, a więc wszystkich ludzi.

Cała zresztą encyklika poświęcona jest obronie praw osobowych tej klasy społecznej, która w ustroju kapitalistycznym z praw tych nie mogła w pełni korzystać, tzn. klasy robotniczej.

Leon XIII nie zajmuje się, jak widzimy *ex professo* wykładem praw osobowych człowieka, tak jak to czyni np. Pius XII, lub Jan XXIII, ale dotyka tych zagadnień prostując jedynie błędne na ten temat opinie. Pozytywnie zajmuje się właściwie tylko prawem własności i zagadnieniem wolności człowieka, ale też do tych dwóch zagadnień w ich odpowiednio szerokiej interpretacji można by sprowadzić tradycyjną problematykę praw osoby, zwłaszcza jeślibyśmy tu jeszcze dodali jednoznacznie w całej nauce chrześcijańskiej stawiane zagadnienie prawa do życia, wyrażające się w tezie, że człowiek nie ma „dominium” nad swoim życiem, lecz należy ono wyłącznie do Boga, z czego wynika bezpośrednio obowiązek poszanowania każdego życia ludzkiego, z wszystkimi konsekwencjami tegoż obowiązku.

Leon XIII dotyka, jak widzieliśmy, niektórych szczegółowych „wolności” społecznych; wypowiedzi te należy jednak interpretować w szerokim ich kontekście społecznym. Papież mianowicie spotyka się z tym, że „wolności” te są głoszone jako hasła i jako takie najczęściej błędnie w duchu indywidualistycznym i naturalistycznym interpretowane. Zachodzi więc konieczność prostowania tych błędnych poglądów, co determinuje polemiczny raczej sposób ich traktowania. Może to przy powierzchownej interpretacji nasuwać wątpliwość, czy Leon XIII nie rozumie tych uprawnień zbyt zacieśniająco, albo nawet czy nie zmierza do ich ograniczenia. Jeżeli się uwzględni szerszy kontekst historyczno-społeczny oraz polemiczny charakter wypowiedzi papieża walczącego, jak i jego poprzednicy (Grzegorz XIV i Pius IX), z indyferentyzmem religijnym, wypowiedzi te stają się bardziej zrozumiałe.

Zagadnieniem praw osoby ludzkiej zajmuje się *ex professo* dopiero Pius XI. Mamy na myśli nie tyle i nie tylko jego encyklikę *Quadragesimo Anno*, w której prawa te, zwłaszcza prawa gospodarcze (własność, służna piaca, udział w zyskach, uprawnienia rodziny, prawo do wpływu na losy społeczeństwa poprzez korporacje) są wyraźniej postawione i szerzej omawiane, ale zwłaszcza jego wypowiedzi zawarte w encyklice *Mit brennender Sorge* (14 III 1937).⁵⁷ Przede wszystkim papież występuje w obronie prawa naturalnego i przypomina zasadę, w myśl której, „ludzkie prawa, gdy są sprzeczne z prawem naturalnym, tak że tej sprzeczności usunąć nie można, już od samego początku obciążone są wadą, której żaden przymus, żaden zewnętrzny rozwój potęgi uzdrowić nie może”.⁵⁸ Wreszcie papież występuje wyraźnie w obronie praw osobowych jednostki: „człowiek jako osoba posiada prawa dane mu przez

⁵⁶ Zob. *Chrześcijański ustrój społeczny...* s. 21.

⁵⁷ AAS 29 (1937) 5, tłum. polskie: *Encyklika J. Św. Piusa XI, o położeniu Kościoła Katolickiego w Rzeszy Niemieckiej*, tłum. Ks. A. Słomkowski, Lublin 1937.

⁵⁸ Tamże, n. 41.

Boga, przeto muszą one być strzeżone przed wszelkimi atakami ze strony społeczeństwa, które by chciało im zaprzeczyć, zniszczyć je lub zlekceważyć. Gardzić tą prawdą, to znaczy nie widzieć, że ostatecznie określamy i poznajemy dobro ogólne, biorąc za podstawę zarówno naturę człowieka, godzącą harmonijnie prawa jednostki i obowiązki ogólne, jak i cel społeczności, który również określany jest przez naturę. Bóg chciał, aby społeczność istniała jako środek rozwoju zdolności indywidualnych i społecznych..."⁵⁹ Zasada praw podmiotowych osoby i ich przeciwstawienie niesłusznym roszczeniom społeczeństwa została tu postawiona zupełnie jasno.

Papież wymienia niektóre prawa szczegółowe, a mianowicie prawo do wyznawania wiary: „człowiek wierzący posiada niezniszczalne prawo wyznawania swej wiary i praktykowania jej w odpowiedni sposób. Prawa uniemożliwiające lub utrudniające wyznawanie i praktykowanie tej wiary, są sprzeczne z prawem naturalnym”.⁶⁰ Mamy tu więc znowu wyraźne przeciwstawienie praw osoby, opartych na prawie naturalnym i uzurpacji władzy społecznej.

Drugie prawo, które papież tu wyszczególnia, to prawo rodziców do religijnego wychowania dzieci,⁶¹ prawo do wolności stowarzyszeń młodzieżowych,⁶² wreszcie prawa rodziców w szkole wynikające z ich prawa do wychowania dzieci.⁶³

Wiele uwagi poświęca zagadnieniu praw osoby w swych bardzo licznych wypowiedziach Pius XII. Przede wszystkim całe ustawienie jego nauki społecznej jest głęboko personalistyczne. Podkreśla najpierw naturalną i nadprzyrodzoną godność ludzkiej osoby, jej podmiotowość w życiu społecznym i konieczność stworzenia takiego systemu prawnego, który by gwarantował ochronę praw osobowych, jej rozwój oraz osiągnięcie celu, który Bóg człowiekowi wyznaczył.⁶⁴ Papież podkreśla przy tym powszechność praw osobowych człowieka, niezależnie od jego przynależności narodowościowej, czy rasowej.⁶⁵ Stwierdza wreszcie, że poszanowanie praw osobowych każdego człowieka jest warunkiem pokoju światowego.⁶⁶

Z zagadnieniem powszechności praw osobowych człowieka łączy się ich równość. Pius XII podkreśla w szczególności równość praw osobowych mężczyzny i niewiasty, co nie oznacza zresztą całkowitej identyczności ich indywidualnych i społecznych zadań i dlatego w szczegółach życia codziennego prawa te są odpowiednio zróżnicowane.⁶⁷ Równość praw bowiem nie domaga się, ażeby niewiasta porzuciła dom i oddała się sprawom publicznym, działalności społecznej itp. Ale z drugiej strony nie znaczy to także, że nie ma ona żadnych obowiązków społecznych

⁵⁹ Tamże,

⁶⁰ Tamże, n. 42.

⁶¹ Tamże, n. 43.

⁶² Tamże, n. 47.

⁶³ Tamże, n. 58.

⁶⁴ *Messagio per Natale del 1942*, AAS 35 (1943) 1; tłum. polskie: *Krucjata społeczna*, tłum. Ks. S. W y s z y ń s k i, Włocławek 1946.

⁶⁵ *Enc. „Summi Pontificatus”*, AAS 31 (1939) 481.

⁶⁶ *Krucjata społeczna*, s. 21.

⁶⁷ *Allocutio ad mulieres Italianas*, AAS 33 (1941) 285.

i że należy ją pozbawić praw cywilnych i politycznych. Jest to więc równość niejako proporcjonalna do naturalnego powołania i społecznych zadań.

Pius XII wykląda wreszcie na wielu miejscach swoją naukę o prawach osoby wyszczególniając i omawiając niektóre z nich. Już w enc. *Summi Pontificatus* odwołuje się do opierającego się na prawie naturalnym porządku doczesnego, który powinien być skierowany do dobra osoby i jej udoskonalenia. Jest to ogólna teza o podstawowych uprawnieniach osoby. W przemówieniu wigilijnym z 1942 r. domaga się, aby ustawodawstwo cywilne było podporządkowane racjom tego naturalnego porządku i chroniło go. Wymienia przy tym najbardziej podstawowe prawa osoby, jako warunki zachowania pokoju:

1. prawo do utrzymania i rozwoju życia fizycznego, intelektualnego i moralnego,
2. prawo do formacji i wychowania religijnego,
3. prawo do kultu Bożego prywatnego i publicznego oraz do religijnej akcji charytatywnej,
4. prawo podstawowe do małżeństwa i osiągania jego celów,
5. prawo do społeczności rodzinnej i domowej,
6. prawo do pracy jako niezbędnego środka do utrzymania życia rodzinnego,
7. prawo do wolnego wyboru stanu, a zatem i stanu kapłańskiego oraz zakonnego,
8. prawo do korzystania z dóbr materialnych w poczuciu obowiązków i ograniczeń społecznych ciążących na własności.

W innych dokumentach Pius XII wymienia jeszcze inne prawa osoby:

9. prawo do głoszenia prawdy,
10. prawo do zrzeszania się,
11. prawa polityczne,
12. prawo do prawnej ochrony własnych praw,
13. prawo do szczęścia.⁶⁸

Papież zwraca uwagę na to, że realizacja tych praw wymaga odpowiedniego wychowania człowieka i podkreśla, że ważną rolę ma tu do spełnienia Kościół, który:

- a. wychowuje człowieka do doskonałości osobistej i daje społeczeństwu ludzi odpowiednio uformowanych,
- b. stara się, by było to wychowanie integralne na obraz Boży,
- c. umacnia ludzi w ich osobistej godności i poczuciu zdrowej wolności,
- d. wychowuje ludzi troszczących się o realizację zasady równości w sprawach podstawowych dotyczących godności ludzkiej osoby,
- e. wiąże ze środowiskiem i tradycją, stanowiącą czynnik stabilizacji społecznej.
- f. wychowuje ludzi, których charakteryzuje troska o podstawowe elementy życia społecznego, jakimi są: bezpieczeństwo, równowaga, równość i zdrowy rozwój w przestrzeni i w czasie.⁶⁹

Pius XII poświęca niemało uwagi szczegółowej analizie praw osobo-

⁶⁸ Por. R. Kothern, *L'Enseignement social de l'Eglise*, Louvain 1949, s. 170 n.

⁶⁹ Zob. AAS 38 (1946) 141—151.

wych, wiążąc przy tym ich realizację z możliwością realizacji dobra wspólnego. Omawia np. szczegółowe wypadki zagrożenia prawa do życia, zajmuje się prawem do wychowania rodzinnego, mówi o niebezpieczeństwach zagrażających realizacji prawa do zdrowego życia rodzinnego. Nie pomija również zagadnienia prawa do korzystania z dóbr materialnych przysługującego i poszczególnym osobom i rodzinom; szeroko zajmuje się prawami politycznymi i ochroną praw obywatelskich.⁷⁰

IV NAUKA SOBORU I PAPIEŻY SOBOROWYCH

Chronologia encyklik społecznych Jana XXIII jest jakby pod pewnym względem odwrócona. Najpierw bowiem ukazała się encyklika *Mater et Magistra*, poświęcona problematyce społeczno-gospodarczej a dopiero potem *Pacem in terris*, która zajmuje się zagadnieniami ustroju politycznego i współpracy międzynarodowej. Nie ma to oczywiście znaczenia z punktu widzenia doktrynalnego, gdyż obydwa dokumenty należy traktować łącznie. Dlatego najpierw zajmiemy się tym, co znajdujemy na temat praw osoby ludzkiej w *Pacem in terris*, ażeby potem ukazać, w jakiej formie znalazło to odbicie w *Mater et Magistra*.

Zagadnienia praw osoby ludzkiej znajdują się u samych podstaw encykliki *Pacem in terris*. Prawa osoby łączą się bowiem w nauczaniu Jana XXIII z samą metafizyczną koncepcją osobowości, a teza o osobowości człowieka stanowi podstawowe stwierdzenie, na którym opiera się cała struktura porządku społecznego.⁷¹ Stwierdzenie więc, że człowiek jest osobą, jest dla Jana XXIII równoznaczne z tezą, że jest on podmiotem praw i obowiązków. Nie znaczy to, że reprezentuje on w tym względzie stanowisko subiektywistyczne, przeciwnie tezy te mają swoje odniesienie do powszechnego porządku świata ustanowionego przez Boga, z którego porządek praw osobowych człowieka czerpie swój obiektywny i normatywny charakter.

Teza o osobowości, o godności osobowej człowieka ma podwójne znaczenie dla interpretacji porządku praw podmiotowych, jaki mamy na myśli, kiedy mówimy o prawach osoby ludzkiej. Z jednej strony człowiek ze względu na swą godność osobową jest podmiotem uprawnień, praw osobowych, z drugiej natomiast jego osobowa godność powoduje upodmiotowienie wynikających stąd zobowiązań, staje się ich bezpośrednim źródłem. System normatywny, mający swe ostateczne źródło w prawie wiecznym nie mógłby być podmiotowo odebrany, a w konsekwencji i urzeczywistniony, gdyby nie przełamał się niejako w świadomości człowieka, w której jest on rozszyfrowany treściowo i przetransponowany na określony układ powinnościowy. Dlatego to w *Pacem in terris* wykład praw człowieka poprzedzono krótkim przypomnieniem o godności osobowej człowieka naturalnej i nadprzyrodzonej.⁷²

Przeżywanie godności osobowej człowieka, jej ocena, stanowi także

⁷⁰ Zob. A. F. Utz — J. F. Groner, *Aufbau und Entfaltung des gesellschaftlichen Lebens*, Freiburg/Schweiz 1954, n. 411 nn; 493 nn; 219 nn; 724; 3811 nn.

⁷¹ Jan XXIII, *Encyklika o pokoju między wszystkimi narodami opartym na prawdzie, sprawiedliwości, miłości i wolności „Pacem in terris”*, Paris 1963, n. 9.

⁷² Tamże, n. 10.

wspólną podstawę więzi między ludźmi, polegającą na tym, że każdy w godności drugiego człowieka odkrywa niejako swą własną godność i dlatego gotów jest ją docenić i uszanować. To nam tłumaczy, jakie znaczenie mają w porządku praw osobowych elementy nadprzyrodzone. Są one dodatkowym i potężnym czynnikiem łączności; nie tylko potęgują rozumienie samych podstaw godności, ale stanowią specyficzny element więzi. Jeżeli bowiem podstawą godności człowieka jest jego naturalne podobieństwo do Boga, to fakt jego uczestnictwa w Bożej naturze ustawia całe zagadnienie w nowym świetle.

Omówienie praw osobowych człowieka zawarte w *Pacem in terris*⁷³ nie jest jeszcze jedną próbą ich teoretycznego formułowania, lecz zespołem wskazań praktycznych. Kładzie się tu główny nacisk i wymienia się przede wszystkim te uprawnienia, które są aktualnie zagrożone, względnie formuluje się je w taki sposób, ażeby się tym ich faktycznym zagrożeniem przeciwstawić. Formuły te da się oczywiście sprowadzić do dwóch podstawowych, w których wszystkie uprawnienia osoby jakoś się mieszczą, mianowicie do prawa do życia i prawa do wolności. Można by się zresztą pokusić o jakąś jeszcze ogólniejszą formułę, do której całe zagadnienie w istocie rzeczy się sprowadza: idzie bowiem nie o co innego, lecz o prawo do osobowego istnienia i realizacji osobowego powołania człowieka, a więc do osobowego istnienia i działania. W świetle tego ogólnego stwierdzenia należy interpretować wszystkie szczegółowe formuły praw osobowych. Formuły te są potrzebne ze względu na to, iż prawo do osobowego istnienia i działania jest realizowane w konkretnych okolicznościach historyczno-społecznych.

Jakie więc szczegółowe formuły praw człowieka znajdujemy w encyklice? Papież zaczyna od prawa do życia, ale zmierza od razu do jego konkretyzacji i uszczegółowienia, w którym podaje nie tylko zespół potrzeb, które powinny być zaspokojone, jeżeli prawo to ma być zrealizowane, ale także, co jest dziwniejsze, wymienia sposoby ich zaspokojenia, a więc konkretne formy realizacji tego prawa. Tym samym w encyklice znalazła się aprobatą pewnych rozwiązań ustrojowych, które uważa się niekiedy za kontrowersyjne, a w każdym razie nie są one w pełni upowszechnione. Jest więc mowa nie tylko o „odpowiednim poziomie życia”,⁷⁴ który wyraża się w zaspokojeniu wymienionych zresztą zaraz potrzeb, ale także o „niezbędnych świadczeniach ze strony władz na rzecz jednostek”,⁷⁵ a choć świadczenia te nie są bliżej określone, to w każdym razie formułę tę można na pewno uważać za odrzucenie koncepcji państwa prawnego. Z następnego zdania wynika jednak jeszcze więcej: jest tam mowa o „zabezpieczeniu społecznym”, a z rozwinięcia tej formuły można wnioskować, że idzie tu o pełne zabezpieczenie społeczne. Byłaby to więc co najmniej akceptacja formuły państwa opiekuńczego.

Drugie prawo, jakie wymienia *Pacem in terris*, można by określić jako prawo do godności osobowej w życiu społecznym (szacunku, opinii). Wymienienie go w tym dokumencie (choć jest o nim mowa także w każdym katechizmie), okazało się konieczne ze względu na to, że w dzisiejszych

⁷³ Tamże, n. 11—27.

⁷⁴ Tamże, n. 11.

⁷⁵ Tamże.

warunkach istnieje możliwość zapanowania nad opinią i dowolnego jej kształtowania, a zatem wielka łatwość naruszenia tego prawa.

Wskazuje na to fakt, że encyklika wiąże to prawo z prawem do poszukiwania i głoszenia prawdy oraz swobody twórczości artystycznej; technika bowiem zagrożenia tych wszystkich praw jest jednakowa.⁷⁶

Nieco inaczej przedstawiają się społeczne aspekty prawa do korzystania z rozwoju wiedzy. To nie jest już tylko problem techniki jej przekazywania. Technika ta udoskonalila się z niewątpliwą korzyścią dla człowieka. Jest to problem demokratyzacji w zakresie wykształcenia, zagadnienie nowe, nieznane w czasach usankcjonowanego podzięką stanowego i gospodarczego.

Warto zwrócić uwagę na porządek wyliczonych praw osoby w encyklice. Najpierw jest mowa o potrzebach materialnych i duchowych niezbędnych dla każdego człowieka, a potem dopiero o jego potrzebach religijnych. Uważa się zatem, że te pierwsze potrzeby warunkują w jakiś sposób właściwe oddawanie czci Bogu. Wyraża się też w tym układzie, reprezentowana przez encyklikę, postawa humanizmu, który odkrywamy potem w całej pełni w konstytucji *Gaudium et spes*. Sam sposób sformułowania prawa do oddawania czci Bogu jest również swojego rodzaju antycypacją deklaracji „*Dignitatis humanae* o wolności religijnej. Nie mówi się tu bowiem o prawie do wyznawania prawdziwej religii, ale do „oddawania czci Bogu zgodnie z wymaganiami własnego sumienia”.⁷⁷ Odkrywamy tu także jeszcze inną tezę, która ujawniła się w całej pełni na Soborze, że lepiej jest oddawać Bogu część w taki sposób, na jaki nas stać, aniżeli nie oddawać Mu jej w ogóle. Przeciwwstawia się ona twierdzeniu, że ten kto oddaje cześć Bogu, którego nie zna, obraża Go.

Dalsze prawa wymienione w *Pacem in terris* dotyczą przede wszystkim współżycia społecznego i w takim stopniu, w jakim odnoszą się one do jego naturalnych podstawowych form, mogą mieć zasadnicze i podstawowe znaczenie. Jest więc mowa o prawie do wyboru stanu i do życia rodzinnego. Zagadnienia te potraktowane są w sposób tradycyjny.

W dziedzinie praw gospodarczych znajdujemy prawo do inicjatywy gospodarczej, sformułowane jednak dość ogólnikowo, na marginesie ogólniejszego prawa do pracy. Na uwagę zasługuje to, że całe zagadnienie humanizacji warunków pracy jest tu ujęte w formę odrębnego prawa osoby. Sprawa jest ważna z uwagi na niebezpieczeństwa, jakie się wiążą z faktem upowszechnienia salariatu i przemysłowej organizacji pracy. Następują dość tradycyjne również sformułowania prawa do wynagrodzenia za pracę oraz stosunkowo szeroko rozumiane prawo do własności, przy czym podkreśla się osobno obowiązki, jakie na niej ciążyą.

Dwa akapity poświęcono prawu do zrzeszania się powołując się przy tym na *Mater et Magistra*. Podkreśla się przy tym związek, jaki zachodzi między prawem do zrzeszania się, a prawem do wolności oraz ochroną godności człowieka. A zatem nie tylko realizacja celów materialnych i osiągnięć kulturowych, ale także ochrona godności człowieka uzasadnia prawo do zrzeszeń.

⁷⁶ Tamże, n. 12.

⁷⁷ Tamże, n. 14.

Szczególne okoliczności, jakie zaistniały współcześnie, skłoniły Jana XXIII do wymienienia jeszcze jednego prawa, pozostającego w ścisłym związku z prawem do wolności, mianowicie prawa do emigracji i imigracji. Prawo to nie było dotąd na ogół kwestionowane i dlatego nie spotykamy się z jego formułą. Nawet *Powszechna Deklaracja Praw Człowieka* mówi tylko o tym, że nikt nie może być skazywany na wygnanie.⁷⁸

Ostatnie dwa prawa dotyczą udziału w życiu publicznym, poszanowania osobowości prawnej oraz prawa do ochrony swych praw, tzn. do odwołania się do istniejącego systemu prawnego w wypadku, gdyby czyjeś prawa osobowe były zagrożone, względnie naruszone.

W encyklice jest jeszcze mowa o prawie do narodowości, o którym czytamy także w *Powszechnej Deklaracji Praw Człowieka*. Encyklika zajmuje się tym zagadnieniem ubocznie mówiąc o zagadnieniu mniejszości narodowych.⁷⁹

Zagadnienie praw osoby znalazło także swoje rozwinięcie w niektórych punktach encykliki *Mater et Magistra*. Wypływa ono tu przede wszystkim przy ocenie zjawiska „uspołecznienia”, które z natury rzeczy łączy się ze sprawą praw osobowych człowieka, gdyż stanowi pewne ich zagrożenie. Dlatego to papież stwierdza, że „uspołecznienie prowadzi do ciągłego zacieśnienia granic swobodnej działalności jednostek”.⁸⁰ Wskazuje też sposoby uniknięcia tych niekorzyści, jakie by z tego mogły wyniknąć.

Szeroko omawia encyklika problem nie tylko humanizacji pracy, ale także samego ustroju przedsiębiorstwa.⁸¹ Idzie ciągle o obronę prawa każdej osoby ludzkiej do swobodnej inicjatywy, a zatem prawa do osobowego działania. Wysuwa się tu jeszcze jeden moment na uzasadnienie praw osobowych człowieka, moment odpowiedzialności. Istnieje mianowicie ścisły związek między rozwojem wolności i odpowiedzialności osobowej człowieka. Wraz z ograniczeniem wolności dochodzi do zaniku odpowiedzialności, a zatem do zasadniczego utrudnienia doskonalenia osobowego człowieka. Cała więc organizacja życia, zwłaszcza działalności gospodarczej winna zmierzać do tego, by wszyscy, którzy w nim uczestniczą, mogli przejawiać własną inicjatywę, działać aktywnie, a w konsekwencji i współuczestniczyć w odpowiedzialności.

Trzecim zagadnieniem, które w *Mater et Magistra* łączy się ściśle z problematyką praw osobowych człowieka jest problem własności. Jan XXIII łączy je ściśle z zagadnieniem inicjatywy w życiu gospodarczym podkreślając, że własność warunkuje rozwój inicjatywy. To samo zresztą służy jako uzasadnienie do rozszerzenia własności społecznej. „Trzeba zatem, czytamy, by własność prywatna zabezpieczała prawa osoby ludzkiej do wolności...”.⁸² Także rozwiązania problemów szczegółowych, sugerowane w encyklice, zakładają zawsze ochronę praw człowieka. Jako przykład może służyć odwoływanie się do inicjatywy samych rolników w rozwiązywaniu podstawowych zagadnień rolnictwa.⁸³

⁷⁸ Zob. *Powszechna Deklaracja Praw Człowieka*, art. 9, Tamże, s. 176.

⁷⁹ Tamże, n. 94—97.

⁸⁰ Zob. Jan XXIII, *Encyklika o współczesnych przemianach społecznych w świetle nauki chrześcijańskiej „Mater et Magistra”*, Paris 1965, n. 62 nn.

⁸¹ Tamże, n. 82 nn.

⁸² Tamże, n. 113 nn.

⁸³ Tamże, n. 145 nn.

Zagadnienie praw osoby ludzkiej znalazło wreszcie swój wyraz w Konstytucji *Gaudium et spes*. Przede wszystkim sam punkt wyjścia rozważań, podkreślenie (w r. I, cz. I.) wysokiej godności ludzkiej osoby i szerokie jej uzasadnienie służy omawianej tu problematyce. Następnie w tymże samym rozdziale konstytucja mówi o wolności człowieka, starając się prostować błędne na ten temat poglądy, ale równocześnie uważając za słuszne stanowisko tych, którzy w dzisiejszych czasach tak bardzo „wysoko ją sobie cenią i żarliwie o nią zabiegają”.⁸⁴

Konstytucja podkreśla ponadto podstawową równość wszystkich i stwierdza, że „ubolewać należy nad tym, że podstawowe prawa osoby nie wszędzie są zagwarantowane”.⁸⁵ Konstytucja zawiera enumerację praw osoby (n. 26), która nie różni się zasadniczo od tego, co znajdujemy w encyklice *Pacem in terris*. Wymienia się tu jedną nową w stosunku do encykliki formułę, mianowicie prawo do ochrony życia prywatnego.

Na uwagę zasługuje natomiast to, co nie zostało może tak wyraźnie wyeksponowane w *Pacem in terris*, że zespół praw osoby ludzkiej musi znaleźć swój wyraz w istniejącym aktualnie porządku społecznym, który w swej istocie powinien być nastawiony na dobro osób, i od ich porządku (tych praw) winien być uzależniony porządek rzeczy, a nie odwrotnie. Podkreśla się ponadto dynamiczny charakter tego porządku: „Porządek ów stale trzeba rozwijać, opierać na prawdzie, budować na sprawiedliwości, ożywiać miłością; w wolności zaś winno się odnajdywać coraz pełniej ludzką równowagę”.⁸⁶ Formuła ta przypomina podstawowe zasady encykliki *Pacem in terris* i stanowi pewnego rodzaju jej interpretację.

Ochrona praw osoby ludzkiej, zwłaszcza zaś prawa do wolności jest wedle Konstytucji warunkiem rozwoju kultury. Konstytucja domaga się ponadto wolności kultury i to w podwójnym znaczeniu:

a. kultura w swym powstawaniu i rozwoju kieruje się własnymi prawami,

b. „Do władzy publicznej nie należy określanie właściwego charakteru form kultury ludzkiej, lecz dbanie o warunki i środki potrzebne do podnoszenia kultury wśród wszystkich”.⁸⁷

Konstytucja formułuje ponadto nowe prawo, mianowicie prawo do kultury.

Dalsze prawo, którego szerokie sformułowanie i omówienie znajdujemy w Konstytucji, to prawo do postępu. Wymienia się dwa elementy tego prawa:

a. prawo do korzystania z postępu, które należy rozumieć w ten sposób, że cały rozwój postępu winien być dostosowany do człowieka i jemu służyć.

b. prawo do udziału w tworzeniu postępu, które zgrubsza pokrywa się z tak często wysuwany w encyklice *Mater et Magistra* prawem do inicjatywy, a także prawem do pracy.

Jest zresztą w Konstytucji osobno mowa o prawie do pracy oraz pra-

⁸⁴ Zob. Konstytucja duszpasterska o Kościele w świecie współczesnym „*Gaudium et spes*” (W): *Sobór Watykański drugi*, Poznań 1968, n. 17.

⁸⁵ Tamże, n. 29.

⁸⁶ Tamże, n. 26.

⁸⁷ Tamże, nr 59.

wie do wypoczynku, a także o prawie do korzystania z dóbr materialnych oraz prawie do własności.

Osobny wreszcie dokument poświęca Vaticanum II obronie prawa do wolności religijnej,⁸⁸ pojmowanego tu również jako prawo osoby, a nie tylko, a nawet nie przede wszystkim, jako nakaz religijny czy determinanta wynikająca z absolutnego charakteru prawdy. Uzasadnieniem tego prawa jest więc przede wszystkim godność osoby, która musi wypełnić swe zobowiązanie poszukiwania prawdy zgodnie ze swoją naturą. „Tego zaś zobowiązania ludzie nie są w stanie wypełnić w sposób zgodny z własną swą naturą, jeżeli nie mogą korzystać z wolności psychologicznej, jak i wolności od zewnętrznego przymusu”.⁸⁹ Prawo do wolności religijnej wynika więc z samej natury człowieka i dlatego „prawo do owej wolności przysługuje trwale również tym, którzy nie wypełniają obowiązku szukania prawdy i trwania przy niej”.⁹⁰

Te zasady poszanowania praw osoby, wynikających z naturalnej i nadprzyrodzonej godności człowieka, wprowadza Kościół w praktykę swej działalności zbawczej w formie metody dialogu omówionej szeroko przez Pawła VI w encyklice *Ecclesiam suam*.⁹¹ „Szacunek dla godności i wolności człowieka”⁹² jest dla Pawła VI uzasadnieniem konieczności stosowania tej metody w pracy apostołskiej.

Programem realizacji praw osoby w skali międzynarodowej jest encyklika *Populorum progressio*, która z najbardziej podstawowego prawa osoby, prawa do doskonalenia rozwoju osobowego oraz udziału w postępie społeczno-gospodarczym wyprowadza szeroko rozbudowany program rozwoju całej ludzkości. Jest to niewątpliwie dalszy, ważny krok w rozwoju nauki o prawach osoby. Przechodzi się bowiem od coraz to bardziej szczegółowych sformułowań do konkretnego programu, który jest tu przedstawiony jako zobowiązanie, a nie tylko jako propozycja. Podstawą tego zobowiązania i źródłem jego powszechności są prawa osobowe przysługujące każdemu człowiekowi.

ZAKOŃCZENIE

Zagadnienie praw osoby ludzkiej nie jest zatem obce nauce chrześcijańskiej, choć same ich formuły są sprawą ostatniego półtorawieczia, a nawet ostatnich dziesiątków lat.

Widzieliśmy, że istnieje ścisły związek między nauką ewangeliczną, która podnosi godność człowieka i ukazuje mu cele nadprzyrodzone, a zasadniczą koncepcją jego osobowych uprawnień. Związek ten ukazała pełniej filozofia chrześcijańska, jako filozofia personalistyczna, a nauka o powszechnym braterstwie ewangelicznym i równości wszystkich wobec Boga, jako Stwórcy i celu ostatecznego człowieka stanowi dopełnie-

⁸⁸ Deklaracja o wolności religijnej (W:) *Sobór Watykański drugi*, Poznań 1968, s. 636—658.

⁸⁹ Tamże, n. 2.

⁹⁰ Tamże.

⁹¹ Paweł VI, *Encyklika o drogach, którymi Kościół Katolicki powinien kroczyć w dobie obecnej przy pełnieniu swojej misji*, „*Ecclesiam Suam*”, Paris 1967.

⁹² Tamże, n. 79.

nie tych przesłanek, które znajdujemy w chrześcijańskiej filozofii człowieka.

Rozwinięcie nauki o godności osobowej człowieka dostarczyło dalszego uzasadnienia i przyczyniło się do pogłębienia doktryny personalistycznej oraz samej koncepcji uprawnień osobowych człowieka.

Trzeba stwierdzić, że średniowiecze, które przecież rozwinęło i rozbudowało chrześcijańską filozofię personalistyczną, doprowadziło z przyczyn raczej społecznych niż doktrynalnych do pewnego zacieśnienia rozumienia uprawnień osobowych człowieka, wiążąc je zbyt ściśle z jego uprawnieniami własnościowymi. Nie znaczy to, że nie dostrzegano faktycznie innych jego praw, lecz w samym obiektywnym systemie uprawnień jako układzie społecznym prawa własnościowe odgrywały niewątpliwie największą rolę i decydowały o szeregu innych uprawnień, gdyż określały miejsce człowieka w układzie społecznym.

Układ taki stwarzał pewne pozory równowagi i dlatego nie był w myśli chrześcijańskiej krytykowany, dopóki jego przerosty w ustroju kapitalistycznym nie ujawniły jego braków i nie zmusiły myślicieli katolickich do jego gruntownej oceny. Prowadzi to do rewizji samej koncepcji praw osobowych i sięgnięcia do samych ich podstaw, których konstrukcja znajdowała się zresztą w nauce scholastycznej. W tym świetle przeprowadza się ponowną ich analizę. Analiza ta ujawniła potrzebę pojmowania samego układu jako wielowarstwowego, a więc wyodrębnienia uprawnień podstawowych i niezmiennych, które mają charakter powszechny, ale i ogólny. Wymagają one szczegółowych precyzacji i konkretyzacji, jeżeli mają prowadzić do skonstruowania praktycznego (ustrojowego) systemu praw podmiotowych.

Ten praktyczny system jest jednak układem dynamicznym i wymaga ciągłej rewizji i uzupełnień, względnie ponownych, dostosowanych do konkretnych okoliczności sformułowań. Jest to zadanie techników ustrojowych. Nie oznacza to oczywiście, że same uprawnienia osobowe są względne i zmieniają się w czasie, lecz że ich konkretne formuły muszą być doskonałe, jeśli prawo, którego ochronie mają one służyć, ma być rzeczywiście zachowane.

Zmienność ta ma jeszcze inne źródło: prawa osoby są w konkretnych warunkach historyczno-społecznych zagrożone nie w każdym punkcie, ale tylko na określonych odcinkach i tu właśnie muszą być broniące. Tym się także tłumaczy, że formuły praw osobowych, jakie znajdujemy w dokumentach papieskich, względnie soborowych, ulegają także pewnym modyfikacjom, choć mają one z natury rzeczy dość ogólny charakter. Wymienia się mianowicie prawa podstawowe i wskazuje te punkty, w których zagrożenie uprawnień człowieka okazuje się w danym momencie najbardziej niebezpieczne i wymaga uruchomienia pewnych sygnałów ostrzegawczych.

Ale i ten etap formułowania i konkretyzowania praw osobowych człowieka należy już do przeszłości. Można by go nazwać etapem interwencjonizmu w dziedzinie praw osobowych, gdyż formułowało się je w odpowiedzi na zagrożenia, a nawet wobec faktów ich nagminnego łamania. Nowy etap, który otwiera encyklika *Populorum progressio*, można by nazwać etapem intergalnych programów realizacji praw osobowych. Jest to przejście od dorywczych niejako interwencji do integralnego pro-

gramu, ale także od postawy negatywnej, obronnej do postawy pozytywnej. Nie tylko broni się praw osoby, ale opracowuje się sposoby i środki ich realizacji podkreślając obligatoryjny charakter opracowywanych programów.

W rozwoju więc nauki o prawach osobowych człowieka, a zwłaszcza w staraniach o ich realizację jesteśmy zaledwie na półmetku. Droga jeszcze przed nami daleka. Na tej drodze będzie potrzebny niemały wysiłek teoretyczny, ale jeszcze większa determinacja do podejmowania prac realizacyjnych.

L'EVOLUTION DE LA QUESTION DES DROITS DE LA PERSONNE HUMAINE DANS LA DOCTRINE SOCIALE DE L'ÉGLISE

Résumé

L'auteur définit d'abord la notion des droits de la personne humaine comme l'ensemble des droits subjectifs, en mettant l'accent sur les différences dans la conception chrétienne et matérialiste, positiviste de ces droits. Il rappelle, que c'est la dignité de la personne humaine, qui est leur fondement.

En passant à l'étude historique, il s'arrête sur les énonciations d'Ancien et de Nouveau Testament, où peut-on voir la grande valeur que l'on y donne, et montre, comment cette dignité devient la source des droits de tout homme. Puis il rappelle brièvement la doctrine à ce sujet des Pères de l'Eglise, pour s'arrêter plus longuement sur la doctrine scolastique, où les droits de l'homme sont analysés dans le contexte de l'ensemble des relations sociales et historiques de ce temps. L'auteur explique, pourquoi on y met l'accent du premier ordre sur le loi de propriété, et montre la grande importance pour la protection des droits de la personne humaine, qu'avait le dualisme du pouvoir (ecclésiastique et séculier) dans le monde du moyen âge. Il parle aussi de la question d'esclavage et de la lutte contre lui dans les temps modernes. L'enseignement des papes du XIX s. devient compréhensible seulement dans le contexte de la doctrine individualiste sur la liberté, qui a été rejetée par eux. Léon XIII rappelle à cet égard la doctrine chrétienne sur la liberté de l'homme et ses successeurs jusqu'au Pie XII s'efforcent de défendre les droits de personne contre des abus des gouvernements modernes. Les enseignements de Jean XXIII, du Vatican II et de Paul VI ont été parcourus en abrégé, pour compléter la totalité de ces réflexions et aussi pour démontrer la continuité de la doctrine de l'Eglise sur les droits de l'homme. Ces droits, quoique étant formulé différemment selon des conditions, mais leur fondement reste toujours le même.