

Gerald J. BEYER

JAN XXIII I JAN PAWEŁ II PAPIEŻE PRAW CZŁOWIEKA

Świat ponowoczesny, w którym żyjemy, utrzymuje, że „prawda, sens języka, wartości moralne i natura ludzka nie mają już trwałych sensów”. Skoro nie można powiedzieć, że w jakimś realnym sensie wszyscy ludzie mają udział w tej samej naturze ludzkiej, to nie można twierdzić, że mają oni te same podstawowe prawa. Obrona powszechnych praw człowieka zależy od uznania powszechnych prawd dotyczących podmiotów tych praw, a mianowicie osób ludzkich.

Papieże Jan XXIII i Jan Paweł II zaliczani są do najbardziej znaczących papieży okresu nowoczesności. Obaj święci są autorami niezwykłych dokonań dla Kościoła i świata, a ich dziedzictwo charakteryzuje niespotykana wcześniej wielowymiarowość w dziedzinie teologii, eklezjologii i nauczania społecznego. Określenie ich jako papieży praw człowieka w żadnym razie nie oznacza, że w ten sposób uda się uchwycić pełnię ich pontyfikatów, ale faktem pozostaje, że to właśnie ci papieże uczynili więcej niż wszyscy inni dla rozwoju nauczania Kościoła rzymskokatolickiego na temat praw człowieka i dla upowszechniania tych praw na całym świecie¹. Choć już Pius XII, mówiąc o prawach politycznych i obywatelskich, położył fundamenty pod potwierdzenie przez Kościół istnienia praw człowieka², to właśnie Jan XXIII, głosząc, że „niezachwiana afir-

¹ Niektórzy katolicy sprzeciwiali się wprowadzeniu języka praw do oficjalnego nauczania Kościoła (por. np. E.L. Fortin, *Classical Christianity and the Political Order: Reflections on the Theologico-Political Problem*, Rowman & Littlefield, Lanham, Maryland, 1996, s. 223-286; tenże, „Sacred and Inviolable”: „*Rerum Novarum*” and *Natural Rights*, „*Theological Studies*” 53(1992) nr 2, s. 203-233). Powszechnie znanym faktem jest, że arcybiskup Marcel F. Lefebvre i jego zwolennicy odrzucili rozumienie praw człowieka zawarte w deklaracji Soboru Watykańskiego II o wolności religijnej *Dignitatis humanae*, tworząc w ten sposób ruch schizmatyków (por. M. Faugoli, *Vatican II: The Battle for Meaning*, Paulist Press, New York 2012, s. 30-35; Bóg wybrał ryzyko wolności (Z o. Janem Andrzejem Kłoczowskim rozmawiają Teresa Terczyńska i Zbigniew Nosowski), w: *Dzieci Soboru zadają pytania. Rozmowy o Soborze Watykańskim II*, red. Z. Nosowski, Biblioteka „Więzi”, Warszawa 1996, s. 313n.; F.R. Hittinger, *The Declaration on Religious Freedom, „Dignitatis Humanae”*, w: *Vatican II: Renewal within Tradition*, red. M.L. Lamb, M. Levering, Oxford University Press, Oxford 2008, s. 362). W obecnym artykule przyjmuję, że podejmowana przez Kościół obrona godności i praw człowieka jest nie tylko uzasadniona, ale ma nawet zasadnicze znaczenie dla chrześcijańskiego dziedzictwa i ewangelizacji. Przyznaję jednak, że wśród katolików może nie być – i w istocie nie ma – zgody co do najlepszych sposobów realizacji praw człowieka.

² Por. J.B. Hehir, *The Modern Catholic Church and Human Rights: The Impact of the Second Vatican Council*, w: *Christianity and Human Rights: An Introduction*, red. J. Witte, F.S. Alexander, Cambridge University Press, Cambridge, UK–New York 2010, s. 143-146. Sam Jan XXIII podkreślał

macja i obrona godności i praw osoby ludzkiej” jest „podstawowym tematem”³ nauczania społecznego Kościoła, wystrzył jego spojrzenie na ludzką godność i przysługujące człowiekowi przyrodzone uprawnienia. Jan Paweł II z kolei – co podkreśla kard. Avery Dulles – odwoływał się do praw człowieka częściej niż którykolwiek z jego poprzedników⁴. W niniejszym artykule zamierzam więc skupić się na wkładzie tych właśnie dwóch papieży w krzewienie praw człowieka. Innym teologom, historykom oraz szacownym dostojnikom kościelnym pozostawiam analizę wielości innych aspektów ich pontyfikatów⁵.

Artykuł rozpoczynam od ogólnych uwag na temat relacji katolicyzmu do kwestii praw człowieka, a następnie koncentruję się na kilku aspektach przełomowej encykliki Jana XXIII *Pacem in terris*, analizując jej kontekst, recepcję oraz znaczenie. Kolejne kroki rozważań to: omówienie podstawy praw człowieka, którą encyklika sytuuje w prawie naturalnym, refleksja na temat wyróżnionych przez Jana XXIII rodzajów praw: obywatelskich i politycznych oraz społecznych i kulturalnych i wskazanie na aktualność ducha dialogu, który uosabiał Jan XXIII. W drugiej części tekstu skupiam się na nowatorstwie Jana Pawła II w podejściu do praw człowieka i na osiągnięciach tego Papieża w tym zakresie. W zakończeniu wskazuję kilka problemów, które sprawiają, że dziedzictwo Jana XXIII i Jana

zasługi Piusa XII dla doprecyzowania stanowiska Kościoła w kwestii praw człowieka (zob. Jan XXIII, Encyklika o współczesnych przemianach społecznych w świetle nauki chrześcijańskiej *Mater et magistra*, nr 41, w: *Dokumenty nauki społecznej Kościoła*, red. M. Radwan SCJ, L. Dyczewski OFMConv, A. Stanowski, Polski Instytut Kultury Chrześcijańskiej–Redakcja Wydawnictw KUL, Rzym–Lublin 1987, cz. 1, s. 227). Na temat zasadniczego znaczenia wkładu Piusa XII w nauczanie Kościoła katolickiego na temat praw człowieka por. F. R e f o u l é, *Efforts Made on behalf of Human Rights by the Supreme Authority of the Church*, „Concilium. International Journal for Theology” 15(1979) nr 4(124), s. 78n.; H i t t i n g e r, dz. cyt., s. 361n.; D. H o l l e n b a c h, *Claims in Conflict: Retrieving and Renewing the Catholic Human Rights Tradition*, Paulist Press, New York 1979, s. 56-61; zob. też: P. M a z u r k i e w i c z, *Kościół i demokracja*, Pax, Warszawa 2001, s. 112n.; J.P. L a n g a n SJ, *The Christmas Messages of Pius XII (1939-45)*, w: *Modern Catholic Social Teaching: Commentaries and Interpretations*, red. K.R. Himes, L. Sowle Cahill, Georgetown University Press, Washington, D.C., 2005, s. 175-190. Drew Christiansen podkreśla, że Pius XII „apelował o wprowadzenie międzynarodowej regulacji prawnej potwierdzającej istnienie praw, których źródłem jest godność osoby ludzkiej” (D. C h r i s t i a n s e n, „*Pacem in Terris*” w: *Modern Catholic Social Teaching: Commentaries and Interpretations*, s. 236; o ile nie podano inaczej, tłum. fragmentów obcojęzycznych – D.Ch.), chociaż nie wyraził aprobaty dla przyjętej przez Organizację Narodów Zjednoczonych Powszechnej Deklaracji Praw Człowieka, ponieważ sądził, że zabrakło w niej jednoznacznej filozoficznej podstawy dla praw człowieka (por. tamże).

³ D. H o l l e n b a c h, „*Pacem in Terris*” and *Human Rights*, „Journal of Catholic Social Thought” 10(2013) nr 1, s. 8.

⁴ Por. A. D u l l e s, *Church and Society: The Laurence J. McGinley Lectures, 1988-2007*, Fordham University Press, New York 2008, s. 278.

⁵ Szersze, jakkolwiek zwięzłe omówienie innych aspektów dziedzictwa tych papieży przedstawiłem w odrębnym artykule (zob. G.J. B e y e r, *Reflections on the Canonizations of John XXIII and John Paul II*, „Political Theology Today” z 14 IV 2014, <http://www.politicaltheology.com/blog/reflections-on-the-canonizations-of-pope-john-xxiii-and-pope-john-paul-ii>).

Pawła II dotyczące praw człowieka nadal stanowi dla nas wyzwanie. Wykazuję, że pod wieloma względami – jako Kościół i jako społeczeństwo – nie zrealizowaliśmy jeszcze w pełni wezwania obu papieży praw człowieka, by promować ludzką godność i uprawnienia przysługujące wszystkim ludziom.

PAPIEŻ JAN XXIII ORĘDOWNIK LUDZKIEJ GODNOŚCI I DIALOGU

KONTEKST, RECEPCJA I ZNACZENIE ENCYKLIKI „PACEM IN TERRIS”

Nie tak dawno historyk prawa John Witte Jr. stwierdził, że „religie nie będą sojusznikami, których łatwo pozyskać, ale walki o prawa człowieka nie da się bez nich wygrać”⁶. Przez większą część swoich dziejów Kościół rzymskokatolicki nie udzielał oficjalnego poparcia dla wielu praw, które później uwzględniono w Powszechnej Deklaracji Praw Człowieka. W szczególności Kościół potrzebował bardzo długiego czasu, by w pełni zaakceptować istnienie praw obywatelskich i politycznych⁷. W epoce nowoczesności stanowisko Kościoła ewoluowało w kierunku coraz pełniejszej akceptacji wolności religijnej, aż do jej najpełniejszego przyjęcia w deklaracji *Dignitatis humanae*⁸ – jakkolwiek

⁶ Cyt. za: R.S. Appleby, *The Ambivalence of the Sacred: Religion, Violence, and Reconciliation*, Rowman & Littlefield, Lanham, Maryland, 2000, s. 248.

⁷ Zob. przyp. 2; zob. też: D. Hollenbach, *An Advocate for All: How the Catholic Church Promotes Human Dignity*, „America” z 1 XII 2008, <http://americamagazine.org/issue/678/article/advocate-all>. W myśli chrześcijańskiej można jednak dostrzec zapowiedź nowoczesnej tradycji praw człowieka (por. Christensen, dz. cyt., s. 233-235; zob. też: G.J. Beyer, *Economic Rights: Past, Present, and Future*, w: *Handbook of Human Rights*, red. T. Cushman, Routledge, London–New York 2012, s. 291-310).

⁸ Historia tego zagadnienia jest złożona i ze względu na zamysł artykułu nie można jej tutaj w pełni przeanalizować. Wiele zależy jednak od tego, jak pojmujemy prawo do wolności religijnej. W roku 1966 w swoim komentarzu na temat Soboru Watykańskiego II ks. Joseph Ratzinger dostrzegł w *Dignitatis humanae* „coś nowego, coś całkowicie innego od tego, co znajdujemy na przykład w wypowiedziach Piusa XI i Piusa XII” (J. Ratzinger, *Theological Highlights of Vatican II*, Paulist Press, New York 2009), s. 212. W swoim przemówieniu bożonarodzeniowym w roku 2005 papież Benedykt XVI sformułował myśl bardziej szczegółową: „Sobór Watykański II, uznając tę fundamentalną zasadę nowoczesnego państwa i opowiadając się za nią w Deklaracji o wolności religijnej, powrócił do najgłębszego dziedzictwa Kościoła” (Benedykt XVI, *Wydarzenia, które zachowamy w pamięci i sercu* (Przemówienie podczas spotkania z kardynałami, biskupami i pracownikami Kurii Rzymskiej, Watykan 22 XII 2005), „L’Osservatore Romano”, wyd. pol. 27(2006) nr 2, s. 19). Kard. Pietro Pavan z kolei podkreślał nowatorstwo *Dignitatis humanae* (por. P. Pavan, *Declaration on Religious Freedom*, w: *Commentary on the Documents of Vatican II*, red. H. Vorgrimler, Herder & Herder, London 1967, s. 67, 80-83). Martin Rhonheimer twierdził natomiast, że Sobór Watykański II ukazuje „nieciągłość z papieżami dziewiętnastowiecznymi” w kwestii wolności religijnej, ale rów-

wierni Kościoła nie zawsze respektowali potwierdzone przez niego prawa i godność osoby ludzkiej. Mimo to jednak wielu obserwatorów, w tym również politolog Samuel Huntington, zgadzało się co do tego, że w drugiej połowie dwudziestego stulecia katolicyzm stał się wiodącą siłą w krzewieniu praw człowieka⁹.

nocześnie odsłania głębszą, istotniejszą ciągłość z wiarą i praktyką wczesnego chrześcijaństwa (por. M. R h o n h e i m e r, *Benedict XVI's „Hermeneutic of Reform” and Religious Freedom*, „Nova et Vetera” 9(2011) nr 4, s. 1031n.). Jego pogląd odrzuca Thomas Pink (zob. T. P i n k, *The Interpretation of „Dignitatis Humanae”: A Reply to Martin Rhonheimer*, „Nova et Vetera” 11(2013) nr 1, s. 77-121). Raymond Lafontaine twierdzi, że nauczanie zawarte w *Dignitatis Humanae* różni się „radykalnie co do tonu i treści doktrynalnej” od nauczania papieża wieku dziewiętnastego (por. R. L a f o n t a i n e, *Lonergan's Functional Specialties as a Model for Doctrinal Development: John Courtney Murray and the Second Vatican Council's Declaration on Religious Freedom*, „Gregorianum” 88(2007) nr 4, s. 781n.). W przeciwnym nurcie myśli Avery Dulles opowiadał się przeciwko interpretowaniu *Dignitatis Humanae* w kategoriach zerwania z tradycją Kościoła w pojmowaniu wolności religijnej (zob. A. D u l l e s, „*Dignitatis Humanae*” and the Development of Catholic Doctrine, w: *Catholicism and Religious Freedom: Contemporary Reflections on Vatican II's Declaration on Religious Liberty*, red. K L. Grasso, R.P. Hunt, Rowman & Littlefield Publishers, Lanham, Maryland, 2006, s. 43-67). Trwa również debata na temat stosunku nauczania papieża wieku dwudziestego do kwestii wolności religijnej. Dulles na przykład dostrzega akcentowanie tego prawa w przemówieniu radiowym Piusa XII z roku 1942 (por. D u l l e s, *Church and Society: The Laurence J. McGinley Lectures, 1988-2007*, s. 309). Hittinger, który dostrzega w *Dignitatis Humanae* wyraz „zasadniczej zmiany w sposobie sytuowania się Kościoła w świecie politycznym” (H i t t i n g e r, dz. cyt., s. 375) odnotowuje wpływ Piusa XII na ten dokument, wykazując to nawet za pomocą cytatów (por. tamże, s. 362-377). Z drugiej strony John Courtney Murray twierdził, że Pius XII przyjmował doktrynę tolerancji, nie zaś wolności religijnej (por. J.C. M u r r a y, J.L. H o o p e r, *Religious Liberty: Catholic Struggles with Pluralism*, Westminster–John Knocx Press, Louisville, Kentucky, 1993, s. 134n.). Podobny pogląd formułuje Martin Rhonheimer (por. R h o n h e i m e r, dz. cyt., s. 1035). Kard. Angelo Scola w niedawnym artykule doprecyzowywał, co odrzucał Kościół przedsoborowy, a czemu się nie sprzeciwiał (por. A. S c o l a, *The Nature and Scope of Religious Freedom in Our Contemporary Culture*, „Communio” 40(2013) nr 2-3, s. 319-321). Herminio Rico utrzymuje, że wraz z *Dignitatis Humanae* „Kościół w uroczysty sposób ogłosił odstępnie od tego, co od czasów Konstantyna – w wielu różnych formach, częściowo w sposób oczywisty, częściowo bardziej subtelnie – stanowiło istotną część jego życia. [...] Kościół definitywnie porzucił bowiem wszelkie roszczenie do uprzywilejowanego statusu prawnego” (H. R i c o, *John Paul II and the Legacy of „Dignitatis Humanae”*, Georgetown University Press, Washington, D.C., 2002, s. 7). Ucieszenie Johna Courtneya Murraya SJ przed Soborem Watykańskim II w odpowiedzi na jego pisma dotyczące wolności religijnej oraz późniejsza rola Murraya w przygotowaniu tekstu *Dignitatis Humanae* również łączą się z tą kwestią (por. D. H o l l e n b a c h, *Religious Freedom, Morality and Law: John Courtney Murray Today*, „Journal of Moral Theology” 1(2012) nr 1, s. 71. Jak można sądzić na podstawie przytoczonych opinii, Murray słusznie pisał: „Kierunek zwrotu od *Syllabus errorum* (1864) do *Dignitatis Humanae personae* (1965) nadal musi być wyjaśniany przez teologów. Sobór jednak formalnie usankcjonował słuszność tego zwrotu jako takiego” (J.C. M u r r a y SJ, *Introduction to „Dignitatis Humanae”*, w: *The Documents of Vatican II*, red. W.M. Abbot, Guild Press, New York 1966, s. 673). W odniesieniu do tej kwestii Gerald O'Collins twierdził jednak ostatnio, że *Dignitatis Humanae* „w zestawieniu z *Syllabus errorum* wskazuje raczej na całkowitą zmianę kierunku niż po prostu na zwrot” (G. O' C o l l i n s, *Does Vatican II Represent Continuity or Discontinuity?*, „Theological Studies” 73(2014) nr 4, s. 778).

⁹ Por. H o l l e n b a c h, „*Pacem in Terris*” and Human Rights, s. 8.

Stanowisko Kościoła w tej kwestii definitywnie zmieniło się wraz z ogłoszeniem w roku 1963 encykliki Jana XXIII *Pacem in terris*¹⁰. Do napisania owego opus vitae skłoniły Angela Roncallego jego własne doświadczenia z okresu, zanim rozpoczął on swój pontyfikat jako Jan XXIII. Pełnienie urzędów nuncjusza papieskiego we Francji i stałego obserwatora w UNESCO w latach czterdziestych i pięćdziesiątych dwudziestego wieku nauczyło go współpracy ze wszystkimi ludźmi, którzy starali się działać na rzecz dobra bez względu na swoje przekonania¹¹. W tym samym okresie interesował się on również działalnością Komisji Praw Człowieka Organizacji Narodów Zjednoczonych¹². Wiele lat później uznał Deklarację Praw Człowieka, ogłoszoną przez ONZ za „akt dalekowzrocznej zapobiegliwości”¹³.

Encyklika *Pacem in terris* przyniosła głęboką zmianę w tradycji nauczania Kościoła rzymskokatolickiego i sprawiła, że jego głos na rzecz wspierania pokoju i praw człowieka stał się najważniejszy. Była też ona kulminacyjnym punktem życia i nauczania Jana XXIII, który przygotowując ten dokument, cierpiał już z powodu choroby nowotworowej i spieszył się z jego ukończeniem, przekonany o potencjale jego przekazu. Biograf Papieża Peter Hebblethwaite nazwał *Pacem in terris* „ostatnią wolą i testamentem” Jana XXIII¹⁴. W istocie fakt, że obchody pięćdziesiątej rocznicy ogłoszenia *Pacem in terris*, które miały miejsce ponad dwa lata temu, celebrowano tak w Watykanie, jak i w Organizacji Narodów Zjednoczonych oraz na katolickich uniwersytetach, zaświadcza o globalnym znaczeniu tej encykliki¹⁵. Joe Holland, uznany ekspert z dziedziny nauczania społecznego Kościoła, pisze, że jest ona „najbardziej znanym i najbardziej istotnym dokumentem nauczania papieskiego czasów współczesnych”¹⁶.

Traktowana jako Magna Charta katolicyzmu, encyklika *Pacem in terris* zawiera najbardziej systematyczną i najbardziej wyczerpującą w tradycji ka-

¹⁰ Zob. Jan XXIII, Encyklika o pokoju między wszystkimi narodami opartym na prawdzie, sprawiedliwości, miłości i wolności *Pacem in terris*, w: *Dokumenty nauki społecznej Kościoła*, cz. 1, s. 269-303. Jan XXIII wyraził swoje poparcie dla praw człowieka już we wcześniejszej encyklice *Mater et magistra*, którą ogłosił w roku 1961. Zawarł w niej również potwierdzenie praw, o których mówili jego poprzednicy (por. tenże, *Mater et magistra*, nry 7, 16, 20, 55, 61, 67, 99, 103, 106, 109, 147, 157, 211, s. 222, 224, 230, 232n., 238-240, 248, 250, 258).

¹¹ Por. P. Hebblethwaite, M. Hebblethwaite, *John XXIII: Pope of the Century*, Continuum, London–New York 2000, s. 114.

¹² Por. Dullles, *Church and Society: The Laurence J. McGinley Lectures, 1988-2007*, s. 309.

¹³ Jan XXIII, *Pacem in terris*, nr 143, s. 297.

¹⁴ Hebblethwaite, Hebblethwaite, dz. cyt., s. 249.

¹⁵ Symposium w siedzibie ONZ odbyło się 24 października 2012 roku. Materiały z tej sesji opublikowano w pracy „*Pacem in Terris*”: *Its Continuing Relevance for the 21st Century* (red. F. Dubois, J. Klee, *Pacem in Terris Press*, Washington, D.C., 2013).

¹⁶ J. Holland, „*Pacem in Terris*”: *Summary and Commentary for the 50th Anniversary of the Famous Encyclical Letter of Pope John XXIII on World Peace*, *Pacem in Terris Press*, Washington, D.C., 2012), s. 1.

tolickiego nauczania społecznego wykładnię praw i powinności człowieka¹⁷. Jednoznaczne potwierdzenie w jej tekście prawa do „oddawania czci Bogu zgodnie z wymaganiem własnego prawnego sumienia oraz wyznawania religii prywatnie i publicznie”¹⁸ uutorowało drogę nauczaniu o wolności religijnej zawartemu w *Dignitatis humanae*. Zdaniem kard. Pietra Pavana, *Pacem in terris* zawiera syntezę wcześniejszego nauczania papieskiego o nienaruszalnych prawach osoby, które znalazło swój „dalszy rozwój”¹⁹ w Deklaracji o wolności religijnej *Dignitatis humanae*²⁰. Zauważa on również, że w encyklice *Pacem in terris* wyraźnie sformułowana została rola rządu w ochronie praw człowieka, a w *Dignitatis humanae* rolę tę rozciągnięto na ochronę prawa do wolności religijnej²¹. Kard. Pietro Pavan i John Courtney Murray SJ przekonywali Pawła VI i Ojców soborowych, że *Pacem in terris* stanowi najlepszy precedens w tradycji prawa do wolności religijnej, i właśnie ich argumentacja umożliwiła przyjęcie szerszego rozwinięcia tego prawa w *Dignitatis humanae*²². W istocie pierwsze wersy deklaracji, odwołujące się do zasady wolności i godności osoby ludzkiej, są w niemal dosłownym brzmieniu zaczerpnięte z *Pacem in terris*²³. W deklaracji zacytowano tę encyklikę siedmiokrotnie, wyraźnie opierając się na niej jako podstawie do pełniejszej teorii wolności religijnej²⁴. *Pacem in terris* otwarła też drzwi do oficjalnej legitymizacji chrześcijańskiego pacyfizmu, która również nastąpiła na Soborze Watykańskim II²⁵. Ponadto encyklika ta poszerzyła obszar katolickiego nauczania społecznego i ukazała jego wymiar międzynarodowy, domagając się realizacji powszechnego dobra wspólnego i ogólnoswiatowej wspólnoty narodów²⁶.

Encyklika *Pacem in terris* miała ogromne oddziaływanie zarówno w Kościele katolickim, jak i poza nim. Jan XXIII, który podczas pierwszej wojny światowej służył w wojsku jako sanitariusz, a w czasie drugiej pełnił służbę dyplomatyczną w Grecji i Francji, był naocznym świadkiem okropności woj-

¹⁷ Por. H o l l e n b a c h, „*Pacem in Terris*” and *Human Rights*, s. 5; M a z u r k i e w i c z, dz. cyt., s. 113n., zob. też: H e h i r, dz. cyt.

¹⁸ J a n XXIII, *Pacem in terris*, nr 14, s. 273.

¹⁹ P a v a n, dz. cyt., s. 64.

²⁰ Zob. Sobór Watykański II, Deklaracja o wolności religijnej *Dignitatis humanae*, w: Sobór Watykański II, *Konstytucje. Dekrety. Deklaracje*, Pallottinum, Poznań 2002, s. 410-421.

²¹ Por. P a v a n, dz. cyt., s. 72.

²² Por. L. G r i f f i n, *Commentary on „Dignitatis Humanae” (Declaration of Religious Freedom)*, w: *Modern Catholic Social Teaching: Commentaries and Interpretations*, s. 253n.

²³ Por. D u l l e s, „*Dignitatis Humanae*” and the Development of Catholic Doctrine, s. 48, 58. Dulles dodaje: „*Pacem in terris*» była dokumentem najbliższym *Dignitatis humanae* przez wbudowanie zasady wolności w teorię społeczeństwa” (tamże, s. 58).

²⁴ Szerzej na ten temat zob. M u r r a y, *Introduction to „Dignitatis Humanae”*, s. 672-696.

²⁵ Zob. Sobór Watykański II, Konstytucja duszpasterska o Kościele w świecie współczesnym *Gaudium et spes*, nr 78-80, w: Sobór Watykański II, *Konstytucje. Dekrety. Deklaracje*, s. 593-596; por. J a n XXIII, *Pacem in terris*, nr 126-127, s. 294.

²⁶ J a n XXIII, *Pacem in terris*, nry 7, 139-140, s. 272, 296n.

ny i pragnął łagodzić napięcia związane z panującą wówczas zimną wojną²⁷. Interweniował podczas kryzysu kubańskiego w roku 1962, apelując do prezydenta Johna Kennedy'ego i do radzieckiego przywódcy Nikity Chruszczowa, aby odwrócić groźbę konfliktu wojennego. Niektórzy twierdzą, że odegrał on wówczas kluczową rolę w zmniejszeniu napięcia między Związkiem Radzieckim a Stanami Zjednoczonymi²⁸. To właśnie pragnienie zakończenia zimnej wojny i pokojowego rozstrzygnięcia konfliktu skłoniło go do napisania encykliki o pokoju. *Pacem in terris* została oficjalnie ogłoszona krótko przed Wielkanocą 1963 roku²⁹. Od pierwszych słów dokument sygnalizował znaczący zwrot w nauczaniu papieskim. Nigdy wcześniej bowiem papieże nie kierowali encyklik do „wszystkich ludzi dobrej woli”³⁰. Jan XXIII posłużył się jednak tym sformułowaniem, by przekazać swoje żywe zainteresowanie współpracą między katolikami a niekatolikami w pilnej próbie budowy pokoju. Papież osiągnął w ten sposób swój cel, którym było dotarcie do ludzi spoza Kościoła. Peter Steinfels pisze: „*Pacem in terris* została przyjęta przez jej niekatolickich czytelników jak żadna inna wcześniejsza encyklika”³¹. Kompletny tekst dokumentu opublikowano w gazecie „New York Times” wraz z towarzyszącymi mu kilkoma artykułami odredakcyjnymi. Encyklika została również pozytywnie odebrana w Związku Radzieckim³².

Znaleźli się jednak również krytycy *Pacem in terris*. Uznani protestanci teologowie, jak Reinhold Niebuhr czy Paul Tillich, ubolewali nad naiwnym optymizmem Jana XXIII co do możliwości krzewienia pokoju i sprawiedliwości oraz przezwyciężenia zimnej wojny wyłącznie środkami pozbawionymi przemocy. Nawet niektórzy katolicy, w tym wysoko postawieni dostojnicy kościelni w Rzymie, okazywali sceptycyzm wobec „utopijnej” wizji Papieża³³. Mimo wszystko encyklika Jana XXIII głęboko zmieniła pejzaż katolickiej myśli na temat praw człowieka i zaczęła stanowić „niewzruszoną kotwicę” oraz punkt odniesienia dla katolików zatroskanych tym problemem. Dla konferencji biskupów Kościoła katolickiego na całym świecie stała się inspiracją do

²⁷ Por. Hebblethwaite, Hebblethwaite, dz. cyt., s. 37-43, 82-116.

²⁸ Por. Holland, dz. cyt., s. 1. Na temat mediacji papieża Jana XXIII w załagodzeniu tego konfliktu por. Hebblethwaite, Hebblethwaite, dz. cyt., s. 230-251.

²⁹ Por. Christiansen, dz. cyt., s. 217-223; zob. K.P.J. Hallahan, hasło „Pacem in Terris”, w: *The New Dictionary of Catholic Social Thought*, red. J.A. Dwyer, The Liturgical Press, Collegeville, Minnesota, 1994, s. 696n. Zob. też: Hebblethwaite, Hebblethwaite, dz. cyt., s. 230-251.

³⁰ Jan XXIII, *Pacem in terris*, s. 271.

³¹ P. Steinfels, „*Pacem in Terris*,” and Debate on It, *Echo Anew*, „The New York Times” z 1 II 2003, <http://www.nytimes.com/2003/02/01/nyregion/beliefs-pacem-in-terris-and-debate-on-it-echo-anew.html>.

³² Por. Hallahan, dz. cyt., s. 696.

³³ Zob. Steinfels, dz. cyt.; Christiansen, dz. cyt.

promocji praw człowieka. W wielu różnych krajach, między innymi w Polsce, Chile, Salwadorze, Korei Południowej czy na Filipinach, porwała katolików – tak świeckich, jak i duchownych – do solidarnej walki o prawa dla wszystkich ludzi³⁴. Otwarcie do *Pacem in terris* odwoływał się na przykład kard. Stefan Wyszyński w Polsce, broniąc praw i powinności człowieka wewnętrznie obecnych w naturze osoby ludzkiej³⁵. W podobny sposób cytował Jana XXIII abp Oscar Romero w swojej obronie „prawa do zgromadzeń i zrzeszeń”³⁶, które salwadorski reżim dławił w latach siedemdziesiątych i osiemdziesiątych dwudziestego wieku. W ostatnich latach natomiast encyklika zainspirowała powstanie ogólnoświatowego ruchu, znanego jako *Pacem in Terris* Global Leadership Ecumenical Initiative³⁷. Zdaniem jego członka i założyciela Joego Hollanda, „profetyczna wizja [papieża] Jana zmierza do stworzenia uszlachetnionego i unowocześnionego Kościoła światowego, który będzie służyć globalnej cywilizacji humanistycznej i ekologicznej, wykraczającej poza nowoczesne ideologie i zakorzenionej w sprawiedliwości, pokoju oraz agroekologii”³⁸.

Po tym omówieniu kontekstu encykliki *Pacem in terris* i oddźwięku, jaki wywołała ona na świecie, przejdę teraz do analizy istoty zawartej w niej argumentacji. Ponieważ cytowane komentarze streściły już ogólną linię tego obszernego dokumentu oraz jego poszczególnych części³⁹, skoncentruję się na kilku spośród jej kluczowych idei dotyczących praw człowieka, a także na dzisiejszej doniosłości tych kwestii.

³⁴ Zob. H o l l e n b a c h, *An Advocate for All: How the Catholic Church Promotes Human Dignity*; por. też: C h r i s t i a n s e n, dz. cyt., s. 238.

³⁵ Por. A. M i c h n i k, *Kościół, lewica, dialog*, Świat Książki, Warszawa 1998, s. 105n.

³⁶ O. A. R o m e r o, *Voice of the Voiceless: The Four Pastoral Letters and Other Statements*, Orbis Books, Maryknoll, New York, 1985, s. 90.

³⁷ Inicjatywa ta zmierza do „wniesienia wkładu do ponowoczesnego chrześcijańskiego globalnego, intelektualnego i artystycznego odrodzenia, które będzie poszukiwało dróg przejścia do regeneracyjnej ponowoczesnej elektronicznej i ekologicznej cywilizacji”. J. H o l l a n d, *The Unsustainability of Modern Western Civilization and of Modern Western Catholic Evangelization*, http://paceminterris.net/Home_Page.html.

³⁸ Zob. tamże. Holland poświęcił analizie *Pacem in terris* całą swoją książkę „*Pacem in Terris*”: *Summary and Commentary for the 50th Anniversary of the Famous Encyclical Letter of Pope John XXIII on World Peace*.

³⁹ Zob. np. H o l l a n d, *Pacem in Terris: Summary and Commentary for the 50th Anniversary of the Famous Encyclical Letter of Pope John XXIII on World Peace*; C h r i s t i a n s e n, dz. cyt.; H a l l a h a n, dz. cyt.; por. też: H o l l e n b a c h, *Claims in Conflict: Retrieving and Renewing the Catholic Human Rights Tradition*, s. 62-69; t e n ż e, „*Pacem in Terris*” and *Human Rights*; J a n P a w e ł I I, Encyklika „*Pacem in terris*” – *nieustanne zobowiązanie* (Orędzie na XXXVI Światowy Dzień Pokoju 1 stycznia 2003 roku, Watykan, 8 XII 2002), „L'Osservatore Romano” wyd. pol. 24(2003) nr 2, s. 4-8 (zob. też: http://www.vatican.va/holy_father/john_paul_ii/messages/peace/documents/hf_jp-ii_mes_20021217_xxxvi-world-day-for-peace_pl.html).

PODWAŁINY PRAW CZŁOWIEKA W ŚWIECIE PONOWOCZESNYM

Mary A. Glendon, zajmująca się zagadnieniem prawa z punktu widzenia religii katolickiej oraz kwestią praw człowieka, stwierdziła ostatnio, że relatywizm filozoficzny przedstawia „zapewne najbardziej skomplikowane wyzwanie, przed jakim staje projekt praw człowieka w czasach współczesnych”⁴⁰. Twierdzenie Glendon wskazuje, że ponowoczesne ideologie ostatecznie nie dostarczają żadnej podstawy do argumentacji na rzecz powszechnych praw człowieka. Świat ponowoczesny, w którym żyjemy, utrzymuje, że „prawda, sens języka, wartości moralne i natura ludzka nie mają już trwałych sensów”⁴¹. Jeśli nie możemy twierdzić, że wszystkie istoty ludzkie we wszystkich kulturach, miejscach i czasach mają pewne określone cechy, to pozostajemy bez podstawy, w której można by zakotwiczyć roszczenie do powszechności praw człowieka⁴². Skoro bowiem nie można powiedzieć, że w jakimś realnym sensie wszyscy ludzie mają udział w tej samej naturze ludzkiej, to nie można twierdzić, że mają oni te same podstawowe prawa. Innymi słowy, obrona powszechnych praw człowieka zależy od uznania pewnych powszechnych prawd dotyczących podmiotów tych praw, a mianowicie osób ludzkich, nawet jeśli przyznajemy, że pewne cechy osobowego bytu ludzkiego są warunkowane społecznie i historycznie⁴³. Taką właśnie rolę w nauczaniu społecznym Kościoła na temat praw człowieka pełni prawo naturalne.

Pacem in terris zawiera najbardziej systematyczne w nowoczesnym nauczaniu Kościoła katolickiego opracowanie prawa naturalnego jako podstawy praw człowieka. Na początku encykliki papież Jan XXIII stwierdza, że we wszechświecie panuje „podziwu godny porządek”⁴⁴, który jest odzwierciedleniem umysłu Boga. Pierwsze cztery części encykliki dotyczą odpowiednio: porządku między ludźmi, stosunków między obywatelami a władzami spo-

⁴⁰ M.A. Glendon, *The Influence of Catholic Social Doctrine on Human Rights*, „Journal of Catholic Social Thought” 10(2012) nr 1, s. 78. Na ten temat por. E. Schöckenhoff, *Natural Law & Human Dignity: Universal Ethics in an Historical World*, Catholic University of America Press, Washington, D.C., 2003, s. 42-81. Zob. też: t e n ż e, *Naturrecht und Menschenwürde. Universale Ethik in einer geschichtlichen Welt*, Matthias-Grünewald-Verlag, Mainz 1996.

⁴¹ G.B. Sinsicchi, *Postmodernism and the Need for Rational Apologetics in a Post-Conciliar Church*, „Heythrop Journal” 52(2011) nr 5, s. 751. Artykuł ten zawiera zwięzłe omówienie powstania postmodernizmu oraz jego światopoglądu.

⁴² Jacques Maritain i inni współautorzy deklaracji Powszechnej Deklaracji Praw Człowieka byli świadomi tego problemu. Zob. G.J. Beyer, *Beyond „Nonsense on Stilts”: Towards Conceptual Clarity and Resolution of Conflicting Economic Rights*, „Human Rights Review” 2005, t. 6, nr 4, s. 5-31.

⁴³ Szerzej na ten temat zob. t e n ż e, *Freedom, Truth, and Law in the Mind and Homeland of John Paul II*, „Notre Dame Journal of Law, Ethics and Public Policy” 21(2007) nr 1, s. 17-49 (<http://scholarship.law.nd.edu/ndjlepp/vol21/iss1/2>).

⁴⁴ J a n XXIII, *Pacem in terris*, nr 2 s. 271.

lecności politycznych, stosunków między państwami oraz stosunku ludzi i społeczności państwowych do społeczności światowej. Jan XXIII cytuje List do Rzymian (2, 15) i twierdzi, że Bóg „wrył głęboko w sercu człowieka prawo, które sumienie własne mu ukazuje i każe wiernie zachowywać”⁴⁵. Porządek, który odnajdujemy we wszechświecie, znajduje odzwierciedlenie w osobach ludzkich i jest podstawą ich nienaruszalnej godności. Godność ta jest zaś fundamentem całego szeregu praw⁴⁶.

Innymi słowy, prawa rządzące relacjami między ludźmi i między państwami są zakorzenione w samej naturze osoby ludzkiej⁴⁷. Kim jest jednak owa osoba ludzka? I co to znaczy posiadać godność? *Pacem in terris* wyjaśnia, co znaczy być podmiotem godności i dlaczego godność ta nakazuje poszanowanie praw i powinności osoby ludzkiej⁴⁸, formułując tym samym antropologiczne podstawy katolickiej teorii praw człowieka⁴⁹.

Pierwszy aspekt tej antropologii wskazuje na teleologiczną naturę osoby ludzkiej. Ludzie z natury mają się doskonalić, kształtować i rozwijać, tak by osiągać określone „cele”. Sposób ochrony i wspierania owych „celów”, ku którym zdąża natura ludzka, a także prowadzących do nich wrodzonych ludzkich zdolności, jest zarazem określeniem zakresu i treści praw człowieka. *Pacem in terris* omawia konkretne prawa, formułując w ten sposób wymogi, które stawia ludzka godność, a zatem wytyczając zakres praw człowieka. Jan XXIII stwierdza na przykład, że „z godności osoby ludzkiej wypływa”⁵⁰ „prawo zajmowania się działalnością gospodarczą zgodnie z poczuciem odpowiedzialności”⁵¹, „prawo czynnego udziału w życiu publicznym oraz wnoszenia własnego wkładu we wspólne dobro obywateli”⁵², a „na mocy prawa naturalnego”⁵³ człowiek ma prawo do odpowiedniej pracy zarobkowej i swobody w jej podejmowaniu⁵⁴. Drugi aspekt tej antropologii wskazuje, że istoty ludzkie są wyposażone w wyjątkową racjonalność, w zdolność do nawiązywania relacji oraz w zdolności moralne i duchowe. W tym też tonie papież Jan napisał, że „każdy człowiek jest osobą, to znaczy istotą obdarzoną

⁴⁵ Tamże, nr 5, s. 272.

⁴⁶ Zob. T. Whittle, hasło „*Pacem in Terris*”, w: *The HarperCollins Encyclopedia of Catholicism*, red. R.P. McBrien, H.W. Attridge, HarperCollins, New York 1995, s. 950.

⁴⁷ Por. Jan XXIII, *Pacem in terris*, nr 6, s. 272.

⁴⁸ Por. tamże, nr 9-10, s. 272.

⁴⁹ Zob. Beyer, *Beyond „Nonsense on Stilts”: Towards Conceptual Clarity and Resolution of Conflicting Economic Rights*.

⁵⁰ Jan XXIII, *Pacem in terris*, nr 20, s. 274.

⁵¹ Tamże.

⁵² Tamże, nr 26, s. 275n.

⁵³ Tamże, nr 18, s. 274.

⁵⁴ Por. tamże.

rozumem i wolną wolą⁵⁵. Po trzecie, istoty ludzkie mają w y m i a r t r a n s c e n d e n t n y. Innymi słowy, to, co czynią i co mogą poznać w życiu doczesnym w jakimś sensie życie doczesne transcenduje. „W naturze ludzkiej nigdy nie zanika zdolność do przeciwstawiania się błędom i do szukania drogi wiodącej do prawdy⁵⁶. I wreszcie, istoty ludzkie mogą osiągać cele, ku którym z natury zdążają, jedynie we wspólnocie, ponieważ ludzie są z natury b y t a m i s p o ł e c z n y m i. Mówiąc słowami Jana XXIII: „Ponieważ ludzie mają naturalną skłonność do zrzeszania się, powinni ze sobą współżyć i starać się wzajemnie o dobro innych⁵⁷.”

Ta właśnie antropologia legła u podstaw stwierdzenia, że sam fakt posiadania przez osobę ludzką godności stanowi dla innych zobowiązanie do tej godności poszanowania i ochrony. W *Pacem in terris* czytamy zatem: „Każde bowiem bardziej istotne prawo człowieka czerpie swą moc i siłę z prawa naturalnego, które je wyznacza i wiąże z odpowiadającym mu obowiązkiem⁵⁸. *Pacem in terris* odczytuje zatem n o r m a t y w n y s e n s b y c i a c z ł o w i e k i e m: wszystkie istoty ludzkie mają pewne prawa i powinności wpływające bezpośrednio z ich ludzkiej natury⁵⁹. Te zatem elementy, które są niezbędne dla wszystkich istot ludzkich w ich doskonaleniu się, wyznaczają zakres praw człowieka. *Pacem in terris* wymienia wiele różnych praw człowieka, a „wątkiem, który spaja ze sobą nawzajem wszystkie te prawa – podkreśla David Hollenbach – jest ludzka godność⁶⁰. „Ludzka godność nie jest abstraktem ani rzeczywistością eteryczną, ale realizuje się w konkretnych warunkach życia osobowego, społecznego, gospodarczego i politycznego. Historia nauczania papieskiego jest procesem odkrywania i określania tych warunków realizacji człowieczeństwa. Warunki te zostały nazwane prawami człowieka⁶¹.”

⁵⁵ Tamże, nr 9, s. 272; por. nry 29, 36, 158, s. 276, s. 277n., s. 300n.

⁵⁶ Tamże, nr 158, s. 300.

⁵⁷ Tamże, nr 31, s. 276.

⁵⁸ Tamże, nr 30, s. 276.

⁵⁹ Por. tamże, nr 9.

⁶⁰ H o l l e n b a c h, *Claims in Conflict: Retrieving and Renewing the Catholic Human Rights Tradition*, s. 68.

⁶¹ Tamże. Michael Schuck podkreśla, że w oficjalnym nauczaniu Kościoła katolickiego przed pontyfikatem Jana XXIII ludzka godność nie była uważana za podstawę praw człowieka. Schuck twierdzi, że sam ten termin nigdy nie pojawił się w nauczaniu Kościoła w okresie przed pontyfikatem Leona XIII, a w pismach tego Papieża pojawiał się sporadycznie, podobnie jak w nauczaniu Piusa XI i Piusa XII. Uznawanie poszczególnych praw dokonywało się natomiast doraźnie, aż do ich usystematyzowania przez Jana XXIII. Por. M. S c h u c k, *That They May Be One: The Social Teaching of the Papal Encyclicals 1740-1989*, Georgetown University Press, Washington, D.C., 1991, s. 178-180. Od czasu Jana XXIII nauczanie Kościoła rzymskokatolickiego za podstawę praw człowieka uznaje ludzką godność. Zob. J a n XXIII, *Pacem in terris*, nr 9-27, s. 272-276; J a n P a w e ł II, *Godność osoby ludzkiej fundamentem sprawiedliwości i pokoju* (Przemówienie na XXXIV sesji Zgromadzenia Ogólnego Organizacji Narodów Zjednoczonych, Nowy Jork, 2 X 1979) w: *Jan Paweł II*.

Zawarta w *Pacem in terris* argumentacja przywołująca prawo naturalne jako podstawę praw człowieka ma kilka dobrych stron. Po pierwsze, dostarcza stabilnej i spójnej podstawy dla powszechnych uprawnień człowieka, stanowiąc alternatywę dla ponowoczesnego światopoglądu, zgodnie z którym prawda, natura ludzka i moralność są absolutnie przygodne. Faktem jest bowiem, że wielu myślicieli opowiada się przeciwko wyprowadzaniu praw człowieka i jakichkolwiek tez etyki z natury ludzkiej, która – jak twierdzą – jest konstruktem pozbawionym podstawy w rzeczywistości. Co więcej, wielu uważa, że myślenie w kategoriach prawa naturalnego pociąga za sobą niebezpieczny esencjalizm, pozwalający tym, którzy dysponują siłą, określać, co zalicza się do tego, co „naturalne”⁶². Oczywiściego przykładu takiej postawy dostarczałyby patriarchalne społeczeństwa, w których za „nienaturalne” uważa się na przykład zdobywanie wykształcenia przez kobiety i podejmowanie przez nie pracy poza domem. W przeszłości niektórzy katolicy, w tym również biskupi, usprawiedliwiali posiadanie niewolników, twierdząc, że jest ono zgodne z prawem naturalnym⁶³. W ciągu dziejów ciemieńczy zawsze uznawali za nie-ludzi tych, których chcieli sobie podporządkować lub unicestwić. Na przykład przedstawienia Indian amerykańskich jako dzikusów w kronikach Cristóbal Colóna i Ameriga Vespucciego przygotowały grunt do ich wymordowania przez europejskich osadników⁶⁴. Dlatego też istotnie mamy dobry powód, aby zachowywać postawę sceptyczną wobec przywoływania natury ludzkiej jako podstawy naturalnych uprawnień i odpowiadających im powinności. Ów sceptycyzm doprowadził nawet do tego, że wiodący rzecznicy praw człowieka wystrzegają się wszelkiego odniesienia do prawa naturalnego czy natury ludzkiej jako podstawy argumentacji. Pomimo swoich pod wszelkimi innymi względami imponujących wysiłków na rzecz krzewienia praw człowieka nie proponują zatem przekonującego wyjaśnienia, dla czego osoba ma powin-

Nauczanie papieskie, red. E. Weron SAC, A. Jaroch SAC, t. 2 (1979), cz. 2, Pallottinum, Poznań 1992, s. 258-269; t e n ż e, Encyklika *Centesimus annus*, nry 28, 34, 47; *Sprawiedliwość gospodarcza dla wszystkich Katolicka nauka społeczna a gospodarka USA* (List pasterski biskupów amerykańskich z roku 1986), „Życie Katolickie” 7(1988) nr 5.

⁶² Por. S. P o p e, *Natural Law and Christian Ethics*, w: *The Cambridge Companion to Christian Ethics*, red. R. Gill, Cambridge University Press, Cambridge, U.K., 2001, s. 90n. Na temat analizy sposobów krytyki prawa naturalnego i przekonujących odpowiedzi zob. S c h o c k e n h o f f, *Naturrecht und Menschenwürde. Universale Ethik in einer geschichtlichen Welt*.

⁶³ Por. M.L. K r i e r M i c h, *Catholic Social Teaching and Movements*, Twenty-Third Publications, Mystic, Connecticut, 1998, s. 136.

⁶⁴ Por. B e y e r, *Freedom, Truth, and Law in the Mind and Homeland of John Paul II*, s. 37-39. Przykład ten zapożyczyłem od Michelle Grijalvy, która 30 lipca 2007 roku omawiała go w wykładzie „The Dawn of a Renaissance? The Image of the «Noble Savage» and its Impact on American Indian Education and Religion” [„Początek renesansu? Obraz «szlachetnego dzikususa» i jego wpływ na wykształcenie i religię Indian amerykańskich”] podczas debaty okrągłego stołu na uniwersytecie w Oxfordzie.

ność niesienia innym pomocy w realizacji ich praw i (lub) bezwarunkowego działania w oparciu o domyślne pojęcie natury ludzkiej, czyli o coś pokrewnego „miękkiemu” rozumieniu prawa naturalnego⁶⁵. Dlatego też w części niniejszych rozważań poświęconej nauczaniu Jana Pawła II na temat wymogu opowiedzenia się za prawdą wykażę, że odwołanie się do prawa naturalnego jako instancji pozwalającej ugruntować prawa człowieka pozostaje konieczne, jeśli chcemy zbudować etykę poszanowania tych praw. Podejście oparte na prawie naturalnym może zarówno potwierdzić te potencjalne niebezpieczeństwa, jak i pomieścić historyczność, przygodność oraz różnice panujące między ludźmi i między kulturami, nadal jednak zapewniając podstawę dla uprawnień człowieka⁶⁶.

Po drugie, odwołanie się do prawa naturalnego w *Pacem in terris* ucina krytykę, którą często wysuwano przeciwko tezie, że podstawą praw człowieka

⁶⁵ Wielu autorów wydaje się zakładać istnienie natury ludzkiej, lecz wykazuje opór przed przyznaniem się do tego. Por. np. T. Pogge, *World Poverty and Human Rights: Cosmopolitan Responsibilities and Reforms*, Polity, Cambridge 2008, s. 54-65; M.C. Nussbaum, *Women and Human Development: The Capabilities Approach*, Cambridge University Press, Cambridge 2000, s. 77n., s. 252-261. W swojej późniejszej pracy Martha C. Nussbaum potwierdza, że opiera się na „tradycji prawa naturalnego według Grocjusza” przede wszystkim w swojej teorii potencjalności (ang. capabilities approach) (por. t a ż, *Frontiers of Justice: Disability, Nationality, Species Membership*, The Belknap Press-Harvard University Press, Cambridge, Massachusetts, 2006, s. 21; t a ż, *Creating Capabilities: The Human Development Approach*, Belknap Press of Harvard University Press, Cambridge, Massachusetts, 2011), s. 128n.). Zarzut posługiwania się pojęciem prawa naturalnego wysuwał wobec Nussbaum Peter Singer: zob. P. Singer, *A Response to Martha Nussbaum* (Odpowiedź na wykład Marthy Nussbaum, „Justice for Non-Human Animals” przedstawiony w ramach The Tanner Lectures on Human Values, 13 XI 2002, <http://www.utilitarianism.net/singer/by/20021113.htm>).

Henry Shue jest zdania, że postulując istnienie uprawnień, nie trzeba odwoływać się do wszechogarniających zasad, które miałyby służyć jako ich uzasadnienie. Stara się natomiast wykazać na podstawie analiz konkretnych przypadków, dlaczego uznanie pewnych praw „podstawowych” jest niezbędne dla realizacji wszystkich innych uprawnień (por. H. Shue, *Basic Rights: Subsistence, Affluence, and U.S. Foreign Policy*, Princeton University Press, Princeton, New Jersey, 1996, s. 28). Również Amartya Sen proponuje bezzałożeniową obronę praw człowieka (por. A. Sen, *The Idea of Justice*, Belknap Press of Harvard University Press, Cambridge, Massachusetts, 2009, s. 227, 251, 372n.).

⁶⁶ John Courtney Murray SJ, który pomagał w przygotowaniu tekstu *Dignitatis humanae*, zauważył, że „teoria [prawa naturalnego] nigdy nie może zapominać, że natura, do której teoria ta się odwołuje, nie ma innego istnienia niż istnienie w osobie, która jest tej natury niepowtarzalną realizacją, umiejscowioną w porządku innych wyjątkowych jej realizacji” (J.C. Murray, *We Hold These Truths: Catholic Reflections on the American Proposition*, Sheed and Ward, New York 1960, s. 296; por. też zawarte w tym samym rozdziale odpowiedzi Murraya na próby krytyki prawa naturalnego). Na temat myśli Murraya por. R.W. McElroy, *The Search for an American Public Theology: The Contribution of John Courtney Murray*, Paulist Press, New York 1989, s. 53-60. Zob. też: Schöckenhoff, *Naturrecht und Menschenwürde. Universale Ethik in einer geschichtlichen Welt*.

jest jego godność⁶⁷. Zdaniem filozofa Alana Gewirtha, twierdzenie „A ma prawo do X przeciwko B na mocy Y” wychwytyje formalne elementy składowe uprawnienia⁶⁸. A zatem, przyjmując paradygmat ludzkiej godności, można powiedzieć, że mam pewne roszczenie do czegoś przeciwko komuś lub przeciwko jakiejś grupie ludzi (być może bardziej trafnie byłoby: od kogoś lub od jakiejś grupy ludzi) po prostu dlatego, że mam ludzką godność. Zastosowane tu rozumowanie jest następujące: (1) Osoba A ma ludzką godność. (2) Dlatego osoba A ma prawo do dobra X od B; B jest zobowiązana do pomocy A w osiągnięciu X i ma powinność tej pomocy A udzielić. W zastrzeżeniu często podnoszonym co do tego rozumowania podkreśla się, że brak w nim pewnego logicznego kroku, który można by opisać następująco: (2a) Ludzka godność domaga się uznania jej przez innych ludzi (co ukoniecznia powinność jej ochrony). Jeden z komentatorów podsumowuje tę krytykę w następujący sposób: „Jedną rzeczą jest powiedzieć, że mam godność, co odnosi się tylko do mojej osoby. Całkiem inną jednak rzeczą jest powiedzieć, że mam prawo żądać od innych, by zapewnili mi podstawowe dobra gospodarcze, gdyż są oni mi to winni. Między tymi dwoma zdaniem pojawia się luka w sensie logicznym”⁶⁹. W krytyce tego rodzaju nie dostrzega się związku między prawami człowieka, dobrem wspólnym a bogatą antropologią społeczną wyartykułowaną w *Pacem in terris*⁷⁰. Tymczasem twierdzenie Jana XXIII, że skoro „ludzie mają naturalną skłonność do zrzeszania się, powinni ze sobą współżyć i starać się wzajemnie o dobro innych”⁷¹, stanowi wypełnienie owej „luki w sensie logicznym”. Uprawnomocnia ono przejście od „A ma godność ludzką” do „osoba A ma prawo do dobra gospodarczego X od B”, zakładając, że wykazemy, iż X jest niezbędne do życia A odpowiadającego jej godności. Jeśli weźmiemy pod uwagę bogaty kontekst antropologii społecznej obecnej w *Pacem in terris*, łatwo pojąć, dlaczego przejście od ludzkiej godności do praw i powinności człowieka jest prawomocne. Osoba A w logice formalnej staje się osobą ludzką w per-

⁶⁷ Szerzej na ten temat zob. Beyer, *Beyond „Nonsense on Stilts”: Towards Conceptual Clarity and Resolution of Conflicting Economic Rights*.

⁶⁸ Zdaniem Gewirtha, można wyróżnić pięć formalnych elementów prawa w sensie uprawnienia, a mianowicie jego: podmiot, naturę, przedmiot i respondentę, oraz usprawiedliwiającą je podstawę (zob. A. Gewirth, *Human Rights: Essays on Justification and Applications*, University of Chicago Press, Chicago 1982) Por. J. Coleman, *Catholic Human Rights Theory: Four Challenges to an Intellectual Tradition*, „Journal of Law and Religion” 2(1984) nr 2, s. 350.

⁶⁹ P.Ch. L. O., *Are There Economic Rights?*, „Thomist” 52(1988) nr 4, s. 707.

⁷⁰ Być może trafniej byłoby powiedzieć, że podstawą praw człowieka jest „godność osoby jako członka rodziny ludzkiej”. W katolickiej myśli personalistycznej osoba ludzka jest bowiem zawsze postrzegana jako osoba qua byt społeczny. Zob. np. J. Maritain, *La personne et le bien commun*, Desclée de Brouwer et Cie, Paris 1947 (zob. też: tenże, *The Person and the Common Good*, trans. J.J. Fitzgerald, University of Notre Dame Press, Notre Dame, Indiana, 1966).

⁷¹ Jan XXIII, *Pacem in terris*, nr 31, s. 276.

sonalistycznym, wspólnotowym sensie typowym dla myśli rzymskokatolickiej⁷²: ludzie z natury mogą osiągać doskonałość, żyjąc z innymi i dla innych⁷³. Jan XXIII po prostu zapewnia klarowną i elegancką poprawkę do hiperindywidualistycznego, solipsystycznego i materialistycznego rozumienia natury ludzkiej oraz celu bytu ludzkiego, które jest tak dziś powszechne w Stanach Zjednoczonych i poza nimi⁷⁴. Encyklika *Pacem in terris* dostarcza spójnej wizji sprawiedliwego społeczeństwa opartego na solidarności: każdy z jego członków ma zagwarantowane pewne prawa, a jednocześnie od każdego wymaga się, by realizował powinności w służbie dobru wspólnemu: „Dobro wspólne polega przede wszystkim na poszanowaniu praw i obowiązków ludzkiej osoby”⁷⁵.

KU PRZEZWYCIĘŻENIU PODZIAŁU PRAW NA OBYWATELSKIE I POLITYCZNE ORAZ GOSPODARCZE, SPOŁECZNE I KULTURALNE

Równoległe z debatą nad problemem stabilnej podstawy praw i powinności człowieka toczy się inna długotrwała dyskusja dotycząca zakresu jego uprawnień. Rozpoczęła się ona podczas prac nad tekstem Powszechnej Deklaracji Praw Człowieka i trwa do dnia dzisiejszego. W okresie zimnej wojny Związek Radziecki zarzucał Stanom Zjednoczonym, że naruszają prawa gospodarcze swoich obywateli. Stany Zjednoczone potępiały zaś łamanie praw obywatelskich i politycznych w Związku Radzieckim⁷⁶. Doprowadziło to do stworzenia w roku 1966 dwóch odrębnych paktów: Międzynarodowego Paktu Praw Obywatelskich i Politycznych oraz Międzynarodowego Paktu Praw Gospodarczych, Społecznych i Kulturalnych (ICESCR)⁷⁷. Rząd Stanów Zjed-

⁷² Na temat personalistycznej, wspólnotowej natury myśli rzymskokatolickiej zob. Maritain, *The Person and the Common Good*, s. 65.

⁷³ Szerzej na temat tej tezy zob. M.J. Himes, K.R. Himes, *Fullness of Faith: The Public Significance of Theology*, Paulist Press, New York 1993.

⁷⁴ Na temat indywidualizmu zob. G.J. Beyer, *Recovering Solidarity: Lessons from Poland's Unfinished Revolution*, University of Notre Dame Press, Notre Dame, Indiana, 2010. Na temat indywidualizmu w historii Stanów Zjednoczonych zob. E.J. Dionne, *Our Divided Political Heart: The Battle for the American Idea in an Age of Discontent*, Bloomsbury, New York 2012. Dionne przekonująco dowodzi, że ethos wspólnoty dominował w przypadku punktów zwrotnych historii Stanów Zjednoczonych, ale w ostatnich dziesięcioleciach nastąpił jego zmierzch. Na temat skrajnego indywidualizmu w myśli ekonomicznej zob. A. Sibley, *The „Poisoned Spring” of Economic Libertarianism*, Pax Romana–CM ICA, Washington, D.C., 2011.

⁷⁵ Jan XXIII, *Pacem in terris*, nr 60, s. 282.

⁷⁶ Por. H.J. Steiner, P. Alston, *International Human Rights in Context: Law, Politics, Morality*, Oxford University Press, Oxford 2000, s. 250; R.J. Vincent, *Human Rights and International Relations*, Cambridge University Press, Cambridge 1986, s. 61-75.

⁷⁷ Niektórzy badacze, na przykład Henry Shue, utrzymują, że podział praw na kategorie: z jednej strony prawa społeczne, gospodarcze i kulturalne, a z drugiej obywatelskie i polityczne, (czyli

noczonych nigdy oficjalnie nie uznał praw gospodarczych i w związku z tym nie ratyfikował drugiego z paktów⁷⁸.

Niektórzy myśliciele katolicycy również podważali istnienie praw gospodarczych. Wpływowy katolicki intelektualista Michael Novak obawia się na przykład, że uznanie praw gospodarczych doprowadzi do powstania kultury zależności i nadmiernie rozbudowanego państwa dobrobytu⁷⁹. Z drugiej strony – jak zauważyłem wcześniej – w oficjalnym nauczaniu Kościoła katolickiego przez długi czas odrzucano istnienie praw obywatelskich i politycznych. W encyklice o kwestii robotniczej *Rerum novarum* z roku 1891 Leon XIII potwierdził istnienie wielu praw gospodarczych, na przykład prawa do sprawiedliwej płacy⁸⁰ i do tworzenia stowarzyszeń⁸¹. Można więc powiedzieć, że w społecznym nauczaniu Kościoła najpierw postulowano prawa gospodarcze i społeczne, a dopiero później zaczęto w nim akceptować demokrację, uczestnictwo obywateli w zarządzaniu społeczeństwem oraz prawa obywatelskie i polityczne. Chociaż Pius XII skłaniał się ku akceptacji demokratycznego uczestnictwa, pierwszym dokumentem nauczania społecznego, który wymienia oba zbiory praw, pozostaje *Pacem in terris*⁸². Podobnie jak uczyniono to w Powszechnej Deklaracji Praw Człowieka, Jan XXIII wymienił obie grupy uprawnień: prawa obywatelskie, polityczne i gospodarcze oraz prawa społeczne i kulturalne⁸³. Pozbawienie człowieka któregośkolwiek z tych praw oznacza zdaniem Papieża znieważenie ludzkiej godności, ponieważ prowadzi do marginalizacji. Jak sformułował to Hollenbach, „osoba może być równie skutecznie wykluczona ze wspólnoty bądź pomijana w jej życiu przez długotrwałe bezrobocie czy bezdomność, jak i przez brak prawa do głosowania bądź wolności słowa”⁸⁴.

tak zwane prawa pierwszej i drugiej generacji) jest zarazem sztuczny i niefortunny (por. S h u e, dz. cyt., s. 7, 44, 51, 53).

⁷⁸ Zob. B. S t a r k, *At Last? Ratification of the Economic Covenant as a Congressional-Executive Agreement*, „Transnational Law and Contemporary Problems” 20(2011), s. 107-142.

⁷⁹ Por. M. N o v a k, *Economic Rights: the Servile State*, „Catholicism in Crisis” 4(1985) nr 10, s. 11.

⁸⁰ Por. L e o n XIII, Encyklika o kwestii robotniczej *Rerum novarum*, nr 34, w: *Dokumenty nauki społecznej Kościoła*, cz. 2, s. 58n.

⁸¹ Por. tamże, nr 36-37, s. 60n. Leon XIII wymienia również „prawo do starania się o rzeczy potrzebne dla utrzymania życia” (tamże, nr 34, s. 59). Papież wskazuje w tym kontekście na prawo do żywności, odzieży i mieszkania. Por. H o l l e n b a c h, *Claims in Conflict: Retrieving and Renewing the Catholic Human Rights Tradition*, s. 48.

⁸² J. Bryan Hehir nazywa Piusa XII „papieżem przejściowym”, który położył podstawy pod akceptację przez Jana XXIII pewnych praw politycznych i obywatelskich, chociaż jeszcze nie prawa do wolności religijnej (por. H e h i r, dz. cyt., s. 143-146).

⁸³ Por. J a n XXIII, *Pacem in terris*, nr 11-27, s. 273-276.

⁸⁴ D. H o l l e n b a c h, *Justice, Peace, and Human Rights: American Catholic Social Ethics in a Pluralistic World*, Crossroad, New York 1988, s. 106.

Chociaż Novak i inni myśliciele nie zaakceptowali jak dotąd nauczania na temat praw gospodarczych, dla miliardów ludzi cierpiących wskutek różnego rodzaju ubóstwa ekonomicznego orędmie Jana XXIII było „dobrą nowiną”⁸⁵. Teoretyczne debaty na temat podstaw i zakresu praw człowieka nie mają bowiem charakteru wyłącznie akademickiego i mogą przynosić tragiczne konsekwencje dla wielu ludzi. Setki milionów istot ludzkich straciły życie, a ogromne rzesze muszą codziennie walczyć o przetrwanie, ponieważ pozbawiono ich wielu praw pieczołowicie uznanych za święte w *Pacem in terris* oraz w porozumieniach międzynarodowych. Thomas Pogge szacuje, że tylko w okresie ostatnich dwudziestu dwóch lat w wyniku różnych przyczyn związanych z ubóstwem straciło życie czterysta milionów ludzi⁸⁶. UNICEF donosi, że wskutek chorób, którym można zapobiec, c o d z i e n n i e umiera około 24 tysiące dzieci. Jednocześnie państwa całego świata na cele militarne wydają rocznie ponad 1,514 miliarda dolarów⁸⁷. Organizacja Narodów Zjednoczonych ocenia, że wyeliminowanie głodu, którego codziennie doświadcza 850 milionów ludzi na świecie, kosztowałoby 30 miliardów dolarów, co stanowi kroplę w morzu rocznych wydatków, które w skali świata przeznaczają się na cele militarne⁸⁸. Statystyki te ukazują, że dla większej części populacji świata prawa człowieka okazują się pustymi obietnicami mimo ciągłego rozwoju oraz postępującej likwidacji ubóstwa⁸⁹. W wielkiej mierze niepowodzenie to spowodowane jest obojętnością i biernością, nie zaś brakiem środków. Przyjęcie wizji

⁸⁵ Na temat katolików odrzucających prawa gospodarcze por. D u l l e s, *Church and Society: The Laurence J. McGinley Lectures, 1988-2007*, s. 317n. (Dulles broni oficjalnego nauczania Kościoła).

⁸⁶ Zob. P o g g e, dz. cyt.; t e n ż e, *Poverty and Violence*, „Law, Ethics and Philosophy” 1(2013) nr 1, s. 87-111 (w artykule tym dostępne są również inne statystyki ukazujące powszechne śmiertelne skutki naruszania praw gospodarczych).

⁸⁷ Zob. stronę internetową organizacji Plowshares: <http://plowshares.ca/programs/armed-conflict/acr-graphs/#Refugees>.

⁸⁸ Zob. *The Price of Hunger* (artykuł odredakcyjny), „Los Angeles Times” z 23 VI 2008, <http://articles.latimes.com/2008/jun/23/opinion/ed-food23>.

⁸⁹ Opublikowany w roku 2013 przez Program Narodów Zjednoczonych do spraw rozwoju (ang. United Nations Development Programme – UNDP) dokument na temat ograniczenia ubóstwa stwierdza: „Globalnie liczba ludzi cierpiących wskutek ekstremalnego ubóstwa spadła w okresie ostatnich trzydziestu lat o 650 milionów; jest to postęp na poziomie, jakiego nigdy wcześniej ludzkość nie obserwowowała” (United Nations Development Programme, *Fast Facts: Poverty Reduction*, http://www.undp.org/content/undp/en/home/librarypage/results/fast_facts/poverty-reduction/). Według innego dokumentu Programu Narodów Zjednoczonych w skali całego świata nastąpił spadek z 43% w roku 1990 do 22% w 2008, jeśli chodzi o liczbę ludzi żyjących w warunkach ekstremalnego ubóstwa. Ponad 1,2 miliarda ludzi nadal jednak zmaga się z krańcowym ubóstwem (dysponując dochodem dziennym mniejszym niż 1,25 dolara), a 1,57 miliarda ludzi cierpi wskutek ubóstwa „wielowymiarowego” (por. United Nations Development Program, *Human Development Report 2013. The Rise of the South: Human Progress in a Diverse World*, s. 11, 13, 120, http://hdr.undp.org/sites/default/files/reports/14/hdr2013_en_complete.pdf).

praw i powinności człowieka głoszonej przez Jana XXIII, wizji, która wyrasta z samej natury osoby ludzkiej, nadal pozostaje zatem pilnym zadaniem. Papież Franciszek mówi: „Trzeba pochwalić sukcesy przyczyniające się do poprawy warunków życia, na przykład w zakresie zdrowia, edukacji i komunikacji. Nie możemy jednak zapominać, że większość mężczyzn i kobiet w naszych czasach żyje codziennie w niedostatku, rodzącym fatalne konsekwencje. Powiększają się niektóre patologie. Lęk i rozpacz opanowują serce wielu osób, nawet w tak zwanych krajach bogatych”⁹⁰. Akceptacja kategorii praw gospodarczych nie gwarantuje oczywiście wyeliminowania ubóstwa czy zjawiska marginalizacji. Postulowanie prawa do jakiegoś dobra gospodarczego prowadzi do debat na temat tego, na kim spoczywa korelatywna powinność umożliwienia realizacji tego prawa, oraz na temat mechanizmów, które miałyby tym rządzić⁹¹. Do zagadnienia tego nawiązywał w swoim nauczaniu Jan Paweł II, podkreślając, że aby ludzie mogli się stać prawymi obywatelami, którzy stają w obronie praw innych, potrzebna jest przemiana serc i umysłów, a szerzej mówiąc – przemiana kultury⁹². Mimo wszystko jednak przyjęcie klauzul praw człowieka w traktatach międzynarodowych i konstytucjach państw jest pewną pomocą dla ubogich i cierpiących wskutek ucisku, zapewnia im bowiem szerszą osłonę i możliwość protestu, kiedy ich prawa są naruszane. Trzeba zatem czynić więcej, aby faktem stało się skuteczne egzekwowanie praw gospodarczych jako praw ustawowych⁹³.

⁹⁰ F r a n c i s z e k, Adhortacja apostolska *Evangelii gaudium* o głoszeniu Ewangelii we współczesnym świecie, nr 52, Wydawnictwo WAM, Kraków 2013, s. 34. Zob. też: http://w2.vatican.va/content/francesco/pl/apost_exhortations/documents/papa-francesco_esortazione-ap_20131124_evangelii-gaudium.html.

⁹¹ W tej kwestii Amartya Sen słusznie stwierdza: „Z całą pewnością [...] potrafimy rozróżnić między sytuacjami, gdy nie urzeczywistnione zostało prawo, które komuś przysługuje, oraz prawo, które komuś nie przysługuje” (A. S e n, *Rozwój i wolność*, tłum. J. Łoziński, Zys i S-ka Wydawnictwo, Poznań 2002 s. 247). Na temat praw i korelatywnych powinności zob. B e y e r, *Economic Rights: Past, Present, and Future*.

⁹² Zob. J a n P a w e ł I I, Encyklika *Sollicitudo rei socialis*, nr 38; t e n ż e, List apostolski *Novo millennio ineunte* na zakończenie Wielkiego Jubileuszu Roku 2000, nr 43, „L’Osservatore Romano” wyd. pol. 22(2001) nr 2, s. 18; t e n ż e, Encyklika *Evangelium vitae*.

⁹³ Mary A. Glendon stwierdza: „Tak, przerażające przypadki naruszania praw człowieka nadal się zdarzają. W wielkim stopniu jednak dzięki tym, którzy sformułowali powszechną deklarację, coraz więcej ludzi czuje zachętę, aby coś w tej sprawie czynić” (M.A. G l e n d o n, *A World Made New: Eleanor Roosevelt and the Universal Declaration of Human Rights*, Random House, New York 2001, s. 241). W tym samym duchu Europejska Karta Społeczna z roku 1961 formułuje szeroką listę praw gospodarczych, dokładniej je definiując i ustanawiając bardziej rygorystyczne zasady weryfikacji sposobów ich wprowadzania w życie (por. J. D o n n e l l y, *The West and Economic Rights*, w: *Economic Rights: Conceptual, Measurement, and Policy Issues*, red. S. Hertel, L. Minkler, Cambridge University Press, Cambridge 2007, s. 44n.). Ponadto kilka państw wprowadziło klauzule dotyczące praw gospodarczych w swoich konstytucjach, a Republika Południowej Afryki wprowadziła je jako ustawy (por. W. O s i a t y Ń s k i, *Needs-Based Approach to Economic Rights*,

Wszystkie oficjalne dokumenty społecznego nauczania Kościoła, które ogłoszono od czasu *Pacem in terris*, potwierdzały pełny katalog praw wymienionych w encyklice⁹⁴. Ponadto, chociaż nadal jeszcze wiele pracy trzeba wykonać, katolickie stowarzyszenia i agencje, na przykład agencja pomocy humanitarnej episkopatu USA Catholic Relief Services, znajdują się dziś w czołówce podmiotów działających na rzecz praw gospodarczych⁹⁵. Pomimo toczącej się wśród katolików debaty nad tym, jak należy rozumieć prawa gospodarcze i jak najlepiej je realizować, kwestię uznania tych praw definitywnie rozstrzygnął Jan XXIII⁹⁶. Jego zdaniem wypełnienie tych praw jest filarem pokoju⁹⁷, a rzeczywistość empiryczna zdaje się to twierdzenie uwiarygodniać. Według wskaźnika rozwoju społecznego (ang. Human Development Index – HDI) wprowadzonego przez ONZ Izrael był w roku 2012 jedynym wysoko rozwiniętym państwem, które doświadczyło konfliktu zbrojnego. 75% krajów, w których mają miejsce takie konflikty, to zgodnie ze wskaźnikiem rozwoju społecznego państwa o niskim (44%) bądź średnim (31%) poziomie rozwoju⁹⁸.

JAN XXIII O PRAWIE DO WYKSZTAŁCENIA

Jan XXIII wypowiadał się wyjątkowo stanowczo na temat prawa do edukacji. Jan Paweł II, podobnie jak Paweł VI, również wielokrotnie bronił tego uprawnienia⁹⁹. Papież Jan XXIII podkreślił je jednak w *Pacem in terris* dużo

w: *Economic Rights: Conceptual, Measurement, and Policy Issues*, s. 61). Henry J. Richardson twierdzi, że trybunał konstytucyjny Republiki Południowej Afryki „dostarczył modelu” dla „skutecznego egzekwowania praw gospodarczych, społecznych i kulturalnych jako praw ustawowych” (H.J. Richardson, *Patrolling the Resource Transfer Frontier: Economic Rights and the South African Constitutional Court's Contributions to International Justice*, „African Studies Quarterly” 2007, t. 9, nr 4, s. 72).

⁹⁴ Zob. Jan Paweł II, Encyklika *Laborem exercens*, nr 19-20; t e n ż e, *Poszanowanie praw człowieka warunkiem prawdziwego pokoju*, nr 8 (Orędzie na XXXII Światowy Dzień Pokoju 1 stycznia 1999 roku), „L'Osservatore Romano” wyd. pol. 20(1999) nr 1, s. 6 (zob. też: http://www.vatican.va/holy_father/john_paul_ii/messages/peace/documents/hf_jp-ii_mes_14121998_XXXII-world-day-for-peace_pl.html); t e n ż e, Encyklika *Centesimus annus*, nr 48; *Sprawiedliwość gospodarcza dla wszystkich* Katolicka nauka społeczna a gospodarka USA.

⁹⁵ Na temat organizacji Catholic Relief Services zob. np. J.O. K o r g e n, *Solidarity Will Transform the World: Stories of Hope from Catholic Relief Services*, Orbis Books, Maryknoll, New York, 2007.

⁹⁶ Por. J a n XXIII, *Pacem in terris*, nry 1, 130, 163, 167, s. 271, 295, 302n. Zob. B e y e r, *Economic Rights: Past, Present, and Future*.

⁹⁷ Por. C h r i s t i a n s e n, dz. cyt., s. 223.

⁹⁸ Zob. Project Plowshares, *Armed Conflict Report 2012: Armed Conflicts Poster*, <http://plowshares.ca/programs/armed-conflict/armed-conflicts-report/>.

⁹⁹ Na temat nauczania społecznego Kościoła katolickiego o prawie do wykształcenia zob. G.J. B e y e r, *Catholic Universities, Solidarity and the Right to Higher Education in the American*

wyraźniej niż czynili to inni papieże. Warto przytoczyć cały ten fragment encykliki: „Również na mocy prawa naturalnego ma człowiek prawo do korzystania z rozwoju wiedzy, to znaczy do otrzymywania wykształcenia podstawowego, technicznego czy zawodowego, stosownie do poziomu wiedzy w jego kraju. Należy też dążyć usilnie do tego, aby ludzie, którzy mają odpowiednie dane umysłowe, mogli osiągnąć wyższy poziom wykształcenia tak, aby w miarę możliwości urzędy i stanowiska w społeczeństwie otrzymywali ci, którzy są do tego odpowiednio uzdolnieni i przygotowani”¹⁰⁰. W interpretacji nauczania społecznego Kościoła katolickiego prawa człowieka są ze sobą powiązane, a faktyczna realizacja jednego z nich wymaga spełnienia całego szeregu innych¹⁰¹. Uzyskanie prawa do wykształcenia, które jest celem samym w sobie, przyczynia się do możliwości realizacji innych praw, jak prawo do pracy, do sprawiedliwej płacy oraz do uczestnictwa w społeczeństwie na wszystkich jego poziomach¹⁰². Na całym świecie ponad 70 milionom dzieci odmawia się dziś prawa do edukacji, a według danych UNESCO 700 milionów dorosłych cierpi wskutek analfabetyzmu. W kontekście amerykańskim można powiedzieć, że historycznie rzecz biorąc, kształcenie w szkołach katolickich na poziomie podstawowym i średnim umacniało pozycję tych, którzy w innym wypadku nie mieli szansy otrzymania edukacji dobrej jakości, w szczególności ludzi ubogich ze śródmieść¹⁰³.

W wielu diecezjach w śródmieściach znikają szkoły katolickie, chociaż zapewne tam właśnie są one najbardziej potrzebne ze względu na słaby system szkolnictwa publicznego. Ponadto rzeczywistość społeczeństwa informacyjnego w krajach takich jak Stany Zjednoczone czy Polska sprawia, że objęcie prawem do edukacji również kształcenia wyższego staje się sprawą jeszcze pilniejszą, niż było to w czasach Jana XXII. Jego wołanie o lepszy dostęp do wyższego wykształcenia dla ubogich jest realizowane przez niektóre katolickie

Context, „Journal of Catholic Social Thought” 7(2010) nr 1, s. 145-179; t e n ż e, *Otworzyć drzwi dla wszystkich... Solidarność z ubogimi, prawo do edukacji i uczelnie katolickie w społeczeństwie amerykańskim i polskim*, „Ethos” 24(2011) nr 4 (96), s. 133-167.

¹⁰⁰ J a n XXIII, *Pacem in terris*, nr 13, s. 273.

¹⁰¹ Por. H o l l e n b a c h, *Claims in Conflict: Retrieving and Renewing the Catholic Human Rights Tradition*, s. 99n.; B e y e r, *Recovering Solidarity: Lessons from Poland's Unfinished Revolution*, s. 140-144.

¹⁰² Szerzej na ten temat zob. B e y e r, *Catholic Universities, Solidarity and the Right to Higher Education in the American Context*; t e n ż e, *Otworzyć drzwi dla wszystkich... Solidarność z ubogimi, prawo do edukacji i uczelnie katolickie w społeczeństwie amerykańskim i polskim*.

¹⁰³ Zob. J.M. O'K e e f e S J, *Catholic Schools and Vouchers: How the Empirical Reality Should Ground the Debate*, w: *School Choice: The Moral Debate*, red. A. Wolfe, Princeton University Press, Princeton, New Jersey, 2003, s. 195-210. O'Keefe zwraca jednak uwagę, że w szkołach katolickich maleje obecnie liczba uczniów pochodzących z najniższego w sensie społeczno-ekonomicznym kwartyła społeczeństwa. Interpretuje to zjawisko jako wybiórczość.

college'e i uniwersytety w Ameryce, które pozyskują, przyjmują i utrzymują w murach uczelni studentów z ubogich środowisk. Wiele innych katolickich szkół jednak zadania tego nie wykonuje lub nie wkłada wysiłku w jego realizację¹⁰⁴. Wydaje się, że uczelnie te przypisują niższą rangę temu celowi swojej działalności niż innym priorytetom o charakterze instytucjonalnym, jak rozbudowa, zabieganie o (nadmiernie) wysokie pobory władz i trenerów sportu czy polityka uzależniania pomocy finansowej dla studentów przede wszystkim od ich wyników¹⁰⁵. Katolickie uczelnie wyższe we wszystkich krajach powinny czynić znacznie więcej w celu propagowania powszechnego prawa do edukacji.

KU NAŚLADOWANIU JANA XXIII METODY DIALOGU W SOLIDARNOŚCI

Podsumowując wizję praw człowieka przedstawioną w encyklice *Pacem in terris*, przedstawię kilka uwag na temat dialogu. Papież Jan XXIII uważał się za pokornego „sługę całej rodziny ludzkiej”¹⁰⁶. Krótco przed śmiercią deklarował: „Teraz bardziej niż kiedykolwiek jesteśmy wezwani służyć człowiekowi jako takiemu, nie tylko zaś katolikom; bronić ponad wszystko i wszędzie praw osoby ludzkiej, nie tylko praw katolików”¹⁰⁷. Jak pisał Drew Christiansen SJ, papież Jan XXII „okazywał dobroduszość”, która wypływała z jego wychowania w środowisku wiejskim, oraz niezłomną „ufność w dobroć zwykłych ludzi”¹⁰⁸. Pozwalało mu to nawiązywać osobisty dialog tak z Johnem Kennedym, jak i z Nikitą Chruszczowem. W czasach Jana XXIII wielu obserwatorów w Watykanie okazywało głębokie zaniepokojenie kwestią współpracy katolików z socjalistami i komunistami przy rozwiązywaniu problemów o charakterze praktycznym¹⁰⁹. Papież Jan XXIII potrafił jednak odróżniać mylne idee od ludzi, którzy je głosili, i podkreślał, że ci, którzy głoszą błędne poglądy, nie tracą swojej godności. „Człowiek bowiem żyjący w błędzie nie przestaje posiadać człowieczeństwa ani nie wyzbywa się swej godności osoby, którą to godność zawsze trzeba mieć na uwadze”¹¹⁰ – pisał.

¹⁰⁴ Zob. Beyer, *Otworzyć drzwi dla wszystkich... Solidarność z ubogimi, prawo do edukacji i uczelnie katolickie w społeczeństwie amerykańskim i polskim*; tenże, *Catholic Universities, Solidarity and the Right to Higher Education in the American Context*.

¹⁰⁵ Na temat najwyższych poborów na uczelniach katolickich zob. stronę internetową Economic Research Institute: <http://www.eri-nonprofit-salaries.com/index.cfm?FuseAction=NPO.Search>.

¹⁰⁶ Hebblethwaite, Hebblethwaite, dz. cyt. s. 498.

¹⁰⁷ Tamże; por. Christiansen, dz. cyt., s. 218.

¹⁰⁸ Christiansen, dz. cyt., s. 219n.

¹⁰⁹ Por. tamże, s. 222.

¹¹⁰ Jan XXIII, *Pacem in terris*, nr 158, s. 300.

Ponadto torował drogę do współpracy z socjalistami, którzy być może utrzymują „błędne teorie filozoficzne”, ale w których poczynaniach „może tkwić coś dobrego i godnego uznania”¹¹¹. Jan XXIII uważał, że Kościół zachowuje prawo i obowiązek debaty nad stosowaniem zasad etyki i wiary w kwestiach dotyczących życia politycznego i społeczno-ekonomicznego. W podejmowaniu decyzji o poszukiwaniu wspólnej drogi z tymi, którzy odrzucają nauczanie Kościoła, powinna prowadzić katolików cnota roztropności, tak by można było osiągać „rzeczywiste korzyści w dziedzinie życia społeczno-gospodarczego, w dziedzinie nauki czy administracji publicznej”¹¹². Do decydowania, kiedy taka współpraca jest uprawniona i może okazać się owocna, powołani są w szczególności eksperci z tych dziedzin.

Dzisiejszy Kościół rozpaczliwie potrzebuje ludzi takich jak Papież Jan XXIII. W Kościele podzielonym przez ideologiczne pęknięcia katolicy powinni starać się naśladować ducha dialogu w solidarności z tymi, którzy różnią się od nich w sensie politycznym czy teologicznym, tak w Kościele, jak i poza nim¹¹³. Są w dzisiejszym Kościele przywódcy, którzy dają przykład tego ducha. Bp Robert Lynch z miejscowości St. Petersburg na Florydzie przyznał ostatnio: „Być może nam biskupom potrzeba czasami nieco więcej pokory, być może musimy pogodzić się z tym, że nie jesteśmy jedyną «opcją», ale że są też inni gracze, ludzie wielkiej wiary, którzy także kochają Kościół i potrafią mówić za siebie i swoje organizacje na temat tego, jaki skutek przyniosą dla ich posługi istniejące prawa, proponowane ustawy czy rozporządzenia. Wysilek oparty na większej współpracy mógłby prowadzić do lepszych rezultatów”¹¹⁴. Również papież Franciszek podejmuje ducha, którego uosabiał Jan XXIII. W swoim liście do włoskiego dziennikarza Eugenia Scalfariego pisał o potrzebie „otwartego i pozbawionego uprzedzeń dialogu”¹¹⁵ między chrześcijanami a ludźmi kultury świeckiej, ukazując w ten sposób otwartość podobną do tej, która

¹¹¹ Tamże, nr 159, s. 301.

¹¹² Tamże, nr 160, s. 301.

¹¹³ Na temat sytuacji światowej por. np. F a g g i o l i, dz. cyt., s. 6-20; J.L. A l l e n, *The Future Church: How Ten Trends Are Revolutionizing the Catholic Church*, Doubleday, New York 2009, s. 54-56, 422-424. Jeśli chodzi o kontekst amerykański, zob. NCR Editorial Staff, *Editorial: Extreme Voices Lead to Politicized Church*, „National Catholic Reporter” z 6 XI 2012. Na temat wyznania rzymskokatolickiego w Polsce por. B e y e r, *Recovering Solidarity: Lessons from Poland's Unfinished Revolution*, s. 157-204; zob. t e n ż e, *The Catholic Church and the Ethic of Solidarity in Poland after 1989: An Update*, „The Polish Review 58(2013) nr 2, s. 37-54.

¹¹⁴ Bp R. L y n c h, *The Devil is in the Details*, (*For His Friends: Thoughts and Reflections by Bishop Robert Lynch* [blog]), <http://bishopsblog.dosp.org/?p=5689>.

¹¹⁵ F r a n c i s z e k, List do niewierzącego *Porozmawiajmy o wierze* (Odpowiedź Eugeniowi Scalfariemu na łamach dziennika „La Repubblica”, 11 IX 2013), „L'Osservatore Romano” wyd. pol. 34(2013) nr 11, s. 46 (zob. też: http://w2.vatican.va/content/francesco/pl/letters/2013/documents/papa-francesco_20130911_eugenio-scalfari.html).

charakteryzowała papieża Jana XXIII. W Kościele, w którym relacje między wiernymi są tak bardzo poranione, rozwijanie w ten sposób dziedzictwa Jana XXIII ma znaczenie decydujące.

JAN PAWEŁ II
„PAPIEŻ PRAW CZŁOWIEKA”

KONTEKST I TŁO

Papież Jan Paweł II podróżował po całym świecie i ogłosił wiele ważnych dokumentów broniących praw wszystkich ludzi. Z ogromnym podziwem przy licznych okazjach odwoływał się do Powszechnej Deklaracji Praw Człowieka i nazwał ją „jedną z najwznioślejszych wypowiedzi ludzkiego sumienia naszych czasów”¹¹⁶. Podczas duszpasterskich pielgrzymek do ojczyzny i do wielu innych krajów nieustająco przypominał światu o nienaruszalnej godności osoby ludzkiej i o przysługujących jej prawach¹¹⁷. Dzięki temu zyskał przydomek „Papież praw człowieka”¹¹⁸. Jako „niezlomnego obrońcę pokoju i praw człowieka”¹¹⁹ uczciła go w roku 2011 Organizacja Narodów Zjednoczonych. Były naczelny rabin Irlandii David Rosen słał apel skierowany przez Jana Pawła II do Żydów i chrześcijan, „by wspólnie działali na rzecz promocji godności każdej osoby ludzkiej oraz zabezpieczenia praw człowieka, szczególnie zaś prawa do wolności religijnej”¹²⁰. Lisa Sowle Cahill twierdzi,

¹¹⁶ Jan Paweł II, *Od praw człowieka do praw narodów*, nr 2 (Przemówienie do Zgromadzenia Ogólnego Organizacji Narodów Zjednoczonych, Nowy Jork, 5 X 1995), „L'Osservatore Romano” wyd. pol. 16(1995) nr 11-12, s. 5. Na temat pozostałych nawiązań Jana Pawła II do Powszechnej Deklaracji Praw Człowieka por. Dullles, *Church and Society: The J. McGinley Lectures, 1988-2007*, 278n.

¹¹⁷ J. Bryan Hehir twierdzi, że godność osoby ludzkiej była sygnaturą i tematem tego pontyfikatu (por. Hehir, dz. cyt., s. 153). W podobnym duchu kard. Avery Dulles pisał, że Jan Paweł II był postacią „wybitną ze względu na uporczywość, z którą przywoływał ludzką godność i prawa człowieka” (A. Dulles, *The Splendor of Faith: The Theological Vision of Pope John Paul II*, Crossroad, New York, 1999, s. 249). Opisy duszpasterskich wizyt Jana Pawła II zob. w: G. Weigel, *Świadek nadziei. Biografia papieża Jana Pawła II*, tłum. M. Tarnowska i in., Znak, Kraków 2000.

¹¹⁸ Zob. K. Mądziel, M. Kindzik, *Papież praw człowieka*, <http://tezeusz.pl/cms/tz/index.php?id=840>. Zob. też: R. Buttiglione, *John Paul II: Pope of Human Rights*, w: *Christ, Church, Mankind: The Spirit of Vatican II According to John Paul II*, tłum. S. O'Neill, red. Z.J. Kijas, A. Dobrzyński, Paulist Press, New York 2008, s. 13-31.

¹¹⁹ K.J. Tokayev, *The Return of John Paul II to the United Nations in Geneva*, w: *The Permanent Mission of the Holy See, The Permanent Mission of the Republic of Poland to the United Nations in Geneva, The Polish Catholic Mission in Switzerland, The Promotion of Human Rights and John Paul II*, Libreria Editrice Vaticana, Città del Vaticano 2011, s. 7.

¹²⁰ D. Rosen, *The Legacy of Pope John Paul II* (Przemówienie na Georgetown University, Washington D.C., 2 II 2004), <http://www.ajc.org/site/apps/nlnet/content3.aspx?c=7oJILSPwFfJS->

że wobec faktu, iż prowadzona przez Jana Pawła II obrona równouprawnienia i praw kobiet w rodzinie i społeczeństwie wykroczyła daleko poza dokonania jego poprzedników, można zasadnie nazywać go „papieżem feministycznym”, jeśli nawet pewne aspekty jego nauczania dla wielu feministek pozostają kontrowersyjne¹²¹. Laura Tortorella twierdzi z kolei, że nauczanie Jana Pawła II „na temat kwestii kobiet było bezprecedensowe, cenne i owocne”¹²².

Jan Paweł II jednoznacznie chwalił swojego poprzednika Jana XXIII za to, że dostrzegł on „wzrastającą świadomość praw człowieka zarówno w skali narodowej, jak i międzynarodowej”¹²³ oraz „wewnętrzna siła tego zjawiska i niezwykłą możliwość zmiany historii”¹²⁴. Ofiarował też swoją modlitwę, a także apel o zapał w duszach ludzkich, „by na nowo zaangażować się w szlachetną misję, jaką encyklika *Pacem in terris* proponowała przed czterdziestu laty wszystkim kobietom i mężczyznom dobrej woli”¹²⁵. Sam Jan Paweł II podjął tę misję z wielką gorliwością, a jego nauczanie na temat praw człowieka zakładało i poszerzało treść *Pacem in terris*¹²⁶. Do podjęcia refleksji nad naturą i godnością osoby ludzkiej oraz jej nienaruszalnymi prawami skłoniły

G&b=8451903&ct=1247735. Rabin Rosen mówi między innymi, że na myślenie Jana Pawła II na temat praw ludu żydowskiego miały wpływ przyjaźnie, które łączyły Papieża z Żydami w okresie jego dzieciństwa, oraz wezwanie Adama Mickiewicza z roku 1848 o równe prawa dla ludu żydowskiego.

¹²¹ Obszary nauczania papieskiego uznawane przez feministki za kontrowersyjne to zdaniem Cahill podtrzymanie przez niego doktryny, która wyklucza możliwość przyjmowania święceń kapłańskich przez kobiety, oraz nacisk na traktowanie macierzyństwa jako pierwszego powołania kobiety (por. L. S o w l e C a h i l l, *The Feminist Pope*, w: *Does Christianity Teach Male Headship?: The Equal Regard Marriage and Its Critics*, red. D. Blankenhorn, D.S. Browning, M. Stewart Van Leeuwen, William B. Eerdmans Publishing, Grand Rapids, Michigan, 2004, s. 40n.). Cahill twierdzi również: „Generalnie obrona kobiet, którą prowadził Jan Paweł II, jest dla mnie źródłem nadziei, że dzięki niemu przyspieszenia nabierze ruch, tak w Kościele, jak i w całym społeczeństwie, który zmierza do zrównania płci, jeśli nawet dzisiejsze osiągnięcia w tej kwestii pozostają niejednoznaczne”. Zob. t a ż, „On Being a Catholic Feminist” (Wykład zaprezentowany na Santa Clara University 27 IV 2003). Również inne feministki wyrażały szacunek dla Jana Pawła II (zob. np. P. L a m o u r e u x, „*Laborem Exercens*”, w: *Modern Catholic Social Teaching: Commentaries and Interpretations*, s. 389-414; Ch. F i r e r H i n z e, *Women, Families, and the Legacy of „Laborem Exercens”*: *An Unfinished Agenda*, „*Journal of Catholic Social Thought*” 6(2009) nr 1, s. 63-92; E. K a r a b i n, *Nadchodzą zmiany? Kościelna teoria i praktyka wobec kobiet*, „*Więź*” 52(2009) nr 1-2, s. 10-25 (zob. też: http://laboratorium.wiez.pl/teksty.php?kwk_nadchodza_zmiany); *Przed wszystkim człowiek*. Ze Stanisławą Grabską rozmawiają Elżbieta Adamiak i Monika Waluś, „*Więź*” 52(2009) nr 1-2, s. 26-43 (zob. też: http://laboratorium.wiez.pl/teksty.php?kwk_przedem_wszystkim_czlowiek); L. T o r t o r e l l a, *Women in the Light of Mary: From Vatican II to Pope John Paul II*, w: *Christ, Church, Mankind: The Spirit of Vatican II According to John Paul II*, s. 89-101).

¹²² T o r t o r e l l a, dz. cyt., s. 96.

¹²³ J a n P a w e ł I I, *Encyklika „Pacem in terris” – nieustanne zobowiązanie*, s. 5.

¹²⁴ Tamże.

¹²⁵ Tamże, s. 8.

¹²⁶ Zob. H e h i r, dz. cyt.

go również – już na początku pontyfikatu – spotkania, które odbył w Ameryce Południowej (na przykład spotkanie z biskupami Ameryki Łacińskiej w Puebli w Meksyku w roku 1979), a także spotkania w Polsce w okresie Solidarności w latach 1980-1989¹²⁷. Dobrze udokumentowana została jego zasadnicza rola w walce o prawa człowieka w komunistycznej Polsce¹²⁸. Zdecydowanie bronił też praw ludzi dotkniętych rosnącym ubóstwem i marginalizacją w kapitalistycznej Polsce po roku 1989¹²⁹. Chociaż nie aprobował poglądów wiodących postaci Kościoła południowoamerykańskiego, jak abp Oscar Romero, Gustavo Gutiérrez OP czy ks. Ernesto Cardenal (którego postawę odrzucał najbardziej zdecydowanie)¹³⁰, służył mu ogromną pomocą w prowadzeniu „posługi na rzecz praw człowieka i sprawiedliwości społecznej, która wykorzystywała język *Gaudium et spes*, angażując Kościół w dialog ze światem, jakkolwiek w ramach rygorystycznej, wertykalnie zorientowanej definicji katolicyzmu”¹³¹. Zdaniem Gutiérreza, który z aplauzem przyjmował podkreślanie przez Jana Pawła II solidarności z robotnikami i ubogimi, to osobiste doświadczenia Papieża kazały mu zachęcać cały Kościół „do zaangażowania, do walki o sprawiedliwość i do praktycznego działania”¹³².

¹²⁷ Por. tamże, s. 153; L a m o u r e u x, dz. cyt., s. 391; G. J. B e y e r, *The Meaning of Solidarity in Catholic Social Teaching*, „Political Theology” 15(2014) nr 1, s. 13-15.

¹²⁸ Por. np. B e y e r *Recovering Solidarity: Lessons from Poland's Unfinished Revolution*, s. 15-26; M. Z i ę b a, *Niezwykły pontyfikat*, Znak, Kraków 1997, s. 86-101; L a m o u r e u x, dz. cyt., s. 390n.; zob. też: J. K u p c z a k, *Jan Paweł II a „Solidarność”*, „KAI Biuletyn Prasowy” 2000, nr 69, s. 57-62; G. W e i g e l, *Ostateczna rewolucja. Kościół sprzeciwu a upadek komunizmu*, tłum. W. Buchner, W drodze, Poznań 1995.

¹²⁹ Por. B e y e r, *Recovering Solidarity: Lessons from Poland's Unfinished Revolution*, s. 85-88.

¹³⁰ Zob. M. J. L e d d y, *Romero and John Paul II: Now They See Face to Face*, w: „National Catholic Reporter” z 5 IV 2005 (zob. też: <http://www.nationalcatholicreporter.org/globalpers/gp040505.htm>). Niektórzy obserwatorzy wskazują, że napięcia między Janem Pawłem II a abp. Oscarem Romero były wyolbrzymiane. Zob. F. M a z u r c z a k, *Romero's Exaggerating Critics*, „First Things” z 7 III 2013, <http://www.firstthings.com/web-exclusives/2013/03/oscar-romeros-exaggerating-critics>. Sam arcybiskup Romero twierdził, że Jan Paweł II wyraził zrozumienie i poparcie dla jego zamiarów w tak trudnych okolicznościach. Wielokrotnie również z aprobatą odnosił się do idei Papieża dotyczących Kościoła i życia politycznego. Por. R o m e r o, dz. cyt., s. 28, 32, 37, 58, 71, 116. Na temat księdza Cardenala i innych postaci Kościoła nikaraguańskiego por. W e i g e l, *Świadek nadziei. Biografia papieża Jana Pawła II*, s. 570-579. W niedawnym wywiadzie Gutiérrez opisał swoje trudności, jakich doświadczał ze strony papieża Jana Pawła II. Zob. J. J. M c E l w e e, *With Vatican Doctrinal Czar, Liberation Theology Pioneer Reflects on Troubles*, „National Catholic Reporter” z 28 II 2014 (zob. też: <http://ncronline.org/news/theology/vatican-doctrinal-czar-liberation-theology-pioneer-reflects-troubles>).

¹³¹ H e h i r, dz. cyt., s. 153.

¹³² G. G u t i é r r e z, *The Density of the Present: Selected Writings*, Orbis Books, Maryknoll, New York, 1999, s. 37. Gutiérrez przedstawia wnikliwą analizę encykliki Jana Pawła II na temat praw ludzi pracy *Laborem exercens*.

KAROL WOJTYŁA O PRAWACH CZŁOWIEKA

Na początku swojego życia podczas okupacji Polski przez nazistów w okresie drugiej wojny światowej Karol Wojtyła doświadczył przymusowej pracy i był świadkiem rzezi wielu swoich przyjaciół i współpracowników. Po wojnie około dwóch milionów jego rodaków deportowano do obozów śmierci na Syberii znanych jako Kołyma¹³³. Papież Jan Paweł II otwarcie przyznawał, że jego refleksja i nauczanie na temat potrzeby ochrony ludzkiej godności i praw człowieka zostały ukształtowane przez te wydarzenia, na długo zanim Jan XXIII ogłosił swoją przełomową encyklikę¹³⁴. Dowody na to można znaleźć w jednym z najwcześniejszych pism Karola Wojtyły, *Katolickiej etyce społecznej*, niepublikowanym skrypcie jego wykładów prowadzonych z tego przedmiotu na Katolickim Uniwersytecie Lubelskim¹³⁵. Analiza tego, co przyszły Papież mówi w tym skrypcie, stanowi interesujące zadanie, ponieważ tekst ten jest mało znany, a zapowiada późniejszą obronę praw człowieka w pontyfikacie Jana Pawła II. Wojtyła rozpoczyna obronę uprawnień człowieka od ukazania roli wolności sumienia, która zarówno w świetle prawa naturalnego, jak i Objawienia jest jego uprawnieniem najbardziej fundamentalnym. Píše: „Zasada

¹³³ Zob. R. C o n q u e s t, *Kolyma: The Arctic Death Camps*, Macmillan, London 1978.

¹³⁴ Por. J a n P a w e ł I I, *Dar i Tajemnica. W pięćdziesiąt rocznicę moich święceń kapłańskich*, Wydawnictwo Św. Stanisława BM, Kraków 1996, s. 63-65. Ks. Józef Tischner, przyjaciel Jana Pawła II, a także filozof i kapelan Solidarności, napisał: „Nie zrozumie do końca myśli Jana Pawła II ten, kto nie zauważy, że wyrosła ona ze świata Oświęcimia i Kołymy” (ks. J. T i s c h n e r, *Wobec zła*, w: tenże, *W krainie schorowanej wyobraźni*, Znak, Kraków 1997, s. 183).

¹³⁵ Zob. ks. dr K. W o j t y ł a, *Katolicka etyka społeczna. Wykłady*, cz. 1-2 [Kraków 1957]. Jestem wdzięczny profesorowi Charlesowi Clarkowi z Saint John's University za udostępnienie mi kopii tego skryptu, który w ostatnich latach stał się źródłem pewnych kontrowersji. Istnieje znaczna różnica zdań co do powstania i znaczenia tego tekstu. Niektórzy uczeni twierdzą, że nie zawiera on oryginalnego materiału autorstwa Wojtyły, a jedynie jego opracowanie podręcznika znanego w Polsce katolickiego etyka ks. Jana Piwowarczyka (zob. W e i g e l, *Świadek nadziei. Biografia papieża Jana Pawła II*, s. 144n., 171n.). W tej sprawie nawiązałem korespondencję z Centrum Myśli Jana Pawła II w Warszawie oraz z Instytutem Jana Pawła II na Katolickim Uniwersytecie Lubelskim Jana Pawła II i na podstawie uzyskanych informacji wnioskuję, że chociaż wiele myśli Wojtyły zawartych w skrypcie opartych było na pracy Piwowarczyka, Wojtyła dokonał ich adaptacji i nadał tekstowi prowadzonych wykładów swoje własne intelektualne znamię, potwierdzając też w ten sposób swoją akceptację zawartych w nim idei (na temat statusu i znaczenia tego tekstu zob. J.M. G r o n d e l s k i, *Social Ethics in the Young Karol Wojtyła: A Study-in-Progress*, <http://www.catholicculture.org/culture/library/view.cfm?recnum=3905>; J. L u x m o o r e, *Letter to the Editor and Response on "How an Unknown Text Could Throw New Light on John Paul II's Views on Economics"*, „Catholic Worker” z 1 VI 2007, <http://cjd.org/2007/06/01/letter-to-the-editor-and-response-on-how-an-unknown-text-could-throw-new-light-on-john-paul-iis-views-on-economics/>; J. L u x m o o r e, J. B a b i u c h, *Unpublished work by John Paul II speaks debate*, „National Catholic Reporter” z 14 VII 2006, http://natcath.org/NCR_Online/archives2/2006c/071406/071406h.php). Na temat ks. Jana Piwowarczyka zob. <http://nowyobywatel.pl/2012/04/13/ekonomia-i-moralnosc-ks-jan-piwowarczyk-krzewiciel-katolicyzmu-spoicznego-2/>.

wolności sumienia określa najbardziej podstawowy element prawdziwego dobra osoby, które ze strony społecznej zbiorowości nie może być pogwałcone. Ażeby zasada ta mogła się urzeczywistnić w konkretnych społeczno-ekonomicznych warunkach ludzkiego bytowania, w tym celu należy określić jeszcze szereg innych uprawnień osoby ludzkiej¹³⁶. W tym kontekście Wojtyła z aprobatą przytacza listę uprawnień człowieka sformułowaną Émile'a Chénona w jego pracy *Le rôle social de l'Église*¹³⁷, obejmującą przede wszystkim prawo do pracy („ponieważ praca służy rozwojowi osobowości wewnętrznej, a równocześnie pozwala na zdobycie niezbędnych środków materialnych do życia”¹³⁸), a także między innymi prawo do posiadania własności prywatnej, do zrzeszania się oraz do wolności słowa w mowie i piśmie „w granicach ogólnych wymagań moralności”¹³⁹. Realizacja tych praw może zostać tymczasowo zawieszona w wyjątkowych okolicznościach, takich jak wojna czy kataklizmy naturalne, dla dobra wspólnego. „Po upływie tego «stanu wyjątkowego» – pisze Wojtyła – winno się wracać do zachowania wszystkich uprawnień osoby, niezbędnych dla jej prawdziwego dobra”¹⁴⁰. W innym miejscu skryptu przyszły Papież opisuje uprawnienia otrzymane przez człowieka od Stwórcy, w tym prawo do posiadania dóbr, które pozwalają zaspokajać podstawowe potrzeby materialne¹⁴¹. Przedstawił też uwzględniającą różne niuanse analizę prawa do posiadania własności prywatnej¹⁴². W swoim skrypcie Wojtyła zawarł również fragment poświęcony w całości prawom ludzi pracy, argumentując na rzecz prawa do pracy jako takiego i dowodząc, że prawo to jest źródłem „szeregu uprawnień społeczno-ekonomicznych”¹⁴³. Pierwsze wśród nich jest prawo do sprawiedliwej płacy¹⁴⁴. Ponadto ideałem byłoby, gdyby pracownik miał udział we własności i zarządzaniu przedsiębiorstwem oraz „prawo wolności pracy, tj. do zajmowania się taką dziedziną, którą sobie sam stosownie do swych uzdolnień i zamiłowań wybrał”¹⁴⁵. Ponieważ prawa ludzi pracy wypływają z zasady sprawiedliwości społecznej, państwo powinno otaczać je ochroną, którą objęte winny zostać również ośmiogodzinny limit czasu pracy, prawo do wypoczynku

¹³⁶ Wojtyła, dz. cyt., cz. 1, s. 33. Twierdzenie to stało się później motywem przewodnim jego papieskiego nauczania na temat uprawnień osoby ludzkiej. Por. Hehir, dz. cyt., s. 289.

¹³⁷ Zob. É. Chénon, *Le rôle social de l'Église*, Bloud & Gay, Paris–Barcelone–Dublin 1922.

¹³⁸ Wojtyła, dz. cyt., cz.1, s. 34.

¹³⁹ Tamże.

¹⁴⁰ Tamże.

¹⁴¹ Por. tamże, cz. 2, s. 12-14.

¹⁴² Por. tamże, cz. 2, s. 15-34. Rozwinięcie tego zagadnienia nie jest możliwe również z tego względu, że kopia niepublikowanego skryptu Wojtyły, którą się posługuję, jest w niektórych miejscach nieczytelna.

¹⁴³ Tamże, cz. 2, s. 57.

¹⁴⁴ Por. tamże, cz. 2, s. 57-60.

¹⁴⁵ Tamże, cz. 2, s. 61. Por. tamże, s. 59n.

niedzielnego i świątecznego. Państwo musi przyjąć na siebie również opiekę nad pracownikiem „w czasie trwania pracy, i to zarówno pod względem zewnętrznego bezpieczeństwa, zdrowotnym, jak i pod względem moralnym”¹⁴⁶, a także wiele innych zobowiązań łączących się z ochroną ludzi pracy¹⁴⁷. Wojtyła broni również prawa do przynależności do związków zawodowych, które głoszą zasady sprawiedliwości i uczciwości. Związki zawodowe są konieczne w celu ochrony przede wszystkim pracowniczych interesów natury gospodarczej¹⁴⁸. Potwierdza także – z pewnymi zastrzeżeniami – istnienie prawa do strajku¹⁴⁹. Skrypt Wojtyły stanowił więc zapowiedź późniejszej obrony przez Jana Pawła II całego wachlarza praw ludzi pracy w jego enyklice *Laborem exercens* z roku 1981, w której stwierdza on między innymi, że problem należytej zapłaty stanowi klucz do etyki społecznej na polu pracy.

Kardynał Wojtyła śmiało wypowiadał się również na temat praw osoby ludzkiej w swoich homiliach w latach 1964-1978, kiedy był arcybiskupem Krakowa¹⁵⁰. W swojej najważniejszej pracy napisanej przed rozpoczęciem pontyfikatu, książce *Osoba i czyn*, Wojtyła wykazuje, że każda osoba ludzka ma prawo do działania, do podejmowania czynów, które przyczyniają się do jej wzrastania w jej bytowości, do spełniania siebie¹⁵¹. Wojtyła podkreśla zatem, że prawo do uczestnictwa w dobru wspólnym jest prawem i zarazem powinnością wszystkich ludzi, a zabezpieczyć je może jedynie międzyludzka solidarność¹⁵². W wielu innych swoich pismach z okresu przedpapieskiego Wojtyła podkreśla, że prawo do uczestnictwa jest warunkiem wstępnym wszystkich innych praw oraz ich uzasadnieniem¹⁵³.

Oczywiście kompletne zestawienie wypowiedzi Jana Pawła II w obronie praw człowieka nie jest możliwe ze względu na ich ogromną liczbę. Stawał on w obronie wszystkich praw obywatelskich, politycznych, społecznych, ekonomicznych i kulturalnych, które zostały wymienione w *Pacem in terris*

¹⁴⁶ Tamże, cz. 2, s. 62.

¹⁴⁷ Por. tamże, cz. 2, s. 61-63.

¹⁴⁸ Por. tamże, cz. 2, s. 63-66.

¹⁴⁹ Por. tamże, cz. 2, s. 64-66.

¹⁵⁰ Por. A. M i c h n i k, *Kościół, lewica, dialog*, Świat Książki, Warszawa 1998, s. 105n.

¹⁵¹ Por. K. W o j t y ł a, *Osoba i czyn*, w: tenże, „*Osoba i czyn*” oraz inne studia antropologiczne, Towarzystwo Naukowe KUL, Lublin 2000, s. 315.

¹⁵² Por. tamże, s. 301-305.

¹⁵³ Por. M.J. C l a r k, *Integrating Human Rights: Participation in John Paul II, Catholic Social Thought and Amartya Sen*, „Political Theology” 8(2007) nr 3, s. 299-317. Na temat pism Karola Wojtyły podejmujących kwestię uprawnień człowieka por. też: D u l l e s, *Church and Society: The Laurence J. McGinley Lectures, 1988-2007*, s. 310-312; G.R. B e a b o u t, M.C. H o d e s, *John Paul II on the Relationship between Civil Law and the Moral Law: Understanding the „Evangelium Vitae” in Light of the Principle of Subsidiarity and the Moral Grammar of John Paul II*, „Notre Dame Journal of Law, Ethics & Public Policy” 21(2007) nr 1, s. 93-97.

oraz w nauczaniu innych papieży czasów współczesnych¹⁵⁴. Poświęcał również nieprzerwaną uwagę konkretnym prawom. Przeanalizuję tu jedynie kilka najbardziej istotnych, oryginalnych i współcześnie ważnych tematów z dziedzictwa jego wypowiedzi na temat praw człowieka¹⁵⁵.

PRAWA CZŁOWIEKA W KLUCZU CHRYSOLOGICZNYM

Jan Paweł II potwierdził tezę o istnieniu w prawie naturalnym podstawy dla praw człowieka, czyli myśl, która została najpełniej opracowana przez Jana XXIII. Zdaniem Jana Pawła II prawa człowieka są „właściwe człowiekowi”¹⁵⁶. „Poprawna koncepcja osoby ludzkiej” umożliwia dostrzeżenie, że prawa te „wywodzą się z jej zasadniczej godności jako osoby”¹⁵⁷. Jan Paweł II umieszcza jednak własne charakterystyczne akcenty teologiczne, biblijne i filozoficzne w katolickiej tradycji praw człowieka¹⁵⁸. W swojej pierwszej encyklice *Redemptor hominis* z roku 1979 dowodził, że chociaż prawa człowieka wywodzą się z godności i samej natury osoby ludzkiej, to ostateczną podstawą i źródłem wszelkich uprawnień jest Jezus Chrystus¹⁵⁹. W tym bogatym pod względem teologicznym dokumencie, poruszającym zagadnienia, które później powracały w znacznej części późniejszego nauczania papieskiego Jana

¹⁵⁴ Zob. np. Jan Paweł II, *Godność osoby ludzkiej fundamentem sprawiedliwości i pokoju*; por. tenże, *Poszanowanie praw człowieka warunkiem prawdziwego pokoju*, nr 9, s. 6n.; tenże, *Centesimus annus*, nry 6-10, 15, 23, 24, 29, 48.

¹⁵⁵ Na temat nauczania Jana Pawła II o prawach człowieka por. H.G. Justenhoven, *The Peace Ethics of Pope John Paul II*, „University of St. Thomas Law Journal” 3(2005) nr 1, s. 111-118; zob. też: Hehir, dz. cyt.; Dulles, *The Splendor of Faith: The Theological Vision of Pope John Paul II*; Glendon, *The Influence of Catholic Social Doctrine on Human Rights*; Buttiglione, dz. cyt.; R.R. Martino, *John Paul II and the International Order: Human Rights and the Nature of the Human Person*, „Notre Dame Journal of Law, Ethics & Public Policy” 21(2007) nr 1, s. 51-69; Mądel, Kindziuk, dz. cyt.; Cahill, *The Feminist Pope*; kard. T. Bertone, *John Paul II, Teacher of Human Rights*, w: *The Promotion of Human Rights and John Paul II*, s. 17-24; H. Suchocka, *John Paul II, a Catalyst for Change*, w: *The Promotion of Human Rights and John Paul II*, s. 25-32.

¹⁵⁶ Jan Paweł II, *Laborem exercens*, nr 16.

¹⁵⁷ Tenże, *Centesimus annus*, nr 11.

¹⁵⁸ Por. Hehir, dz. cyt. 148, 152. Na temat Jana Pawła II interpretacji ugruntowania praw człowieka w prawie naturalnym por. Martino, dz. cyt., 60-69. Gustavo Gutiérrez wskazuje, że w encyklice *Laborem exercens* Jan Paweł II cytuje Biblię siedemdziesiąt jeden razy (por. Gutiérrez, dz. cyt., s. 12). Zarówno Gutiérrez, jak i Justenhoven analizują chrystocentryczny charakter *Laborem exercens* oraz znacznej części nauczania społecznego, które głosił Jan Paweł II (por. Justenhoven, dz. cyt., s. 111-118).

¹⁵⁹ Por. Dulles, *Church and Society: The Laurence J. McGinley Lectures, 1988-2007*, s. 278n. Dulles zauważa też, że Jan Paweł II odwołuje się do prawa naturalnego jako filozoficznej podstawy praw człowieka również w encyklice *Veritatis splendor* (por. tamże; zob. Jan Paweł II, Encyklika *Veritatis splendor*, nr 12-13).

Pawła II, Papież ukazywał, że poprzez wcielenie Jezusa Chrystusa Bóg jednoczy swoje własne „ja” z każdą osobą ludzką bez wyjątku¹⁶⁰. Doktryna o Wcieleniu nie tylko uczy nas, że Bóg w Jezusie Chrystusie stał się człowiekiem, ale ujawnia również, że Bóg pozostaje obecny w każdym człowieku. Chociaż ludzka godność została splamiona przez grzech pierworodny, Jezus w pełni ją odnowił. Nauczanie Kościoła katolickiego kładzie nacisk na poszanowanie tej godności, które wymaga zabezpieczenia praw człowieka¹⁶¹. Dlatego też teologiczna antropologia Jana Pawła II ma głębokie implikacje dla uprawnień osoby ludzkiej: to właśnie zasada Wcielenia sprawia, że prawa przysługują wszystkim ludziom.

Ponadto „Chrystus, nowy Adam, już w samym objawieniu tajemnicy Ojca i Jego Miłości objawia w pełni człowieka samemu człowiekowi i okazuje mu najwyższe jego powołanie”¹⁶². Chrystus stanowi antropologiczny klucz do zrozumienia natury i ostatecznego celu Kościoła oraz osoby ludzkiej. Zdaniem Jana Pawła II, Chrystusowa troska o ludzi ukazana w Ewangeliach wskazuje, że Kościół jest wspólnie z innymi podmiotami wezwany, by opowiadać się po stronie praw człowieka, ponieważ bez nich ludzka godność pozostaje bezbronna wobec licznych zagrożeń. Chociaż we współczesnym świecie dokonał się postęp w poszanowaniu praw wszystkich ludzi, nadal utrzymuje się w nim wiele zagrożeń, jak zanieczyszczenie środowiska naturalnego, nieustające konflikty zbrojne, perspektywa samozniszczenia za pomocą broni atomowej i brak poszanowania życia nienarodzonych¹⁶³. Ponadto Jan Paweł II ubolewa nad gospodarką pozwalającą, by pewni ludzie nadużywali swojej wolności i czerpali nadmierne korzyści i zyski materialne kosztem wielu innych ludzi, których wolność ograniczana jest wskutek ubóstwa i systematycznej marginalizacji¹⁶⁴. Jan Paweł II ostrzega, że „duch” i „litera” Powszechnej Deklaracji Praw Człowieka są często lekceważone. Wzywa Kościół, by bronił godności i praw wszystkich osób ludzkich, ponieważ ich „«los» – to znaczy wybranie i powołanie, narodziny i śmierć, zbawienie lub odrzucenie – w tak ścisły i nierozzerwalny sposób zespolone są z Chrystusem”¹⁶⁵.

W sensie ostatecznym Jan Paweł II wskazuje, że prawa człowieka pozostają zagrożone, gdy ludzie nie rozpoznają swojego transcendentnego zakorzenienia. W encyklice *Centesimus annus* pisze: „Trzeba dodać, że totalitaryzm rodzi się

¹⁶⁰ Krzysztof Mądel SJ jest zdania, że *Redemptor hominis* zawiera najważniejsze i programowe odniesienie się Jana Pawła II do kwestii praw człowieka (zob. Mą d e l, K i n d z i u k, dz. cyt.). Oscar Romero twierdził, że encyklika ta zawiera „cały program dla nowoczesnego duszpasterstwa” (R o m e r o, dz. cyt., s. 158).

¹⁶¹ Zob. J a n P a w e ł II, Encyklika *Redemptor hominis*, nry 1, 8, 10, 13.

¹⁶² Sobór Watykański II, *Gaudium et spes*, nr 22; J a n P a w e ł II, *Redemptor hominis*, nr 8.

¹⁶³ Zob. J a n P a w e ł II, *Redemptor hominis*, nr 8.

¹⁶⁴ Zob. tamże, nr 16.

¹⁶⁵ Tamże, nr 14.

z negacji obiektywnej prawdy: jeżeli nie istnieje prawda transcendentna, przez posłuszeństwo której człowiek zdobywa swą pełną tożsamość, to nie istnieje też żadna pewna zasada, gwarantująca sprawiedliwe stosunki pomiędzy ludźmi. Istotnie, ich klasowe, grupowe i narodowe korzyści nieuchronnie przeciwstawiają jednych drugim. Jeśli się nie uznaje prawdy transcendentnej, triumfuje siła władzy i każdy ciąży do maksymalnego wykorzystania dostępnych mu środków, do narzucenia własnej korzyści czy własnych poglądów, nie bacząc na prawa innych. Wówczas człowiek jest szanowany tylko na tyle, na ile można się nim posłużyć do własnych egoistycznych celów. Tak więc, nowoczesny totalitaryzm wyrasta z negacji transcendentnej godności osoby ludzkiej, będącej widzialnym obrazem Boga niewidzialnego i właśnie dlatego z samej swej natury podmiotem praw, których nikt nie może naruszać: ani jednostka czy grupa, ani też klasa, naród lub państwo. Nie może tego czynić nawet większość danego społeczeństwa, zwracając się przeciwko mniejszości, spychając ją na margines, uciskając, wyzyskując czy usiłując ją unicestwić¹⁶⁶. Kard. Avery Dulles mówi, że zdaniem Jana Pawła II prawa człowieka pozostaną niezabezpieczone, chyba że ich źródło odnajdziemy wprost w Bogu¹⁶⁷. Sądzę jednak, że mówiąc o przestrzeganiu praw człowieka, Jan Paweł II przede wszystkim odwołuje się do pewnej prawdy antropologicznej. Twierdzenie, że ochrona tych praw kategorycznie wymaga uznania prawdy chrześcijaństwa, podważyłoby podstawę argumentacji, którą Jan XXIII pieczołowicie wypracował w *Pacem in terris*.

Według Jana Pawła II mieszkańcy państw demokratycznych powinni obawiać się moralnego relatywizmu, który może w konsekwencji prowadzić do totalitaryzmu. Jan Paweł II twierdził, że demokracja może być „etyczna”. Może ona stać się potężną siłą służącą ochronie praw człowieka, kiedy wolność i jej relacja do prawdy o osobie ludzkiej pojmowane są we właściwy sposób. Zdaniem Papieża ochrona praw człowieka wymaga uznania podstawowej prawdy o osobie ludzkiej: osobę ludzką „przenika nienaruszalna godność, osoba zdolna jest realizować swoją wolność w solidarności i solidarność w wolności, a powierzone jej zostały prawo i obowiązek uczestnictwa”¹⁶⁸. Jeśli natura ludzka jest całkowicie „plastyczna”, to wartość osób ludzkich również staje się „plastyczna”. Przekonanie to osłabia zaporę przed państwem totalitarnym, które dławi swoich obywateli. Bliski przyjaciel Jana Pawła II, ks. Józef Tischner, pytał: „Czy można respektować prawa człowieka, nie

¹⁶⁶ T e n z e, *Centesimus annus*, nr 44.

¹⁶⁷ P o r. D u l l e s, *Church and Society: The Laurence J. McGinley Lectures, 1988-2007*, s. 320.

¹⁶⁸ B e y e r, *Freedom, Truth, and Law in the Mind and Homeland of John Paul II*, s. 47. Linia argumentacji, którą prezentuję w niniejszym tekście, opiera się na tym właśnie artykule i idzie za refleksją Johna Courtneya Murraya, który pisał: „Podstawa ludzkiego społeczeństwa leży w prawdzie o osobie ludzkiej czy też w godności tej prawdy, która domaga się odpowiedzialnej wolności” (cyt. za: M u r r a y, H o o p e r, dz. cyt., s. 241).

znając «prawdy o człowieku» i «prawdy o prawie człowieka»?»¹⁶⁹. Historia w sposób tragiczny pokazuje, że Jan Paweł II ma rację. Odmowa uznania ludzkiej godności i człowieczeństwa wszystkich ludzi doprowadziła do Auschwitz i do obozów śmierci w Arktyce na Koločymie, do ludobójstwa w Rwandzie i do wielu innych prób unicestwienia całych narodów¹⁷⁰. Jak wskazywali Zbigniew Brzeziński, Erich Fromm, ks. Józef Tischner i Jan Paweł II, filozoficzne odrzucenie obiektywnych norm moralnych i absolutyzacja wartości osoby ludzkiej stworzyły przepaść, w której w dwudziestym wieku pogrążyła się wartość ludzkiego życia, a w sposób najbardziej widoczny dokonało się to w systemach totalitarnych¹⁷¹. Dziś problem ten nadal tkwi w tym, co papież Franciszek nazwał „kulturą «odrzućcia»”, w której samego człowieka uważa się za dobro konsumpcyjne, które można użyć, a potem wyrzucić”¹⁷².

Obrona godności osoby ludzkiej prowadzona w oparciu o pewną filozoficzną i teologiczną antropologię musi oczywiście być prowadzona z gotowością do rozeznawania kulturowej i historycznej przygodności pewnych założeń antropologicznych i do ich rewizji w świetle nieustannej analizy ludzkiego bytu osobowego. Spostrzeżenia, których źródłem są ludzkie doświadczenie i nauki szczegółowe, powinny przyczyniać się do coraz bardziej wnikliwego rozumienia bytu człowieka jako osoby. Spostrzeżenia takie mogą i powinny przenikać refleksję na temat tego, jak chronić ludzką godność. Cirstina L.H. Traina twierdzi na przykład, że coraz więcej badań naukowych wskazuje na to, że pewne formy dotyku ze strony dorosłych mają podstawowe znaczenie dla zdrowego rozwoju dziecka. Dlatego jest ona zdania, że „prawo do bycia dotykanym we właściwy sposób” powinno współistnieć z niezbędnym zakazem prawnym niewłaściwego dotyku¹⁷³. A zatem percepcja tego, co znaczy być człowiekiem i czego wymaga pełny rozkwit bytu osobowego, w istocie ewoluuje, a w związku z tym pojmowanie prawa naturalnego może się zmieniać

¹⁶⁹ Tischner, dz. cyt., s. 75. Por. Bertone, dz. cyt., s. 18.

¹⁷⁰ Ludobójstwo zawsze odmawia człowieczeństwa swoim ofiarom i przedstawia je jako nie-ludzkie stworzenia, jak świnie czy karaluchy. W ten sposób masom łatwiej jest zabijać swoje ofiary (zob. S. P o w e r, „A Problem from Hell”: *America and the Age of Genocide*, Basic Books, New York 2002).

¹⁷¹ Por. Z. B r z e z i ń s k i, *Bezład. Polityka światowa na progu XXI wieku*, tłum. K. Murawski, Editions Spotkania, Warszawa ok. 1994, 36n., 58n.; E. F r o m m, *Ucieczka od wolności*, tłum. O. Ziemilska, A. Ziemilski, Czytelnik, Warszawa 2000, s. 159; Tischner, dz. cyt., s. 183.

¹⁷² F r a n c i s z e k, *Evangelii gaudium*, nr 53, s. 35 W podobny sposób w encyklice *Evangelium vitae* Jan Paweł II pisał o „kulturze” śmierci.

¹⁷³ Zob. C.L.H. T r a i n a, *Touch on Trial: Power and the Right to Physical Affection*, „Journal of the Society of Christian Ethics” 25(2005) nr 1, s. 3-34; t a ż, *Erotic Attunement: Parenthood and the Ethics of Sensuality between Unequals*, University of Chicago Press, Chicago 2011. Traina jest również autorką wnikliwej próby pogodzenia prawa naturalnego z historycznością i przygodnością (zob. t a ż, *Feminist Ethics and Natural Law: The End of the Anathemas*, Georgetown University Press, Washington, D.C., 1999).

i w istocie się zmienia¹⁷⁴. Jeśli jednak nie potrafimy potwierdzić pewnych „rdzen-nych” prawd o osobie ludzkiej, które istnieją we wszystkich czasach i kulturach, takich jak równość wszystkich ludzi w godności, to powszechny charakter praw człowieka pozostaje niezrozumiały¹⁷⁵. Ponadto prawa człowieka, począwszy od prawa do życia, nigdy nie są absolutnie bezpieczne. Z tego właśnie powodu idea prawa naturalnego odżyła podczas procesów norymberskich¹⁷⁶.

PRAWO DO WOLNOŚCI RELIGIJNEJ I DO WOLNOŚCI SUMIENIA
„SAMO SERCE PRAW CZŁOWIEKA”

Papież Jan Paweł II przy wielu okazjach powtarzał, że najbardziej podstawowym prawem człowieka jest prawo do życia. Brak ochrony tego „pierwszego z podstawowych praw”¹⁷⁷ zagraża wszystkim pozostałym, ponieważ prowadzi do „całkowitego relatywizmu”¹⁷⁸. Łamanie prawa do życia oznacza zatem zachwianie samej podstawy praw człowieka, nienaruszalnej godności osoby ludzkiej¹⁷⁹. Podczas gdy prawo do życia jest „pierwsze”, prawo do wolności religijnej pozostaje „samym sercem praw człowieka”¹⁸⁰, ponieważ dążenie do poznania prawdy o Bogu i o ludzkiej egzystencji wyraża „najgłębsze aspiracje”¹⁸¹ osoby ludzkiej. Jan Paweł II przypomina, że Sobór Watykański II

¹⁷⁴ W tym duchu Jacques Maritain pisał, że zmienia się „gnozeologiczny” element prawa naturalnego, a jego wymiar ontologiczny pozostaje stały (por. J. M a r i t a i n, *Natural Law: Reflections on Theory and Practice*, St. Augustine’s Press, South Bend, Indiana, 2001, s. 25-74).

¹⁷⁵ Niektórzy z autorów tekstu Powszechnej Deklaracji praw człowieka byli świadomi tego problemu. Uważali, że sama zgoda co do pewnej listy uprawnień, pozbawiona szerszej merytorycznej zgody co do ich podstawy, wywoła spory dotyczące sposobów realizacji tych praw. Ich zdaniem odwołanie się do ludzkiej godności nie było wystarczające (por. R.P. M c K e o n, *The Philosophical Bases and Material Circumstances of the Rights of Man*, w: United Nations Educational, Scientific and Cultural Organization, *Human Rights: Comments and Interpretations: A Symposium Edited by UNESCO*, Columbia University Press, New York 1949, s. 35n.; zob. J. M a r i t a i n, *Introduction*, w: *Human Rights: Comments and Interpretations: A Symposium Edited by UNESCO*, s. I-IX (zob. też: unesdoc.unesco.org/images/0015/.../155042eb.pdf); B e y e r, *Beyond „Nonsense on Stilts” Towards Conceptual Clarity and Resolution of Conflicting Economic Rights*.

¹⁷⁶ Por. E. D’A r c y, hasło „Natural Law”, w: *Encyclopedia of Bioethics*, red. W.T. Reich, Free Press, New York 1978, s. 1131, 1135.

¹⁷⁷ J a n P a w e ł II, *Evangelium vitae*, nr 20.

¹⁷⁸ Tamże.

¹⁷⁹ Zob. tamże, nry 18-20; t e n ż e, *Poszanowanie praw człowieka warunkiem prawdziwego pokoju*. Na temat wypowiedzi Jana Pawła II o prawie do życia por. M a r t i n o, dz. cyt., s. 62-64.

¹⁸⁰ J a n P a w e ł II, *Poszanowanie praw człowieka warunkiem prawdziwego pokoju*, nr 5, s. 5.

¹⁸¹ Tamże. W przesłaniu do Kurta Waldheima Papież pisał: „Prawdziwa wolność jest najbardziej widoczną cechą człowieczeństwa; jest źródłem, z którego płynie godność ludzka” (J a n P a w e ł II, *Wolność religijna podstawą praw ludzkich* (Orędzie do Sekretarza Generalnego ONZ, Watykan, 2 XII 1978), w: *Jan Paweł II. Nauczanie papieskie*, t. 1 (1978), Pallottinum, Poznań–Warszawa 1987, s. 118.

podkreślił rangę tego prawa, poświęcając mu Deklarację o wolności religijnej *Dignitatis humanae*¹⁸².

Ograniczanie wolności religijnej i wolności sumienia „godzi w samą godność człowieka”¹⁸³ i stanowi „radykalną niesprawiedliwość wobec tego, co jest szczególnie głębokie w człowieku, wobec tego, co jest autentycznie ludzkie”¹⁸⁴. W duchu *Dignitatis humanae* Jan Paweł II mówi o tym, że Jezus i apostołowie szanowali prawo do wolności sumienia i do wolności religijnej, nie przymuszali bowiem nikogo do wiary w przesłanie Ewangelii¹⁸⁵. Wolność religijna musi być chroniona w sposób, który sprzyja „szlachetnemu i godziwemu” dialogowi między wierzącymi, agnostykami i ateistami „bez naruszenia podstawowych praw sumienia każdego człowieka żyjącego na ziemi”¹⁸⁶.

Konsekwencją ograniczania prawa do dóbr materialnych i duchowych jest uniemożliwienie osobie ludzkiej zaspokojenia podstawowych potrzeb, niezbędnych dla pełnego rozwoju jej człowieczeństwa. Z tego powodu wszelkie ograniczanie praw człowieka stanowi zagrożenie dla pokoju. Zdaniem Jana Pawła II prymat przysługuje przy tym prawom do dóbr duchowych, takich jak wolność „myśli, sumienia i wyznania”¹⁸⁷, a jest tak dlatego, że stanowią one samo „serce” tego, co znaczy być człowiekiem, i właściwie ukierunkowują osobę w korzystaniu z dóbr materialnych. Jeśli łamane jest prawo do właściwego rozwoju wiary i sumienia, prawa do posiadania dóbr materialnych nie mogą być realizowane w sposób przyczyniający się do budowy pokoju i dobra wspólnego¹⁸⁸. Ponadto, podobnie jak Ojcowie soborowi w *Dignitatis humanae*, Jan Paweł II przypisuje wewnętrzną wartość prawu do wolności religijnej oraz innym uprawnieniom, które wyrastają z ludzkiej natury i godności. Prawa człowieka mają jednak również wartość instrumentalną, ponieważ umożliwiają osobie poszukiwanie prawdy¹⁸⁹. Wolność religijna jest niezbędna, by można było zapewnić pokój¹⁹⁰.

¹⁸² Zob. t e n ż e, *Redemptor hominis*, nr 17; t e n ż e, *Veritatis splendor*, nr 31.

¹⁸³ T e n ż e, *Redemptor hominis*, nr 17.

¹⁸⁴ Tamże.

¹⁸⁵ Zob. tamże, nry 5, 12. George Weigel twierdzi, że podkreślając tak zdecydowanie prawo do wolności religijnej, Jan Paweł II wyrażał zarazem ostrą krytykę reżimów komunistycznych, które prawo to łamały, na przykład systemu panującego w Polsce (por. W e i g e l, *Świadek nadziei. Biografia papieża Jana Pawła II*, s. 377-379).

¹⁸⁶ J a n P a w e ł II, *Godność osoby ludzkiej fundamentem sprawiedliwości i pokoju*, nr 20, s. 268.

¹⁸⁷ Tamże, nr 13, s. 264.

¹⁸⁸ Zob. tamże, nr 12-14, s. 263-265.

¹⁸⁹ Zob. *Dignitatis humanae*, nr 2-4, s. 411-413. „Prawo do wolności religijnej oraz szacunek dla sumienia poszukującego prawdy uważane są coraz powszechniej za fundament integralnie pojętych praw osoby”. J a n P a w e ł II, *Veritatis splendor*, nr 31. „To miał na myśli kard. J.H. Newman, wybitny obrońca praw sumienia, gdy głosił z naciskiem, że «sumienie ma swoje prawa, ponieważ ma obowiązki»”. Tamże, nr 34.

¹⁹⁰ Zob. J a n P a w e ł II, *Wolność religijna warunkiem pokojowego współżycia* (Orędzie na XXI Światowy Dzień Pokoju 1 stycznia 1988, Watykan, 8 XII 1987), „L'Osservatore Romano” wyd. pol. 9(1988) nr 1, s. 1-4.

Jako papież Jan Paweł II Karol Wojtyła rozwijał myśli, które zawarł wcześniej w swoich pismach sprzed okresu papieskiego. Podkreślał, że uprawnienia duchowe przysługują wszystkim ludziom, tak wierzącym, jak i niewierzącym: „Każdy człowiek jest [...] zobowiązany iść w każdej okoliczności za głosem własnego sumienia i nie może być zmuszany do działania wbrew niemu. Właśnie dlatego nie wolno nikogo nakłaniać siłą do przyjęcia określonej religii, bez względu na okoliczności i motywacje”¹⁹¹. Co więcej, zarówno jednostki, jak i związki religijne muszą mieć możliwość publicznego wyznawania swojej wiary. „Gdy jakieś państwo przyznaje szczególny status określonej religii, winno zadbać, aby nie przynosiło to uszczerbku innym religiom”¹⁹². Słowa te są wyraźnym echem przesłania *Dignitatis humanae*¹⁹³. Jan Paweł II odrzucał jednak pojmowanie wolności sumienia jako subiektywnego kreowania własnych norm moralnych. Funkcją sumienia – podkreślał – jest stosowanie uniwersalnych norm moralnych do określonych sytuacji i formułowanie sądu o tym, „jaki sposób postępowania należy uznać tu i teraz za słuszny”¹⁹⁴. Choć Jan Paweł II potwierdzał, że całości moralnego nauczania Kościoła nie da się przełożyć na system prawa stanowionego, twierdził też, że ustawy nie mogą legalizować „nadużyć dokonywanych w imię sumienia i pod pretekstem wolności”¹⁹⁵, takich jak aborcja czy eutanazja. Rzekome uprawnienia sumienia przestają istnieć, kiedy tego rodzaju roszczenia godzą w podstawowe prawa innych, takie jak prawo do życia¹⁹⁶. Argumentacja ta odzwierciedla obecne w *Dignitatis humanae* twierdzenie, że państwo może ograniczyć wolność religijną, kiedy pod jej pretekstem pojawiają się nadużycia zagrażające porządkowi publicznemu, który obejmuje ochronę uprawnień należnych wszystkim obywatelom zgodnie z zasadami sprawiedliwości, pokoju społecznego i moralności publicznej¹⁹⁷.

¹⁹¹ T e n ż e, *Poszanowanie praw człowieka warunkiem prawdziwego pokoju*, nr 5, s. 5.

¹⁹² Tamże.

¹⁹³ Por. *Dignitatis humanae*, nr 2-3, s. 411n.

¹⁹⁴ J a n P a w e ł I I, *Veritatis splendor*, nr 32; zob. tamże, nr 62.

¹⁹⁵ T e n ż e, *Evangelium vitae*, nr 71.

¹⁹⁶ T e n ż e, *Evangelium vitae*, nr 68-71. Zob. też: B e y e r, *Freedom, Truth, and Law in the Mind and Homeland of John Paul II*.

¹⁹⁷ Por. *Dignitatis humanae*, nr 7. Pojęcie wolności religijnej przypisywane jest Johnowi Courtneyowi Murrayowi SJ. Por. H o l l e n b a c h, *Religious Freedom, Morality and Law: John Courtney Murray Today*, s. 86; D. L. S c h i n d l e r, *Freedom, Truth, and Human Dignity: An Interpretation of „Dignitatis Humanae” on the Right to Religious Liberty*, „Communio” 40(2013) nr 2-3, s. 220. Na temat klasycznego sformułowania tego pojęcia zob. M u r r a y, H o o p e r, dz. cyt., s. 129. Na temat zastrzeżeń wobec pojęcia wolności religijnej podnoszonych podczas Soboru, formułowanych również przez Wojtyłę, por. S c h i n d l e r, dz. cyt., s. 226n.; A. D o b r z y Ń s k i, *Karol Wojtyła and Dignitatis Humanae: A Historical Perspective*, „Communio” 40(2013) nr 2-3, s. 396n.; P a v a n, dz. cyt., s. 74n. Na temat mocnych stron i słabości samej tej idei por. B e y e r, *Freedom, Truth, and Law in the Mind and Homeland of John Paul II*, s. 42-46.

Dzięki kulturowemu dziedzictwu Polski, a także wskutek swojego doświadczenia życiowego arcybiskup Krakowa mógł wnieść znaczący wkład w tekst *Dignitatis humanae* podczas jego opracowywania¹⁹⁸. O ważności prawa do wolności religijnej przekonywała przyszłego Papieża zarówno pamięć o jedenastowiecznym męczenniku św. Stanisławie i o obronie wolności religijnej przez Pawła Włodkowica na soborze w Konstancji (w latach 1414-1418), jak i represje wobec Kościoła w systemie komunistycznym¹⁹⁹. W ciągu swojego pontyfikatu Jan Paweł II bronił podstawowego orędzia *Dignitatis humanae*, że „wszyscy ludzie powinni być wolni od przymusu ze strony czy to jednostki, czy też grup społecznych i wszelkiej władzy ludzkiej, i to przynajmniej tak, żeby nikt nie był zmuszany do działania wbrew swemu sumieniu”²⁰⁰. Podzielał również stanowczo sformułowane w deklaracji twierdzenie, że prawo do wolności religijnej, które wyrasta z godności, inteligencji i natury racjonalnej człowieka wymaga poszukiwania prawdy w sposób wolny i zobowiązuje osobę ludzką do jej znalezienia i obrony²⁰¹. Zarówno w tekście *Dignitatis humanae*, jak i w nauczaniu Jana Pawła II znajdujemy ostrzeżenie przed religijną obojętnością oraz potwierdzenie, że chrześcijanie powinni wyznawać prawdę Ewangelii i zachęcać innych do jej przyjęcia²⁰².

Niektórzy badacze zastanawiali się nad tym, czy Jan Paweł II w pełni przyjął nauczanie *Dignitatis humanae*, szczególnie w zakresie moralności publicznej i prawa stanowionego²⁰³. Niewątpliwie deklaracja *Dignitatis humanae* jest dokumentem złożonym, otwartym na interpretację, i nadal potrzebne jest dalsze uściślenie różnych jej punktów²⁰⁴. Niech wystarczy, że podkreślę tutaj, iż Jan Paweł II wyraźnie widział w sobie obrońcę jej nauczania i był przekonany, że natura oraz godność osoby ludzkiej wymagają istnienia wol-

¹⁹⁸ Por. Dobrzyński, dz. cyt., s. 390-398. Na temat wkładu Wojtyły do *Dignitatis humanae* por. też: Griffiń, dz. cyt., s. 256-261.

¹⁹⁹ Por. Dobrzyński, dz. cyt., s. 387n.

²⁰⁰ Zob. *Dignitatis humanae*, nr 2, s. 411.

²⁰¹ Por. tamże, nr 3, s. 412; Jan Paweł II, *Veritatis splendor*, nr 31.

²⁰² Por. *Dignitatis humanae*, nr 14, s. 419n.

²⁰³ Por. Rico, dz. cyt., s. 169-182; Griffiń, dz. cyt., s. 256-261. Na temat odpowiedzi na te zarzuty i pozytywnej oceny przyjęcia nauczania *Dignitatis humanae* przez Jana Pawła II zob. J.F. Crosby, *O proponowaniu prawdy i jej nienarzucaniu. Jan Paweł Wielki i Deklaracja o wolności religijnej „Dignitatis humanae”*, tłum. D. Chabrajska, „Ethos” 18(2005) numer specjalny 3, s. 75-86; Schindler, dz. cyt.; Dobrzyński, dz. cyt.; tenże, „Prawo żywe i przemożne”. *Prawo religijne w nauczaniu Jana Pawła II*, „Analecta Cracoviensia” 43(2011), s. 107-124.

²⁰⁴ Por. Murray, Hooper, dz. cyt., s. 230-244. Ladislav Orsy SJ pisze: „Recepcja *Dignitatis humanae* jest daleka od zakończenia; sens tej deklaracji nadal się ujawnia” (L. Orsy, *The Divine Dignity of Human Persons in „Dignitatis Humanae”*, „Theological Studies” 75(2014) nr 1, s. 21; por. tamże, s. 11.

ności religijnej. Nauczania tego bronił przez całe swoje życie²⁰⁵. Akcentowanie godności osoby ludzkiej, tak dobitne w *Dignitatis humanae*, stało się podstawą całego nauczania społecznego tego Papieża. Co więcej, jak twierdzi John F. Crosby, personalizm Jana Pawła II, który rozwijał się przez całe jego życie, pozwala p o g ł ę b i ć nauczanie zawarte w *Dignitatis humanae*: „Wojtyła idzie jeszcze dalej w swojej interpretacji i tłumaczy, że interwencja przymusu odbywa się na bardziej fundamentalnym poziomie: stosowanie przymusu nie pozwala ludziom na samo spotkanie z «siłą [...] prawdy, która wnika w umysły jednocześnie łagodnie i silnie», uniemożliwia on bowiem spostrzeżenie wartości, z których wyrasta prawda moralna, i nie pozwala ludziom zrozumieć, że Chrystus objawia człowiekowi samego człowieka. Przymus zmierza do zamknięcia przestrzeni, którą wierzący musi dysponować, jeśli jego wyznanie wiary ma być jego własnym wyznaniem wiary”²⁰⁶.

PRAWA LUDZI PRACY – PRAWA UBOGICH I WYKLUCZONYCH SOLIDARNOŚĆ

Podtrzymując nauczanie zawarte w encyklikach społecznych Leona XIII i Piusa XI, Jan XXIII po raz kolejny wyraził w swoim nauczaniu obronę prawa do pracy, do bezpiecznych jej warunków, do sprawiedliwej zapłaty, zasiłków z tytułu bezrobocia, niepełnosprawności i emerytury, a także prawa do zrzeszania się i do zawierania układów zbiorowych²⁰⁷. Najszersze i najbardziej wnikliwe współczesne nauczanie społeczne na temat ludzkiej pracy jest jednak dziełem Jana Pawła II. Zdaniem jego samego, ludzie pracy stali mu się „szczególnie bliscy”²⁰⁸ wskutek jego fizycznej pracy w kamieniołomie i w kotłowni w fabryce Solvay w Krakowie w okresie nazistowskiej okupacji. Praca ta pomogła mu „nauczyć się na nowo Ewangelii”²⁰⁹.

Chociaż w encyklice *Laborem exercens* Jan Paweł II zwracał się do całego świata, została ona zainspirowana powstaniem Solidarności w Polsce i była dla

²⁰⁵ Zob. D o b r z y ń s k i, *Karol Wojtyła and „Dignitatis Humanae”*; t e n ż e, „*Prawo żywe i przemożne*”. *Prawo religijne w nauczaniu Jana Pawła II*; A. D u l l e s, *John Paul II on Religious Freedom: Themes from Vatican II*, „*Thomist*” 65(2001) nr 2, s. 161-178.

²⁰⁶ C r o s b y, dz. cyt., s. 86. Zob. też: B u t t i g l i o n e, dz. cyt.

²⁰⁷ Zob. J a n XXIII, *Pacem in terris*, nry 11, 18, 19, 20, 23, s. 273-275. Chociaż Jan XXIII nie omawia wyraźnie kwestii wchodzenia w układy zbiorowe, odnosi się do niej w swojej wcześniejszej encyklice *Mater et magistra* (por. nr 97, s. 238).

²⁰⁸ J a n P a w e ł II, *Krzyż nowohucki nowym nasieniem ewangelizacji* (Homilia podczas Mszy św., Sanktuarium Świętego Krzyża, Mogiła, 9 VI 1979), w: *Jan Paweł II. Nauczanie papieskie*, t. 2 (1979), cz. 1, Pallottinum, Poznań 1990, s. 702.

²⁰⁹ Tamże.

tego ruchu głębokim natchnieniem²¹⁰. Stanowiła dowód na siłę oddziaływania nauczania papieskiego na kwestię praw ludzi pracy oraz na rozumienie jej sensu i godności, a samo to nauczanie przypominało, a jednocześnie pogłębiało sposób myślenia o tych sprawach obecny w *Katolickiej etyce społecznej* oraz w *Osobie i czynie*. Praca musi służyć osobie ludzkiej; wszelka praca powinna „służyć urzeczywistnianiu się [...] człowieczeństwa”²¹¹. Sam Jezus Chrystus był człowiekiem pracy fizycznej²¹² i ukazywał, że godność pracy płynie nie z niej samej, lecz z faktu, że „ten, kto ją spełnia, jest osobą”²¹³. Dzięki swojej pracy ludzie uczestniczą również w naprawianiu przez Boga rozbitego świata²¹⁴. Jan Paweł II przyznawał, że zarówno socjalizm, jak i kapitalizm prowadzą do wyzysku ludzi pracy²¹⁵ i podkreślał, że w każdym systemie ekonomicznym wszyscy ludzie pracy muszą mieć zapewnione prawo do sprawiedliwej zapłaty, także do płacy rodzinnej, która pozwala jednemu z małżonków na zaspokojenie potrzeb rodziny, podczas gdy drugie oddaje się wyłącznie trosce o wychowanie dzieci²¹⁶. Ponadto społeczeństwa muszą wypracowywać strategie chroniące prawo kobiet do podejmowania pracy zarobkowej poza domem, a przy tym okazywać poszanowanie dla ich pracy w domu jako matek²¹⁷. Ludzie pracy są uprawnieni również do dostępu do opieki lekarskiej, do odpoczynku (przynajmniej przez jeden dzień w ciągu tygodnia i do corocznego urlopu), do emerytury, do ubezpieczenia przeciwko bezrobociu, przeciwko wypadkom przy pracy, do urlopu macierzyńskiego i do bezpiecznych warunków pracy. Uprawnienia te są niezbędne, mają bowiem na celu „zabezpieczenie życia i zdrowia pracowników, a także ich rodziny”²¹⁸. Ludzie pracy mają również prawo do tworzenia związków zawodowych, które są niezbędnym „wykładnikiem walki o sprawiedliwość społeczną, o [ich] słuszne uprawnienia”²¹⁹ oraz prawo do strajku, także w ramach związków zawodowych, „jako pewnego rodzaju ultimatum skierowanego do odpowiedzialnych czynników, a nade wszystko do pracodawców”²²⁰. Ponadto wszystkie uprawnienia pracownicze przysługują

²¹⁰ Por. L a m o u r e u x, dz. cyt., s. 390n.; B e y e r, *Recovering Solidarity: Lessons from Poland's Unfinished Revolution*, s. 22.

²¹¹ J a n P a w e ł I I, *Laborem exercens*, nr 6.

²¹² Por. tamże, nr 26.

²¹³ Tamże, nr 6. Na temat Jezusa świadectwa pracy i ewangelii pracy por. G u t i é r r e z, dz. cyt., s. 17-19.

²¹⁴ Por. J a n P a w e ł I I, *Laborem exercens*, nry 25, 27.

²¹⁵ Por. tamże, nr 7-8.

²¹⁶ Por. tamże, nr 19.

²¹⁷ Por. tamże 19. Na temat krytyki płacy rodzinnej i twierdzenia, że kobiety muszą wypełniać swoje powołanie w domu zob. L a m o u r e u x, dz. cyt.; F i r e r H i n z e, dz. cyt.

²¹⁸ J a n P a w e ł I I, *Laborem exercens*, nr 19.

²¹⁹ Tamże, nr 20. Zob. J a n P a w e ł I I, *Centesimus annus*, nr 35.

²²⁰ J a n P a w e ł I I, *Laborem exercens*, nr 20.

także osobom upośledzonym, które wraz ze wszystkimi innymi ludźmi w pełni uczestniczą w człowieczeństwie. Sam fakt, że są one podmiotami ludzkimi, uprawnia je do pełnego uczestnictwa w życiu społecznym, w tym również do dopuszczenia do pracy²²¹.

Jan Paweł II twierdzi, że zarówno pracodawca, jak i pracodawca pośredni, czyli ci wszyscy, którzy mają wpływ na strategię tworzenia rynku pracy, muszą podejmować działania na rzecz ochrony praw ludzi pracy, i to począwszy od ochrony samego prawa do pracy²²². W sensie ostatecznym odpowiedzialność za tę kwestię spoczywa na państwie, ale musi ono realizować swoją władzę w połączeniu z innymi sektorami społeczeństwa. Papież sformułował tę myśl jeszcze wyraźniej w *Centesimus annus*, gdzie również bronił uprawnień ludzi pracy i wyjaśniał klauzulę praw gospodarczych oraz odpowiadających im zobowiązań. Chociaż to na państwie spoczywa zadanie „czuwania nad realizowaniem praw ludzkich w dziedzinie gospodarczej”²²³, jednostki i różne grupy społeczne powinny przyjąć odpowiedzialność za kontrolę przestrzegania tych praw²²⁴. Aby ukonkretnić to twierdzenie, Papież posługuje się przykładem prawa do pracy. Jego zdaniem „obowiązkiem państwa jest popieranie działalności przedsiębiorstw poprzez tworzenie warunków zapewniających możliwości pracy, dostarczanie bodźców tam, gdzie owa działalność jest niewystarczająca, albo przez udzielanie pomocy w chwilach kryzysu”²²⁵. Jan Paweł II obrał zatem kurs między socjalistycznym modelem państwa jako jedyne go dostawcy miejsc pracy a wymogami leseferyzmu, który postuluje rezygnację z jakiegokolwiek interwencji państwa w rynek pracy. Zdaniem Papieża państwo nie powinno naruszać „praw człowieka do inicjatywy, do własności i do wolności w dziedzinie ekonomicznej”²²⁶, ale rynek nie potrafi zaspokoić wszystkich potrzeb człowieka. Nawet w obecnej fazie kapitalizmu istnieją potrzeby, które nie mają do rynku dostępu, a są niezbędne dla godnego życia²²⁷. Państwo, które miało obowiązek obrony ludzi pracy w okresie rewolucji przemysłowej, dziś, wraz z całym społeczeństwem, musi bronić praw podstawowych²²⁸.

²²¹ Por. tamże, nr 22.

²²² Por. tamże, nr 18.

²²³ J a n P a w e ł I I, *Centesimus annus*, nr 48.

²²⁴ Por. tamże.

²²⁵ Tamże.

²²⁶ Tamże, nr 24.

²²⁷ Por. tamże, nry 34-35, 40-42.

²²⁸ Por. tamże, nr 40. Jan Paweł II nazywa przekonanie, że sam rynek może zaspokoić wszystkie ludzkie potrzeby, „bałwochwalczą» postawą wobec rynku” (tamże). Na temat roli państwa innych podmiotów odpowiedzialności za poszanowanie praw człowieka por. H e h i r, dz. cyt., s. 155-158; B e y e r, *Recovering Solidarity: Lessons from Poland's Unfinished Revolution*, s. 38-43, 93n., 100-105.

W *Laborem exercens* Jan Paweł II pisze, że międzyludzka solidarność wymaga poszanowania praw wszystkich ludzi i że są one „kluczowym elementem całego społecznego ładu moralnego”²²⁹. Zaniżanie wartości pracy domaga się „coraz to nowych frontów solidarności ludzi pracy, a także solidarności z ludźmi pracy”²³⁰. Ludzie pracy popadają w ubóstwo i cierpią głód, kiedy ich uprawnienia do pracy, do sprawiedliwej zapłaty i do „zabezpieczenia osoby pracownika oraz rodziny”²³¹ zostają naruszone. W tej sytuacji Kościół musi wspierać solidarność ludzi pracy w dowód swojej wierności wobec Chrystusa, a także po to, by być prawdziwie „Kościółem ubogich”²³². Do swoich rodaków na Wybrzeżu w roku 1987 Jan Paweł II mówił, że solidarność to „walka o człowieka, o jego prawa, o jego prawdziwy postęp: walka o dojrzalszy kształt życia ludzkiego”²³³. Jego zdaniem solidarność w szczególny sposób zmierza do ochrony ludzi ubogich, najsłabszych i pokrzywdzonych²³⁴. Solidarność wymaga opowiedzenia się po stronie ubogich, a czasami nawet włączenia się w pozbawiony przemocy konflikt, by „bronić ich praw i dbać o realizację ich słuszych żądań”²³⁵. „Ubodzy domagają się prawa do uczestnictwa w użytkowaniu dóbr materialnych i chcą, aby wykorzystano ich zdolność do pracy w budowaniu świata sprawiedliwszego i szczęśliwszego dla wszystkich”²³⁶. Opcja Kościoła na rzecz ubogich wymaga, by realizacja ich podstawowych praw nie była odkładana²³⁷. Jan Paweł II uważa jednak, że jest ona uniemożliwana przez bogatą mniejszość, której zachłanność skłania ją do nieustannego nabywania dóbr, konsumowania i gromadzenia więcej niż jest jej potrzebne²³⁸.

²²⁹ J a n P a w e ł I I, *Laborem exercens*, nr 17.

²³⁰ Tamże, nr 8.

²³¹ Tamże.

²³² Tamże.

²³³ T e n ż e, *Świat nie zapomni, że słowo „solidarność” zostało wypowiedziane tu w nowy sposób* (Przemówienie do ludzi morza, Gdynia, 11 VI 1987), „L'Osservatore Romano” wyd. pol., numer specjalny 8-14 VI 1987, s. 53.

²³⁴ P o r. t e n ż e, *Sobie samym przywróceniu* (Przemówienie do przedstawicieli władz państwowych i prezydenta Rzeczypospolitej Polskiej, Warszawa, 8 VI 1991), „L'Osservatore Romano” wyd. pol., numer specjalny 1-9 VI 1991, s. 91; zob. też: t e n ż e, *Sollicitudo rei socialis*, nr 27-34.

²³⁵ Cyt. za: K. P. D o r a n, *Solidarity: A Synthesis of Personalism and Communalism in the Thought of Karol Wojtyła / John Paul II*, P. Lang, New York 1996, s. 213; por. tamże, s. 157n., 213-217. Szerzej na temat roli konfliktu zob. J a n P a w e ł I I, *Centesimus annus*, nr 14; t e n ż e, *Laborem exercens*, nr 20; B e y e r, *The Meaning of Solidarity in Catholic Social Teaching*, s. 20n.

²³⁶ J a n P a w e ł I I, *Centesimus annus*, nr 28.

²³⁷ P o r. t e n ż e, *Sollicitudo rei socialis*, nr 27-34; por. B e y e r, *Recovering Solidarity: Lessons from Poland's Unfinished Revolution*, s. 86n.

²³⁸ P o r. J a n P a w e ł I I, *Dialog między kulturami drogą do cywilizacji miłości i pokoju*, nr 17 (Orędzie na XXXIV Światowy Dzień Pokoju 1 stycznia 2001 roku, Watykan, 8 XII 2000), „L'Osservatore Romano” wyd. pol. 22(2001) nr 2, s. 28; t e n ż e, *Redemptor hominis*, nr 16; t e n ż e, *Godność osoby ludzkiej fundamentem sprawiedliwości i pokoju*, nr 17-18, s. 266n. Myśl Papieża na ten temat bliska jest nauczaniu św. Bazylego Wielkiego i innych Ojców Kapadockich. Zob. np.

Ponadto prawo do uczestnictwa w decyzjach, które kształtują życie ludzi pracy, jest naruszane, gdy strategie gospodarcze i społeczne są tworzone niejako ponad ich głowami²³⁹.

Jedną z trwałych zasług Jana Pawła II dla ruchu na rzecz praw człowieka było akcentowanie postawy solidarności. „Język solidarności przerzuca mosty nad przepaścią między powinnościami a uprawnieniami i nad przepaścią między tym, co jednostkowe, a tym, co wspólnotowe. Etyka solidarności ma tę zaletę, że jej podstawowym wymogiem jest prawo do uczestnictwa w tworzeniu sprawiedliwych struktur społecznych. Solidarność zmierza do upodmiotowienia wszystkich ludzi, tak aby mogli korzystać ze swoich praw i umożliwiać to innym”²⁴⁰. Jan Paweł II pozostawił nam język solidarności i dziedzictwo, które może być dla nas bardzo pomocne w tym wysiłku. Budowanie solidarności z ludźmi pracy i upowszechnianie ich praw jest imperatywem, żyjemy bowiem w świecie, w którym godność i prawa ludzi pracy są łamane²⁴¹.

ROZWIJANIE DZIEDZICTWA PAPIEŻY PRAW CZŁOWIEKA

Na zakończenie pragnę podnieść kilka kwestii, które zasługują na dalszą refleksję. Oddanie sprawiedliwości dziedzictwu Jana XXIII i Jana Pawła II wymaga poszukiwania odpowiedzi na pytania, jak realizować prawa człowieka w konkretnych warunkach i jakie działania podejmować, aby realizacja ta objęła wszystkich ludzi. Poniżej zarysuję kilka obszarów, w których uregulowanie kwestii praw człowieka jawi się jako sprawa niezwykle pilna.

Chociaż Kościół katolicki bez wątpienia ma wielki wkład w umożliwienie niezliczonym rzeszom ludzi realizacji praw nadanych im przez Boga, katolicy muszą być świadomi, że ich własne instytucje nie zawsze potrafią szanować prawa człowieka potwierdzone w tradycji Kościoła. W Stanach Zjednoczonych na przykład, w katolickich szpitalach, szkołach i na uniwersytetach, dochodzi do łamania praw związków zawodowych²⁴². Katolicycy pracodawcy nie zawsze

Basil of Caesarea, *I Will Pull Down My Barns*, w: *The Sunday Sermons of the Great Fathers*, tłum. M.F. Toal, red. M.F. Toal, Henry Regnery, Chicago 1959, t. 3, s. 325-332.

²³⁹ Jan Paweł II, *Poszanowanie praw człowieka warunkiem prawdziwego pokoju*, nr 6, s. 5n. Por też: tenże, *Centesimus annus*, nr 33.

²⁴⁰ Beyer, *Economic Rights: Past, Present, and Future*, s. 307 (tłum. fragm. – D.Ch.).

²⁴¹ Por. tenże, *Workers' Rights and Socially Responsible Investment in the Catholic Tradition: A Case Study*, „Journal of Catholic Social Thought” 10(2013) nr 1, s. 1-6.

²⁴² Zob. np. D.L. Gregory, Ch.J. Russo, *The First Amendment and the Labor Relations of Religiously-Affiliated Employers*, „Boston University Public Interest Law Journal” 8(1999) nr 3, s. 449-467; A.D. Reich, *With God on Our Side: The Struggle for Workers' Rights in a Catholic Hospital*, Cornell University Press, Ithaca 2012; Interfaith Worker Justice, *Ascension Health. A Fall from Grace: Workers' Rights Abuses at Ascension Health's Michigan Hospitals* z 15 VII 2010 (zob.

też przestrzegają prawa do sprawiedliwej zapłaty dla wszystkich pracowników. Tysiące nauczycieli, wykładowców zatrudnionych na tymczasowe umowy, pracownicy przemysłu spożywczego, portierzy i dozorczy, pracownicy ochrony, duchowni i inni ludzie pracujący w katolickich instytucjach zarabiają poniżej minimum egzystencji w swoich regionach²⁴³. Zapewne problem ten istnieje także w Polsce i w innych krajach²⁴⁴. Katolickie instytucje szkolnictwa wyższego muszą niewątpliwie czynić więcej, by umożliwić realizację prawa do wykształcenia wszystkim młodym ludziom, a więc również zadbać o to, by wysokość czesnego nie była dla ubogich studentów barierą²⁴⁵. Jeszcze pilniejsze – jak w ostatnim czasie mówił papież Franciszek – jest zadanie dalszego wdrażania reform Kościoła w celu ochrony dzieci przed maltretowaniem i seksualnym wykorzystywaniem²⁴⁶. Dotrzymując swojego zobowiązania wobec prawdy i praw człowieka, Kościół musi również poddawać analizie sytuacje, w których jego wierni odpowiedzialni są za różnego rodzaju okrucieństwa, tak jak było w przypadku ludobójstwa w Rwandzie²⁴⁷. Na podstawie wszystkich takich sytuacji Kościół musi starać się rozeznawać, co jeszcze może czynić, aby zapobiegać naruszaniu przez chrześcijan oraz wyznawców innych religii prawa innych ludzi do życia oraz integralności cielesnej – a tym samym naruszaniu przez nich piątego przykazania.

Potwierdzenie prawa do wolności religijnej było jednym z wielkich darów Jana XXIII dla Kościoła. Papież Jan Paweł II dbał, by dar ten doceniano, i często przypominał o jego wartości. Nadal jednak pozostają trudne pytania o to, jak w państwie demokratycznym chronić prawa wszystkich obywateli do

<http://www.catholiclabor.org/hospital/AscensionHealthAFallFromGrace.pdf>); W.B. Baker, *Catholic Social Teaching and Unions in Catholic Primary and Secondary Schools: Clash between Theory and Practice within the United States*, Pacem in Terris Press, Washington, D.C., 2014.

²⁴³ Zob. np. *Does the Church Live up to Its Teaching?*, „U.S. Catholic” z 28 VII 2008, <http://www.uscatholic.org/church/2008/07/does-church-live-its-teaching>.

²⁴⁴ Por. J. Makowski, *Wariacje Tischnerowskie*, Świat Książki, Warszawa 2012, s. 233-238.

²⁴⁵ Zob. Beyer, *Otworzyć drzwi dla wszystkich... Solidarność z ubogimi, prawo do edukacji i uczelnie katolickie w społeczeństwie amerykańskim i polskim*; tenże, *Catholic Universities, Solidarity and the Right to Higher Education in the American Context*.

²⁴⁶ Zob. Franciszek, Address to Members of the International Catholic Child Bureau (BICE), 11 IV 2014, http://w2.vatican.va/content/francesco/en/speeches/2014/april/documents/papa-francesco_20140411_ufficio-cattolico-infanzia.html.

²⁴⁷ Na temat ludobójstwa w Rwandzie i uwikłania Kościoła zob. np. E. Rutagamba SJ, *The Rwandan Church: The Challenge of Reconciliation*, w: *The Catholic Church and the Nation State: Comparative Perspectives*, red. P.Ch. Manuel, L.C. Reardon, C. Wilcox, Georgetown University Press, Washington, D.C., s. 173-190; *Genocide in Rwanda: Complicity of the Churches*, red. Carol Rittner, Paragon House, St. Paul, Minnesota, 2004; E. Cattanogole, *Mirror to the Church: Resurrecting Faith after Genocide in Rwanda*, Zondervan, Grand Rapids, Michigan, 2009. W Polsce burzliwą dyskusję wywołała książka Wojciecha Tochmana *Dzisiaj narysujemy śmierć* (Wydawnictwo Czarne, Wołowiec 2010). Debata toczyła się również na łamach „Tygodnika Powszechnego” (zob. <http://tygodnik.onet.pl/rwanda-kosciol-trauma>).

wolności religijnej i do wolności sumienia²⁴⁸. Czyją wolność religijną i czyją wolność sumienia należy chronić w sytuacji, gdy podnoszone są konkurujące ze sobą roszczenia wyrastające z różnych tradycji religijnych i (lub) z różnych sądów sumienia?²⁴⁹ W jakich okolicznościach prawo do swobodnego praktykowania religii może zostać ograniczone w celu ochrony praw innych ludzi? Czy szkoła katolicka właściwie skorzystała z prawa do wolności religijnej, kiedy zwolniła nauczycielkę, która zaszła w ciążę pozamałżeńską (co naruszyło klauzulę moralności zawartą w jej umowie o pracę)?²⁵⁰ Być może nie ma praw dla błędu, ale – jak mówi kardynał Scola – „osoba ma prawa, nawet jeśli tkwi w błędzie”²⁵¹. Naruszenia praw pracowniczych nie powinno się usprawiedliwiać wolnością religijną²⁵².

Tradycja katolicka wypracowała zasady relacji między prawem moralnym a prawem cywilnym oraz przypadkami, w których artykuły wiary katolickiej wchodziły w konflikt z uprawnieniami obywateli. Zasady te nie określają, że każdy przypadek, w którym prawo stanowione stoi w sprzeczności z nauczaniem Kościoła, stanowi „bezpośrednie zagrożenie dla wolności religijnej katolików”²⁵³. Od czasów Augustyna poprzez czasy Tomasza i później w czasach Soboru Watykańskiego II Kościół katolicki nigdy nie twierdził, że całość prawa moralnego (ujętego w jego nauczaniu moralnym) musi znaleźć odzwierciedlenie w prawie stanowionym, i o tym właśnie elemencie tradycji katolickiej w debatach nad wolnością religijną należy pamiętać. Deklaracja *Dignitatis humanae* stwierdza, że prawo może ograniczać wolność, kiedy zagrożony jest porządek publiczny, ale „należy zachować w społeczeństwie praktykę

²⁴⁸ Herminio Rico twierdzi, że Jan Paweł II odszedł w tej kwestii od deklaracji *Dignitatis humanae* (por. Rico, dz. cyt. s. 170). Wydaje się jednak, że niejednoznaczność tego dokumentu w kwestii porządku publicznego pozostawia miejsce dla interpretacji dokonanej przez Jana Pawła II i dla jej zastosowania. Na temat tej niejednoznaczności por. Pavan, dz. cyt., s. 75. Mary Doak uważa, że wezwanie Jana Pawła II do umieszczenia w preambule Traktatu konstytucyjnego Unii Europejskiej odniesienia do chrześcijaństwa było niezgodne z deklaracją *Dignitatis humanae* (por. M. Doak, *Resisting the Eclipse of „Dignitatis Humanae”*, „Horizons” 33(2006) nr 1, s. 49).

²⁴⁹ Szerzej na ten temat zob. Hollenbach, *Religious Freedom, Morality and Law: John Courtney Murray Today*; D. Hollenbach, T.A. Shannon, *A Balancing Act: Catholic Teaching on the Church's Rights and the Rights of All*, „America. The National Catholic Review” z 5 III 2012, <http://americamagazine.org/issue/5131/article/balancing-act>; W.A. Galston i in., *The Bishops & Religious Liberty*, „Commonweal” z 30 V 2012, <https://www.commonwealmagazine.org/bishops-religious-liberty>.

²⁵⁰ Por. M. Clark, *Truly Scandalous: Fired for Choosing Life*, „Millennial” z 6 II 2014, <http://millennialjournal.com/2014/02/06/truly-scandalous-fired-for-choosing-life/>.

²⁵¹ Scola, dz. cyt., s. 321.

²⁵² Zob. G.J. Beyer, *Strange Bedfellows: Religious Liberty and Neoliberalism*, „National Catholic Reporter” z 15 II 2012, <http://ncronline.org/news/politics/strange-bedfellows-religious-liberty-and-neoliberalism>.

²⁵³ Zob. Hollenbach, Shannon, dz. cyt., 25.

nieuszczerplonej wolności, według której wolność powinna być człowiekowi przyznana w możliwie największym zakresie, a ograniczana tylko wtedy, gdy i na ile jest to konieczne²⁵⁴. Utrzymywanie równowagi między prawem do wolności religijnej a wymogami publicznego porządku (przy czym równowagę tę trzeba pojmować w odniesieniu do prawdy o osobie ludzkiej) wymaga cierpliwości, dialogu, dobrej woli i roztropnego myślenia ze strony wszystkich zainteresowanych. Pojęcie porządku publicznego obecne w *Dignitatis humanae* wyznacza sferę, w której ustawy muszą odzwierciedlać pełnię nauczania moralnego Kościoła. Jednak określenie, co stanowi prawdziwe zagrożenie dla sprawiedliwości, spokoju społecznego i moralności (a zatem wymaga całkowitego zakazu), wymaga sądu roztropnościowego i często wywołuje kontrowersje²⁵⁵.

Istnieją dziś realne zagrożenia dla wolności religijnej na całym świecie²⁵⁶. Ci jednak, którzy szczerze pragną chronić wolność religijną, muszą umieć rozpoznawać przypadki, w których nie jest ona naruszana. Na przykład w Stanach Zjednoczonych kilka uczelni katolickich, stowarzyszenie college'ów i uniwersytetów katolickich (ang. Association of Catholic Colleges and Universities) oraz stowarzyszenie jezuickich college'ów i uniwersytetów (ang. Association of Jesuit Colleges and Universities) twierdzi, że ich prawo do wolności religijnej wyjmuje je spod władzy krajowej rady do spraw relacji z pracownikami (ang. National Labor Relations Board – NLRB)²⁵⁷.

Zgodnie z Konstytucją duszpasterską o Kościele w świecie współczesnym *Gaudium et spes* „prawo do swobodnego zakładania stowarzyszeń na rzecz pracujących [...] bez narażania się na bezpieczeństwo represji” należy do „fundamentalnych praw osoby”²⁵⁸. Trudno zatem wyobrazić sobie, dlaczego w ś w i e t l e *Dignitatis humanae* uznanie związków zawodowych miałyby naruszać wolność religijną uczelni katolickich. Deklaracja słusznie upomina się o wolność głoszenia Ewangelii przez Kościół²⁵⁹. Zgodnie z jego nauczaniem społecznym jedną z ważnych składowych tej ewangelizacji jest

²⁵⁴ *Dignitatis humanae*, nr 7, s. 415.

²⁵⁵ Por. Beyer, *Freedom, Truth, and Law in the Mind and Homeland of John Paul II*, s. 41-46; Hollenbach, *Religious Freedom, Morality and Law: John Courtney Murray Today*, s. 89; D.L. Schindler, *The Repressive Logic of Liberal Rights: Religious Freedom, Contraceptives, and the „Phony” Argument of the „New York Times”*, „Communio” 38(2011) nr 4, s. 523-547.

²⁵⁶ Zob. Scola, dz. cyt.

²⁵⁷ Zob. Stable, *Blame It on Catholic Bishop: The Question of NLRB Jurisdiction over Religious Colleges and Universities*, „Pepperdine Law Review” 39(2013) nr 5, s. 1317-1345; M. Rohde, *Labor Board: Adjunct Professors at Catholic University Can Form Union*, „National Catholic Reporter” z 25 IV 2014, <http://ncronline.org/news/faith-parish/labor-board-adjunct-professors-catholic-university-can-form-union>.

²⁵⁸ *Gaudium et spes*, nr 68, s. 583.

²⁵⁹ Zob. *Dignitatis humanae*, nr 13, s. 419.

krzewienie sprawiedliwości i praw człowieka przysługujących wszystkim ludziom²⁶⁰. Błędem logicznym byłoby zatem twierdzić, że państwo, które zobowiązuje katolicką instytucję do tego, by przestrzegała swojego własnego nauczania, narusza jej wolność religijną. W istocie nadzór krajowej rady do spraw relacji z pracownikami, łączący się z orzeczeniem, czy uczelnia katolicka jest „instytucją religijną” zasługującą na wyłączenie z obowiązku przestrzegania prawa pracy, może stanowić nadmierną interwencję rządu. Problemu tego można jednak uniknąć, pozwalając na zorganizowanie wśród pracowników – bez interwencji krajowej rady do spraw relacji z pracownikami – wolnych i uczciwych wyborów w celu podjęcia decyzji, czy w zakładzie pracy powstanie związek zawodowy²⁶¹.

Inny problem łączy się z prawem do życia i karą śmierci. Jan Paweł II potępiał „kulturę” śmierci i potwierdzał prawo do życia przysługujące wszystkim ludziom od poczęcia do naturalnej śmierci. Nawoływał również do zawieszenia kary śmierci za przestępstwa nią zagrożone²⁶². Wielokrotnie wyrażana przez niego krytyka kary śmierci w znacznym stopniu przyczyniła się do wzrostu sprzeciwu wobec jej stosowania i stała się bodźcem do ewolucji nauczania Kościoła katolickiego na ten temat²⁶³. Wydawałoby się, że Jan Paweł II w sposób wyraźny sformułował swój sprzeciw, mówiąc: „Dlatego raz jeszcze kieruję apel do wszystkich rządzących, aby dążyli do międzynarodowego porozumienia, które pozwoli znieść karę śmierci, jako że «przypadki, w których zabicie winowajcy jest absolutnie konieczne, są dziś bardzo rzadkie, a może nawet nie istnieją w praktyce» (Katechizm Kościoła Katolickiego, nr 2267)”²⁶⁴. Kard.

²⁶⁰ Zob. P a w e ł VI, Adhortacja *Evangelii nuntiandi*, nry 13, 14, 27, 29, 31, 41; J a n P a w e ł II, *Centesimus annus*, nry 5, 54; B e n e d y k t XVI, *Zglobalizowany świat pilnie potrzebuje ewangelizacji* (Orędzie na Światowy Dzień Misyjny 2011, Watykan, 6 I 2011), „L'Osservatore Romano” wyd. pol. 32(2011) nr 3, s. 6-8; F r a n c i s z e k, *Evangelii gaudium*, nr 176-187, s. 100-106; *Kompendium nauki społecznej Kościoła*, nr 62-67, http://www.vatican.va/roman_curia/pontifical_councils/justpeace/documents/rc_pc_justpeace_doc_20060526_compendio-dott-soc_pl.html.

²⁶¹ Zob. P. S c h m i d t, *Adjuncts Appeal to Higher Power in Debate over Unions at Religious Colleges*, „The Chronicle of Higher Education” z 8 XII 2013; S t a b i l e, dz. cyt.

²⁶² Por. J a n P a w e ł II, *Evangelium vitae*, nry 27, 40, 56.

²⁶³ Na temat ewolucji nauczania Kościoła katolickiego na temat kary śmierci zob. E.Ch. B r u g g e r, *The Catholic Moral Tradition*, w: *Where Justice and Mercy Meet: Catholic Opposition to the Death Penalty*, red. V. Schieber, T. Conway, D. Matzko McCarthy, Liturgical Press, Collegeville, Minnesota, 2013, s. 113-125; t e n z e, „The Church and Capital Punishment in the Modern Period”, w: *Where Justice and Mercy Meet: Catholic Opposition to the Death Penalty*, s. 126-136; Msgr. S.W. S w e t l a n d, *The Catechism in Historical Perspective*, w: *Where Justice and Mercy Meet: Catholic Opposition to the Death Penalty*, s. 137-148; t e n z e, *The Death Penalty in the Catechetical Tradition*, w: *Where Justice and Mercy Meet: Catholic Opposition to the Death Penalty*, s. 149-162.

²⁶⁴ J a n P a w e ł II, *Przygotujmy mieszkanie dla Chrystusa* (Rozważanie przed modlitwą *Anioł Pański*, Watykan, 12 XII 1999), „L'Osservatore Romano” wyd. pol. 21(2000) nr 2, s. 12.

Avery Dulles oraz inni interpretatorzy myśli papieskiej twierdzili jednak, że Papież zatrzymał się w pół drogi w obronie prawa do życia zabójców i przyznał, że „w niektórych przypadkach”²⁶⁵ państwo ma teoretycznie prawo dokonywać egzekucji przestępców. Katolicycy politycy i sędziowie wykorzystują tę domniemaną „furtkę”, w celu usprawiedliwiania i stosowania swojej władzy pozwalającej im odbierać życie przestępcom²⁶⁶.

Dlatego też katolicy, wspierając ducha miłosierdzia, które głosił Jan Paweł II i które ukazał w sposób najgłębiej profetyczny, przebacząc swojemu niedoszłemu zabójcy Mehmetowi Ali Ağcy, powinni stać się orędownikami zniesienia kary śmierci. W samych Stanach Zjednoczonych co najmniej czterdzieści cztery przypadki tragicznie ujawniły, że kara śmierci często narusza prawo do niebycia torturowanym²⁶⁷. Łamie ona też prawo do życia tych, którzy mogliby któregoś dnia żałować swoich postępów i poszukiwać pojednania z Bogiem oraz bliskimi osób, przeciwko którym skierowali swoje czyny. Przywódcy Kościoła powinni wyrazić i zmodyfikować jego nauczanie w tej kwestii, aby jednoznacznie wyeliminować karę śmierci spośród kar dopuszczalnych. To zaś byłoby oddaniem czci Janowi Pawłowi II²⁶⁸.

Tłum. z języka angielskiego *Dorota Chabrajska*

²⁶⁵ Por. Dulles, *Church and Society: The Laurence J. McGinley Lectures, 1988-2007*, s. 369. Zob. też: T. Ślipko SJ, *Kara śmierci z teologicznego i filozoficznego punktu widzenia*, Wydawnictwo WAM, Kraków 2000.

²⁶⁶ Zob. G.J. Bey er, *The Capital Punishment Conundrum of Catholic Politicians*, „National Catholic Reporter” z 3 X 2011, <http://ncronline.org/news/peace-justice/capital-punishment-conundrum-catholic-politicians>.

²⁶⁷ Zob. <http://www.deathpenaltyinfo.org/some-examples-post-furman-botched-executions>.

²⁶⁸ Zob. Bey er, *The Capital Punishment Conundrum of Catholic Politicians*. Zob. też list podpisany przez niemal czterystu katolickich teologów i pracowników naukowych, <http://catholic-moraltheology.com/a-catholic-call-to-abolish-the-death-penalty/>.