

EWA KOZERSKA
TOMASZ SCHEFFLER

ETYCZNE PAŃSTWO PRAWA W UJĘCIU BENEDYKTA XVI

1. WPROWADZENIE

Modną ułudą wśród wielu współczesnych jest mniemanie, że państwo może być wolne od wartości lub że państwo może być „neutralne światopoglądowo”. Przekonanie to wyrasta z różnych przesłanek. Niektórzy naiwnie wierzą w możliwość funkcjonowania wspólnoty politycznej poza dobrem i złem czy to ze względu na niezrozumienie idei amoralizmu Niccolò Machiavellego, czy to z uwagi na powierzchowne zapoznanie się z nietzscheańską wiedzą radosną, czy też wreszcie w wyniku braku zdolności lub chęci do głębszej refleksji nad popkulturowymi mitami powielanymi przez media. Inni, dotknięci scientolatrią, wierzą w sposób pewny w możliwość ukształtowania stosunków publicznych, politycznych i prawnych na podstawie wyników analiz rzekomo naukowych rugujących jakoby nienaukowy świat wartości i moralności oraz zabobonny wymiar zwyczajów i tradycji. Ludzie tacy, często dobrze wykształceni, stają się łatwo bezwolnymi narzędziami w rękach Stirnerowskich „uświadomionych egoistów”.

Istnieje jednak też inne mniemanie, bardziej dojrzałe i bardziej zabójcze, nakazujące upatrywać w abstrakcyjnym człowieku, w państwie, w klasie społeczno-ekonomicznej, w rasie, w ludzkości, w narodzie lub w mitycznej woli

Dr EWA KOZERSKA – Wydział Prawa i Administracji Uniwersytetu Opolskiego; adres do korespondencji: ul. Katowicka 87a, 45-060 Opole; e-mail: ekozerska@wp.pl

Dr TOMASZ SCHEFFLER – Wydział Prawa, Administracji i Ekonomii Uniwersytetu Wrocławskiego; adres do korespondencji: ul. Uniwersytecka 22/26, 50-145 Wrocław; e-mail: scheffle@prawo.uni.wroc.pl

większości jedyne źródła wartości oraz domagające się radykalnej przebudowy stosunków publicznych i prywatnych zgodnie z owymi rzekomo obiektywnie istniejącymi kanonami. Mniemanie to zatem nie zniża się do poziomu rojeń o pozawartościowym świecie; wręcz przeciwnie: uznaje wartości za fundament wspólnoty politycznej, przeczy jednak, aby wartości wywodzone z religii, osobliwie zaś z chrześcijaństwa, mogły taką podstawę stanowić. Także w tym, wyrosłym z rewolty awerroistycznej paradygmacie myślenia o wartościach, pojęcia nauki i naukowości stały się orężem w bezpardonowej, pseudoreligijnej walce o nowy ład i nowego człowieka. Efektem tej walki, o czym nie zawsze chce się pamiętać, było i ludobójstwo w Wandei, i Holocaust, i Archipelag Gułag.

Oba wyżej wskazane mniemania odcisnęły wyraźne piętno na współczesnej polityce oraz na kształtowaniu się państwowego porządku prawnego w krajach należących do zachodniego kręgu kulturowego¹. Ich konfrontacyjny charakter wywołał jednak reakcje obronne wśród zwolenników cywilizacji klasycznej, świadomie honorującej greckie, rzymskie i chrześcijańskie tradycje. Jednym z najważniejszych koryfeuszów tego nurtu jest papież Benedykt XVI, który jeszcze na długo przed 2005 r. zidentyfikował zagrożenia dla tożsamości Zachodu i chrześcijaństwa, jakie niosły z sobą z jednej strony nowoczesne roszczenie do ubóstwienia rozumu i człowieka, a z drugiej ponowoczesne dążenia do deprecjacji rozumu i relatywizacji wszelkich wartości. W artykule jednak, ze względu na bogactwo treści przeprowadzonej przez Josepha Ratzingera analizy kryzysu cywilizacji, zajmiemy się tylko jednym z jej elementów, a mianowicie kwestią usunięcia separacji moralności i polityki oraz przywrócenia moralnych podstaw funkcjonowania państwa współczesnego. W efekcie Benedykt XVI w licznych publikacjach (w tym też powstałych przed wyborem na papieża) kładzie podwaliny pod wypracowanie koncepcji czegoś, co naszym zdaniem można nazwać etycznym państwem prawnym. Zauważmy jednak, że – po pierwsze – opracowania Ratzingera nie tworzą jeszcze w tym zakresie zwartej konstrukcji teoretycznej, po drugie – że termin ten nie pojawia się w pismach tego teologa, po trzecie zaś – że zestawienie etyki i państwa prawa dla wielu prawników wychowanych w du-

¹ Jedną z najciekawszych (choć kontrowersyjnych z uwagi na specyficzną i częściowo trudną do zaakceptowania argumentację) prób opisania procesu powstania *stato neutrale e agnostico* przedstawił Carl Schmitt w słynnej pracy pt. *Lewiatan w teorii i państwa Thomasa Hobbesa* (Warszawa 2008). Zob. w szczególności kwestie rozdzielenia wiary i wyznania oraz sfer prywatnej i publicznej, s. 72-82.

chu pozytywizmu prawniczego może wydawać się oksymoronem. Niemniej jednak zamiarem naszym jest wykazanie, że Ratzinger – wbrew nowożytnemu, zmitologizowanemu podejściu do idei państwa prawa – zdołał racjonalnie uzasadnić konieczny związek występujący między ową konstrukcją prawa konstytucyjnego a etyką, podtrzymując w ten sposób ważność prawnonaturalnych analiz zjawiska państwa i prawa.

2. BENEDYKT XVI WOBEC NOWOCZESNOŚCI I PONOWOCZESNOŚCI

Myślą przewodnią jego pontyfikatu, zgodną oczywiście z trzonem nauczania Kościoła rzymskokatolickiego, stała się polemika ze zjawiskiem bezkrytycznego przenikania się złożonego rozwoju technologiczno-cywilizacyjnego z przesadnie narastającą „ponowoczesną” wielokulturowością, promowaną w ramach kształtującej się w drugiej połowie XX wieku na płaszczyźnie teoretycznej (H. M. McLuhan, K. Rahner) i praktycznej (globalizacja) ogólnoświatowej społeczności ludzkiej. Proces ten odznacza się, jak podnosi papież, nie tylko nad wyraz zwiększonymi zależnościami między zróżnicowanymi sferami egzystencji ludzkiej, jak polityka, gospodarka czy kultura, ale przede wszystkim znaczącym wzrostem unikającej przyznania się do własnych ograniczeń twórczej działalności człowieka, która w wielu odsłonach przybrała niestety niszczycielski charakter. Co więcej, dynamiczny postęp nowoczesnego świata pod wpływem modnych „neooświeceniowych” prądów myślowych umniejsza, a nawet radykalnie deprecjonuje znaczenie dotychczas obowiązujących „pewników” etycznych, ułatwiających przeszłym pokoleniom weryfikację zachowań podmiotów prywatnych oraz instytucji publicznych². Stosowana częstokroć praktyka ahistorycznego i nieściśłego ujmowania zasadniczych problemów egzystencjalnych natury politycznej, kulturowej czy moralnej oraz ich wzajemnych relacji powoduje zamęt intelektualny, rzutujący na społeczny odbiór rzeczonych ważkich zagadnień. Kwestie te stanowią zatem szczególny przedmiot zainteresowania Benedykta XVI nie tylko ze względu na dominujące trendy w zakresie technicyzacji życia ludzkiego, mającej na celu jego ulepszenie i usprawnienie, ale także z uwagi na promowane i realizowane ponadnarodowe deklaracje oraz akty

² J. R a t z i n g e r, *Wykłady bawarskie z lat 1963-2004*, Warszawa 2009, s. 218-219.

normatywne kształtujące odmienny od klasycznego kanonu wartości i praw wspólnot społecznych, jak i poszczególnych jednostek.

Owe niepokojące tendencje ideowe, wraz z ich normatywnymi i praktycznymi, nierzadko ujemnymi, efektami, prowokowały zatem Josepha Ratzingera (i to już od lat sześćdziesiątych XX w., choć intensyfikacja działań datuje się od czasów pełnienia przez niego funkcji Prefekta Kongregacji Nauki Wiary) do pogłębionej refleksji nad przyczynami braku spójności między postępem intelektualnym (i technicznym) a kondycją aksjologiczną współczesnego świata. Jednocześnie stymulują one obecnego papieża do wypracowania wytycznych, mających stanowić podwaliny optymalnego modelu prawno-etycznego, skutecznie niwelującego negatywne konsekwencje działalności nowoczesnych, jak i ponowoczesnych elit politycznych oraz kulturowych.

Zasadniczych przesłanek, które przysłużyły się do zakwestionowania przez współczesnych historycznych uwarunkowań cywilizacji europejskiej wraz z towarzyszącą im jednolitą i wspólną dla wszystkich pokoleń aksjologią, gwarantującą trwałość porządku społecznego i politycznego, Papież poszukuje w przemianach intelektualnych, jakie wystąpiły w pełnym średniowieczu i nabrały przyspieszenia w dobie odrodzenia. Od tamtych to czasów, za przyczyną zwolenników zapoczątkowanego jeszcze w XIII w. ruchu awerroizmu łacińskiego (P. Dubois, Marsyliusz z Padwy) oraz ich mniej lub bardziej świadomych kontynuatorów³ działających czy to w dobie renesansu (G. Bruno, Galileusz, N. Machiavelli), czy baroku (P. Bayle, Grocjusz, Kartezjusz), czy też oświecenia (G.W. Hegel, D. Hume, I. Kant), doszło do swoistej separacji sfery religijnej (teologicznej) od naukowej (filozoficznej), etycznej od politycznej oraz państwa od Kościoła. Przy czym w każdej z tych par rzekomych opozycji pierwszeństwo zaczęto przyznawać temu, co świeckie, a w skrajnych przypadkach zaczęto nawet uświęcać to, co świętym nie było i być nie powinno. Na owo zjawisko laicyzacji, które – wbrew potocznym wyobrażeniom – nie było procesem oddzielenia rozumu i państwa od wiary i Kościoła, lecz dążeniem do zdominowania lub wyrugowania Boga (pojmowanego w kategoriach judeo-chrześcijańskich) ze sfery publicznej, nałożyła się także akceptacja przez część nowożytnych elit materialistycznego oglądu wszechświata. Co więcej, jak dosadnie twierdzi Benedykt XVI, utrwalenie w kolejnych epokach rozdzielenia wymienionych płaszczyzn

³ Gwoli ścisłości należy zaznaczyć, że chodzi tu o kontynuację nie całego spektrum myśli awerroistycznej, lecz o ten jej fragment, który domagał się oddzielenia teologii od filozofii i wiary od rozumu oraz przyjmował wyższość wspólnoty politycznej nad wspólnotą religijną.

spowodowało, że marksizm w kulturze świata zachodniego urósł do rangi „religii intelektualistów”⁴. Apologetci takiego stanowiska podważyli tym samym zasadność istnienia jednej ponadczasowej prawdy (objawionej). Optymistycznie założyli, że człowiekowi wystarczy rozum oraz doświadczenie, by zgłębić wszelkie tajniki wiedzy determinującej postęp ludzkości w panowaniu nad materią i duchem, a także sprzyjającej harmonijnemu ułożeniu interpersonalnych relacji społecznych oraz politycznych⁵. Nowożytnie elity, pozostające pod wpływem wspomnianych oświeceniowych inspiracji ideowych, zaczęły podejmować wysiłek przebudowy świata w oparciu o quasiracjonalną, często ateistyczną, konformistyczną czy też antyreligijną filozofię bytu. Realizowane przez nie teorie naukowe ujawniły wkrótce, że bezkrytyczna wiara (wręcz absolutyzacja) człowieka we własne możliwości intelektualne przynosi złudne, a wręcz dotkliwie w skutkach rezultaty. Egzemplifikacji owej praktyki Papież doszukuje się nie tylko w traumatycznych doświadczeniach reżimów totalitarnych, ale także w aktualnej rzeczywistości naznaczonej jednostkowymi dylematami natury psychicznej, biologicznej i materialnej, w wybujałym indywidualizmie pogłębiającym atomizację społeczeństw, jak też w narastających konfliktach etnicznych, religijnych oraz międzynarodowych⁶. Obecny biskup Rzymu dowodzi, że wspomniane powyżej ideowe przełomy w dziejach ludzkości (i tym samym chrześcijaństwa), w imię tęsknoty za „światem doskonałym” i wiary we własną moc sprawczą, w rzeczywistości doprowadziły do gruntownego zafałszowania faktów odnoszących się do Europy i chrześcijaństwa, niesłusznie redukując je do historii ucisku oraz do zniekształcenia doczesnego postrzegania zasadniczych problemów egzystencjalnych. Wbrew złudnym, utopijnym (zarówno ewolucyjnym, jak i rewolucyjnym) koncepcjom ulepszania rzeczywistości na modłę postgnostyckich wizji raju na ziemi, należy – w jego opinii – bezwzględnie „zdemitologizować” kluczowe, a zarazem sporne zagadnienia polityczne i społeczne, aby mogły być w prawdziwie racjonalny sposób zdefiniowane i rozstrzygnięte⁷.

⁴ J. R a t z i n g e r, *Europa. Jej podwaliny dzisiaj i jutro*, Kielce 2005, s. 50.

⁵ Por. J. R a t z i n g e r, *Europa Benedykta w kryzysie kultur*, Częstochowa 2005, s. 23 n.; por. T. R o w l a n d, *Wiara Ratzingera. Teologia Benedykta XVI*, Kraków 2010, s. 173 n.

⁶ Por. B e n e d y k t XVI, *Światłość świata. Papież, Kościół i znaki czasu* (wywiad z Peterem Seewaldem), Kraków 2011, s. 62-63.

⁷ Papież ma na uwadze zwłaszcza dwa zbrodnicze ekstremizmy występujące w XX wieku ustrojów – pierwszy, reprezentowany przez narodowych socjalistów, obiecujący wyzwolenie wspólnoty narodowej za pośrednictwem odpowiedniej polityki rasistowskiej, oraz kolejny –

Podkreśla, że analogicznie jak w dociekaniach naukowych, służących skądinąd postępowi technicznemu i ulepszaniu bytu ludzkiego, elity polityczne i intelektualne, separując się skutecznie od norm etycznych, nie są władne krytycznie rozważyć i wieloaspektowo rozwiązać napięcie nurtujących współczesne społeczeństwa. Podstawowym zadaniem nauki jest bowiem odpowiedzialne i rzetelne analizowanie własnych osiągnięć, które tylko częściowo są w stanie poznać genezę i istotę egzystencji ludzkiej. Jej nieodzowne uzupełnienie powinna stanowić niedoceniana przez współczesnych filozofia, która „oczyszcza rezultaty badań naukowych z elementu nienaukowego, który często się z nimi miesza, i tym sposobem kierować spojrzenie na całość, na głębię rzeczywistości człowieka”⁸. W takim też duchu Benedykt XVI oczekuje – w imię dobra ogółu – od reprezentantów władzy politycznej racjonalnego kierowania sprawami publicznymi. Osiągnięcie owego szczytnego celu wymaga bowiem od nich odwołania się do obiektywnie uznanych oraz sprawdzonych wartości moralnych, które poznajemy za pośrednictwem rozumnej natury ludzkiej, a nie na drodze naukowego doświadczenia. Świadomość moralna nie może przecież stanowić efektu debaty naukowej, bowiem nauka „nie jest w stanie rodzić etosu”⁹. To zaś nie jest możliwe bez filozofii oraz bez etyki stanowiącej jest część składową.

3. PROLEGOMENA ETYCZNEGO PAŃSTWA PRAWNEGO

Postulowany ogląd wzajemnych relacji między nauką i filozofią implikuje zasadniczo, jak podnosi Benedykt XVI, potrzebę obrania właściwego kierunku działań politycznych przez poszczególne państwa oraz ponadnarodowe organizacje polityczne i społeczne. Ich skuteczność ocenia przede wszystkim z perspektywy zdolności do przewyciężenia przez nie wszelkich przejawów przemocy i czynów bezprawnych, a co za tym idzie – do przywrócenia „siły prawa”, która czerpie swoją moc sprawczą z fundamentów moralnych. Wyrażnie określone ramy prawne, które – jak podkreśla Benedykt XVI – już w starożytności nakazywały elitom politycznym stać na straży praworządności

kultywujący rewolucję i propagujący na podłożu „dialektycznego ewolucjonizmu historycznego” wolność społeczno-ekonomiczną dla dominującej klasy proletariackiej – zob. R a t z i n g e r, *Europa*, s. 59.

⁸ Tamże, s. 52, 66.

⁹ Tamże, s. 66.

i pokoju, stanowią gwarancję bezpieczeństwa oraz ładu społecznego. Bez nich – zauważa Papież – musi pojawić się chaos i anarchia niszcząca naturalny ład i naturalne wspólnoty ludzkie¹⁰. Zaufanie społeczne do porządku prawnego może być przy tym budowane tylko na prawdzie i moralności, co implikuje jego przejrzystość oraz poczucie sprawiedliwości pojawiające się u wszystkich obywateli o prawidłowo ukształtowanym sumieniu. Benedykt XVI wywodzi z tego wnioski, że prawo nie może być dowolnym w treści wyrazem woli zarówno jakiejś elity sprawującej w określonym miejscu i czasie władzę publiczną, jak i woli większości, lecz że musi odzwierciedlać normy sprawiedliwości uznane przez wszystkich obywateli¹¹.

Zanim przejdziemy do dalszej części artykułu, godzi się tu na chwilę zatrzymać nad w pewnej mierze pobocznym, ale jednak istotnym dla zrozumienia Ratzingerowskiej koncepcji etycznego państwa prawa, wyżej zasygnalizowanym problemem prawidłowo ukształtowanego sumienia. Zdaniem Papieża „człowiek musi iść za jasnym głosem swego sumienia, a w każdym razie nie może postępować wbrew sumieniu – to bezsporna teza. Inna sprawa, czy sąd sumienia – lub coś, co uważamy za taki osąd – zawsze jest trafny, czy zawsze jest nieomylny. Oznaczałoby to wszak, że nie istnieje prawda – przynajmniej w sprawach moralności i religii, zatem w sferze właściwych fundamentów naszej egzystencji”¹². Pojawia się tu natychmiast pytanie o przyczyny potencjalnej omylności sumienia oraz o osąd działań, które poczynione zostałyby pod wpływem nietrafnych podpowiedzi sumienia. Ratzinger przyjmuje w tym zakresie wypracowaną w okresie średniowiecza koncepcję sumienia jako funkcjonalnego i koniecznego złożenia dwóch odrębnych, lecz uzależnionych od siebie dyspozycji. Pierwsza, nawiązująca do platońskiej idei

¹⁰ Co prawda Benedykt XVI nie zajmował się analizą anarchii jako takiej, ale na podstawie kontekstów użycia przez niego tego pojęcia można stwierdzić, że Papież ten pozostał wierny pierwotnemu sposobowi jego rozumienia. Innymi słowy, pole znaczeniowe pojęcia „anarchia” w wokabularzu Ratzingera nie zostało dotknięte przewartościowaniem wywołanym pracami W. Godwina i P. J. Proudhona. O zmianach w rozumieniu anarchii wywołanych poglądami wspomnianych ojców anarchizmu zob. R. A n t o n ó w, *Pod czarnym sztandarem. Anarchizm w Polsce po 1980 roku*, Wrocław 2004, s. 22-29; T. S c h e f f l e r, *William Godwin*, [w:] *Leksykon myślicieli politycznych i prawnych*, red. E. Kundera, M. Maciejewski, Warszawa 2009, s. 187-191.

¹¹ Por. R a t z i n g e r, *Europa*, s. 67.

¹² J. R a t z i n g e r, *Prawda, wartości, władza: kiedy społeczeństwo można uznać za pluralistyczne*, Kraków 1999, s. 26-27.

anamnesis (przypomnienie)¹³ i znajdująca się na poziomie ontologicznym, oznacza uczestnictwo sumienia w dobru i w prawdzie w znaczeniu, o którym wspominał Paweł Apostoł pisząc, że prawa Boga są wpisane w serca pogan (Rz 2, 14-15). Innymi słowy, każde sumienie ludzkie ze swej natury jest zdolne poprzez dyspozycję przypomnienie do rozeznania, czym jest dobro i prawda. Druga z dyspozycji, określana mianem *conscientia* (świadomość) i znajdująca się w sferze działania, oznacza zdolność do dokonywania wyborów i rozstrzygania w konkretnych sytuacjach, jakie postępowanie jest właściwe. To w ramach tej dyspozycji wykonywania działania (*actus*) jesteśmy związani „jasnym głosem sumienia”, ale również na tej płaszczyźnie możemy dokonywać błędnych wyborów. Te biorą się bowiem ze stopienia zdolności przypomnienia, z takiego sposobu życia, które odseparowało w człowieku *anamnesis* od wpływu na *conscientia*. Zerwanie lub nawet tylko ograniczenie wewnętrznego związku występującego między obiema dyspozycjami staje się źródłem błędu sumienia. Wina człowieka jednak nie polega na konkretnym nietrafnym wyborze dokonany w konkretnej sytuacji, lecz na tym, „że doszliśmy do tak wypaczonych przekonań i że podeptaliśmy sprzeciw anamnezy bycia”, czyli że tak bardzo wprowadziliśmy nieład do swojego życia, że stępiona została zdolność usłyszenia głosu prawdy dobijającego się z naszego wnętrza¹⁴.

Jak widzieliśmy powyżej, intelektualnego uzasadnienia dla swych rozważań (w tym też dla koncepcji państwa prawa jako struktury immanentnie związanej z obiektywnie istniejącym systemem norm moralnych) poszukuje Papież m.in. w filozofii greckiej, do której odwoływała się też, oczywiście selek-

¹³ Zob. szerzej G. R e a l e, *Historia filozofii starożytnej*, t. II, Lublin 1996, s. 189-198. W średniowieczu posługiwano się stoicką kategorią „synderesis” (prasumienie), którą jednak Ratzinger uznaje za mniej odpowiednią do opisu sumienia niż wspomniane pojęcie „anamnesis”. R a t z i n g e r, *Prawda*, s. 46-47.

¹⁴ R a t z i n g e r, *Prawda*, s. 55. Na marginesie zauważmy, że rozważania czynione w teologii katolickiej w sprawie sumienia i winy znajdują swoje paralele w występującej w prawie karnym instytucji „winy na przedpolu”, czyli sytuacji przypisania komuś winy nie za czyn, który został popełniony w stanie wyłącznej lub ograniczonej świadomości, ale za to, że świadomie się dana osoba w taki stan wprowadziła, wiedząc lub mogąc przypuszczać, że w stanie tym czyn przestępczy może być przez nią popełniony. Szerzej o tzw. winie na przedpolu zob. A. M a r e k, *Kodeks karny. Komentarz*, Warszawa 2007, s. 20, 87-88; J. G i e z e k, *Komentarz do art. 31§ 3 k.k.*, [w:] *Kodeks karny. Komentarz*, red. J. Giezek, Warszawa 2007, s. 274-275. W sposób nieodparty przypomina się w tym kontekście teza Carla Schmitta głosząca, że wiele ze współczesnych instytucji prawnych, osobiście z zakresu prawa konstytucyjnego, to ześwieczone kategorie teologiczne. Zob. C. S c h m i t t, *Teologia polityczna*, [w:] t e n ż e, *Teologia polityczna i inne pisma*, Kraków 2000, s. 31 n.

tywnie, doktryna chrześcijańska. Rozważając tezy jednego z najwybitniejszych w historii teoretyków państwa – Platona¹⁵ zauważa, że dobre rządzenie państwem to służba, która polega na poznaniu prawdy i na jej doświadczaniu. Jest to wspólnota tożsama z etyką, wyznaczającą kierunki jego strategicznego działania. Dlatego też zdaniem Benedykta XVI (*implicite* polemicznie odnoszącego się tu jednak do rozważań Platona) relatywne i arbitralne wskazywanie przez rządzących (w szerokim znaczeniu, obejmującym również elity intelektualne, artystyczne oraz religijne) treści wskazań moralnych lub instrumentalne korzystanie przez nich z etyki stanowi zaprzeczenie idei państwa postulującego autentyczną wolność jego mieszkańców¹⁶. Biskupowi Rzymu bliższa jest zatem w tym zakresie stoicka koncepcja naturalnego prawa moralnego, w ramach której przyjmowano konieczność określenia etycznych kryteriów dla racjonalnego sprawowania władzy politycznej¹⁷.

Refleksja nad państwem, prawem i etyką myślicieli antycznych, choć istotna, nie odgrywa jednak pierwszoplanowej roli, ta bowiem – co oczywiste – przypada Objawieniu¹⁸. Odwołując się do rozważań zawartych w Ewange-

¹⁵ Zob. w szczególności dialog *Państwo* (Kęty 2003, s. 62), w którym przedstawienie konstrukcji idealnego państwa ma ułatwić znalezienie odpowiedzi na pytanie o istotę sprawiedliwości. Por. też analizę założeń filozoficzno-politycznych Platona dokonaną przez Reale w *Historii filozofii starożytnej* (s. 284 n.).

¹⁶ J. R a t z i n g e r, *Znaczenie wartości religijnych i etycznych w społeczeństwie pluralistycznym*, „Comunio” 1994, nr 9, s. 190.

¹⁷ R a t z i n g e r, *Europa*, s. 57. Nie wolno jednak zapominać, że przy całym szacunku dla osiągnięć myśli greckiej i rzymskiej Ratzinger traktuje je tylko jako argumenty pomocnicze, wtórnie potwierdzające prawdy wynikające z Objawienia, z faktu, że Jezus Chrystus narodził się, żył, nauczał, umarł i zmartwychwstał dla zbawienia ludzi. Stosunek ten dobrze jest widoczny przykładowo w zakresie podejścia do dziedzictwa stoickiego, występującego w teologii katolickiej przy analizie sakramentu małżeństwa: Ratzinger z aprobatą odniósł się do wyrugowania z niej dzięki konstytucji *Gaudium et spes*, kategorii zaczerpniętych wprost ze stoickiej filozofii moralnej. J. R a t z i n g e r, *Theological Highlights of Vatican II*, Mahwah 2009 s. 236-237; R o w l a n d, dz. cyt., s. 76.

¹⁸ Warto w tym kontekście zwrócić uwagę na koncepcję, którą wypracował niemiecki teolog z I połowy XX w. Erik Peterson i którą Benedykt XVI relacjonuje w następujący sposób: „Punktem wyjścia [...] jest wiążący charakter Pisma Świętego [...] staje się ono obowiązujące i jest takie dlatego, że istnieje nie tylko samo w sobie, lecz także w hermeneutyce tradycji apostołskiej, która z kolei urzeczywistnia się sukcesji apostołskiej, tak że Kościół utrzymuje Pismo w żywej terażniejszości, równocześnie je tłumacząc”. Wspominając o zetknięciu się z poglądami Petersona, Papież dodaje: „Czytałem go z rosnącym zaciekawieniem i wpadłem w prawdziwy zachwył: to była teologia, której poszukiwałem”. Cytaty pochodzą z: B e n e d y k t XVI, *Teologia, której poszukiwałem*, „44/Czterdzieści i Cztery. Magazyn Apokaliptyczny” 4(2012), s. 6. Przywołaliśmy tę dłuższą wypowiedź Benedykta XVI nie tylko z uwagi na podkreślenie znaczenia, jakie dla myślenia teologicznego obecnego Papieża ma Pismo

liach i Dziejach Apostolskich dowodzi, że zgodnie z twórczym założeniem Bożym, wspólnota polityczna została uznana zasadniczo za twór świecki oraz efekt ludzkiej natury, postrzeganej jako *animal sociale et politicum*. Relacje między rządzącymi a rządzonymi w porządku doczesnym opierają się, w myśl tego planu, na zasadzie legalizmu władzy, bez względu na osobistą wiarygodności polityków czy też dobre intencje organów publicznych. Benedykt XVI zdaje się jednak uznawać istnienie w owej świeckiej strukturze sakralnego kościoła, czy też – ujmując to w bardziej platońsko-dualistycznych kategoriach – Papież *implicite* zakłada, że ciało w postaci świeckiej wspólnoty politycznej może funkcjonować dzięki duszy, jaką jest sakralnie pojmowana relacja władzy. Tak naszym zdaniem należy rozumieć rozważania obecnego Papieża, czynione (jeszcze przed 2005 r.) na podstawie słynnego fragmentu Listu Pawła Apostoła do Rzymian (13, 1-6). Ratzinger jednoznacznie bowiem zwraca w tym kontekście uwagę na obowiązek posłuszeństwa każdego poddanego wobec legitymowanej władzy publicznej. Co istotne, wyraz posłuszeństwa wobec stanowionego przez tę władzę prawa nie stanowi w jego opinii ograniczenia wolności, lecz przeciwnie – jest jej warunkiem *sine qua non*. Ponieważ niepodważalne jest, że „prawny porządek państw ma swe źródło w Bogu”¹⁹, stąd imperatyw uległości wobec nakazów władzy wynika nie tyle z przymusu państwowego, ile głównie z racji sumienia, „z miłości do Pana” (Pierwszy List św. Piotra 2, 15-16). Przy takim ujęciu zagadnienia, piastunowie władzy są traktowani jako „narzędzie” Boże, które są w stanie dostrzec ograniczenia kompetencyjne organów państwa oraz które winne tych ograniczeń przestrzegać. Unikając nadużyć władzy, a tym bardziej inklinacji do statolatrii, koncentrują swoją uwagę na realizacji powierzonych im obowiązków państwowych. Doskonale też potrafią rozróżnić zakres spraw publicznych, podległych wyłącznie ich jurysdykcji, od kwestii należących do kompetencji instytucji kościelnych. Wyrażone powyżej stanowisko Benedykta XVI wobec istoty państwa, utrwalone już od wieków w postulatach Ojców Kościoła, tłumaczy zachowanie chrześcijanin wobec władzy publicznej²⁰.

Święte, ale również z tego powodu, że opracowana przez Petersona i recypowana przez Ratzingera metoda badań jest, w naszym przekonaniu, stosowana przez Benedykta XVI także do analizy pozateologicznych zagadnień.

¹⁹ R a t z i n g e r, *Europa*, s. 53.

²⁰ Jak łatwo zauważyć, Ratzinger odczytuje rzeczony fragment Listu do Rzymian w sposób zasadniczo tradycyjny, tj. skłonny do utożsamienia państwa z władzą. Warto jednak przypomnieć, że zakresy znaczeniowe obu pojęć nie są tożsame, i choć w klasycznych ujęciach, np. św. Tomasza z Akwinu czy Georga Jellinka, pole semantyczne terminu „państwo” prak-

Występując w roli obywateli, wykazują posłuszeństwo wobec prawnego porządku państwowego, ponieważ „chrześcijanin jest związany prawnym porządkiem prawnym jako normą moralną”²¹. Wypowiedź ta jest szczególnie godna uwagi, gdyż jednoznacznie wyraża pogląd Ratzingera łączący prawo z moralnością. Potwierdzenie tego stanowiska odnajdujemy również na płaszczyźnie wyjątków od zasady posłuszeństwa. Należy do nich przede wszystkim sytuacja, gdy władza publiczna „wynosi się na poziom Boga” i przekracza tym samym swoje granice; „akt posłuszeństwa okazany cesarzowi – konkluduje Ratzinger – byłby wówczas zaparciem się wiary”²². Drugi wyjątek stanowi sytuacja, gdy z racji swojej chrześcijańskiej tożsamości ludzie są zmuszani do postępowania sprzecznego z ich sumieniem. W takich okolicznościach powinni za wzorem męczenników nadal wykonywać wyrażające wolę rządzących normy prawne, wyłączając się jedynie od posłuszeństwa wobec nakazów „sprzeniewierzających” się woli Bożej²³.

Powyższe wytyczne związane ze sprawnym funkcjonowaniem państwa wskazują, że zasadniczym obowiązkiem państwa jest utrzymanie w „porządku wspólnoty ludzkiej”, aby każdy mógł wieść godne życie. W tym też celu musi ono zagwarantować porządek prawny, warunkujący (chroniący) wolność i wzajemny dobrobyt. Jego zadaniem, w opinii Benedykta XVI, nie jest uszczęśliwianie ludzkości w postaci nowych wartości i nowego jakościowo życia, co zresztą stanowi karkołomne przedsięwzięcie, ani tym bardziej uznawanie siebie jako celu samego w sobie, roszcząc sobie prawo do bycia Absolutem²⁴. Papieski sposób ujmowania państwa narzuca zatem na jego piastunów nie tylko prawne, ale przede wszystkim moralne zobowiązanie do zagwarantowania obywatelom wewnętrznego i zewnętrznego pokoju oraz spr-

tycznie w całości pokrywa się z o wiele szerszym polem generowanym przez termin „władza”, to jednak istnieją też inne ujęcia (przykładowo Godwinowskie „dobre państwo”), przy których takiego jednoznacznego zrównania czynić nie można. Co jednak istotne, Ratzinger pomimo to zdaje się akceptować fakt, że przedmiotowy fragment pisma Pawła Apostoła nie mówi bezpośrednio o pochodzeniu państwa, a jedynie o pochodzeniu władzy: to władza pochodzi od Boga i to władza jest uświęcona. Innymi słowy, autor Listu do Rzymian przypomina naszym zdaniem o boskim pochodzeniu i o sakralnym znaczeniu relacji subordynacji, która jest pierwotna wobec państwa. Dopiero w takim ujęciu pogląd Benedykta XVI o świeckim charakterze państwa staje się koherentny i zrozumiały, ponieważ państwo i prawo byłyby wówczas rozumiane jako pochodne władzy, a zatem jako zjawiska wtórne wobec bezpośrednio stworzonej przez Boga władzy.

²¹ Tamże, s. 55.

²² Tamże, s. 54.

²³ Tamże, s. 52-56 oraz t e n ż e, *Znaczenie wartości*, s. 188.

²⁴ R a t z i n g e r, *Znaczenie wartości*, s. 187.

wiedliwości, „w której wszyscy będziemy mogli prowadzić życie ciche i spokojne, z całą pobożnością i godnością”²⁵. Owe rozumowo poznane (odkryte) i akceptowane podstawy moralne bytu państwowego źródło sankcji znajdują w respektowaniu podstawowych praw pojedynczych ludzi oraz ich większych naturalnych wspólnot społecznych. Pokój jako warunek praworządnego państwa, który w ocenie papieża jest „owocem sprawiedliwości” i „skutkiem miłości”, nie polega jedynie na unikaniu konfliktów i dążeniu do równowagi sił międzynarodowych. Wymaga on wrażliwości na sprawy ekonomiczne, a zwłaszcza w zakresie podziału bogactw oraz wsparcia wzrostu industrialnego, a także otwarcia na prosolidarnościowe i braterskie relacje między różnymi grupami społecznymi²⁶. Pod pojęciem pokoju w rozważaniach Benedykta XVI kryje się potrzeba wewnętrznej oraz zewnętrznej spójności społeczeństw, której zabezpieczenie stanowi z kolei nieustanne poszanowanie godności i świętości życia każdego człowieka oraz odpowiedzialne uczestnictwo każdego obywatela w życiu wspólnoty. Zasadność istnienia każdego człowieka w różnych wymiarach egzystencjalnych (ekonomicznym, politycznym, moralnym, kulturowym, międzynarodowym) wymaga zaś pochylenia się nad antropologicznym ujęciem jedności osoby, aby można było budować solidne fundamenty pokoju²⁷.

W odniesieniu do kolejnego pryncypium etycznego państwa prawa, tj. sprawiedliwości, papież wykazuje, że wspólnota polityczna, lekceważąca znaczenie tej normy jako regulatora życia publicznego i prywatnego, uległaby niebezpiecznej w skutkach redukcji do, jak to ujął w *De Civitate Dei* Ojciec Kościoła św. Augustyn, „wielkiej bandy złodziei”²⁸. Sprawiedliwość stanowi miarę polityki, gdyż porządek publiczny swoje źródło znajduje właśnie w tej etycznej cnocie. Co więcej, budowanie sprawiedliwego porządku, dzięki któremu – zgodnie z arystotelesowską definicją – „każdemu byłoby dane to, co mu się należy”, jest zadaniem podejmowanym na nowo przez każde pokolenie

²⁵ R a t z i n g e r, *Europa*, s. 57 – cyt. za: Drugi List do Tymoteusza 2, 2.

²⁶ *Orędzie Ojca Świętego Benedykta XVI na XLV Światowy Dzień Pokoju* z 1.01.2012 r., http://www.vatican.va/holy_father/benedict_xvi/messages/peace/documents/hf_ben-xvi_mes_20111208_xlv-world-day-peace_pl.html (10.10.2012).

²⁷ *Przemówienie Benedykta XVI do elit politycznych i korpusu dyplomatycznego podczas papieskiej pielgrzymki do Libanu* z 15.09.2012, <http://www.deon.pl/religia/kosciol-i-swiat/zycia-kosciola/art,11428,benedykt-xvi-bog-pragnie-pokoju.html> (10.10.2012).

²⁸ Interesującą analizę cytowanej frazy św. Augustyna zob. ks. S. J ó Ź w i a k, *Państwo i Kościół w pismach św. Augustyna*, Lublin 2004, s. 78.

i zawsze musi być wsparte o równie ważną cnotą – miłością²⁹. We współczesnych realiach, w których – z pozoru – postuluje się uznanie dla wartości osoby, jej godności i jej praw, rozpowszechniona jest niestety jednocześnie, jak z ubolewaniem stwierdza Papież, tendencja do stosowania wobec człowieka kryteriów ocennych wyłącznie z perspektywy użyteczności, zysku i posiadania, pozbawiając tym samym pojęcia sprawiedliwości transcendentnego uzasadnienia. Sprawiedliwość jednak, jak podkreśla Biskup Rzymu, nie stanowi zwykłej konwencji ludzkiej, „gdyż o tym, co sprawiedliwe, nie decyduje pierwotnie prawo pozytywne, lecz głęboka tożsamość istoty ludzkiej. To właśnie integralna wizja człowieka chroni przed umowną koncepcją sprawiedliwości i pozwala ją także postrzegać w optyce solidarności i miłości”³⁰.

Powyższe rozważania wskazują jednoznacznie, że polityka aspirująca do miana obiektywnej i racjonalnej musi stać się domeną działania moralnego, a nie być mechanicznie kształtowana wyłącznie przez „technikę i maszyny matematyczne”. W kategoriach nie tylko chrześcijańskich, jak dowodzi Papież, cel państwa – podobnie jak i cel ostateczny człowieka – ma bowiem charakter etyczny. W obecnej debacie oraz działalności publicznej ów cel coraz częściej postrzega się niestety dość niejasno i jednostronnie. Szczególnie ma to miejsce w odniesieniu do newralgicznych elementów nieodłącznie związanych z ludzką egzystencją – postępu, nauki oraz wolności. W papieskiej ocenie szczytne zamierzenia towarzyszące postępowi, utożsamianemu zwłaszcza z medycyną, techniką i wykorzystywaniem darów przyrody, nierzadko prowokują zagrożenia dla ziemi (środowiska naturalnego) i jej mieszkańców, potęgują nierówności ekonomiczne oraz konflikty społeczne. Postęp – z założenia postrzegany w kategoriach relacji człowieka do świata materialnego – w rzeczywistości, wbrew optymistycznym postulatów marksistów i liberałów, nie był w stanie wykreować nowego jakościowo człowieka oraz społeczeństwa. Okazuje się bowiem, że zarówno ludzie pierwotni, jak i następne pokolenia żyjące na coraz wyższym poziomie ekonomicznym (dzięki zdobyciom nauki), determinowani poczuciem wolności, są zmuszani – właś-

²⁹ B e n e d y k t XVI, *Deus caritas est*, n. 28 (pierwsza encyklika papieża datowana na 25.12.2005 r.), <http://benedyktxvi.sej.pl/encyklika.php?p=12> oraz t e n ż e, *Caritas in Veritate*, n. 6 (pierwsza społeczna encyklika Benedykta XVI, wydana 29.06.2009 r. w 40. rocznicę encykliki Pawła VI *Populorum Progressio* (1967), cyt. za: http://www.opoka.org.pl/biblioteka/W/WP/benedykt_xvi/encykliki/caritas_in_veritate_29062009.html (10.10.2012).

³⁰ *Oroędzie Ojca Świętego Benedykta XVI na XLV Światowy Dzień Pokoju*, http://www.vatican.va/holy_father/benedict_xvi/messages/peace/documents/hf_ben-xvi_mes_20111208_xlv-world-day-peace_pl.html (10.10.2012).

nie ze względu na zmieniające się uwarunkowania – podejmować ciągły wysiłek zachowania istoty swojego jestestwa. Niestety osiągnięcia postępu oraz nauki (utożsamianej z racjonalizmem i doświadczeniem) przede wszystkim stały się przedmiotem manipulacji w rękach stronnicych i lekkomyślnych decydentów politycznych czy też korporacji oraz organizacji ponadnarodowych (niejednokrotnie powołujących się w swych badaniach na bliżej niesprecyzowane strategiczne cele naukowe). Przyjęcie takiego kierunku działalności naukowej przynosi już realne negatywne skutki dla godności i życia ludzkiego w postaci doświadczeń związanych z wykorzystaniem broni masowej zagłady, wykonywaniem eksperymentów na ludziach czy handlem organami ludzkimi³¹. Co więcej, wolność w wymiarze publicznym, ściśle powiązana z postęmem i nauką, w papieskim przeświadczeniu przybrała także mitycznego znaczenia. W dominującej współcześnie kulturze relatywizmu postrzega się ją przede wszystkim jako jednostkowy wyraz woli i absolutyzację własnych potrzeb bez zobowiązań wobec społeczeństwa. Człowiek uznając siebie za absolut, niezależny „od niczego i od nikogo, że może robić wszystko, co mu się podoba, ostatecznie przeczy prawdzie swojej istoty i traci swoją wolność. A przecież człowiek – jak dobitnie podkreśla Papież – jest istotą relacyjną, żyjącą w relacjach z innymi, a przede wszystkim z Bogiem”³². Takie postrzeganie wolności w swych skrajnych przejawach (traktując ją niemalże jak „bożka”) doprowadza do zamachów anarchistycznych, które w wielu krajach są wykorzystywane do antyinstytucjonalnych wystąpień. Wobec powyższych niebezpieczeństw Biskup Rzymu postuluje, aby normatywnie zdefiniowana wolność skutecznie służyła utrzymaniu sprawiedliwych i jednocześnie moralnych relacji społecznych, gdyż bez tego ludzie i społeczeństwa popadną w kłamstwo i zniewolenie. Właściwe korzystanie z wolności – podkreśla Benedykt XVI – zasadniczo wpływa na ugruntowanie sprawiedliwości i pokoju, kluczowych wartości państwowych, które wymagają poszanowania samego siebie i drugiego człowieka, nawet kulturowo odmiennego. W wymiarze publicznym wolność człowieka szczególnie wymaga zatem solidarnej i odpowiedzialnej postawy, która idei pokoju i sprawiedliwości społecznej nadaje właściwą treść, gdyż sekunduje powszechnemu respektowi wobec wzajemnego zaufania, zdolności prowadzenia konstruktywnego dialogu, wzajemnej miłości

³¹ R a t z i n g e r, *Europa*, s. 29, 61 oraz por. R o w l a n d, *Wiara Ratzingera*, s. 187.

³² *Oreǳie Ojca Świętego Benedykta XVI na XLV Światowy Dzień Pokoju*, http://www.vatican.va/holy_father/benedict_xvi/messages/peace/documents/hf_ben-xvi_mes_20111208_xlv-world-day-peace_pl.html (10.10.2012).

i przebaczenia, wrażliwości na los słabszych, a także gotowości do poświęcenia się dla innych³³.

Osiągnięcie stabilnego porządku prawnego w państwie, skutecznie gwarantującego realizację powyższych czynników, jest możliwe w warunkach rządów demokratycznych, w ramach których głos większości obywateli będzie wyrażać wolę ogółu mieszkańców. Decyzja podejmowana przez większość na ogół jest „najbardziej racjonalną”. Gwarancja udziału w tworzeniu prawa i sprawiedliwym wykonywaniu władzy przez wszystkich obywateli jawi się w postulatach Benedykta XVI jako zasadniczy argument przemawiający na korzyść systemu demokratycznego na tle innych form ustrojowych³⁴. Rozpad systemów totalitarnych oraz przemiany ustrojowe po okresie panowania dyktatur za „żelazną kurtyną” utwierdziły powszechne przekonanie, że „rządy ludu”, realizujące zasadę podziału władzy i kontroli nad nią, stanowią jedyny odpowiedni system rządzenia. Wprawdzie nie jest on w stanie wykreować idealnego społeczeństwa, ale potrafi skutecznie bronić przed despotyzmem i uciskiem, pod warunkiem że podejmie wysiłek realizacji prawego dobra powszechnego, czyli moralnego i wspartego na zasadach równości i wolności. Papież, popierając ideały przyświecające klasycznej formule demokracji wzbogaconej o elementy liberalne (zatem niewzorowanej ma modelu J. J. Rousseau), jednocześnie nakazuje zachować w pamięci doświadczenia historyczne wskazujące na omyłność „woli większości” czy dominujący głos opinii publicznej. Niejednokrotnie w praktycznym wymiarze *demos*, zaślepiony pozornymi i złudnymi wartościami, może dokonać wyboru niesprawiedliwych rozwiązań normatywnych (np. wyrazić zgodę na aborcję, eutanazję czy niesłuszny podział dóbr materialnych). Co więcej, w obecnych realiach politycznych kontrowersyjny staje się proceder uznawania orzeczeń większości jako obiektywną prawdę tylko z racji ich prawno-pozytywnego usankcjonowania przez uprawniony organ państwowy. W dalszej konsekwencji tego zjawiska – zauważa papież – zaczynamy dostrzegać, że zachodnie demokracje przeżywają poważny kryzys prawa, wypieranego przez statystykę. Tak formalnie ujmowana demokracja przybrała niebezpieczny relatywny rys i potraktowana została w kategoriach gwaranta zróżnicowanego światopoglądu obywateli. Nadto wszelkie próby narzucenia wszystkim obywatelom koncepcji

³³ *Oreędzie Ojca Świętego Benedykta XVI na XLV Światowy Dzień Pokoju*, http://www.vatican.va/holy_father/benedict_xvi/messages/peace/documents/hf_ben-xvi_mes_20111208_xlv-world-day-peace_pl.html (10.10.2012).

³⁴ B e n e d y k t XVI, *Europa*, s. 68.

prawdy reprezentowanej przez mniejszość postrzega się jako „zniewolenie sumienia” i przejaw nietolerancji oraz antydemokratycznej postawy. Ów spór o prawdę, wraz z towarzyszącym mu napięciem między prawem i dobrem, czyli wartościami wyznaczającymi kierunki polityki, należy zasadniczo – w ocenie Benedykta XVI – sprowadzić do zdefiniowania ich treści w oparciu o wolność. Papież nakazuje jednak rozważać wolność w kategoriach „prawdziwego dobra ludzkości”, zarówno jednostkowego, jak i społecznego, w stosunku do którego wszystkie inne dobra, współcześnie szczególnie podatne na nadużycia, pozostają w hierarchicznej zależności. Doprecyzowując treść tego pojęcia zauważa, że najpełniej realizuje się jako „zabezpieczenie praw człowieka”. Jednocześnie przestrzega przed niebezpieczeństwem jej przerodzenia się w przemoc wobec innych, jeśli swej miary i wartości wolność nie będzie poszukiwać we właściwym uniwersalnym punkcie odniesienia³⁵. Papież przekonuje zatem, że poszukiwanie autentycznego dobra, również w warunkach rządów demokratycznych, musi odbywać się ponad i poza wszelkimi decyzjami politycznymi większości lub jej reprezentantów. Punkt odniesienia dla nich ma stanowić rozum moralny, zabezpieczający uprawnienia jednostkowe wszystkich mieszkańców wspólnoty politycznej, co zgodnie z zasadą równości wobec prawa pozwala unikać uprzywilejowania określonych grup społecznych oraz ucisku mniejszości. Przypomina też, że w czasach przednowożytnych podstaw aksjologicznych praworządnego państwa poszukiwano w *recta ratio*, które zobowiązywało do respektowania rozumem odkrywanych praw natury. Współcześnie *ius naturalis*, czyli to, „co jest wspólne naturze każdej istoty ludzkiej”, i które jest bezsprzecznie poznawalne dla całego rodzaju ludzkiego, postrzega się niesłusznie tylko jako partykularną naukę katolicką, zastępując ją relatywnymi rozstrzygnięciami prawnymi w oparciu o abstrakcyjny i ahistoryczny „rozum praktyczny”. Należy zatem – zdaniem Benedykta XVI – podjąć wysiłek przewyciężenia takiego sposobu myślenia. Wbrew aktualnie dominującym tendencjom do radykalnej modyfikacji podstawowego kanonu wartości leżących u podstaw państwa, służącego przecież zachowaniu pokoju, sprawiedliwości oraz integralności stworzenia (przyrody), należy stanowczo przeciwstawić się wszelkim próbom weryfikacji czy też negacji godności człowieka, stanowiącej źródło przyrodzonych praw ludzkich. Są to aksjomaty wynikające z istoty bytu ludzkiego, które są „nienaruszalne w odniesieniu do każdego elementu tego bytu” we wszelkich formacjach

³⁵ R a t z i n g e r, *Znaczenie wartości*, s. 183-185 oraz por. B e n e d y k t XVI, *Światłość świata*, s. 61-62.

ustrojowych państw³⁶. Ich supremacja w stosunku do wszystkich decyzji politycznych jest niepodważalna, również bez względu na postęp i towarzyszące mu osiągnięcia naukowe. Benedykt XVI stanowczo podtrzymuje pogląd o konieczności prawnego usankcjonowania powszechnie odkrywanych przez rozum ludzki niezbywalnych i danych od Boga Stwórcy praw natury, takich jak wolność (zwłaszcza w kontekście wyrażania myśli, sumienia i wyznawania wiary), równość (gwarantująca godności zarówno mężczyzn, jak i kobiet) oraz solidarność (wyrażająca się w autentycznej wzajemnej tolerancji i współpracy). Owe przyrodzone prawa przysługują nie tylko pojedynczym podmiotom, ale w równej mierze ich naturalnym wspólnotom w postaci małżeństwa oraz rodziny, postrzeganym oczywiście według tradycyjnego modelu kulturowego i prawnego³⁷. Respekt władzy publicznej dla wyróżnionych rudymenarnych uprawnień podmiotowych decyduje o uznaniu wspólnoty politycznej za państwo prawne realizujące zasady demokratyczne w granicach wyznaczonych przez etykę uniwersalną, czyli wynikającą z Objawienia. W przeświadczeniu Papieża, ów iusnaturalistyczny i jednocześnie aksjologiczny katalog podstaw porządku prawnego, który winien występować w każdej kulturze zarówno europejskiej, jak i pozaeuropejskiej, zyskuje dodatkowo, poza normatywnym i filozoficznym, teologiczne uzasadnienia. Rządzący oraz rządzeni, uznając świętość Boga i akceptując Jego plan stwórczy, dostrzegą bowiem, że przyrodzone prawa natury nabywają charakteru moralnego właśnie ze względu na ten fakt. Podobnie jak filozofia, tak i wiara może mieć wpływ na dobrą politykę państwa i nie należy obawiać się, że rzecznicy takiego stanowiska podejmą wysiłek eliminacji zasad rozumu na jej rzecz. Rolą religii, która „oświeca i uzdrowia” rozum, jest bowiem uwypuklenie istotnych wartości uwiarygodniających politykę państwa³⁸. Oznacza to też, że etyczne państwo prawa musi dać swobodę działania Kościołowi, który przecież nie aspiruje do przejęcia świeckich zadań państwa, a jedynie pełni

³⁶ B e n e d y k t XVI, *Deus caritas est*, n. 28. Papież jednocześnie przyznaje, że taki sposób postrzegania przyrodzonych praw podmiotowych nie jest oczywisty dla wszystkich kultur. Przykładowo islamski katalog praw człowieka wykazuje się odmiennością w stosunku do dorobku cywilizacji Zachodu, zaś mieszkańcy państwa Środka pozostający pod wpływem marksistowskiej ideologii (ukształtowanej skądinąd w Europie) traktują koncepcję uprawnień jednostkowych głównie jako wymagający weryfikacji wymysł kultury Starego Kontynentu. R a t z i n g e r, *Europa*, s. 69.

³⁷ R a t z i n g e r, *Europa*, s. 29-30 oraz t e n ż e, *Wykłady bawarskie*, s. 222.

³⁸ R a t z i n g e r, *Europa*, s. 64, t e n ż e, *Deus caritas est*, n. 28 oraz por. t e n ż e, *Znaczenie wartości*, s. 196-197.

„wobec państwa tę służbę, którą ono potrzebuje”. Kościół jednocześnie – podkreśla Ratzinger – musi pozostawać w stosunku do państwa czymś, co nie jest z państwem ani tożsame, ani też nie zostało przez państwo wchłonięte. Innymi słowy, Kościół „musi, tak samo jak państwo, pozostawać na swoim miejscu i w swoich granicach”³⁹. Wyraźnie widać w tym aspekcie trwanie Benedykta XVI w wielkiej i niespotykanej w żadnym innym kręgu kulturowym tradycji dualistycznego ujmowania relacji między państwem i Kościołem, sięgającej do papieży Leona Wielkiego, Gelazego I i Grzegorza Wielkiego. Przypomnijmy, że to dzięki nim wypracowana została koncepcja rozdzielenia na zasadzie autonomii państwa i Kościoła⁴⁰, która w średniowieczu przybrała kształt – trafnie określony przez Ernsta H. Kantorowicza – mianem „dwóch ciał Króla”⁴¹. To pewne, że współczesna koncepcja rozdziału Kościoła od państwa jest zaprzeczeniem wspomnianej idei.

Wspomniany niepokój współczesnych elit politycznych, spowodowany rzekomym nadmiernym wpływem Kościoła na sprawy publiczne, wywołany jest – jak się wydaje – nie tylko z powodu pejoratywnych skojarzeń z możliwością powrotu rządów teokratycznych w Europie, ale przede wszystkim przez narastające zjawisko fanatyzmu religijnego utożsamianego z wszechobecnym terroryzmem. Doświadczenia wskazują, że nieuprawniony dostęp do niszczyielskich środków i metod działania, które są władne skrzywdzić każdego człowieka, doprowadza w wielu krajach do chaosu oraz konfliktów międzynarodowych. Zwolennicy takiego sposobu rozstrzygania sporów niestety odrzucają dyplomatyczne metody wyjścia z impasu, poszukując legitymacji dla swojego zachowania w rzekomo uprawnionej reakcji na jakoby arogancką politykę mocarstw światowych wobec biednych i bezsilnych narodów. Zasadniczy trzon dla moralnego umotywowania własnych strategii upatrują tym samym w potrzebie ukarania samolubnych i okrutnych działań ich czasem rzeczywistych, choć – znacznie częściej – wymyślonych ciemniźcyeli.

³⁹ R a t z i n g e r, *Znaczenie*, s. 195.

⁴⁰ Zob. przykładowo H. C h a d w i c k, *Kościół w epoce wczesnego chrześcijaństwa*, Warszawa 2004, s. 165. Autor ten stara się wykazać, że różnica między rzymskim a konstantynopolińskim sposobem rozumienia relacji państwo–Kościół wynikała nie tyle z monistycznego lub dualistycznego podejścia, ale była raczej brakiem rozdzielenia tego, co świeckie od tego, co duchowe. W kwestii relacji państwo–Kościół por. również E.-W. B ö c k e n - f ö r d e, *Wolność religijna w polu napięcia między Kościołem a państwem*, [w:] t e n ż e, *Wolność – państwo – Kościół*, Kraków 1994, s. 45-74.

⁴¹ E. H. K a n t o r o w i c z, *Dwa ciała Króla. Studium ze średniowiecznej teologii politycznej*, Warszawa 2007.

Dodatkowo zamachy terrorystyczne ukazywane są w kategoriach obrony tradycji religijnej przed bezbożnością cywilizacji Zachodu. W dyskursie intelektualnym i politycznym coraz częściej pojawia się w związku z powyższym pytanie, czy religia stanowi siłę uzdrawiającą, czy też niebezpieczną i budującą fałszywy uniwersalizm pozbawiony tolerancji. Rodzi to tendencje do przyjmowania strategii politycznej, bazującej na stopniowej eliminacji religii jako warunku koniecznego postępu, wolności, tolerancji oraz pokoju. W tym też kontekście, w ocenie Biskupa Rzymu, potrzebna jest refleksja nad promowaną i utrwalaną w ostatnich czasach nowoczesną jakością władzy publicznej. Współczesna władza, odwołująca się zasadniczo do z pozoru dobroczynnych laicko-racjonalnych wytycznych polityki, w rzeczywistości niesie nowego typu zagrożenia. Powszechna inklinacja do zaufania tylko rozumowi i doświadczeniu powoduje przyzwolenie do eksperymentowania nie tylko dla celów strategicznych (wytworząc różne rodzaje broni masowej zagłady w imię obrony pokoju i wolności), ale również mających na uwadze potrzebę stworzenia idealnej istoty ludzkiej. Ów bałwochwalczy zachwyt dla postępu naukowego ostatecznie powoduje, że człowiek przejmuje władzę nad innymi ludźmi i przestaje być postrzegany jako dar natury, zgodnie z Boskim planem stworczym. Odczuwalny brak krytycznej refleksji decydentów politycznych, jak również ludzi podległych ich władzy ostatecznie spowodował, że uległ radykalnej zmianie stosunek człowieka do samego siebie oraz do tego, co powinno być dla niego punktem odniesienia. Tym samym nie zauważono, że nauce oraz polityce dano przyzwolenie na traktowanie istoty ludzkiej jako produktu cywilizacyjnego, a nie jako podmiotu stworzonego na obraz i podobieństwo Absolutu, którym jest Bóg. Wobec powyższego papież zadaje kluczowe, w kontekście podstawowego kanonu wartości ludzkich i państwowych, pytanie – czy wystarczy polegać tylko na rozumie, którego efektem są zagrożenia dla bytu jednostkowego w postaci potencjału nuklearnego czy eksperymentów eugenicznych? W odpowiedzi wyraża jednoznaczne stwierdzenie, że w obecnych czasach osiągnęliśmy taki etap rozwoju cywilizacyjnego, w którym musi nastąpić powrót do wzajemnej współpracy religii i rozumu w dziele postępu ludzkiego, aby rzeczony postęp nie stał się zasadniczym wrogiem człowieka⁴².

⁴² R a t z i n g e r, *Europa*, s. 78-79. Do bardziej interesujących kierunków w filozofii i w nauce współczesnej, z definicji zmierzających do przekształcenia człowieka w istotę fizycznie i psychicznie wykraczającą poza tradycyjnie pojmowane człowieczeństwo, jest transhumanizm. Co zrozumiałe, ten pozornie nowy styl myślenia, który w rzeczywistości jednak jest

4. UWAGI KOŃCOWE

Papieskie stanowisko w kwestii etyki jako podstawy funkcjonowania państwa zyskuje na znaczeniu zwłaszcza w warunkach kreowania nowoczesnych katalogów praw podstawowych, sankcjonowanych zarówno w przestrzeni europejskiej, jak i światowej. Benedykt XVI w swoim nauczaniu z niepokojem stwierdza, że wokół, jakby się wydawało, niepodważalnych co do swej istoty praw podmiotowych i tym samym moralnych pojawia się terminologiczne zafałszowanie ich znaczenia. W kontekście uprawnień jednostek, które nowożytni wywodzą z racjonalnego prawa naturalnego, zakładającego, że człowiek stanowi podmiot tych praw z racji przynależności do gatunku ludzkiego, zasadnicze kontrowersje (zwłaszcza w obliczu uchwalonej już Karty Praw Podstawowych Unii Europejskiej) wywołują regulacje dotyczące prawa

tylko kolejną inkarnacją gnostyckiej baśni o samozbawieniu, jednego z głównych wrogów owego postępu i rozwoju upatruje w chrześcijaństwie. Max More, należący do najbardziej wpływowych przedstawicieli tego nurtu myślenia, kwestię tą ujmuje w następujący sposób (wyróżnienia w oryginale): „The core of any *religion* consists of faith and worship. Other elements typical to religions are beliefs in supernatural forces, ceremony, a comprehensive view of life, and a moral theory or rule book. Generally religions hold that there is a god or gods which give our lives meaning by assigning us a role in a grand plan created and controlled by external supernatural forces. Our assigned function is to obey and praise these forces or entities. However, the *essence* of religion and religious styles of thinking is faith and worship rather than any belief in a god. A *eupraxophy*, a non-religious philosophy of life, plays a similar memetic role in that it is concerned to create or increase meaningfulness through a philosophical framework. In contrast to religion, eupraxophies are opposed to faith, dogmatism, ideological authoritarianism, and stagnation. The concept of eupraxophy encompasses within it humanism, transhumanism (including Extropianism), and possible a future posthumanism. *Humanism* is a eupraxophy or philosophy of life that rejects deities, faith, and worship, instead basing a view of values and meaningfulness on the nature and potentials of humans within a rational and scientific framework. *Transhumanism* is a class of philosophies that seek to guide us towards a *posthuman* condition. Transhumanism shares many elements of humanism, including a respect for reason and science, a commitment to progress, and a valuing of human (or transhuman) existence in this life rather than in some supernatural afterlife". Transhumanism differs from humanism in recognizing and anticipating the radical alterations in the nature and possibilities of our lives resulting from various sciences and technologies such as neuroscience and neuropharmacology, life extension, nanotechnology, artificial ultraintelligence, and space habitation, combined with a rational philosophy and value system. Finally, *Extropianism* is the foremost version of transhumanism. While all transhumanists as such will agree on many overall goals, they may differ over the principles that will get us to a posthuman stage. The philosophy of Extropianism affirms the values of Boundless Expansion, Self-Transformation, Dynamic Optimism, and Intelligent Technology, and Spontaneous Order” – *Towards a Futurist Philosophy*, <http://www.maxmore.com/transhum.htm> (14.10.2012).

do życia i nietykalność każdej ludzkiej istoty. Papież podnosi, że w imię szczytnych postulatów wolności i nauki, aborcję traktuje się jako prawo do wolności jednej osoby kosztem drugiej, której zresztą odmawia się miana bycia osobą. W konsekwencji dyskredytuje się godność człowieka na rzecz prawa do przeprowadzania eksperymentów na ludziach istniejących w fazie embrionalnej. Podobnie naturalne prawo kobiet i mężczyzn do zawarcia nierozzerwalnego związku małżeńskiego i założenia rodziny próbuje się prawnie zrównać z roszczeniami par homoseksualnych do usankcjonowania ich związków. Dostrzegalna jest też z jednej strony stronnictwa tolerancja wobec wolności wyznania i kultu wiary judaistycznej oraz muzułmańskiej (przy jednoczesnej nadwrażliwości na przejawy krytyki lub dezaprobaty wobec nich), z drugiej natomiast brak zrozumienia dla wartości chrześcijańskich i przyzwolenie na ich ośmieszanie i wyszydzanie, połączone z aprobatą dla rugowania wiary w Chrystusa ze sfery publicznej. Destrukcyjne ataki oświeceniowych i postoświeceniowych środowisk laickich na Kościół nie przyniosły jednak – jak zauważa Papież – takich efektów, jakich się spodziewano. Aktualnie bowiem w obliczu zderzenia i jednoczesnego podważenia uniwersalizmu dwóch wielkich kultur Zachodu – chrześcijańskiej i laicko-racjonalnej, zarówno w zakresie kulturowo-porównawczym, jak i w socjologiczno-religijnym – trudno jest znaleźć w wymiarze międzykulturowym (czy to w granicach Europy, czy to poza nią) powszechnie akceptowalne fundamenty aksjologiczne odnoszące się do człowieka. Rzecznicy obu kręgów kulturowych spotykają się z brakiem zrozumienia i niemożnością oddziaływania na inne kultury świata. Wbrew oczekiwaniom ich własne, pojmowane przez nich jako uniwersalne, wzorce sprowadzane są do konkretnych kontekstów historyczno-kulturowych, a przedstawiciele innych cywilizacji odmawiają im prawa do wyznaczania kierunku zmian. Tym samym nie można dziś autorytatywnie stwierdzić, że istnieje ponadczasowa formuła rozumowa, etyczna lub religijna uznawana przez wszystkie społeczeństwa. Zatem również w tym aspekcie należy podkreślić, że „światowa etyka” promowana przez niektóre środowiska laiczne oraz część teologów (np. K. Rahner) jest traktowana jako termin pozbawiony desygnatu. Tym bardziej też konieczna wydaje się „polifoniczna” komplementarna korelacja między rozumem i wiarą (uwzględniająca inne pozaeuropejskie kanony kulturowe), w wyniku której wartości uznawane lub intuicyjnie wyczuwane przez wszystkich ludzi mogłyby stać się dla nich

wymierną siłą „podtrzymującą świat”⁴³. W opinii Benedykta XVI społeczeństwo pluralistyczne może istnieć zaś tylko „dzięki wzajemnemu szacunkowi, dzięki pragnieniu poznania drugiego i nieustannego dialogu. Ten dialog pomiędzy ludźmi jest możliwy jedynie ze świadomością istnienia wartości wspólnych wszystkim wielkim kulturom, gdyż są one zakorzenione w naturze osoby ludzkiej”⁴⁴ i należą do praw każdej istoty ludzkiej. Jak słusznie podnosi T. Rowland w pracy poświęconej założeniom teologicznym i filozoficznym obecnego pontyfikatu, rozpoznanie i uznanie jako podwalin porządku prawnopaństwowego postulowanego przez Benedykta XVI racjonalnego naturalnego porządku, zakorzenionego w kulturze greckiej, hebrajskiej i chrześcijańskiej, daje szansę na przezwycięzenie napięć oraz kryzysu współczesnej cywilizacji świata zachodniego. Ów punkt odniesienia, gruntownie uzasadniony przez doktrynę chrześcijańską, jest jedynym warunkiem, by znaleźć konsensus w kwestii podstawowego kanonu wartości dla chrześcijan, teistów oraz wyznawców nowoczesności i ponowoczesności⁴⁵.

ETHICAL STATE OF LAW AS SEEN
BY POPE BENEDICT XVI

S u m m a r y

The article attempts to reconstruct the concept of an ethical state of law present in the teaching of Pope Benedict XVI. The Authors remind us that prior to becoming the Bishop of Rome Joseph Ratzinger levelled thorough critique at the project of modernity that came into being in the wake of the Enlightenment world view. He was also critical of the antihumanistic aspects of intellectual trends associated with post-modernism. Among the crucial aspects under criticism was a tendency in law and politics to capture a human being in a reductionist and one-dimensional manner as a being that is capable of functioning in isolation from God. Rejecting the postulate of creating a state and legislation based solely upon supposed indications of the reason or upon the unlimited power of public authority, Ratzinger stressed the importance of ethical guidelines grounded in rules of appropriate conduct for a person or society, which in his view have a universal reference, proclaimed by Christianity. Isolating those rudimentary principles of conduct, Benedict XVI outlined the basis for a concept of an

⁴³ Tamże, s. 63, 79 oraz por. B e n e d y k t XVI, *Światłość świata*, s. 62-63.

⁴⁴ *Przemówienie Benedykta XVI do elit politycznych*, <http://www.deon.pl/religia/kosciol-i-swiat/z-zycia-kosciola/art,11428,benedykt-xvi-bog-pragnie-pokoju.html> (10.10.2012).

⁴⁵ R o w l a n d, *Wiara Ratzingera*, s. 199.

ethical state of law. The novelty of this perspective was that he consistently combined the positivist and modern construct of a state of law with a system of ethical principles of religious and natural-law nature. The import of his deliberations is strongly felt in the context of current debates and in the scope of lawful interference of state law in the basic existential spheres, such as life, family, or marriage.

Translated by Tomasz Palkowski

Słowa kluczowe: J. Ratzinger, Benedykt XVI, nauka społeczna Kościoła, etyczne państwo prawa, prawa człowieka, prawo natury, polityka.

Key words: J. Ratzinger, Benedict XVI, social teaching of the Church, ethical state of law, human rights, natural law, policy.