

Z ZAGADNIENŃ KATOLICKIEJ NAUKI SPOŁECZNEJ I FILOZOFII PRAWA

ROCZNIKI NAUK SPOŁECZNYCH
Tom XII, zeszyt 1 — 1984

KS. FRANCISZEK JANUSZ MAZUREK

POPIERANIE I OBRONA PRAW CZŁOWIEKA PRZEZ KOŚCIÓŁ

Kościół angażował się od samego początku swego istnienia, a czyni to także dziś, w sprawę poszanowania godności ludzkiej¹ uznając, że należy to do jego misji. Poszanowanie godności ludzkiej dokonuje się między innymi przez ochronę i popieranie praw człowieka. II Sobór Watykański w konstytucji *Gaudium et spes* wskazuje, że „Kościół więc, mocą powierzonej sobie Ewangelii, proklamuje prawa ludzi, a dynamizm dzisiejszej doby, z jakim wysuwa się wszędzie te prawa, uznaje i ceni wysoko. Ruch ten trzeba jednak przepajać duchem Ewangelii i zabezpieczyć przeciw wszelkiego rodzaju fałszywej autonomii”². Chodzi tu z jednej strony o przepajanie praw człowieka zasadą miłości bliźniego i prawdy, z drugiej o wskazanie, że prawa człowieka nie mogą być w pełni urzeczywistniane, jeśli wyłamywać się będą „spod wszelkiej normy prawa Bożego”³. W dokumentach społecznych Kościoła wyrażane jest przekonanie, że pomiędzy prawami człowieka i Ewangelią zachodzi ścisły związek, a nawet więcej, Kościół głosząc Ewangelię proklamuje w pewnym zakresie te treści, które zawarte są w prawach człowieka, takie jak: wolność, równość, solidarność⁴. Synod Biskupów w Rzymie (1974) w dokumencie

¹ „Das Engagement der Kirche für die Menschenrechte ist so alt wie die Kirchen «selbst»” (O. Kimmich, *Kirchen und Menschenrechte*. W: *Menschenwürde und freiheitliche Rechtsordnung*. Festschrift für Willi Geiger zum 65 Geburtstag. Tübingen 1975 s. 520).

² GS, n. 41.

³ GS, n. 41.

⁴ „Indem die Kirche das Evangelium recht verkündet, verkündet sie die Rechte des Menschen” (H. Tenhumberg, *Menschenrechte — eine Herausforderung der Kirche*. (Hrsg. J. Schwartländer) München 1979 s. 11; J. Joblin, *Discussion*. W: *Droits Humains. Enseignement et recherche*. Paris 1982 s. 34.

Prawa człowieka i pojednanie stwierdza: „Jeśli słusznym jest, że prawdy dotyczące godności człowieka i jego prawa stanowią wspólne dobro wszystkich ludzi, to dla nas ich najpełniejszy wyraz znajdzie się w Ewangelii. To również z Ewangelii czerpiemy motyw najbardziej naglący do zaangażowania się w obronę poszanowania i w rozwój praw człowieka”⁵. Biskupi wyrażają następnie przekonanie Kościoła, że „rozwój praw człowieka jest nakazem Ewangelii i że musi zajmować centralne miejsce w nauczaniach Kościoła”⁶. Papież Paweł VI w swym orędziu skierowanym do ONZ z okazji dwudziestej piątej rocznicy uchwalenia Powszechnej Deklaracji Praw Człowieka, dobitnie podkreślił, że aktywność Kościoła na odcinku praw człowieka należy do misji Kościoła⁷. Papieska Komisja Iustitia et Pax w dokumencie *Kościół i prawa człowieka* stwierdza: „Kościół jako całość, jak każda wspólnota chrześcijańska, powołany jest do pracowania na rzecz poszanowania godności człowieka i praw człowieka oraz zbiorowości”⁸. Pomiędzy ewangelizacją a troską o poszanowanie praw człowieka zachodzi powiązanie natury antropologicznej i teologicznej⁹. Człowiek ewangelizowany jest konkretnym człowiekiem uwikłanym w sprawy społeczno-gospodarcze, a jego wyzwolenie dotyczy aspektu osobowego i społecznego zarazem¹⁰. Porządek stworzenia, do którego należy porządek społeczno-gospodarczy, nie może być oddzielony od planu odkupienia. Wprawdzie wyzwolenie od niesprawiedliwych struktur społeczno-gospodarczych nie jest tożsame z integralnym wyzwoleniem człowieka, ale stanowi ważny jego element. Wszelkie formy niesprawiedliwości, które są przejawem naruszania praw człowieka, nie dadzą się pogodzić z normami Ewangelii — ze sprawiedliwością i miłością. Ewangeliczne przykazanie miłości domaga się bezwzględnego poszanowania każdego człowieka. Prawa człowieka, których celem jest ochrona osoby ludzkiej, mają wymiar personalny, społeczny, gospodarczy, kulturowy, a także religijny. Działalność Kościoła na rzecz rozwoju, sprawiedliwości, pokoju, poszanowania praw człowieka jest działalnością w służbie człowieka, jakim widzi

⁵ „Chrześcijanin w świecie” 34:1974 s. 93; por. G. Thils, *Droits de l'homme et perspectives chrétiennes*, „Cahiers de la Revue Théologique de Louvain” 2:1981 s. 12; O. Höffe, *Die Menschenrechte in der Kirche*. W: *Handbuch der christlichen Ethik*. Bd. 3. Wege ethischer Praxis. Freiburg 1982, s. 243.

⁶ *Prawa człowieka i pojednanie*, s. 94; Jan Paweł II, *Teraźniejszość i przyszłość ewangelizacji w Ameryce Łacińskiej. Orędzie do biskupów w Puebla* (28 I 1979). W: Jan Paweł II, *Nauczanie społeczne 1978-1979*. Warszawa 1982, s. 243.

⁷ „Chrześcijanin w świecie” 28:1974 s. 82-85.

⁸ *Kościół i prawa człowieka*. „Chrześcijanin w świecie” 50:1977, nr tekstu 58.

⁹ Paweł VI, *Evangelii nuntiandi*. „Chrześcijanin w świecie” 45:1976, nr tekstu 31.

¹⁰ Tamże nr 31; por. Thils, jw. s. 41.

go w swej wizji antropologia chrześcijańska¹¹. Kościół służy wszystkim społeczeństwom niezależnie od systemów społeczno-gospodarczych i politycznych przez głoszenie prawdy o człowieku. „Głoszenie Ewangelii ludziom naszych czasów [...] należy uważać bez wątpienia za służbę świadczoną nie tylko społeczności chrześcijańskiej, ale także całej ludzkości”¹².

Tzw. kwestia robotnicza XIX w. była kwestią społecznych i gospodarczych praw człowieka. Leon XIII w encyklice *Rerum novarum* wskazał, że Kościół przyczynia się do jej rozwiązania w potrójny sposób: a. przez nauczanie, b. wychowanie, c. praktyczną działalność¹³. Tymi samymi środkami posługuje się Kościół przy wnoszeniu swego wysiłku w popieranie i obronę praw człowieka¹⁴. Kościół rozwija treść praw człowieka, naucza o prawach człowieka — upowszechnia, budzi świadomość przysługiwania ich każdemu człowiekowi, kształtuje opinię publiczną, wychowuje dla praw człowieka, solidaryzuje się z tymi, których prawa są naruszane — wyraża profetyczne piętnowanie tych, którzy naruszają prawa człowieka. Jest głosem tych, którzy sami nie mogą się bronić, podejmuje praktyczną działalność i współpracę z międzynarodowymi organizacjami rządowymi, a szczególnie z ONZ i organizacjami pozarządowymi oraz innymi wyznaniem i religiami¹⁵.

W wąskim zakresie można mówić o ochronie prawnej zapewnianej członkom Kościoła katolickiego przez *Codex iuris canonici*, konkordaty zawierane przez Stolicę Apostolską z państwami i porozumienia episkopatów lokalnych z rządami (prawo do wyrażania swych przekonań religijnych prywatnie i publicznie, prawo do informacji religijnej i inne). W średniowieczu zaś zakres ochrony prawnej udzielanej przez Kościół był nawet dość szeroki.

NAUCZANIE KOŚCIOŁA O PRAWACH CZŁOWIEKA

Koncepcja integralnych praw człowieka

„Stymulowany przez rozwój współczesnej kultury społeczno-prawnej, Kościół wzbogacił swą własną integralną koncepcję praw osoby ludzkiej”¹⁶. W zdaniu tym Papieska Komisja *Iustitia et Pax* zwróciła uwagę

¹¹ Jan Paweł II, *Orędzie do biskupów w Puebla*, s. 16.

¹² *Ewangelii nuntiandi*, n. 1.

¹³ Leon XIII, *Rerum novarum*. W: *Chrześcijański ustroj społeczny*. Londyn 1945 s. 8.

¹⁴ Jan Paweł II, *Orędzie do biskupów w Puebla* s. 241.

¹⁵ H. Ziefelhofer, *Neue Weltwirtschaftsordnung und katholische Soziallehre*. München 1980 s. 14-51.

¹⁶ *Kościół i prawa człowieka* nr 34.

na dwie sprawy: po pierwsze, że Kościół rozwija własną koncepcję praw człowieka, i po drugie, że jest to koncepcja integralna. Koncepcja praw człowieka wiąże się ściśle z koncepcją człowieka i koncepcją państwa. Przedstawiany przez naukę społeczną Kościoła obraz człowieka posiada specyficzne cechy: godność osoby ludzkiej jest określona przez stworzenie człowieka na obraz i podobieństwo Boże i to, że został on odkupiony przez Chrystusa. W porządku naturalnym godność człowieka jest określona przez rozum, wolność i sumienie.

Człowiek jest bytem psycho-somatycznym. Jest on bytem jednostkowym, substancjalnym i bytem społecznym — *ens sociale*. Jest on zdolny do życia społecznego i potrzebuje społeczeństwa dla swego rozwoju. Posiada potrzeby materialne i duchowe. Jest otwarty na wartości gospodarczo-materialne i duchowo-religijne, moralne, kulturalne, narodowe i ogólnoludzkie — wolność, równość, prawdę, sprawiedliwość, braterstwo, miłość. Człowiek jest istotą, która nastawiona jest na rozwój. Według nauki społecznej Kościoła rozwój ten winien być integralny — to znaczy pełny. Obejmować powinien rozwój fizyczny, moralny, religijny, intelektualny i emocjonalny oraz obejmować każdego człowieka, który jest nie tylko członkiem narodu, państwa (ludu, plemienia), ale całej rodziny ludzkiej.

Koncepcja człowieka ma charakter aplikacyjny, gdyż na niej opierają się koncepcje praw człowieka, państwa i koncepcje ustrojów społeczno-gospodarczych i politycznych. Wizja liberalna człowieka, ujmująca go jako istotę aspołeczną z jednej strony i jako *homo oeconomicus* — z drugiej, a państwo jako stróża nocnego doprowadziła do stanu straszliwego wyzysku człowieka przez człowieka — do powstania licznego proletariatu pozbawionego ochrony ze strony prawa i państwa¹⁷. Ukryty egoizm w *homo oeconomicus* rozszerzył się w egoizm zbiorowy — państwowy, narodowy — i w sposób „legalny” sankcjonuje wyzysk krajów Trzeciego Świata przez państwa wysoko uprzemysłowione. Koncepcja *Übermenscha* i kult rasy i państwa narodowego doprowadza do barbarzyństwa i ludobójstwa. Uznawanie wyższości rasy białej leży u podstaw instytucjonalnej dyskryminacji wyrażającej się w *apartheidzie*¹⁸.

Zaangażowanie się Kościoła w popieranie i obronę praw człowieka wyraża się między innymi przez rozwijanie i głoszenie koncepcji integralnych praw człowieka. Jednostronne bowiem ujmowanie praw człowieka pociąga za sobą jednoaspektowe ich urzeczywistnianie. Położenie akcentu na realizację praw wolnościowych prowadzi do naruszania praw

¹⁷ F. J. Mazurek, *Pour l'integrale conception des Droits de l'Homme*. W: *Droits Humains* s. 114.

¹⁸ Tamże s. 114.

społecznych, a nawet negacji samych praw wolnościowych. Na prawo wolności działań gospodarczych powołują się np. korporacje transnarodowe, które dysponując wielką siłą organizacyjną, technologiczną i finansową podporządkowują sobie słabszych partnerów i ich wyzyskują. Będąc poważnym pracodawcą pośrednim w skali międzynarodowej dopuszczają się naruszania praw ludzi pracy, oczywiście powołując się przy tym na prawa wolnościowe. Położenie zaś akcentu na realizację praw społecznych przez państwo (uproszczone ich rozumienie), z pominięciem praw wolnościowych, prowadzi także do ich naruszania. Wolnościowe, społeczne i solidarnościowe¹⁹ prawa człowieka muszą być realizowane łącznie. Konkretna wolność urzeczywistnia się wraz ze sprawiedliwością i solidarnością²⁰.

Wciąż jednak występuje trudność przezwyciężenia dualizmu w ujmowaniu praw człowieka, ich interpretacji i ochrony. Sądzi się, że pomiędzy prawami wolnościowymi i społecznymi występuje sprzeczność. Uważa się, że jest to dylemat podobny do tego jaki występuje pomiędzy wolnością i równością. Prawa człowieka stały się komponentami ideologii i polityki — zostały one upolitycznione²¹. Pojawił się podwójny język praw człowieka (double langage, double talk). Języka praw człowieka używa się przeciwko samym prawom człowieka. H. Yamane z UNESCO i P. Leuprecht z Komisji Praw Człowieka Rady Europejskiej słusznie mówią o politycznym używaniu i perwersyjnym nadużywaniu języka praw człowieka²². Demokracje zachodnie akcentują prawa wolnościowe, zaś socjalistyczne prawa społeczne. Wysiłki Kościoła idą w kierunku przezwyciężenia występującego dualizmu i relatywizmu zarazem przez ukazywanie koncepcji integralnych praw człowieka. Wprawdzie prawa człowieka są uznawane za wspólną wartość, ale ich jednoaspektowe ujmowanie prowadzi do napięć pomiędzy państwami, a ściślej pomiędzy blokami państw. Przykładem tego są napięcia pomiędzy sygnatariuszami Aktu Końcowego KBWE z Helsinek (1975), ujawniające się na konferencji KBWE w Belgradzie (1978), a jeszcze wyraźniej w Madrycie (1981-1983)²³. Państwa zachodnie zarzucają państwom socjalistycznym, że naruszają prawa człowieka dopuszczając się internowania dysydentów i ograniczania swobód

¹⁹ E. Lapenna, *Information an instrument for the defence of Human Rights*. „Pro mundi vita Bulletin” 76:1979 s. 31.

²⁰ W. Kern, *Menschenrechte in der Geschichte und Gegenwart*. „Stimmen der Zeit” 1:1979 s. 3-10.

²¹ P. Henriot, *L'Eglise et les droits de l'homme, primaires et secondaires; hiérarchie des droits; priorités concrètes*. „Pro mundi vita Bulletin” 76:1979 s. 4; J. Rivero, *Note sur la contribution des universités catholiques à l'étude des droits de l'homme*. W: *Droits Humains* s. 96.

²² Por.: *Droits Humains* s. 128.

²³ F. J. Mazurek, *Menschenwürde als integrierender oder desintegrierender Faktor in der heutigen Welt*. „Gesellschaft und Politik” 2:1984 s. 16.

obywatelskich, zaś państwa socjalistyczne zarzucają zachodnim, że nie realizują dostatecznie praw społecznych, np. prawa do pracy. Zachód domaga się więcej wolności, Wschód więcej sprawiedliwości²⁴. I. Fetscher podkreśla, że prowadzony spór o realizację praw człowieka mógłby przynieść korzyści, jeśli by każda ze stron uznała własne niedociągnięcia w tym zakresie, zamiast uprawiania wyłącznie krytyki drugiej strony²⁵. Zatem „jednakowe rozumienie tych praw i wolności ma olbrzymie znaczenie dla ich pełnej realizacji”²⁶.

Na tle rażącego zagrożenia prawa do życia i rozwoju, oświaty, kultury i opieki lekarskiej w społeczności globalnej, upolitycznianie praw człowieka i spór wokół nich pomiędzy Wschodem i Zachodem — dodajmy państwami sytymi — wydaje się być w pewnym stopniu hipokryzją, a humanizm krajów rozwiniętych jawi się jako humanizm egoistyczny i elitarny. Konflikt między Wschodem a Zachodem na tle realizacji praw człowieka przesłania ostrzejszy konflikt występujący pomiędzy Północą a Południem. Pohelsiński spór o prawa człowieka jest wycinkowy, ponieważ nie obejmuje integralnie praw człowieka, lecz przede wszystkim koncentruje się wokół praw wolnościowych — pierwszej generacji i częściowo drugiej generacji — i ma charakter regionalny. Dla Jana XXIII, Pawła VI i Jana Pawła II najbardziej palącym problemem nie jest konflikt ideologiczno-systemowy między Wschodem a Zachodem, lecz występujące dysproporcje między krajami rozwiniętymi i rozwijającymi się. Jan XXIII pisał: „Ale może najważniejszym ze wszystkich problemów dzisiejszych czasów jest zagadnienie stosunków między państwami o wysokim poziomie rozwoju gospodarczego a państwami, które weszły dopiero na drogę jego osiągnięcia [...] Jedni posiadają nadmiar, innych wyniszcza zaś głód i nędza i nie mogą korzystać jak należy z podstawowych praw ludzkości”²⁷. „Jakkolwiek napięcie pomiędzy Wschodem a Zachodem absorbuje uwagę i budzi niepokój w wielu krajach, to nie może ono przesłaniać bardziej jeszcze istotnego napięcia pomiędzy Północą a Południem, które odbija się na życiu dużej części ludzkości”²⁸.

²⁴ „Prangert der Westen die Internierung der Dissidenten an, so der Osten die Arbeitslosigkeit. Fordert der Westen mehr Freiheit so der Osten mehr soziale Gerechtigkeit” (A. Anzenbacher, *Humanität und Menschenrechte*. „Wiener Blätter zur Friedensforschung”, 24/25:1980 s. 63).

²⁵ I. Fetscher, *Die Frage ethischer Grundwerte und der Grundrechte im Marxismus*, W: *Werte — Rechte — Normen*. (Hrsg. A. Paus). Graz 1979 s. 254.

²⁶ *Powszechna Deklaracja Praw Człowieka*. Wstęp; por. J. Schwartländer, *Menschenrechte — eine Herausforderung der Kirche*, s. 24.

²⁷ Jan XXIII, *Mater et Magistra*. Paris 1963 s. 93.

²⁸ Jan Paweł II, *Pokój rodzi się z serca nowego*. Orędzie na XVII Światowy Dzień Pokoju (1 I 1984).

Dysproporcje pomiędzy Południem a Północą stały się międzynarodową kwestią społeczną, która domaga się zarówno integralnego ujmowania praw człowieka, jak również integralnej ich ochrony — obejmującej całego człowieka i każdego członka rodziny ludzkiej. Nauka społeczna Kościoła przez podkreślanie jedności praw człowieka domaga się równoczesnego realizowania praw wolnościowych i społecznych, a przez podkreślanie ich uniwersalnego charakteru, powszechnej ochrony na drodze międzynarodowej współpracy.

Kościół ukazując koncepcję integralną człowieka odrzuca jednowymiarowe ujęcie, sprowadzające człowieka do „homo oeconomicus”, „homo laborans”, „homo sociologicus”, czy „homo technicus”²⁹. Obrona człowieka zawiera się już w samej integralnej koncepcji, którą głosi Kościół³⁰. Przez przedstawienie ewangelicznej prawdy o człowieku oddaje się istocie ludzkiej i społeczeństwu najpożyteczniejszą przysługę³¹, gdyż broni się wielopłaszczyznowego wymiaru człowieka (Violdimensionalität)³². Jednym z głównych elementów wkładu Kościoła w popieranie praw człowieka jest — według F. Ermacora — ukazywanie godności ludzkiej, z której wynikają wszystkie prawa osoby ludzkiej³³. Wraz z integralną koncepcją człowieka nauka społeczna Kościoła rozwija koncepcję integralnych praw człowieka. Wymienia się trzy generacje praw człowieka: prawa wolnościowe, społeczne i solidarnościowe. Każda z tych grup odznacza się własną specyfiką, ale w istocie stanowią one nierozzerwalną jedność. Ich urzeczywistnianie jest wzajemnie uwarunkowane, są współzależne.

Mówiąc o jedności wszystkich praw człowieka w ramach katolickiej nauki społecznej nie neguje się różnic. Istotnym argumentem przemawiającym za jednością jest ich wynikanie z godności człowieka. Godność człowieka jest niepodzielna. Nauka o prawach człowieka, która uznaje, że wypływają one z godności ludzkiej musi uznać, że tworzą one jedność, mimo zachodzących między nimi różnic. Jan Paweł II wychodząc od integralnego obrazu człowieka, jego potrzeb i wartości, wskazuje na nierozdzielność praw człowieka³⁴. Człowiek żyje w świecie wartości materialnych i duchowych, a potrzeba korzystania z wartości dotyczy obu

²⁹ F. J. Mazurek, *Pour l'integrale conception des Droits de l'Homme* s. 114.

³⁰ „La défense de la dignité de l'homme et déjà impliquée dans une conception de l'homme vraie et intégrale” (Mazurek, jw. s. 114).

³¹ Jan Paweł II, *Orędzie do biskupów w Puebla* s. 238 n.

³² J. Schwartländer, jw. s. 46.

³³ „The main element is to teach the human dignity” (F. Ermacora, *Discussion*. W: *Droits Humains* s. 45).

³⁴ Jan Paweł II, *Orędzie do ONZ* nr 14; A. Macheret, *Jean Paul II et les Droits de l'Homme*. W: *Jean Paul II et les Droits de l'Homme*. Fribourg 1980 s. 53.

tych dziedzin równocześnie. Zagrożenie zarówno praw wolnościowych, jak i społecznych godzi w człowieka, w jego integralną całość³⁵.

Innym argumentem przemawiającym za jednością praw człowieka jest ich funkcja. Pomiędzy prawami zachodzi współzależność³⁶. Bez gwarancji minimum egzystencji wszystkie inne prawa tracą swój sens. Bez wykształcenia nie można mówić o rozwoju społeczno-gospodarczym. Aby człowiek mógł korzystać z wolności społecznej, musi dysponować pewnymi środkami materialnymi, które pozwalają mu prowadzić życie odpowiadające godności ludzkiej. Człowiek odczuwa nie tylko potrzebę chleba, ale także potrzebę zdobywania go w wolności. Bez słusznej płacy, prawa do stowarzyszania się, brania udziału we współzarządzaniu, prawa wolnościowe są jedynie formalne (fikcyjne). Jan Paweł II podkreśla, że nie można mówić o wolności, jeśli człowiek nie posiada pracy, będącej źródłem utrzymania jego i jego rodziny, gdy nie otrzymuje sprawiedliwego wynagrodzenia, gdy jest wyzyskiwany³⁷. Wolność jest zagrożona przez niesprawiedliwy podział dóbr, niekontrolowany rozwój przemysłu, przez negatywny aspekt urbanizacji i biurokrację. Ograniczana jest także przez manipulację potrzebami człowieka w środkach masowego przekazu³⁸. Prawa wolnościowe ograniczane są przez analfabetyzm. Jan Paweł II nazywa analfabetyzm pewnym rodzajem niewolnictwa³⁹. Niekontrolowana wolność w konsumowaniu dóbr przez jednostki, pewne grupy społeczne, a nawet narody, pociąga za sobą ograniczenie wolności innych⁴⁰, tych, którzy są pozbawieni podstawowych środków do życia.

Jedność praw zawiera się (obok naturalnych różnic) w ich treści. Ludzie są z natury wolni i równi w godności. Wolność i równość przenika wszystkie prawa człowieka, z tym jednak zastrzeżeniem, że przy wolnościowych przyznaje się priorytet wolności, przy społecznych równości. W typowych prawach wolnościowych zawarte są elementy społeczne, które konstytuują treść praw społecznych. Wolność religijna nie jest tylko wolnością indywidualną, lecz także prawem do stowarzyszania się w grupy religijne. Nie może istnieć prawo do wolności religijnej bez prawa do tworzenia grup religijnych i wolności takiej instytucji jak Kościół, czy innych instytucji religijnych. Wolność religijna zawiera się

³⁵ P. Schneider, *Droits sociaux et doctrine des Droits de l'Homme*. „Archives de Philosophie du Droit” 12:1967 s. 329.

³⁶ Tamże s. 329; F. J. Mazurek, *Einheit der Menschenrechte*. „Gesellschaft und Politik” 4:1982 s. 4 n.

³⁷ Jan Paweł II, *Chcesz służyć sprawie pokoju — szanuj wolność*. *Orędzie na XIV Światowy Dzień Pokoju*. „L'Osservatore Romano” 11:1980 nr 1 (wyd. pol.).

³⁸ Tamże.

³⁹ Tamże.

⁴⁰ Tamże.

w wolności Kościoła w spełnianiu swych zadań głoszenia Ewangelii, wychowania i działalności praktycznej (charytatywnej, prowadzenie szkół). Wszystkie te dziedziny mają wymiar społeczny. Wolność nauki jest czymś więcej niż wolnością jednostki prowadzenia badań i doświadczeń naukowych, lecz oznacza także autonomię uniwersytetów, wyższych uczelni i instytutów naukowych, i kultury. Nauka i kultura nie może się rozwijać bez środków materialnych i odpowiednich warunków (budynków, kosztownej aparatury, bibliotek). Uniwersytety i inne ośrodki naukowe mają prawo nie tylko do wolności w prowadzeniu badań naukowych i rozwijaniu kultury (*Gaudium et spes* mówi o autonomii nauki i kultury), ale także prawo do odpowiednich środków, które państwo ma obowiązek dostarczyć. Rozwój nauki i kultury domaga się pozytywnej pomocy państwa, wyrażającej się w dotacjach z budżetów rządowych. Pomiedzy wolnością nauki i kultury a prawami kulturowymi, które zaliczane są do praw społecznych, zachodzi wewnętrzny związek. Analogicznie rzecz się ma z wolnością słowa i prasy. Bez materialnego zaplecza, bez wykształcenia nie można sensownie mówić o wolności słowa. Soczewką skupiającą treści praw wolnościowych i społecznych jest prawo do posiadania własności prywatnej. Celem uniknięcia nieporozumień, należy wyraźnie podkreślić, że prawo to ma charakter powszechny, przysługuje wszystkim, a nie tylko pewnym warstwom, pewnej elicie. W koncepcji liberalnej i w filozofii marksistowskiej uznaje się prawo do posiadania własności za prawo wolnościowe. Katolicka nauka społeczna zalicza to prawo do grupy praw społecznych wskazując równocześnie na ścisłe powiązanie z wolnością człowieka. „Wynika więc z tego jasno, że prawo własności stanowi gwarancję wolności i bodziec do korzystania z niej”⁴¹. Leon XIII w *Rerum novarum* uznał prawo do posiadania własności za jedno z podstawowych praw człowieka przysługujące także nieposiadającym — proletariatu. W realizacji tegoż prawa na drodze słusznej i sprawiedliwej płacy widział sposób rozwiązania kwestii robotniczej w XIX w.

Jedność praw człowieka da się także ustalić na podstawie celu, któremu one służą. Celem tych praw jest ochrona godności człowieka i rozwój wszystkich ludzi bez jakiegokolwiek dyskryminacji. Służą one rozwojowi osobowemu przez to, że umożliwiają człowiekowi autodeterminację, która dokonuje się w określonym środowisku społecznym. Rozwój człowieka może się dokonywać wówczas, gdy gwarantowane są prawa wolnościowe i jeśli istnieją odpowiednie warunki społeczno-gospodarcze i kulturowe. Nie można oderwać praw wolnościowych od kontekstu społeczno-gospodarczego, a praw społecznych od wolności człowieka.

⁴¹ *Mater et Magistra* s. 78.

Prawa człowieka są niepodzielne i współzależne, wszystkie wynikają z godności człowieka. Pełna realizacja praw wolnościowych jest niemożliwa bez równoczesnego zagwarantowania korzystania z praw społecznych⁴².

Koncepcja integralnych praw człowieka podkreśla nie tylko ich uniwersalny charakter w sensie przysługiwania tych praw każdej jednostce globu ziemskiego, ale na konieczność ich globalnego zabezpieczenia poprzez solidarną współpracę wszystkich narodów. Międzynarodowa współpraca oparta na zasadzie równej suwerenności państwowej i partnerstwa jest najlepszym sposobem urzeczywistniania praw człowieka w skali globalnej bez mieszania się w wewnętrzne sprawy poszczególnych państw, czego obawiają się rządzący nimi. Integralna koncepcja uwzględnia nie tylko geograficzno-personalny aspekt ochrony praw człowieka, objęcia nią każdego człowieka globu ziemskiego, ale także aspekt czasowo-personalny, to jest zapewnienie możliwości korzystania z nich przyszłym pokoleniom. Korzystanie z praw przez współczesną generację musi być koordynowane z prawami przyszłych pokoleń. Prawa człowieka mają zatem także wymiar futurologiczny. Ma on szczególne znaczenie, jeśli zważy się, że mamy do czynienia z irracjonalną eksploatacją zasobów naturalnych, zanieczyszczeniem naturalnego środowiska nie tylko przez przemysł, ale także przez zwiększenie militarnego potencjału nuklearnego. Chodzi tu nie tylko o realizację sprawiedliwości społecznej i gospodarczej, lecz także o sprawiedliwość ekologiczną i futurologiczną⁴³. Prawa przyszłych pokoleń nie mogą być więc pomijane.

Ukazywanie integralności praw człowieka i konieczności ich solidarnej ochrony przez rozwój i współpracę w świecie podzielonym na bloki polityczne i strefy gospodarcze, widzi J. M. Lochmann, teolog protestancki jako zadanie Kościoła⁴⁴.

Według nauki społecznej Kościoła prawa człowieka odznaczają się następującymi przymiotami. Są to prawa naturalne, niezbywalne, nienaruszalne, powszechne, ponadpaństwowe (absolutne), dynamiczne i podmiotowe. Prawa człowieka wynikające z godności osoby ludzkiej są równe

⁴² „L'indivisibilité de tous les droits de l'homme devrait être reconnue” (*Congres international sur l'enseignement des droits de l'homme*. Vienne 12-16 sep. 1978 Paris (UNESCO) 1978). „Auch „soziale” Menschenrechte sind also wesentlich Freiheitsforderungen, also „liberale” Rechte des Menschen, oder sie sind gar keine” (J. Schwartzländer, *Staatsbürgerliche und sittlich-institutionelle Menschenrechte*. W: *Menschenrechte. Aspekte ihrer Begründung und Verwirklichung*. Tübingen 1978 s. 79; J. Donnelly, *Recent trends in UN human rights activity: description and polemic*. „International Organisation” 35:1981 nr 4 s. 641.

⁴³ J. M. Lochman, *Ideologie oder Theologie der Menschenrechte: die Problematik des Menschenrechtsbegriffs heute*. „Concilium” 15:1979 nr 4 s. 207.

⁴⁴ Tamże s. 207.

i uprawniają do równości. Posiadają one wymiar wspólnotowy, ponieważ człowiek może rozwijać się w pełni tylko we wspólnocie z innymi ludźmi i mogą być realizowane przez solidarną współpracę między wszystkimi ludźmi i narodami ⁴⁵.

Korelacja praw i obowiązków

Koncepcja integralnych praw człowieka wskazuje na ścisły związek zachodzący pomiędzy uprawnieniami i obowiązkami.

W dokumentach prawnych XVIII i XIX w. formułowane były przede wszystkim prawa jednostki i negatywne obowiązki państwa wobec jednostki, zaś w wąskim zakresie obowiązki jednostki wobec innych jednostek, społeczeństwa i państwa. Nawet we współczesnych definicjach o prawach człowieka nie wymienia się pojęcia obowiązków ⁴⁶.

W nauce społecznej Kościoła zawsze zwracano uwagę na ścisłe powiązanie praw i obowiązków. Przed rewolucją francuską ks. De Mably w pracy *Des droits et devoirs du citoyen* (1784) wskazywał, że pomiędzy prawami i obowiązkami zachodzi korelacja. Ks. Grégoire podczas dyskusji nad projektem *Deklaracji praw człowieka i obywatela* (4 VIII 1789) domagał się umieszczenia w niej obok praw człowieka obowiązków. Wykazywał, że nie można ogłaszać praw bez obowiązków ⁴⁷. Amerykańska Deklaracja przyjęta w Bogocie (maj 1948), inspirowana przez myśl chrześcijańską, jest deklaracją praw i obowiązków ⁴⁸. Wymieniono w niej obowiązki człowieka wobec samego siebie, wobec rodziny, narodu i państwa. Spełnienie obowiązków przez każdego człowieka uznano za warunek wstępny korzystania z praw przez wszystkich. Prawa i obowiązki uzupełniają się wzajemnie we wszystkich dziedzinach. Trzeci Kongres francuskiego Komitetu dla Obrony Republiki (Comité pour la Défense de la République), który odbył się w Marsylii (15-16 V 1971) opracował projekt *Deklaracji obowiązków obywatela (Déclaration des Devoirs du Citoyen)*. Deklaracja ta pomyślana była jako odpowiednik i uzupełnienie *Deklaracji praw człowieka i obywatela* ⁴⁹. Wymieniono w niej cztery grupy obowiązków: a. wobec rodziny, b. wobec narodu, c. wobec państwa i d. wobec kultury i naturalnego środowiska. Korelacja występująca między prawami i obowiązkami przebiega nie tylko pomiędzy jednostkami

⁴⁵ J. Kondziela, *Chrześcijańskie ujęcie praw człowieka na tle dyskusji międzynarodowej*. „Chrześcijanin w świecie” 63/64: 1978 s. 55.

⁴⁶ Por. D. Colard, *Essai sur la problématique des devoirs de l'homme* „Revue des droits de l'homme”. 5:1972 nr 2-3 s. 335.

⁴⁷ „On ne peut donc présenter une déclaration des droits sans en présenter une des devoirs” (cyt za: Colard, jw. s. 338).

⁴⁸ Por. tamże s. 348n.

⁴⁹ Por. tamże s. 363-369.

a państwem relacja wertykalna), lecz również pomiędzy samymi jednostkami, jednostkami i grupami społecznymi (relacja horyzontalna). Prawa człowieka są realizowane lub naruszane w tych dwu relacjach: wertykalnej i horyzontalnej. Zagrożenie praw człowieka pochodzi nie tylko od państwa i nie tylko na państwie spoczywa obowiązek ich poszanowania. Zagrożenie to pochodzi także od innych jednostek i grup społecznych i na innych jednostkach oraz grupach społecznych spoczywa obowiązek respektowania i poszanowania praw człowieka. Kongres prawników krajów skandynawskich (Stockholm 1962) wyraźnie zwrócił uwagę na to, że zagrożenie praw człowieka pochodzi nie tylko od państwa, lecz także od innych jednostek i grup społecznych. W literaturze niemieckiej ten trzeci wymiar działania praw człowieka określany jest terminem „Drittwirkung”, w angielskim „the third party effect of human rights”, we francuskim „validité erga omnes”⁵⁰.

Prawom człowieka—jednostki odpowiadają obowiązki innych jednostek, grup społecznych a nie tylko państwa. Słuszne jest zatem stanowisko tych autorów, którzy utrzymują, że prawa człowieka posiadają bezpośrednie działanie horyzontalne (unmittelbare Drittwirkung)⁵¹. Fakt, że każdemu prawu odpowiadają korelatywne obowiązki w wymiarze osobowej i społecznej oznacza, że muszą one obowiązywać erga omnes. Uznawanie, że prawa człowieka działają wertykalnie i horyzontalnie jest logiczną konsekwencją stwierdzenia, że każdemu uprawnieniu odpowiadają korelatywne obowiązki zarówno w wymiarze osobowej jak i społecznej. Zgodzić się trzeba ze stanowiskiem H. Hubera, który wykazuje, że odmawianie prawom człowieka bezpośredniego działania horyzontalnego jest następstwem założeń indywidualizmu⁵². Relacja prawo—obowiązek jest z punktu widzenia prawnego i filozoficznego nierozdzielna, stanowi jedność⁵³. Nie ma uprawnień bez obowiązków, a obowiązków bez uprawnień. Tworzą one dla człowieka żyjącego w społeczeństwie drogę do realizacji materialnych i duchowych wartości. Człowiek nie może być pozbawiony przysługujących mu praw, ale nie może wyzbyć się obowiązków lub być zwolnionym przez inne podmioty w ich wypełnianiu. Nie tylko prawa człowieka są wrodzone i niezbywalne, lecz także obowiązki są wrodzone i niezbywalne. Encyklika Jana XXIII jest kodeksem praw i obowiązków. Papież po wyliczeniu wielu praw człowieka wymienia obo-

⁵⁰ Z. Kędzia, *Burżuazyjna koncepcja praw człowieka*. Wrocław 1980 s. 282.

⁵¹ Por. tamże s. 285.

⁵² H. Huber, *Die Bedeutung der Grundrechte für die sozialen Beziehungen unter den Rechtsgenossen*, „Zeitschrift für die schweizerisches Recht. Neue Folge”. T. 4 s. 190n; por. Kędzia, jw. s. 286.

⁵³ *Pacem in terris*, nr 28; por. H. Waśkiewicz, *Normy życia społecznego według encykliki „Pacem in terris”*. „Chrześcijanin w świecie” 76:1979 s. 169.

wiązki. Wykazuje, że nie tylko prawa człowieka, ale także obowiązki wynikają z natury ludzkiej: „[...] każdy człowiek jest osobą [...] wskutek czego ma prawa i obowiązki wypływające bezpośrednio i równocześnie z własnej jego natury”⁵⁴. Obowiązki te według Jana XXIII posiadają dwie dymensje: osobową i społeczną. Osobową ponieważ każdy uprawniony jest równocześnie zobowiązany. Papież pisze: „Każdemu z praw [...] odpowiadają w tym samym człowieku obowiązki [...] prawo człowieka do życia wiąże się z obowiązkiem utrzymania własnego życia; prawo do poziomu życia godnego człowieka — z obowiązkiem godziwego życia; prawo do wolności w poszukiwaniu prawdy — z obowiązkiem dalszego pogłębiania i poszanowania tych uprawnień”⁵⁵. Korelację praw i obowiązków w płaszczyźnie osobowej można ująć bardziej ogólnie: prawo do bycia człowiekiem (*le droit d'être un homme*) jest równocześnie obowiązkiem bycia człowiekiem (*le devoir être un homme*)⁵⁶. W dymensji społecznej korelacja ta przebiega pomiędzy jednostkami uprawnionymi i jednostkami zobowiązanymi, jednostkami a grupami społecznymi, jednostkami i władzą państwową, pomiędzy jednostkami, grupami społecznymi, państwem i społecznością ogólnoludzką. Jednostka uprawniona jest równocześnie zobowiązana do uznawania i respektowania praw innych jednostek. Korelację praw i obowiązków w płaszczyźnie społecznej Jan XXIII ujmuje w słowach: „[...] w społeczności ludzkiej każdemu prawu naturalnemu jednego człowieka odpowiada obowiązek innych ludzi, a mianowicie obowiązek uznania i poszanowania tego prawa [...] właściwie ułożone współzycie ludzi wymaga, aby w równej mierze uznawali oni wzajemne swe prawa i wypełniali swe obowiązki”⁵⁷.

Jednostka posiada obowiązki wobec rodziny; współmałżonkowie wobec siebie, rodzice wobec dzieci, dzieci wobec rodziców, rodzeństwo wobec siebie, rodzice i dzieci wobec dalszych członków rodziny. *Karta Praw Rodziny* ogłoszona przez Stolicę Apostolską (22 X 1983) wzywa wszystkie państwa, organizacje międzynarodowe oraz wszystkie instytucje i osoby zainteresowane do szanowania praw rodziny, do zapewnienia rzeczywistego ich uznania i przestrzegania, czyli do spełniania wobec niej obowiązków.

Jednostka posiada obowiązki wobec społeczeństwa. Człowiek jest z natury swej istotą społeczną. Życie społeczne warunkuje realizację jego ludzkich celów łącznie z celem ostatecznym. Jednostka korzysta z dorobku kulturowego danego społeczeństwa (narodu), stąd też ma obowią-

⁵⁴ *Pacem in terris* nr 9.

⁵⁵ Tamże nr 28-29.

⁵⁶ Por. Colard, jw. s. 363.

⁵⁷ *Pacem in terris* nr 30-31.

zek pomnażania dobra wspólnego wypracowanego przez innych. „Tych więc ludzi — pisze Jan XXIII — którzy dopominają się o swe prawa, a równocześnie albo całkowicie zapominają o swych obowiązkach, albo wykonują je niedbale, trzeba porównać z tymi, którzy jedną ręką wznoszą gmach a drugą go burzą”⁵⁸. Obywatel ma obowiązek w miarę swych możliwości przyczynić się do prawdziwego postępu własnego społeczeństwa⁵⁹.

Jednostki posiadają obowiązki wobec państwa: obowiązek brania udziału w wolnych wyborach na pożytek dobra wspólnego, obowiązek świadczeń materialnych i osobistych na rzecz państwa, których wymaga dobro wspólne, obowiązek służby cywilnej i wojskowej. Jednostka wreszcie ma obowiązki wobec rodziny ludzkiej — społeczności ogólnoludzkiej. Chodzi tu przede wszystkim o przyczynianie się do rozwoju wszystkich narodów, a szczególnie Trzeciego Świata i o utrzymanie pokoju. Jan Paweł II w *Orędziu na XVII Światowy Dzień Pokoju* (1 I 1984) stwierdza: „każdy mężczyzna i każda kobieta, bez względu na zajmowane w społeczeństwie pozycje, mogą i muszą podejmować rzeczywistą odpowiedzialność za budowanie prawdziwego pokoju”. Każdy człowiek będąc podmiotem uprawnień, jest jednocześnie podmiotem obowiązków korelatywnych dla takich samych uprawnień innych ludzi. [Wszyscy ludzie są nie tylko zobowiązani powstrzymać się od takich działań, które mogłyby uprawnionemu utrudnić osiągnięcie celu (obowiązek negatywny), ale również są zobowiązani do czynnego współdziałania w ich realizacji (obowiązek pozytywny)]⁶⁰. Silne uwydatnienie w *Pacem in terris* dwupłaszczyznowej korelacji pojęcia prawa-obowiązku pozwala na odmienne spojrzenie na realizację praw człowieka przez podmioty uprawnione i zobowiązane. W odmiennym świetle pozwala nam to widzieć rolę jednostek, grup pośrednich i państwa w realizacji praw społecznych. Z tej racji nie można stawiać zarzutu, że encyklika przejawiała ujmowanie obowiązków w ramach praw człowieka. Jednostka jest nie tylko podmiotem uprawnień przysługujących jej na mocy praw społecznych, ale także jest zobowiązana do podejmowania działań na rzecz ich ochrony. Państwo jest nie tylko zobowiązane, ale posiada uprawnienie do stawiania wymogów jednostkom i grupom pośrednim wnoszenia wkładu w dobro wspólne.

Już Leon XIII w *Rerum novarum* wskazywał, że obowiązek rozwiązania kwestii robotniczej, która utożsamiała się z kwestią praw społecznych, spoczywa na trzech podmiotach: Kościele, państwie i samych robotnikach zrzeszonych w związkach zawodowych⁶¹. Encyklika *Pacem in*

⁵⁸ Tamże nr 30

⁵⁹ GS nr 75.

⁶⁰ Waśkiewicz, *Normy życia społecznego* s. 170.

⁶¹ Leon XIII. *Rerum novarum* passim.

terris przyjmuje, że „prawdziwe dobro wspólne polega przede wszystkim na poszanowaniu praw i obowiązków osoby ludzkiej”⁶². Za dobro wspólne, uczy Jan Paweł II, odpowiedzialny jest każdy człowiek począwszy od szarych obywateli, aż do dysponentów władzy. Wymienia on jednostki różnych zawodów odpowiedzialne za budowanie nowego świata: robotników, przemysłowców, przedstawicieli wolnych zawodów, studentów, ekonomistów, artystów, ludzi nauki i techniki, rzemieślników, dziennikarzy, polityków, dysponentów władzy, rolników, biskupów, księży, zakonników i zakonnice⁶³. Przez nowy świat rozumie on świat, w którym wszystkie prawa wszystkich warstw społecznych, mniejszości narodowościowych i narodów są uznawane i szanowane. Odwoływanie się do obowiązków każdego człowieka, urzeczywistniania praw człowieka, podyktowane jest u Jana Pawła II antropocentryzmem. Człowiek usytuowany w konkretnej sytuacji społeczno-gospodarczej i politycznej nie może być biernym obserwatorem i oczekiwać wsparcia od innych podmiotów (państwa). Ale jednostki nie posiadają dość siły, by przeciwstawiać się niesprawiedliwym strukturom i chronić własne prawa. Jan Paweł II, podobnie jak jego poprzednicy naucza, że jednostki powinny zrzeszać się w związki zawodowe i tworzyć różne instytucje, mające na celu ochronę praw człowieka⁶⁴. Także rolnicy mają prawo do zrzeszania się i przebudowy wsi oraz przewycięzania dysproporcji występującej między wsią a miastem. Jan Paweł II wskazuje, że przebudowa wsi nie może być zadaniem tych, którzy kontrolują gospodarkę, przemysł i rolnictwo⁶⁵ i nie może być zadaniem tylko państwa, ale także samych rolników⁶⁶.

Upowszechnianie praw człowieka

Kościół przyczynia się do ochrony praw człowieka nie tylko przez rozwijanie ich treści, ale także przez ich upowszechnianie i budzenie świadomości przysługiwania praw każdej jednostce⁶⁷. Ignorancja w zakresie przysługiwania praw człowieka stwarza dogodne warunki do ich naruszania. J. Symonides słusznie zauważa, że jednym z podstawowych warunków wprowadzania w życie praw człowieka jest upowszechnianie

⁶² *Pacem in terris* nr 60.

⁶³ *Un mondo nouvo deve sorgere in nome di Dio e dell'uomo*. „L'Osservatore Romano” 156:1980 (z 7-8 VII).

⁶⁴ *Collaboratori di Dio nell' opera della creazione*. „L'Osservatore Romano” 154/5:1980 (z 5 VII).

⁶⁵ *Un mondo nouvo*, jw.

⁶⁶ *La terra è dono di Dio per tutti gli uomini*. „L'Osservatore Romano” 157:1980 (z 9 VII).

⁶⁷ S. Galilea, *Die lateinamerikanische Kirche im Kampf für die Menschenrechte*. „Concilium” 15:1979 nr 4 s. 255.

ich treści, zapoznawanie społeczeństw z dokumentami, w których są one proklamowane⁶⁸.

W upowszechnianiu znajomości treści praw człowieka ważną rolę spełniają, obok nauczania uniwersyteckiego, podręczniki, publikacje, artykuły zamieszczane w dziennikach, tygodnikach, czasopismach, wydawanie broszur poświęconych tej problematyce, programy radiowe i telewizyjne, sympozja, cykle odczytów, filmy, kazania i afisze⁶⁹. Paweł VI powołał Papieską Komisję „Iustitia et Pax”, zadaniem której jest między innymi upowszechnianie praw człowieka⁷⁰. Międzynarodowa Federacja Uniwersytetów Katolickich (FIUC) powołała Centrum Koordynacji Badań współpracujące z UNESCO, które zajmuje się rozwijaniem treści praw człowieka i ustalaniem programów ich nauczania w uniwersytetach⁷¹.

Magisterium Kościoła upowszechnia prawa człowieka i budzi świadomość ich przysługiwania każdej osobie ludzkiej, w encyklikach społecznych papieży, dokumentach II Soboru Watykańskiego, dokumentach synodów, przemówieniach i orędziach papieży, w listach pasterskich episkopatów. Papieże zajmowali się bezpośrednio lub pośrednio prawami człowieka w następujących dokumentach: Leon XIII w encyklice *Rerum novarum* (1891); Pius XI w *Quadragesimo anno* (1931), *Mit brennender Sorge* (1937), *Non abbiamo bisogno* (1931), *Divini illius Magistri* (1929), *Divini Redemptoris* (1937), Pius XII w przemówieniu radiowym (24 XII 1942); Jan XXIII w encyklikach *Mater et Magistra* (1961), a przede wszystkim w *Pacem in terris* (1963); Paweł VI w *Populorum progressio* (1967) i liście *Octogesima adveniens* (1971) skierowanym do kard. Roy, w licznych przemówieniach i orędziach (w *Orędziu do ONZ* i *Orędziach z okazji Światowego Dnia Pokoju*); II Sobór Watykański w Konstytucji *Gaudium et spes*, w deklaracji *Dignitatis humanae* i *Gravissimum educationis* oraz dekrecie *Inter mirifica*; Jan Paweł II w encyklice *Redemptor hominis* (1979) i *Laborem exercens* (1981), w licznych przemówieniach wygłaszanych podczas swych podróży i orędziach; w *Orędziu wygłoszonym w siedzibie ONZ* i *Orędziach z okazji Światowego Dnia Pokoju*. Synod Biskupów w Rzymie (1971) ogłosił dokument *De iustitia in mundo* oraz dokument *Prawa człowieka i pojednanie* (1974). Papieska Komisja Iustitia et Pax ogłosiła dwa dokumenty: *Kościół i prawa człowieka* (1974) i *Ogólna tematyka praw człowieka* (1974). Wiele uwagi poświęcają prawom człowieka krajowe episkopaty w listach pasterskich. Wymieńmy tu przykładowo listy Episkopatu Polskiego, Episkopatu Ameryki Łaciń-

⁶⁸ J. Symonides, *Wychowanie dla pokoju*. Warszawa 1981 s. 122.

⁶⁹ *Kościół i prawa człowieka* nr 119.

⁷⁰ Paweł VI, *Motu proprio Iustitiam et pacem*. „Chrześcijanin w świecie” 50:1977 s. 2.

⁷¹ Mazurek, *Pour l'integrale conception* s. 113-117.

skiej (Medellin 1968 i Puebla 1979) oraz list Episkopatu Ameryki Północnej o zakazie użycia broni nuklearnej (1983).

Kościół nauczając o prawach człowieka nie ujmuje ich abstrakcyjnie, w oderwaniu od konkretnej sytuacji społeczno-gospodarczej, kulturalnej i politycznej, wskazuje na zagrożenie i ich naruszanie *hic et nunc*. Nauczanie o prawach człowieka uwzględnia przyczyny i mechanizmy ich naruszania oraz wskazuje na ich zagrożenie o zasięgu globalnym wpływającym z wyścigu zbrojeń i niedorozwoju gospodarczego⁷². Jest ono poprzedzone studiami socjologicznymi, ekonomicznymi, politologicznymi, historycznymi i filozoficznymi, które pozwalają poznać z jednej strony przyczyny i mechanizmy naruszania praw człowieka, z drugiej zaś strony ochraniać przed głoszeniem utopijnych sentencji i ich upolitycznieniem. Prawa człowieka domagają się prowadzenia studiów interdyscyplinarnych.

Dostrzega się np. naruszanie praw człowieka przez stosowanie tortur, aresztowania dysydentów, ograniczanie swobody głosu poglądów itp., ale nie dostrzega się, zbyt mało wyraźnie podkreśla, naruszanie praw człowieka przez głód, nędzę, analfabetyzm, bezrobocie, niesprawiedliwe struktury, wyścig zbrojeń, zanieczyszczanie naturalnego środowiska. Innymi słowy bardziej dostrzega się naruszanie praw pierwszej generacji, mniej drugiej i trzeciej generacji. Niezbyt śmiało podnosi się naruszanie prawa dzieci do ciepła rodzinnego, czy prawa do starzenia się w godności i umierania w godności. Kościół uważa, że nie wystarczy analizować jedynie stanu wolności prasy, wolnego przepływu informacji, ale należy analizować struktury i mechanizmy wymiany międzynarodowej, w tym struktury handlu bronią. Nie wystarczy wskazywać na przejawy naruszania praw człowieka, lecz należy sięgać do ich przyczyn. Prawa człowieka są naruszane nie tylko przez przemoc fizyczną i bezpośrednią, ale także przez przemoc duchową, moralną, polityczną, gospodarczą; pośrednią czyli strukturalną. Nie wystarczy powoływać się na demokrację, by wskazać, że prawa człowieka są w sposób zadowalający chronione. Demokracja jest pewną formą panowania większości nad mniejszością, a w demokracjach jednopartyjnych mniejszość podporządkowuje sobie większość. Stąd też Paweł VI w *Octogesima advenies* oceniając istniejące formy demokracji dochodzi do stwierdzenia, że żadna z nich nie jest zadowalająca, że należy poszukiwać nowych form demokracji. Po tej linii oceny idzie Papieska Komisja *Iustitia et Pax* wskazując, że „obecnie żadna forma rządów nie szanuje w stopniu wystarczającym indywidualnych praw człowieka”⁷³. Prawa człowieka są naruszane w tych ustrojach go-

⁷² J. Giers, *Kirche und Menschenrechte*. W: *Kirche und Gesellschaft heute*. Paderborn 1979 s. 203.

⁷³ *Kościół i prawa człowieka* nr 89.

spodarczych, które oparte są na zasadzie zysku, w których praca ludzka traktowana jest jak towar, w którym przyznaje się kapitałowi priorytet przed pracą⁷⁴. Prawa człowieka są naruszane także w ustroju, w którym jednostka jest podporządkowana kolektywowi, który ogranicza inicjatywę prywatną i podmiotowość społeczeństwa. Prawa człowieka są naruszane w ustrojach gospodarczych, w których występują rażące dysproporcje w posiadaniu własności prywatnej, w których jednostki są właścicielami olbrzymich latyfundiów, a ziemi nie posiadają wcale masy proletariatu wiejskiego (Ameryka Łacińska)). Kościół uważa, że „najgłębsze korzenie pogardy dla praw człowieka tkwią w tych ustrojach, które organizują, w sposób mniej lub bardziej jawny, przemoc strukturalną”⁷⁵.

Pojawiły się jakościowe nowe zagrożenia praw człowieka, a mianowicie szybko postępująca spirala zbrojeń, pogłębiająca się przepaść między krajami wysoko uprzemysłowionymi i rozwijającymi się, zanieczyszczanie naturalnego środowiska, wzrastająca fala ucisku ze strony dyktatur wojskowych, penetracja życia prywatnego przez służby państwowe posługujące się najnowszymi osiągnięciami elektroniki, terroryzm, środki masowego przekazu manipulujące mentalnością, potrzebami i postawami jednostek i społeczeństw, kształtujące człowieka jednowymiarowego, rozwój nowych technik tortur psychicznych, a więc „prawa człowieka są gwałcone w warunkach pokojowych”⁷⁶. Do tego dochodzi jeszcze jedna nowa okoliczność, a mianowicie ta, że naruszanie praw człowieka ma tendencję utrwalającą się, przeradza się, jak zaznacza L. J. Niilus w pewną „normę”⁷⁷, zaś F. Ermacora mówi o naruszaniu praw człowieka jako systemie⁷⁸. Prawdą jest, że prawa człowieka są powszechnie uznawane, ale ich urzeczywistnianie, stwierdza F. Ermacora, jest dziś trudniejsze niż w przeszłości⁷⁹. „[...] bardzo często znajdujemy się jeszcze daleko od tej realizacji, a niejednokrotnie duch życia społecznego i publicznego pozostaje w bolesnej sprzeczności z deklarowaną „literą” praw człowieka”⁸⁰.

⁷⁴ *Laborem exercens* nr 7.

⁷⁵ *Kościół i prawa człowieka* nr 88.

⁷⁶ *Kościół i prawa człowieka* nr 88.

⁷⁷ L. J. Niilus, *Die Bemühung des Ökumenischen Rates der Kirche und von SODEPAX um die Menschenrechte*. „Concilium” 15:1979 nr 4 s. 246.

⁷⁸ „Man spricht von „massiv auch gross violations of human rights”, die einem systematischer Charakter oder ein „consistent pattern” aufweisen. Darunter versteht man Menschenrechtsverletzungen als System” (F. Ermacora, *Instrumenten für die Promotion der Menschenrechte in der Vereinten Nationen*. W: *Droits Humains* s. 38.

⁷⁹ Tenże, *Menschenrechte in der sich wandelnden Welt*. Wien 1974. Bd. I s. 444.

⁸⁰ *Redemptor hominis* nr 17.

Na tle występującej przemocy naruszającej prawa człowieka wysuwane są dwie strategie jej usunięcia: strategia reform i strategia rewolucji. Kościół w swym nauczaniu opowiada się za usuwaniem przemocy strukturalnej na drodze reform i rozwoju integralnego⁸¹. „Kościół nie może przyjąć jako drogi do wyzwolenia przemocy, a zwłaszcza przemocy zbrojnej [...] ani zabójstwa jakiegokolwiek człowieka [...] przemoc zawsze prowokuje do gwałtu i rodzi konieczne nowe formy ucisku, a także niewoli, jeszcze gorszej niż ta, od której rzekomo uwalniała człowieka”⁸². Podczas, gdy jeszcze Paweł VI dopuszczał możliwość wyzwolenia spod ucisku na drodze rewolucji w przypadku, gdy: a. tyrania jest oczywista i długotrwała, b. naruszane są prawa podstawowe, c. tyrania szkodzi dobru wspólnemu jakiegoś kraju⁸³, to Jan Paweł II zdecydowanie ją odrzuca, a opowiada się za reformami i posługiwaniem się środkami bezprzemocowymi⁸⁴. Rewolucja jest środkiem zbyt kosztownym, gdyż pochłania wiele istnień ludzkich i stwarza ryzyko powstania nowych form przemocy⁸⁵.

Profetyczny protest jako sankcja socjologiczna

Ważną rolę w poszanowaniu praw człowieka pełni w zakresie wewnątrzpaństwowym i międzynarodowym opinia publiczna. Kościół jest ważnym podmiotem kształtującym opinię publiczną i mobilizującym społeczeństwa do solidaryzowania się z ofiarami przemocy i wyrażania protestu⁸⁶, stając się przez to grupą nacisku (pressure group) — sumieniem świata⁸⁷. Kształtowanie opinii publicznej jest uruchamianiem szczególnego rodzaju sankcji, a mianowicie sankcji socjologicznej⁸⁸. Do sankcji socjologicznej wchodzi demaskowanie wszelkich form przemocy i wyrażanie protestu — profetyczne piętnowanie. Jedną z form obrony praw człowieka ze strony Kościoła jest właśnie profetyczne piętnowanie. „Obro- na praw człowieka, która jest zadaniem Kościoła, wymaga piętnowania przeszłych i aktualnych pogwałceń tych praw zarówno w wypadku spo-

⁸¹ Jan Paweł II, *Nauczanie społeczne 1978-1979* s. 254.

⁸² *Evangelii nuntiandi* nr 37.

⁸³ *Populorum progressio* nr 31.

⁸⁴ Por. Th. Hanf, *Die Kirche vor der sozialen Frage in der Dritten Welt*. „*Stimmen der Zeit*” 1:1981 s. 37.

⁸⁵ Por. tamże s. 37.

⁸⁶ Heriot, jw. s. 8.

⁸⁷ H. F. Köck, *Die Stellung des Heiligen Stuhls zur Förderung der Menschenrechte durch Internationalen Organisationen*. „*Wiener Blätter zur Friedensforschung*” 63/64:1980/1981 s. 7.

⁸⁸ Symonides, jw. s. 11.

radycznych faktów i sytuacji stałych”⁸⁹. Kościół ma obowiązek angażowania się w obronę praw człowieka poprzez profetyczne piętnowanie przede wszystkim wtedy, gdy jednostki, grupy społeczne czy nawet całe narody, będące ofiarami różnych form przemocy, nie mogą bronić się same. Uzasadnieniem profetycznego protestu są takie struktury społeczno-gospodarcze i polityczne, które mają jednoznacznie charakter „grzechu społecznego” nie do pogodzenia z godnością ludzką i normami moralnymi⁹⁰. Ks. J. Majka uważa, że Kościół można nazwać „opozycją moralną”⁹¹.

Kościół jest „opozycją moralną”, gdyż jest w stanie zająć jasne i krytyczne stanowisko wobec zagrożeń dobra wspólnego i naruszenia praw człowieka. Nie zmierza on do przejęcia władzy ani jej obalenia. Nie walczy o własne interesy, nie kieruje się zasadą interesu własnego. Nie dąży do podporządkowania sobie władzy, lecz kieruje się troską o wartości moralne, dobro wspólne i realizację praw człowieka w życiu społeczno-gospodarczym i politycznym. Kościół gotowy jest nieść pomoc tym wszystkim, którzy dążą do realizacji sprawiedliwości⁹². „Opozycja moralna” wiąże się ze spełnianiem przez Kościół funkcji profetycznego piętnowania. Różni się więc ona zasadniczo od opozycji politycznej. Opozycja polityczna podejmuje krytykę sprawujących władzę, usiłuje ich osłabić, by wcześniej czy później przejąć sprawowanie władzy⁹³.

Funkcję „opozycji moralnej” sprawowali już prorocy Starego Testamentu, którzy nauczali nie tylko o istnieniu jednego Boga, ale piętnowali także zło społeczne — naruszanie sprawiedliwości, byli głosem tych, którzy byli zmuszani do milczenia. Bronili praw biednych, wdów, sierot i cudzoziemców, wszystkich tych, którzy nie byli w stanie bronić się sami, potępiając ucisk i wyzysk. Paweł VI w orędziu skierowanym do ONZ (10 XII 1973) pisał: „Niech głos nasz stanie się głosem protestu i błagania wszystkich milczących ofiar niesprawiedliwości”⁹⁴. Kościół pełni więc funkcję obrońcy uciśnionych (Anwaltsfunktion). Papieże są głosem dyskryminowanych na tle rasowym, etnicznym, plemiennym. Dyskryminacja na tym tle przybiera nieraz postać prawdziwego ludobójstwa. Protestują przeciwko uciskowi kolonialnemu i neokolonialnemu.

⁸⁹ *Kościół i prawa człowieka* nr 78; por. J. Giers, jw. s. 202.

⁹⁰ L. Roos, *Katolicka nauka społeczna a praktyka społeczna*. „Chrześcijańskie w świecie” 63/64:1978 s. 124.

⁹¹ Ks. J. Majka, *Kościół jako „opozycja moralna”*. „Chrześcijańskie w świecie” 103:1983 s. 1-12.

⁹² Tamże s. 2.

⁹³ Tamże s. 2.

⁹⁴ Paweł VI, *Orędzie do ONZ z okazji dwudziestej piątej rocznicy Powszechnej Deklaracji Praw Człowieka*. W: Paweł VI, *Nauczanie społeczne*. Warszawa 1975. T. 2 s. 104; por. Tenhumberg, jw. s. 10.

Demaskują naruszanie praw *gastarbeiterów* i emigrantów w krajach wysoko rozwiniętych. Są głosem dyskryminowanych za przekonania religijne, ale protestują także przeciwko dyskryminacji niewierzących, demaskują stosowanie bezpośrednio, fizycznej przemocy wobec więźniów politycznych — stosowanie tortur, odmawianie więźniom politycznym praworządnego procesu i poddawanie ich bezprawnej, arbitralnej procedurze sądowej, nieludzki sposób traktowania jeńców wojennych. Papież demaskują naruszanie prawa do życia nie tylko przez wojny, ale także przez głód powodowany niesprawiedliwymi strukturami gospodarczymi w wielu krajach Trzeciego Świata i niesprawiedliwą strukturą gospodarki światowej, konsumpcyjny styl życia społeczeństw krajów wysoko uprzemysłowionych. Wskazują na łamanie praw człowieka przez wykorzystywanie środków masowego przekazu do podawania fałszywych informacji i manipulowanie potrzebami, mentalnością i postawami ludzkimi.

Profetyczne piętnowanie jest jednym z elementów społeczno-krytycznej funkcji nauki społecznej Kościoła, do której wchodzi ponadto krytyka zasadnicza, sytuacyjna i dialogowa⁹⁵. Kryterium krytyki zasadniczej są zasady społeczno-moralne wypracowane przez katolicką naukę społeczną: dobra wspólnego, pomocniczości, sprawiedliwości, miłości, wolności. Wymienić tu należy nowe zasady, a mianowicie godności człowieka i praw człowieka⁹⁶. W świetle tych zasad dokonuje krytycznej oceny sytuacji społeczno-gospodarczej i wskazuje na występujące przejawy niezgodności z wymienionymi zasadami. Kościół — przez społeczno-krytyczną funkcję — ocenia zarówno systemy społeczno-gospodarcze i założenia, na których się opierają⁹⁷, jak również programy działania. Programy społeczno-gospodarcze pojawiające się na gruncie przeciwstawnych sobie światopoglądów wysuwają zawsze człowieka na pierwszy plan. „Jeśli przeto pomimo takich założeń prawa człowieka bywają na różny sposób gwałcone [...] to musi to być konsekwencją innych przesłanek, które podkopują, a często niejako unicestwiają skuteczność humanistycznych założeń owych współczesnych programów i systemów. Nasuwa się wniosek o konieczności poddawania tychże stałej rewizji właśnie pod kątem obiektywnych i nienaruszalnych praw człowieka”⁹⁸ (podk. F. J. M.). W nauce społecznej Kościoła poddawana jest krytycznej ocenie zasada zysku, wolnej konkurencji i prawo posiadania

⁹⁵ Cz. Strzeszewski, *Společno-krytyczna funkcja katolickiej nauki społecznej*. „Chrześcijanin w świecie” 83:1979 s. 7.

⁹⁶ F. J. Mazurek, *Zur integralen gesellschafts-kritischen Funktion der katholischen Soziallehre*. „Gesellschaft und Politik” 4:1979 s. 23.

⁹⁷ S. H. Pfürtner, *Menschenrechte in der christlichen Ethik*. „Concilium” 15:1979 nr 4 s. 229.

⁹⁸ *Redemptor hominis* nr 17.

własności podniesione do rangi prawa absolutnego i świętego⁹⁹. „Trzeba stwierdzić, pisze Paweł VI w *Populorum progressio*, że w tej dziedzinie podstawowa zasada liberalizmu, jako norma stosunków handlowych (międzynarodowych — F. J. M.), zostaje poddana w wątpliwość”¹⁰⁰. Społeczno-krytyczna funkcja nauki społecznej Kościoła pozwala mu na znalezienie miejsca wśród różnych klas społecznych, narodów, kultur, systemów społeczno-gospodarczych i politycznych. Nauka społeczna Kościoła posiada uniwersalną dymensję i strzeże się przed samoizolacją, zamknięciem się w ghetto określonego systemu czy partii politycznej nawet wówczas, jeśli usiłuje się legitymować przymiotnikiem „chrześcijańska”¹⁰¹.

Krytyka sytuacyjna nasuwa się jako konieczność zajmowania stanowiska wobec ogromnie złożonych konkretnych sytuacji. Chodzi tu o stosowanie zasady moralnej wyboru mniejszego zła a większego dobra¹⁰².

Krytyka dialogalna pozwala odkryć pozytywne wartości w każdym stosunkach społecznych i elementy prawdy w innych systemach filozoficzno-społecznych.

Nauka społeczna Kościoła nie ogranicza się jedynie do spełniania funkcji krytycznej, aczkolwiek ważnej, gdyż od niej zależy ostatecznie stosunek Kościoła do świata w konkretnych sytuacjach miejsca i czasu.

Rozwijanie treści praw człowieka, ich upowszechnianie, spełnianie społeczno-krytycznej funkcji łącznie z profetycznym protestem nie powinny być traktowane jako coś odrębnego, lecz jako wzajemnie uzupełniające się elementy jednej całości¹⁰³.

Należy odnotować, że samo kształtowanie podstaw i rozwijanie treści praw człowieka, ustalenie przyczyn i mechanizmów naruszania praw człowieka oraz krytyczna funkcja nie wystarcza. Konieczne jest wypracowanie ogólnej polityki praw człowieka, a szczególnie pedagogiki i teologii praw człowieka — prakseologii praw człowieka¹⁰⁴. K. Vasak słusznie zwraca uwagę w swych publikacjach na konieczność interdyscyplinarnego ujmowania praw człowieka¹⁰⁵. Chce przez to powiedzieć, że nauka o prawach człowieka musi wykorzystywać różne dyscypliny naukowe. Ale w ramach strategii praw człowieka należy kształtować kulturę praw

⁹⁹ *Populorum progressio* nr 26.

¹⁰⁰ Tamże nr 58.

¹⁰¹ Mazurek, *Zur integralen gesellschafts-kritischen Funktion* s. 23.

¹⁰² Strzeszewski, jw. s. 9.

¹⁰³ Giers, jw. s. 201; A. Rauscher, *Die Vision einer neuen Gesellschaft und einer neuen Kirche — Zur radikalen Variante der „Theologie der Befreiung. W: Angriff und Abwehr. Aschaffenburg 1978 s. 50.*

¹⁰⁴ Mazurek, *Pour l'integrale conception* s. 116.

¹⁰⁵ Tamże s. 116.

człowieka, to znaczy przepajając ich treścią inne dyscypliny naukowe: ekonomię, socjologię, nauki przyrodnicze, techniczne, dziennikarstwo, politologię, pedagogikę i teologię ¹⁰⁶.

Wychowanie dla praw człowieka

Realizacja praw człowieka zależy od wielu czynników: od systemu prawnego, struktur społeczno-gospodarczych i politycznych, opartych na zasadzie sprawiedliwości, od rozwoju gospodarczego i rozwoju moralnego członków społeczeństwa, wreszcie od kultury moralnej rządzących i rządzonych.

Same środki prawne nie wystarczają dla zapewnienia ochrony praw człowieka ¹⁰⁷. Potrzebne są ponadto zmiany niesprawiedliwych struktur społeczno-gospodarczych i harmonijny rozwój społeczny. Poza tym prawo nie funkcjonuje samoczynnie, mechanicznie, lecz jego realizacja zależy od człowieka, od świadomości moralno-prawnej rządzących i rządzących, od ich prawidłowego wychowania ¹⁰⁸. Nie wystarcza sama znajomość praw zawartych w konstytucji czy konwencjach międzynarodowych, rozpoznanie uwarunkowań ich naruszania, lecz konieczna jest wola ich realizacji przez jednostki, władzę państwową i społeczność ogólnoludzką ¹⁰⁹. Także struktury społeczno-gospodarcze i instytucje nie funkcjonują samoczynnie. Zarówno mikrostruktury, jak i makrostruktury nie działają samoczynnie, wskazują w swych analizach P. Berger i T. Luckmann, lecz ich funkcjonowanie zależy od świadomości społeczeństw ¹¹⁰. Ich twórcą i realizatorem jest zawsze człowiek. „Kościół sądzi, że czymś wielkim jest tworzenie struktur bardziej ludzkich, bardziej sprawiedliwych, bardziej uwzględniających prawa człowieka, które by mniej uciskały i krępowały; wszakże rozumie, że nawet najlepsze struktury, najmądrzejsze instytucje szybko staną się nieludzkie, jeśli nie uleczy się nieludzkich skłonności serca ludzkiego, jeśli nie dokona się przemiany serc i umysłu u tych, którzy żyją w tych strukturach lub nimi rządzą” ¹¹¹. Systemy,

¹⁰⁶ Tamże s. 116.

¹⁰⁷ Scharitländer, jw. s. 21.

¹⁰⁸ „Anerkennung von Menschenrechte ohne humane Erziehung ist illusorisch” (G. Höver, *Kirche und Menschenrechte*. W: J. Scharitländer (Hrsg.), *Modernes Freiheitsethos und christlicher Glaube. Beiträge zur Bestimmung der Menschenrechte*. München 1981 s. 351); „Dort, wo eine Entwicklung des Verantwortungsbewusstsein zu gunsten der Menschenrechte fehlt, vermag das positive Recht nur wenig” (Pfürtnner, jw. s. 231).

¹⁰⁹ Scharitländer, *Menschenrechte* s. 21.

¹¹⁰ *The social construction of reality. A treatise of sociology of knowledge*. New York 1967 s. 194.

¹¹¹ *Evangelii nuntiandi* n. 36.

instytucje społeczne nie są osobami, nie są „podmiotami” na obraz człowieka. One nie angażują się na sposób człowieka, lecz mają charakter instrumentalny. Pochodzący z nich wpływ na realizację praw człowieka jest odmienny od wpływu człowieka, który je stwarza i aplikuje. Człowiek lub grupa ludzi wykorzystuje je bądź do realizacji praw człowieka, bądź do ich naruszania¹¹². Człowiek (ludzie) i tylko człowiek (ludzie) jest twórcą kultury, a w tym systemów społecznych, prawnych i struktur gospodarczych, którymi posługuje się albo dla osiągnięcia egoistycznie rozumianych celów, albo dla dobra wspólnego służącego wszystkim członkom społeczeństwa. Instytucje nabierają siły i wartości od ludzi, którzy są ich nosicielami i twórcami — i tracą swą wartość, jeśli ludzie skierowują się nie ku dobru wspólnemu, lecz własnym interesom.

Apartheid jest zinstytucjonalizowaną dyskryminacją, opartą na (nie)sprawiedliwym prawie. Sekretarz generalny ONZ, K. Waldheim, w swym przemówieniu otwierającym konferencję w Genewie, poświęconą likwidacji dyskryminacji rasowej wykazał, że nie da się jej usunąć jedynie środkami prawnymi, ponieważ jej korzenie nie tkwią tylko w systemie prawnym, lecz także w psychice jednostek¹¹³. Sama zmiana struktur i tworzenie różnych instytucji, aczkolwiek jest to konieczne, nie wpłynie na poprawę warunków korzystania z praw człowieka bez zmiany mentalności i postaw ludzkich. Warunkiem koniecznym tego, by system prawny i różne instytucje mogły sprzyjać realizacji praw człowieka jest rozwój kultury moralnej jednostek i społeczeństw. Poszanowanie praw człowieka ma miejsce wówczas, gdy są powiązane z moralnością¹¹⁴. Wszelka przemoc ma swe ostateczne korzenie w egoizmie jednostek, grup społecznych i narodów. Solidarność międzyludzka na rzecz ochrony praw człowieka bez rozwoju moralnego nie funkcjonuje¹¹⁵. Egoizm, który jest wyrazem niedorozwoju moralnego, konsumpcyjny styl życia, dekadencja wartości moralnych prowadzą do chwiejnej równowagi, niepewności, wyścigu zbrojeń, który przez sam fakt ich podejmowania narusza prawa najbardziej potrzebujących i prowadzić może poza tym do zniszczenia, nawet nie w sposób zamierzony, lecz na skutek fałszywego osądu, informacji czy interpretacji¹¹⁶.

¹¹² Thils, jw. s. 87.

¹¹³ „Toutefois, en dernière analyse, aussi indispensable qu'elle soient, les lois ne suffisent pas à elles seules pour combattre la discrimination raciale. La discrimination raciale ne plonge pas ses racines seulement dans la société organisée, mais aussi dans le cœur et l'esprit des individus, hommes et femmes” (cyt. za Thils, jw. s. 87).

¹¹⁴ Saladin, jw. s. 206.

¹¹⁵ Zwiefelhofer, jw. s. 28; Saladin, jw. s. 205 n.

¹¹⁶ Jan Paweł II, *Przyszłość człowieka zależy od kultury. Orędzie wygłoszone w UNESCO (2 06 1980)*. „Chrześcijanin w świecie” 94:1980 s. 90.

Proklamowanie praw człowieka w konstytucjach i konwencjach międzynarodowych jest konieczne dla ich ochrony, ale niewystarczające¹¹⁷. Potrzebne są czynniki budzące świadomość nie tylko przysługiwania praw, ale i wykonywania obowiązków, których wymaga realizacja praw człowieka¹¹⁸.

Na znaczenie roli wychowania dla poszanowania praw człowieka zwrócono uwagę w *Powszechnej Deklaracji Praw Człowieka*, której art. 26 głosi: „Wykształcenie powinno mieć na celu pełny rozwój osobowości ludzkiej i wzmocnienie szacunku dla praw człowieka i jego podstawowych wolności. Powinno ułatwiać zrozumienie, tolerancję i przyjaźń pomiędzy wszystkimi narodami, grupami rasowymi lub religijnymi, jak również wysiłki Narodów Zjednoczonych dla utrzymania pokoju”¹¹⁹. II Sobór Watykański w *Gaudium et spes* naucza: „ażeby poszczególni ludzie wypełniali dokładniej swój obowiązek sumienia, czy to w stosunku do siebie, czy też w stosunku do różnych grup, których są członkami, trzeba ich starannie wychowywać ku pełniejszej kulturze duchowej”¹²⁰. Kształtowanie kultury praw człowieka ma fundamentalne znaczenie dla ich poszanowania. W tym zakresie Kościół ma ważną rolę do spełnienia. ONZ i instytucje polityczne mogą spełniać tę rolę tylko w zawężonym zakresie, podczas gdy, Kościół jest do niej powołany ze swej natury. Jego wkład na tym odcinku jest konieczny¹²¹. W zasadzie każdy człowiek, a nie tylko pełniący funkcje państwowe (władza), bierze udział w urzeczywistnianiu lub naruszaniu praw człowieka. Prawa człowieka są urzeczywistniane lub naruszane w rodzinie, zakładzie pracy, państwie i społeczności ogólnoлюдzkiej¹²². Aby prawa człowieka mogły być faktycznie szanowane, potrzebny jest permanentny proces wychowawczy w płaszczyźnie wewnętrzpaństwowej i międzynarodowej, obejmujący wszystkie warstwy społeczne i wszystkie narody. Kościół, jako instytucja uniwersalna i działająca w poszczególnych państwach, podejmuje pedagogiczną działalność uświadamiania, że każdy człowiek z tej racji, że posiada równą godność nie może być nigdy traktowany jako środek, lecz zawsze jako cel, że takie wartości jak równość, wolność, miłość, braterstwo winny przenikać codzienne postępowanie ludzi. Troska o to jest jednym z podstawowych elementów wkładu Kościoła w poszanowanie praw człowieka¹²³.

¹¹⁷ Kern, jw. s. 9; Schwartländer, *Menschenrechte* s. 21.

¹¹⁸ Kern, jw. s. 9.

¹¹⁹ Por. *Quelques suggestions pour un enseignement sur les Droits de l'Homme*. Paris (UNESCO) 1978 s. 14.

¹²⁰ GS n. 31.

¹²¹ Schwartländer, jw. s. 21.

¹²² Kimminich, jw. s. 519.

¹²³ Tamże s. 519.

Zaznaczyć należy, że nie każde wychowanie prowadzi do poszanowania praw człowieka. Naruszanie praw człowieka ma swoje korzenie w wychowaniu na zasadach liberalizmu, w ukierunkowaniu człowieka na konsumpcyjny styl życia, w eksponowaniu uprawnień z pominięciem ciężących obowiązków. Sposób wychowania sprzyja bardzo często temu, by bardziej „mieć”, „posiadać” niż „być”. Kształtuje ono takiego człowieka, jakiego potrzebuje istniejący porządek. Wykształcenie i wychowanie podporządkowane jest pracy, a nie integralnemu rozwojowi osoby ludzkiej. Indywidualizm jednostronnie wyeksponował uprawnienia jednostki, bez równoczesnego uwydatnienia wymiaru społecznego praw człowieka. Interes własny zajął miejsce dobra wspólnego. Wiadomo, że egoistyczne nastawienie na osiągnięcie zysku hamowało wprowadzenie w życie ustawodawstwa socjalnego¹²⁴, a dziś utrudnia wprowadzenie w życie międzynarodowego prawa do rozwoju. Dążeniu do posiadania towarzyszy kształtowanie się konsumpcyjnego stylu życia społeczeństw wysoko uprzemysłowionych. Nabywa się dobra bezużyteczne — byle mieć poczucie komfortu, albo móc przeżywać świadomość dowartościowania, prestiżu, wyróżnienia¹²⁵. Występuje żądza posiadania wyszukanych, luksusowych dóbr konsumpcyjnych, której towarzyszy poczucie ciągłego niedosytu i chronicznego niezadowolenia. Zbytняя maksymalizacja konsumpcji stanowi na tle głodu i niedożywienia przejaw egoistycznego „korzystania” z praw człowieka. Jan Paweł II wskazuje, że konsumpcyjny styl życia jednych dokonuje się kosztem pozbawienia praw innych. „Jest przecież dobrze znany fakt cywilizacji konsumpcyjnej, która ma swoje źródło w jakimś nadmiarze dóbr potrzebnych dla człowieka, dla całych społeczeństw — a chodzi tu właśnie o społeczeństwo bogate i wysoko rozwinięte — podczas gdy z drugiej strony inne społeczeństwa, przynajmniej szerokie ich kręgi głodują, a wielu codziennie umiera z głodu, z niedożywienia. W parze z tym idzie jakieś nadużycie wolności jednych, co łączy się właśnie z niekontrolowaną etycznie postawą konsumpcyjną, przy równoczesnym ograniczeniu wolności drugich, tych którzy odczuwają dotkliwie braki, którzy zostają zepchnięci w warunki nędzy i upośledzenia”¹²⁶. Nadużywanie wolności wyrażającej się w konsumpcyjnym stylu życia społeczeństw wysoko rozwiniętych hamuje realizację wolności od głodu, nędzy i analfabetyzmu społeczeństw Trzeciego Świata. Wychowanie społeczeństw wysoko rozwiniętych w duchu ascezy chrześcijańskiej, czy w duchu nowej jakości życia, nabiera szczególnego znaczenia dla uniwersalnego poszanowania praw człowieka. Wychowanie dla praw człowieka

¹²⁴ Kard. J. Villot, *Chrześcijanie i Kościoły w życiu politycznym*. „Chrześcijanin w świecie” 32:1974 s. 21.

¹²⁵ J. M a j k a, *Problem etyki konsumpcyjnej*. „Colloquium salutis” 1972 s. 24.

¹²⁶ *Redemptor hominis* n. 16.

nie może pomijać ukazywania konieczności wyrzeczeń¹²⁷ i respektowania elementarnych potrzeb drugiego człowieka i społeczeństw Trzeciego Świata.

Poszanowaniu praw człowieka nie sprzyja wychowanie oparte na takiej hierarchii wartości, w której kapitał stoi przed osobą ludzką, wartości materialne przed duchowymi, technika przed etyką, zasada zysku przed zasadą sprawiedliwości. Nie sprzyja poszanowaniu praw człowieka wychowanie oparte na ideologii nacjonalistycznej czy rasistowskiej, na ideologii uznającej stosowanie przemocy za czynnik rozwoju społecznego. Wychowanie oparte na wyżej wymienionych hierarchiach wartości i ideologiach godzi w samo prawo do wychowania, w prawo do prawdy i prawdziwej informacji. „Wszyscy ludzie jakiegokolwiek rasy, stanu i wieku mają, jako cieszący się godnością osoby nienaruszalne prawo do wychowania, odpowiadającego ich własnemu celowi, dostosowanego do właściwości wrodzonych, różnicy płci, kultury i ojczystych tradycji, a równocześnie nastawionego na braterskie z innymi narodami współzycie dla wspierania prawdziwej jedności i pokoju na ziemi. Prawdziwe zaś wychowanie zdąża do kształtowania osoby ludzkiej w kierunku jej celu ostatecznego, a równocześnie do dobra społeczności, których człowiek jest członkiem i w których — obowiązkach, gdy dorośnie, będzie miał udział”¹²⁸.

Nauka społeczna Kościoła wskazuje, że wychowanie do poszanowania praw człowieka musi opierać się na takiej hierarchii wartości, w której osobie ludzkiej przyznaje się priorytet przed kapitałem, wartościami duchowym przed materialnymi, etyce przed techniką¹²⁹. Uznanie tej hierarchii wartości w wychowaniu jest wymogiem poszanowania prawdy, że człowiek jest wartością najwyższą i z tej racji nie może być podporządkowany innym wartościom, które mają charakter instrumentalny. Nie można człowieka podporządkować systemom społeczno-gospodarczym i politycznym, ani zyskowi, ani pracy¹³⁰. Nie znaczy to, że wartości materialne nie mają znaczenia, lecz znaczy jedynie, że nie można przyznawać im naczelnego miejsca w procesie wychowania. Wartościom duchowym przysługuje prymat ze względu na ich naturę i dobro człowieka. Wartości duchowe nadają znaczenie wartościom materialnym i określają sposób ich użycia. Ponadto wpływają na rozwój materialny — techniczny i cywilizacyjny¹³¹. Nawet najlepiej zorganizowana gospodarka,

¹²⁷ J. Krucina, *Cywilizacja a integralny rozwój człowieka*. „Chrześcijanin w świecie” 48:176 s. 28.

¹²⁸ *Deklaracja o wychowaniu chrześcijańskim* n. 1.

¹²⁹ *Redemptor hominis* n. 16.

¹³⁰ *Laborem exercens* n. 11.

¹³¹ Jan Paweł II, *Orędzie do ONZ* 317 n.

najbardziej rozwinięta technologia, będąca współcześnie przedmiotem ambicji całego świata, musi opierać się na zasadach moralnych, bez których nie rozwiąże się istotnych problemów życia społeczno-gospodarczego. Brak szacunku dla człowieka i jego praw nie da się przezwyciężyć przez „zbawianie ekonomii” i instytucji, trzeba przede wszystkim zbawić człowieka, przyznać mu priorytet, przypominać jego obowiązki¹³² i przedstawiać znaczenie wartości duchowych. Wychowanie polega na internalizacji wartości duchowych¹³³.

Kościół opiera wychowanie do poszanowania praw człowieka na dogmacie braterstwa; na prawdzie, że każdy człowiek, że nasi bliźni, także wrogowie, że ludzie innych ras, języków, kultur, wyznający inne ideologie posiadają tę samą godność, z której wynikają wszystkie prawa człowieka — równe prawa. Wychowanie do poszanowania praw człowieka polega na wpajaniu przekonania, że wszyscy ludzie posiadają wspólną naturę, są członkami rodziny ludzkiej, na budzeniu świadomości, że drugi człowiek, każdy człowiek jest moim bratem, mimo występujących różnic. Uczyć należy afirmacji człowieka dla niego samego, a nie dla jakichkolwiek innych racji czy względów¹³⁴. Świadomość braterstwa i poczucie odpowiedzialności za innych jest podstawą solidarności międzyludzkiej i między narodami. Bez obudzenia świadomości powszechnego braterstwa i prawdy, że każdemu człowiekowi globu ziemskiego przysługują równe prawa i poczucie odpowiedzialności za każdego człowieka rodziny ludzkiej, usiłowania uniwersalnej ochrony praw człowieka nie będą w pełni skuteczne i trwałe. Wychowanie do poszanowania praw człowieka to takie wychowanie, które prowadzi do akceptacji występujących różnic między jednostkami, grupami etnicznymi, rasami i narodami i eliminuje uprzedzenia, nienawiść i stereotypowe oceny innych narodów. Uprzedzeń, nienawiści i stereotypowych ocen, które leżą między innymi u podłoża wszelkiego rodzaju dyskryminacji, nie da się w zupełności usunąć przez akty prawne, ani jednorazową akcję, lecz tylko przez permanentne wychowanie wszystkich warstw społeczeństw¹³⁵. Wychowanie winno uczyć szacunku wobec wszystkich narodów, ich kultur, wartości i obyczajów¹³⁶.

Dla poszanowania praw człowieka ważne jest wychowanie w duchu tolerancji¹³⁷. Zresztą także nietolerancja jest wynikiem wychowania.

¹³² Kard. St. Wyszyński, *Duch Ewangelii w organizacji życia w Polsce*. „Chrześcijanin w świecie” 62:1978 s. 7.

¹³³ J. M a j k a, *Wychowanie chrześcijańskie — wychowaniem personalistycznym*. „Chrześcijanin w świecie” 22:1973 s. 3.

¹³⁴ *Intervention de M. Peter Leuprecht* s. 126.

¹³⁵ Symonides, jw. s. 114.

¹³⁶ *Quelques suggestions pour un enseignement* s. 18.

¹³⁷ *Intervention de M. Peter Leuprecht* s. 126.

Tolerancja — poszanowanie ludzkich przekonań, poglądów nie jest zjawiskiem spontanicznym, lecz przymiotem uzyskanym w procesie wychowania formalnego i nieformalnego¹³⁸. Tolerancja służy poszanowaniu praw człowieka, zaś jej brak jest przejawem ich naruszania.

Wychowanie do poszanowania praw człowieka musi budzić zmysł krytyczny, uzdalniać do samodzielnego rozpoznawania społecznej niesprawiedliwości, antyhumanistycznych ideologii, uznanego systemu wartości i odrzucania tych wartości, które nie służą integralnemu rozwojowi osobowemu i dobru wspólnemu. Przez wychowanie należy uzdalniać człowieka do reagowania na znieczulicę i patologię społeczną, nadużycia i korupcję¹³⁹. Patologiczne przejawy życia społecznego, w tym naruszanie praw człowieka, można przewycięzać przez aktywną działalność w różnych instytucjach kulturowych, oświatowych, gospodarczych i politycznych. Wychowanie winno więc kształtować postawy prospołeczne i zachowania społeczne odpowiedzialne za naród jako całość, odpowiedzialność za jakość życia, jakość stosunków międzyludzkich w życiu codziennym, za jakość pracy jako czynnika rozwoju osobowego i społeczno-gospodarczego¹⁴⁰. Wiadomo, że prawa człowieka urzeczywistniane są przez działalność społeczną, która posiada następujące cechy:

1. dążenie do dobra wspólnego bez wyłączenia jakiegokolwiek grupy czy jednostek,
2. działanie pod wpływem pobudek aksjoracyjnych — to jest podlegających ocenom wartościującym moralnie,
3. współdziałanie ze wszystkimi grupami społecznymi wyznającymi nawet odmienne ideologie,
4. działanie oparte na znajomości „znaków czasu”, potrzeb epoki, państw, społeczności ogólnoludzkiej, znajomości tradycji i tolerancji występujących w narodzie i społeczności ogólnoludzkiej¹⁴¹.

Poza zakresem wychowania nie może pozostawać sprawa uniwersalnego wymiaru praw człowieka. Żaden człowiek, żadne państwo, ani żaden system nie mogą być obojętne wobec geografii głodu — wobec niemożności korzystania z prawa do życia i rozwoju, wobec wielkich zagrożeń płynących ze spirali zbrojeń, nieracjonalnej eksploatacji przyrody i zanieczyszczania naturalnego środowiska.

Proces wychowania jest tylko wówczas owocny, jeśli opiera się na

¹³⁸ Symonides, jw. s. 47.

¹³⁹ Kondziela, *Człowiek w służbie społeczeństwa*, „Chrześcijanin w świecie” 66:1978 s. 61.

¹⁴⁰ Tamże s. 61.

¹⁴¹ Cz. Strzeszewski, *O socjologię chrześcijańskiej działalności*, „Chrześcijanin w świecie” 25:1973 s. 12.

prawdzie. Także wychowanie do poszanowania praw człowieka musi opierać się na prawdzie i uczyć umiłowania prawdy. Wzajemne zaufanie między ludźmi i narodami ma miejsce wówczas, jeśli posługują się prawdą. Prawda o godności ludzkiej nie pozwala na poniżanie człowieka, traktowanie go jako środka do osiągnięcia własnych celów, nie pozwala na utożsamianie człowieka z jego błędami i umożliwia dostrzeżenie u przeciwnika słusznych i dobrych aspektów jego działania¹⁴². Umilowanie prawdy prowadzi człowieka do odważnego odkrywania rzeczywistych przyczyn naruszania praw człowieka, do nazywania każdej formy przemocy po imieniu celem przywrócenia poszanowania praw człowieka¹⁴³. Szerzenie prawdy oznacza równocześnie zwalczanie kłamstwa, które jest wyrazem pogardy dla człowieka i społeczeństwa, i które, co więcej, tkwi korzeniami w przemocy. Jan Paweł II wskazuje, że występuje związek pomiędzy kłamstwem a krwawą przemocą¹⁴⁴, czyli naruszaniem podstawowego prawa do życia.

Poszanowanie praw człowieka nie może być realizowane bez wychowania do właściwego korzystania z wolności. Wolność nie oznacza ani samowoli, ani braku jakiegokolwiek ograniczenia, gdyż taka interpretacja prowadzi do anarchii kończącej się zazwyczaj pojawieniem się dyktatury wyrażającej się w różnych formach. Właściwie rozumiana wolność ma miejsce wówczas, gdy łączy się ze współodpowiedzialnością, spełnianiem obowiązków, respektowaniem praw innych podmiotów i wymogów dobra wspólnego¹⁴⁵. Już Kant podkreślał, że drogą do prawdziwej wolności jest spełnianie moralnego obowiązku¹⁴⁶. „[...] doskonale korzysta z wolności ten — uczy Jan Paweł II — kto zdolny jest «wydobyć» z niej największą miłość do innych”¹⁴⁷, „[...] prawdziwie wolnym staje się tylko ten człowiek, który zabiega o taką samą wolność dla innych”¹⁴⁸. Wolność, podstawowa wartość społeczna, jest niepodzielna. W systemie międzynarodowej ochrony praw człowieka możliwość ograniczenia wolności — w tym wolności słowa np. z racji bezpieczeństwa państwa, porządku publicznego czy moralności społecznej — nie budzi wątpliwości. Ograniczenia te są przewidziane w *Pakcie Praw Obywatelskich i Politycznych* w

¹⁴² Jan Paweł II, *Prawda siłą pokoju. Orędzie na światowy dzień pokoju*. „Chrześcijańskie w świecie” 85:1980 s. 110.

¹⁴³ Tamże s. 111.

¹⁴⁴ Tamże s. 114.

¹⁴⁵ Schwarthänder, jw. s. 30.

¹⁴⁶ Tamże s. 40.

¹⁴⁷ Jan Paweł II, *Ziemia tutejsza nigdy nie zrezygnowała z wolności* (San Marino). „L'Osservatore Romano” 9:1982 (wyd. pol.).

¹⁴⁸ Jan Paweł II, *Chcesz służyć sprawie pokoju — szanuj wolność*. Orędzie na światowy dzień pokoju. „L'Osservatore Romano” 11:1981 (wyd. pol.).

art. 12, 14, 18, 19. Wolność jest prawem podstawowym, ale nie jest prawem nieograniczonym¹⁴⁹.

Kościół wnosi swój wkład w ochronę praw człowieka przez wychowanie jednostek i społeczeństw w duchu ewangelicznej miłości. Kościół ma świadomość, że „przez żadne prawa ludzkie godność osobista i wolność człowieka nie da się tak stosownie zabezpieczyć, jak przez Ewangelię [...]”¹⁵⁰ pod warunkiem jednak, że jest ona wcielana w życie w całej swej rozciągłości. Problem sprowadza się do tego, że „rozłam między wiarą wyznawaną a życiem codziennym, występujący u wielu, trzeba zaliczyć do ważniejszych błędów naszych czasów”¹⁵¹.

Jan Paweł II w przemówieniu wygłoszonym w Katowicach (1983) powiedział: „Trzeba więc, ażeby naprawdę miłowany był człowiek, jeśli w pełni mają być zabezpieczone prawa człowieka. To jest pierwszy i podstawowy wymiar miłości społecznej”¹⁵². Sama sprawiedliwość nie wystarcza dla ukształtowania humanistycznych stosunków międzyludzkich. Po pierwsze dlatego, że instrument prawa posiada ograniczone możliwości kształtowania społecznej rzeczywistości¹⁵³, etos prawa nie obejmuje wszystkich wartości. Istnieją inne wartości, akceptacja których czyni możliwym humanistyczne życie jednostek i społeczeństw¹⁵⁴. Po drugie, prawo nie obejmuje wszystkich dziedzin życia ludzkiego. W wielu kulturach etyka życzliwości rozwiązuje lepiej w pewnych dziedzinach problemy współżycia między ludźmi niż prawa człowieka. Np. w krajach afrykańskich etyka rodzinna lepiej rozwiązuje problem ludzi starych (zapewnia realizację prawa człowieka do starzenia się i umierania w godności) niż czyni to prawo w państwach o długich tradycjach praw człowieka¹⁵⁵. Mimo proklamowania wielu praw człowieka w państwach wysoko uprzemysłowionych i istnienia w nich systemu ubezpieczeń społecznych, prawo do starzenia się i umierania w godności (problem ludzi starych) nie jest dostatecznie chronione. Godność człowieka domaga się także ochrony pozaprawnej — przez czynną miłość¹⁵⁶. Poza tym powoływanie się na ścisłe uprawnienia, które powinny się urzeczywistniać poprzez różnego rodzaju sprawiedliwość prowadzi często do jej wypaczenia, sformalizowania, a nawet do niszczenia drugich, zabijania, pozbawiania

¹⁴⁹ J. Messner, *Kurz gefasste christliche Soziallehre*. Wien brw. s. 16.

¹⁵⁰ GS n. 41.

¹⁵¹ GS n. 43.

¹⁵² Jan Paweł II, *Przemówienie wygłoszone w Katowicach*. W: Jan Paweł II, *Pokój Tobie Polsko, Ojczyzno moja*. Watykan 1983 s. 144.

¹⁵³ Pfürtner, jw. s. 231.

¹⁵⁴ „Das Ethos der Menschenrechte ist nicht das Ganze der Wertvorstellungen” (Schwartländer, jw. s. 30).

¹⁵⁵ Tamże s. 30.

¹⁵⁶ Tamże s. 30.

wolności — naruszania praw człowieka, szczególnie jeśli nie dopuszcza się do głosu przebaczenia i pojednania¹⁵⁷. Doświadczenie historyczne skłoniło już prawników rzymskich do wyrażenia tej prawdy w następującym stwierdzeniu: *summum ius — summa iniuria*¹⁵⁸. Miłość nakazuje nie tylko przebaczać, ale także podejmować działania dla dobra konkretnego człowieka, grupy społecznej i narodów poza ścisłym obowiązkiem prawnym. Z jednej strony jest ona „jakby głębszym źródłem sprawiedliwości”¹⁵⁹, z drugiej strony inspiruje działania poza ścisłymi obowiązkami prawnymi. Stąd też „miłość społeczna jest większa od sprawiedliwości”¹⁶⁰. Jan Paweł II ujmuje miłość społeczną w czterech wymiarach: międzyosobowym (miłość bliźniego), rodzinnym, narodowym (umiłowanie dobra własnego narodu, współtworzenie i rozwijanie tego dobra) i ogólnoludzkim (jest ona otwarta ku wszystkim ludziom i ludom)¹⁶¹. W tych też wymiarach realizowane są (czy naruszane) prawa człowieka.

Wychowanie do poszanowania praw człowieka nie może pomijać ukazywania związków zachodzących między czynną miłością a urzeczywistnianiem praw człowieka w dziedzinie społecznej, kulturalnej, ekonomicznej i politycznej. Istotną przecież przyczyną głodu i nędzy w świecie nie jest brak dóbr gospodarczych i technologii, lecz brak solidarności między ludźmi i narodami, której domaga się miłość społeczna¹⁶². Nieufność występująca między państwami, która popycha do spirali zbrojeń może być przewyciężona przez wzajemną miłość¹⁶³.

Wychowanie oparte na miłości ewangelicznej uzdalnia jednostki do okazywania szacunku każdemu człowiekowi, pochylania się nad każdą nędzą ludzką, ofiarności, pomocy i bezinteresowności, odrzucania nienawiści i rezygnacji z sięgania po środki przemocy. Uzdalnia do wydobywania dobra z nawarstwień niesprawiedliwości. Wychowanie powinno ukazywać, że miłość czynna nie jest aktem jednostronnym. Praktykując miłość czynną wobec innych przywraca człowieka samemu człowiekowi i sam wzrasta w swym człowieczeństwie¹⁶⁴.

Wychowanie do poszanowania praw człowieka nie może pomijać kształtowania postaw dialogu, otwartości na kontakty z innymi i odnajdywanie okrucich prawdy w poglądach innych ludzi. „Dla tego, kto miłuje prawdę, dialog jest zawsze możliwy”¹⁶⁵. Według Jana Pawła II

¹⁵⁷ Jan Paweł II, *Dives in misericordia* n. 12.

¹⁵⁸ Tamże n. 12.

¹⁵⁹ Tamże n. 14.

¹⁶⁰ Jan Paweł II, *Przemówienie wygłoszone w Katowicach* s. 144.

¹⁶¹ Tamże.

¹⁶² *Populorum progressio* n. 66.

¹⁶³ *Pacem in terris* n. 128.

¹⁶⁴ *Dives in misericordia* n. 14.

¹⁶⁵ Paweł VI, *Ecclesiam suam* n. 102.

„dialog stanowi centralny i niezbywalny element każdej etycznej myśli ludzkiej, kimkolwiek by ci ludzie byli”¹⁶⁶. Innymi słowy dialog jest podstawowym imperatywem moralnym¹⁶⁷. Trwający zawrotny wyścig zbrojeń, który sam w sobie jest naruszaniem praw najbardziejnych, w którym niektórzy pokładają nadzieję utrzymania pokoju przez równomierną spiralę zbrojeń, jest jeszcze jednym argumentem za tym, że dialog stał się szczególnie pożądany, niezbędny, konieczny i aktualny. Kościół wprowadził do międzynarodowej myśli politycznej, chociaż nie tylko, wartość dialogu jako środka bezprzemocowego, bezkrwawego i humanistycznego rozwiązywania konfliktów. Jan XXIII w *Pacem in terris* pisał: „w miejsce zasady uważanej dziś za najważniejszą gwarancję pokoju, wprowadzić zupełnie inną, która głosi, że prawdziwy i trwały pokój między narodami musi się opierać nie na równowadze sił zbrojnych, ale jedynie na wzajemnym zaufaniu”¹⁶⁸. Jan Paweł II przywiązuje tak wielką wagę do dialogu, humanistycznego rozwiązywania konfliktów, że swe orędzie na Światowy Dzień Pokoju (1 I 1983) poświęcił dialogowi: *Dialog na rzecz pokoju — wyzwaniem dla naszych czasów*. Należy on do najwznioślejszych rzeczy, jakich dokonują ludzka przedsiębiorczość i inteligencja¹⁶⁹. Dialog należy ukazywać jako siłę, która powstrzymała w wielu przypadkach wybuch wojny, a w wielu innych doprowadziła do jej zakończenia. Do konfliktów zbrojnych, a w tym do gwałcenia praw człowieka i narodów dochodzi tam, gdzie odrzucono prowadzenie prawdziwego dialogu¹⁷⁰. Wojna jest zawsze złem, ponieważ podczas niej dopuszcza się zabijania człowieka, ludzi, powoduje cierpienia, osieraca dzieci, niszczy to, co jest konieczne do życia i rozwoju człowieka — niszczy kulturę, burzy ład społeczny, pogłębia nieufność między ludźmi i narodami.

Podstawą dialogu jest uznanie, że drugi człowiek jest naszym bratem, posiada godność, jest istotą rozumną i zdolną dostrzec dobro, sprawiedliwość, że jest zdolny do braterstwa, miłości i nadziei, że potrafi przezwycięzać podziały i sprzeczności interesów¹⁷¹. Dialog opiera się na tym, co ludzi i narody zbliża i łączy — na wspólnych wartościach, do których między innymi należą prawa człowieka i pokój.

Przedmiotem dialogu w płaszczyźnie międzynarodowej muszą stać się prawa człowieka i ich integralna ochrona, sprawiedliwość między-

¹⁶⁶ Jan Paweł II, *Dialog na rzecz pokoju — wyzwaniem dla naszych czasów*. „Chrześcijanin w świecie” 112:1983 s. 109.

¹⁶⁷ F. J. Mazurek, *Pokój na ziemi*, „Ład” 1983 nr 15.

¹⁶⁸ *Pacem in terris* n. 113.

¹⁶⁹ *Ecclesiam suam* n. 81.

¹⁷⁰ Jan Paweł II, *Dialog na rzecz pokoju* s. 107.

¹⁷¹ Tamże s. 108n.

narodowa, zagadnienie rozwoju, wyścig zbrojeń (pokój) i współpraca. Dialog winien przebiegać nie tylko na osi Wschód-Zachód, ale także Północ-Południe. „Chodzi tu o szukanie jakiegoś całego porządku międzynarodowego bardziej sprawiedliwego, szukanie zgody dotyczącej sprawiedliwego podziału dóbr, usług, wiedzy i informacji”¹⁷².

Właściwością dialogu jest według Pawła VI jasność wyrażania myśli i łagodność¹⁷³. Wyklucza posługiwanie się złośliwym językiem, ironią, wyszydzeniem i jednostronną krytyką. Inną właściwością dialogu jest zaufanie do drugiego człowieka, który jest zdolny przyjąć prawdę. Dialog służy do odsłaniania prawdy, która rodzi wzajemne zaufanie. Właściwością dialogu jest roztropność, która nakazuje uwzględnić nastawienie umysłowe i moralne drugiej strony, wysuwane racje oraz uwarunkowania historyczno-kulturowe, oraz inspiracje jakie nią kierują¹⁷⁴.

Ponieważ dialog jest podstawowym imperatywem moralnym, wychowanie winno usuwać to, co utrudnia jego prowadzenie: postawy egoistyczne; posługiwanie się kłamstwem; postawę nieustępliwą, którą uznaje się za stanowczość; brak gotowości do kompromisu; przekonanie, że ma się wyłączną rację i ideologie uznające walkę — stosowanie przemocy za siłę rozwoju historycznego¹⁷⁵.

Pokój a prawa człowieka

Zachodzi ścisły związek pomiędzy pokojem a realizacją praw człowieka, czyli sprawiedliwością i pomiędzy sprawiedliwością a pokojem (opus iustitae pax). Ujmując to samo zagadnienie od strony negatywnej wskazać należy, że zachodzi związek pomiędzy wojną a gwałceniem praw człowieka i narodów oraz gwałceniem praw człowieka a wojną. Wiele konfliktów światowych jest wynikiem naruszania praw człowieka¹⁷⁶. Na związek zachodzący pomiędzy poszanowaniem praw człowieka a pokojem i pomiędzy ich naruszaniem a wojną zwraca uwagę ONZ we wstępie do Powszechnej Deklaracji Praw Człowieka: „[...] uznanie przyrodzonej godności oraz równych i niezbywalnych praw wszystkich członków rodziny ludzkiej jest podstawą wolności, sprawiedliwości i pokoju świata [...] nieposzanowanie i nieprzestrzeganie praw człowieka doprowadziło do czynów barbarzyństwa, które wstrząsnęły sumieniem ludzkości [...]”¹⁷⁷.

¹⁷² Tamże s. 114.

¹⁷³ *Ecclesiam suam* n. 81.

¹⁷⁴ Tamże n. 81.

¹⁷⁵ Jan Paweł II. *Dialog na rzecz pokoju* s. 114.

¹⁷⁶ „Der Kampf für Menschenrechte ist — auf längere Sicht — stets Kampf für den Frieden...” (Saladin, jw. s. 218).

¹⁷⁷ Por. Schwartzländer, jw. s. 16.

Na ścisły związek zachodzący pomiędzy prawami człowieka a pokojem (aspekt pozytywny) i wojną (aspekt negatywny) wskazuje Jan XXIII w *Pacem in terris*, Paweł VI i Jan Paweł II¹⁷⁸. „Zarzewie wojny w swym pierwotnym i podstawowym znaczeniu kiełkuje i dojrzewa wszędzie tam, gdzie owe niezbywalne prawa człowieka są naruszane. To jest zupełnie nowe spojrzenie na sprawę pokoju. Jest ono na wskroś współczesne, w pewnej mierze różne od tradycyjnego, a równocześnie głębsze i gruntowniejsze. Spojrzenie, które genezę wojny, a poniekąd samą jej istotę, widzi bardziej kompleksowo, uzależniając ją od wielorakiej niesprawiedliwości, która naprzód narusza prawa człowieka i w ten sposób podcina spojenia ładu społecznego, a z kolei odbija się na całym układzie stosunków międzynarodowych”¹⁷⁹. W tradycyjnych ujęciach pokoju sprowadzono go do braku wojny, czyli rozumiano pokój w sensie negatywnym¹⁸⁰. „Pokój nie jest prostym brakiem wojny ani też nie sprowadza się jedynie do stanu równowagi sił sobie przeciwstawnych, nie rodzi się też z despotycznego władztwa”¹⁸¹. Negatywne ujęcie pokoju jako braku wojny (przemocy fizycznej) nie wyczerpuje pełnej treści pokoju i jego zagrożeń. Poza przemocą militarną występują także inne formy przemocy — psychiczna, osobowa, strukturalna, bezpośrednia, pośrednia, jawna, ukryta¹⁸². Poza zasięgiem przemocy militarnej (bezpośredniej, fizycznej) znajdują się systemy ucisku. Można ujarzmić nie tylko jednostki, ale całe grupy społeczne, narody i państwa¹⁸³. Można uciskać społeczeństwa bez „naruszania porządku i prawa” oraz ochraniać niesprawiedliwe struktury i systemy¹⁸⁴. Przemoc strukturalna przejawia się jako brak równości w różnych dziedzinach: nierówny udział we władzy, nierówny podział dochodu narodowego, nierówność startu życiowego oraz szans życiowych itp. Przemoc strukturalna jest w zasadzie bardziej ukryta od personalnej, przebiega „bezszelestnie”, wykazuje tendencje stabilne mimo licznych dynamicznych zmian społecznych i politycznych i łatwo uznaje się ją za coś „normalnego”¹⁸⁵.

Negatywnemu pojęciu pokoju przeciwstawia się pojęcie pozytywne. Do jego treści wchodzi takie elementy jak: wolność, sprawiedliwość, równość, poszanowanie praw człowieka i narodów, rozwój społeczno-gospo-

¹⁷⁸ Paweł VI, *Orędzie do ONZ*. „Chrześcijanin w świecie” 28:1974 s. 82.

¹⁷⁹ Jan Paweł II, *Orędzie do ONZ* s. 315n.

¹⁸⁰ Kondziela, *Badania nad pokojem*. Warszawa 1974 s. 46nn; F. J. Mazurek, *Dynamiczny charakter pokoju i badań nad pokojem*. „Chrześcijanin w świecie” 76:1979 s. 90.

¹⁸¹ GS n. 78.

¹⁸² Kondziela, jw. s. 59nn.

¹⁸³ Mazurek, *Dynamiczny charakter pokoju* s. 90.

¹⁸⁴ Tamże s. 90.

¹⁸⁵ Tamże s. 91.

darczy w skali światowej, solidarna współpraca wszystkich narodów, rozwiązywanie konfliktów na drodze dialogu i kompromisów¹⁸⁶. Już Izajasz uczył, że opus iustitiae pax. Paweł VI nazywa rozwój nowym imieniem pokoju¹⁸⁷. Pozytywne ujęcie pokoju Pawła VI weszło do literatury poświęconej badaniom nad pokojem, w której wiąże się pokój nie tyle z teorią konfliktów, lecz przede wszystkim z teorią rozwoju¹⁸⁸. Jednak bez pokoju rozumianego jako brak wojny, jego pozytywny aspekt — realizacja praw człowieka, rozwój — jest niemożliwy do osiągnięcia. „Zdanie «pokój jest brakiem przemocy» — pisze J. Kondziela — powinno nadal zachować swą ważność”¹⁸⁹. Napięcia międzynarodowe mają podłoże społeczno-gospodarcze, ideologiczno-polityczne, ale także moralno-psychologiczne. Obsesja na tle bezpieczeństwa terytorialnego, dążenie do zachowania czy rozszerzenia wpływów na świecie, powstanie przekonania że „obrona każdej ze stron zależy od możliwości piorunującego ugodzenia przeciwnika”¹⁹⁰, doprowadziły do zawrotnego wyścigu zbrojeń, gromadzenia potencjału nuklearnego, który służy do odstraszenia potencjalnych agresorów i ostrzega przed wojną. Paradoxs polega na tym, że wyścig zbrojeń, do którego ucieka się wiele państw, nie gwarantuje trwałego i prawdziwego pokoju, ponieważ nie usuwa zarzewia wojen, lecz je powiększa, stając się największym zagrożeniem pokoju obok rażących dysproporcji między Północą a Południem. Wyścig zbrojeń nie usuwa niedostatków ludzi na całym świecie, lecz je zwiększa, nie usuwa też nieporozumień między narodami, lecz je pogłębia¹⁹¹. Magisterium Kościoła oświadcza, że „wyścig zbrojeń stanowi najgroźniejszą plagę ludzkości, a równocześnie nieznośną krzywdę dla ubogich. Należy się bardzo obawiać, że jeśli nadal będzie trwać, spowoduje kiedyś wszystkie zgubne klęski, do których już przygotowuje środki”¹⁹². Papieska Komisja Iustitia et Pax w dokumencie poświęconym rozbrojeniu nazywa wyścig zbrojeń niebezpieczeństwem, niesprawiedliwością, pomyłką, szaleństwem, kradzieżą, naruszaniem praw człowieka¹⁹³. Wyścig zbrojeń sam w sobie jest już, czytamy w tym dokumencie, „agresją wobec tych, którzy są jej ofiarami; agresją posuwającą się aż do zbrodni, gdyż bronie te, na-

¹⁸⁶ Tamże s. 90; E. O. Czempiel, *Friede und Konflikt in den internationalen „Beziehungen“*. W: H. Haftendorn, *Theorie der internationalen Politik*. Hamburg 1974 s. 90.

¹⁸⁷ *Populorum progressio* n. 76.

¹⁸⁸ Mazurek, *Dynamiczny charakter pokoju* s. 91.

¹⁸⁹ Kondziela, jw. s. 90.

¹⁹⁰ GS n. 81.

¹⁹¹ GS n. 81; por. H. Ruh, J. L. Blondel, *Ethische Kriterien für Rüstung und Abrüstung*. W: *Handbuch der christlichen Ethik*. Bd. III s. 457.

¹⁹² GS n. 81.

¹⁹³ Por. Mazurek, *Pokój na ziemi*.

wet jeśli nie są wykorzystywane, już przez same koszty ich produkcji, zabijają biednych, każąc im umierać z głodu”¹⁹⁴. Jan Paweł II w *Redemptor hominis* pisze ponadto: „[...] obszary nędzy i głodu, jakie istnieją na naszym globie, mogłyby wkrótce być „użyźnione” gdyby gigantyczne budżety zbrojeń, produkcji militarnej, które służą wojnie i zniszczeniu, zostały zamienione w budżety wyżywienia służące życiu”¹⁹⁵.

Należy jasno postawić sprawę, że nikt nie neguje wartości pokoju, że zajmuje on w hierarchii wartości naczelną miejsce z uwagi na to, że bez pokoju wszystkie inne wartości, łącznie z życiem jednostek, nawet całej rodziny ludzkiej, są zagrożone¹⁹⁶. Potrzeba pokoju jest jedną z podstawowych potrzeb człowieka, wartością będącą przedmiotem dążeń, ponieważ bez istnienia pokoju człowiek nie może osiągać szczęścia, rozwijać się osobowo i rozwijać swej twórczości¹⁹⁷. Nawet prowadzący wojnę, stwierdza św. Augustyn, dąży do osiągnięcia korzystniejszego dla siebie pokoju. Wyraża to także utarte twierdzenie: *Si vis pacem para bellum*. W teoriach sprawiedliwej wojny pokój był zawsze uznawany za cel wojny. Wojnę uważano za środek osiągnięcia pokoju¹⁹⁸. Według F. de Vitorii jedyną racją prowadzenia sprawiedliwej wojny jest naruszanie praw człowieka, a w żadnym wypadku roszczenia terytorialne, inne korzyści władców, czy różnice religijne¹⁹⁹. Wartość pokoju jest niepodważalna, akceptowana przez wszystkich. Problem sprowadza się do sposobu jego utrzymania i osiągnięcia — środkami technicznymi czy humanistycznymi²⁰⁰. Pojawienie się nowej jakości potencjału militarnego — broni nuklearnej, która może zniszczyć totalnie życie na globie ziemskim — nakazuje zdecydowanie odrzucić strategię spirali zbrojeń jako środka technicznego utrzymania pokoju, gdyż może to być tylko przerażający pokój śmierci — pokój cmentarzy²⁰¹. Koncepcję św. Augustyna o sprawiedliwej wojnie, która była uznawana przez okres piętnastu wieków, od-

¹⁹⁴ *Le Saint-Siege et le desarmement*. Cite du Vatican 1978 s. 2.

¹⁹⁵ *Redemptor hominis* n. 16.

¹⁹⁶ F. J. Mazurek, „Pokój jako wartość. „Chrześcijanin w świecie” 31:1974 s. 100; G. Tammen, *Erziehung zum Frieden*. „Jahrbuch für christliche Sozialwissenschaften” 1974. Bd. 15 s. 290.

¹⁹⁷ R. Weiler, *Sittliche Grundlagen der Erziehung zum Frieden*. „Roczniki Nauk Społecznych” T. 3 (1975) s. 51; A. Łopátka. *The Right to live in Peace as a Human Right*. „Bulletin of Peace Proposals” 4:1980 s. 361.

¹⁹⁸ A. Hetz, *Die Lehre vom „gerechten Krieg” als ethischer Kompromiss*. W: *Handbuch der christlichen Ethik*. Bd. 3 s. 430.

¹⁹⁹ Por. tamże s. 430n.

²⁰⁰ E. O. Czempiel, *Christen und auswärtige Politik*. „Civitas. Jahrbuch der christlichen Gesellschaftsordnung” 1967. Bd. 6 s. 42.

²⁰¹ GS n. 81; por. J. Kondziela, *Normatywne aspekty wychowania dla pokoju*. „Roczniki Nauk Społecznych” T. 7 (1979) s. 27.

wołał Jan XXIII, wielki papież pokoju w *Pacem in terris* słowami: „[...] w naszej epoce, epoce atomowej, byłoby nonsensem uważać wojnę za odpowiedni środek przywrócenia naruszonych praw”²⁰². W epoce atomowej dla pokoju nie ma innej alternatywy, jak tylko totalna zagłada i dlatego pokój stał się wartością nadrzędną²⁰³. Stanowisko Jana XXIII potwierdził II Sobór Watykański w *Gaudium et spes*: „[...] Obecny Święty Sobór solidaryzuje się z potępieniem wojny totalnej przez ostatnich papieży i ze swej strony oświadcza: wszelkie działania wojenne, zmierzające bez żadnej różnicy do zniszczenia całych miast lub też większych połaci kraju z ich mieszkańcami, są zbrodnią przeciw Bogu i samemu człowiekowi, zasługującą na stanowcze i natychmiastowe potępienie”²⁰⁴. Wysuwane w pewnych kręgach myśli o możliwości przeprowadzenia ograniczonej wojny nuklearnej spotkała się ze stanowczym odrzuceniem przez Jana Pawła II, który stwierdził: „[...] należy uczynić wszystko, co w naszej mocy, by uniknąć wojny, nawet „wojny ograniczonej” (tak określanej eufemistycznie przez ludzi, których ona nie dotyczy bezpośrednio)”²⁰⁵. Wielki wkład Kościoła w ochronę praw człowieka wyraża się w głoszeniu prawdy, że wyścig zbrojeń nie jest środkiem utrzymania pokoju, gdyż sam w sobie jest naruszeniem praw człowieka, a użycie potencjału nuklearnego pogwałci wszystkie prawa człowieka członków rodziny ludzkiej. Wkład Kościoła polega na ukazywaniu watości dialogu, prawdy, miłości, sprawiedliwości, które rodzą zaufanie — środków humanistycznych w rozwiązywaniu różnych konfliktów²⁰⁶. „[...] w miejsce zasady, uważanej dziś za najważniejszą gwarancję pokoju, wprowadzić zupełnie inną, która głosi, że prawdziwy i trwały pokój między narodami musi opierać się nie na równowadze sił zbrojnych, ale jedynie na wzajemnym zaufaniu”²⁰⁷, osiąganym na drodze dialogu. „Nigdy nie wolno odrzucać dialogu — pisze Jan Paweł II — by sięgać do zbrojnej przemocy w rozwiązywaniu konfliktu”²⁰⁸. Kościół odrzuca techniczne rozwiązywanie konfliktów i opowiada się za środkami humanistycznymi. Pokój jest osiąganym i utrzymywany przez realizację sprawiedliwości, poszanowanie praw człowieka i narodów, współpracę międzynarodową, kompromis i dialog²⁰⁹ — to jest środki

²⁰² *Pacem in terris* n. 127.

²⁰³ F. J. Mazurek, *Pokój na ziemi*; Ruh, Blondel, jw. s. 460; Weiler, jw. s. 52; Tammen, jw. s. 197.

²⁰⁴ GS n. 80.

²⁰⁵ Jan Paweł II, *Dialog na rzecz pokoju* s. 108.

²⁰⁶ Ruh, Blondel, jw. s. 461.

²⁰⁷ *Pacem in terris* n. 113.

²⁰⁸ Jan Paweł II, *Dialog na rzecz pokoju* s. 112.

²⁰⁹ V. Zsifkovits, *Gesellschaftlicher Wandel und christliche Konzeption des Friedens*. W: K. Zapotoczky (Hrsg.) *Werte und Gesellschaft im Wandel*. Linz 1978 s. 142n.

odpowiadające godności ludzkiej. Cel nie uświęca środków. Nie wolno zabijać, aby osiągać rozwiązywanie konfliktów²¹⁰. Prowadzenie dialogu jest stałym wkładem utrzymania pokoju i usuwania uprzedzeń i nieufności. Dobranie środków rozwiązywania konfliktów zależy od moralnego sumienia społeczeństwa i sprawujących władzę, ukształtowanego przez wychowanie²¹¹. Zarówno teoretyczne analizy, jak i doświadczenie pokazują, że wiele konfliktów można przezwyciężyć przez kompromis osiągniany na drodze dialogu. Tylko te systemy wykazują stabilność, w których konflikty rozwiązywane są na drodze kompromisu osiąganego przez dialog. Demokracja bez kompromisu nie może istnieć²¹². Kompromis będący podstawą funkcjonowania demokracji nie jest porażką żadnej ze stron, lecz sposobem osiągnięcia dobra wspólnego.

Encyklika *Pacem in terris* przez swą naukę o pokoju i prawach człowieka zdynamizowała Kościół i grupy stojące poza nim. Była pozytywnie przyjęta przez wszystkich ludzi dobrej woli. Pod jej wpływem wyodrębniła się nowa dyscyplina naukowa: badania nad pokojem (*Friedensforschung*, *peace research*). Zagadnieniem pokoju zajmuje się dziś około dwustu instytutów naukowych. Wpływała ona na wygaszenie stanu zimnej wojny. W duchu encykliki *Pacem in terris* napisane było słynne *Oreędzie biskupów polskich do biskupów RFN* (1965), które przygotowało psychologiczno-moralne podstawy do zawarcia porozumienia między PRL a RFN. Nie ulega też najmniejszej wątpliwości, że ogłoszony list pasterski biskupów USA, w którym wskazuje się, że użycie broni nuklearnej jest niemoralne, był inspirowany przez encyklikę *Pacem in terris*²¹³. Nauka społeczna Kościoła wychodzi poza tzw. koncepcję pokojowej koegzystencji, która jest koncepcją statyczną i wskazuje na potrzebę rozwijania solidarnej współpracy między wszystkimi narodami²¹⁴. W nauce społecznej Kościoła wskazuje się, że pokój wymaga przede wszystkim prawdy o człowieku, który jest zdolny do pokoju, gdyż jest istotą wolną, i prawdy o historycznym rozwoju kultury²¹⁵. Wychowanie dla pokoju musi się opierać na nowej, odmiennej od tradycyjnej filozofii dziejów, która dopatruje się w wojnach czynnika rozwoju. Trzeba odkrywać, pisze Jan Paweł II, „dzieje ludzkości według innych prawdziwych schematów od tych, które przedstawiają je jak nieprzerwany spłot

²¹⁰ Weiler, jw. s. 50.

²¹¹ A. Klose, *Gewissen in der Politik. Ethik für Entscheidungskreise*. Graz 1982 s. 72.

²¹² Tamże s. 73.

²¹³ Mazurek, *Pokój na ziemi*.

²¹⁴ Tamże.

²¹⁵ P. Engelhardt, *Die Friedenspflicht zwischen Wehrdienst und Wehrdienstverweigerung*. W: *Handbuch der christlichen Ethik*. Bd. 3 s. 484.

wojen i rewolucji”²¹⁶. Oznacza to, że wojny nie są przejawami prawa natury, nieodłącznym fatum ludzkim (Naturgesetz) i nie są siłami rozwoju historycznego²¹⁷. Wojny są wytworami ludzkiego działania, a nie obiektywnych niezależnych od człowieka praw. Ich występowanie w historii nie oznacza, że one muszą towarzyszyć ludzkości, szczególnie w epoce broni nuklearnych.

Starej tezie leżącej u podstaw prowojennych tendencji i wyścigu zbrojeń, sformułowanej przez Hobbesa — homo homini lupus est, przeciwstawiają zasadę inną, humanistyczną i ewangeliczną zarazem — homo homini frater est. Pokój opiera się na dogmacie ludzkiego braterstwa²¹⁸. Antyhumanistycznej strategii wyścigu zbrojeń opartej na zasadzie si vis pacem para bellum — jeśli chcesz pokoju szykuj wojnę, przeciwstawiają strategię humanistyczną opartą na zasadzie si vis pacem para iustitiam — jeśli chcesz pokoju pracuj dla sprawiedliwości, szanuj życie i prawa człowieka. Humanistyczne rozumienie pokoju domaga się stosowania humanistycznych środków jego utrzymania — dialogu, współpracy, zaufania, a przede wszystkim rozwoju moralnego człowieka i społeczeństw osiąganego poprzez wychowanie. Pokój jako wartość humanistyczna nie może być zagwarantowany przez środki techniczne²¹⁹. Ostateczne źródło wszelkich konfliktów tkwi w samym człowieku, w jego egoizmie i chciwości przeradzających się w egoizm i chciwość zbiorową. Są one przejawem niedorozwoju moralnego. Egoizm tkwi w człowieku, ale nie jest on nieprzewycięzalny. Jest to nowość w ujmowaniu pokoju, gdyż wskazuje, że wojna nie jest fatalistyczną koniecznością, że pokój jest możliwy²²⁰. Człowieka można wychować dla pokoju, ale również dla wojny. Agresywne zachowanie się ludzi jest wynikiem fałszywego wychowania²²¹. Nie tylko przemoc osobowa, ale także strukturalna pochodzi od ludzi i przez ludzi może być usunięta²²². Pokój nie jest nigdy wynikiem mechanicznych procesów, lecz dziełem rozumnego i moralnego działania ludzi²²³. Człowieka należy uzbrajać w zasady moralne, a nie w broń ma-

²¹⁶ Jan Paweł II. *Osiągniemy pokój wychowując do pokoju. Orędzie na światowy dzień pokoju*. „Chrześcijanin w świecie” 74:1979 s. 88.

²¹⁷ Kondziela, *Normatywne aspekty* s. 31; Tammen, jw. s. 198.

²¹⁸ Weiler, jw. s. 50.

²¹⁹ P. Heitkampfer, *Können Technik und Wissenschaft den Frieden sichern?* W: H. O. F. Rest (Hrsg.) *Waffenlos zwischen den Fronten*. Graz 1971 s. 101-113.

²²⁰ Mazurek, *Pokój jako wartość* s. 110n.

²²¹ H. Laborit, *The Biological and Sociological Mechanism of Agressions*. „International Social Science Journal” 4:1978 s. 727n.

²²² W. Korft, *Grundsätze einer christlichen Friedensethik*. W: *Handbuch der christlichen Ethik*. Bd. 3 s. 502.

²²³ „Peace and war are acts of man, and so by observing the values proper to peace man can eliminate war” (Łopátka, jw. s. 361).

sowego zniszczenia. W swych orędziach pokojowych papież z żelazną logiką uzasadniając, że życie bez zabijania jest możliwe, że życie bez nienawiści jest możliwe i jest nakazem moralnym, jest obowiązkiem. Pokój może być utrzymany tylko wówczas, gdy traktować się go będzie nie tylko jako interes zbiorowy, lecz jako obowiązek każdego człowieka i wszystkich narodów²²⁴, którego wykonanie należy zapewnić przez wychowanie.

Według Jana Pawła II treścią wychowania dla pokoju powinny być „pewne elementarne, ale nienaruszalne zasady, na których należy się oprzeć”²²⁵. Są to: 1) sprawy ludzkie muszą być traktowane po ludzku, a nie przemocą; 2) napięcia, konflikty domagają się rozwiązań na drodze słuszných negocjacji, a nie represji; 3) opozycje ideologiczne wymagają konfrontacji w klimacie dialogu i wolnej dyskusji; 4) słusne interesy określonych grup powinny się liczyć ze słusznymi interesami innych grup zainteresowanych i z wymogami wyższego dobra wspólnego; 5) użycie broni w żadnym razie nie może być właściwym narzędziem rozwiązywania sporów; 6) nieutralne prawa człowieka muszą być chronione we wszystkich okolicznościach; 7) nie wolno zabijać, by narzucać takie czy inne rozwiązania²²⁶. Zasady te — zdaniem papieża — człowiek może odnaleźć we własnym sumieniu, ale należy pomagać mu w ich odczytywaniu poprzez wychowanie. „Na to, aby stały się przekonaniem i aby do głębi przeniknęły wszelkie działania, trzeba im przywrócić całą ich moc. To zaś wymaga na wszelkich poziomach cierpliwego i długotrwałego wychowania”²²⁷. Wychowanie jest najskuteczniejszym humanistycznym środkiem utrzymania pokoju²²⁸.

Nauka społeczna Kościoła uznaje, że podmiotami społeczności ogólnoludzkiej są jednostki, grupy społeczne (etniczne) i państwa. Dlatego też wychowaniem dla pokoju należy objąć jednostki, społeczeństwa i całą rodzinę ludzką. Na te trzy płaszczyzny wychowania wskazuje także *Deklaracja w sprawie wychowania społeczeństw w duchu pokoju*, uchwalona na XXXIII Sesji Zgromadzenia Ogólnego ONZ w 1978 r. z inicjatywy Polski²²⁹. Pokój zależy od jednostek, gdyż one w systemach demokratycznych wybierają władzę, która za swą orientację polityczną odpowiada przed społeczeństwem. Państwa o systemach demokratycznych, stwierdza E. O. Czempiel, wykazują w polityce zagranicznej większe zainteresowanie utrzymaniem pokoju niż państwa, w których występuje nie-

²²⁴ Mazurek, *Pokój jako wartość* s. 100.

²²⁵ Jan Paweł II, *Osiągniemy pokój wychowując do pokoju* s. 94.

²²⁶ Tamże s. 94.

²²⁷ Tamże s. 94.

²²⁸ Tammén, jw. s. 199.

²²⁹ Kondziela, *Normatywne aspekty* s. 35.

sprawiedliwość i rządy sprawuje arbitralna elita²³⁰. Jest ona nawet zainteresowana występowaniem konfliktów i napięć międzynarodowych. Są one przez nią wykorzystywane do odwrócenia uwagi od sytuacji wewnętrznej i do legitymizacji stosowanej przemocy²³¹. „Przywódcy bowiem ludów, będąc poręczycielami wspólnego dobra swego narodu, a zarazem sprawcami dobra całego świata, bardzo zależą od opinii i nastrojów duchowych szerokich rzesz społeczeństwa”²³².

Kościół odrzuca strategię utrzymania pokoju przez wyścig zbrojeń „bowiem, być gotowymi do wojny oznacza być zdolnymi do jej wywołania”²³³, oraz uważa, że inne wysiłki nie doprowadzą do trwałego i prawdziwego pokoju, jeśli nie wychowa się człowieka i społeczeństw w duchu pokoju. „Daremny będzie ich wysiłek w kierunku budowy pokoju, dopóki wrogość, uczucia pogardy i nieufności, „rasowe” nienawiści oraz zawzięte ideologie dzielą ludzi i wzajemnie przeciwstawiają. Z tego powodu nagli gwałtowna potrzeba odnowy wychowania umysłów oraz nowego ducha w opinii publicznej. Ci, którzy oddają się dziełu wychowania, zwłaszcza młodzieży, bądź urabiają opinię publiczną, niech za swój pierwszy obowiązek poczytują troskę o to, by umysły wszystkich przepajać duchem nowego pokojowego sposobu myślenia”²³⁴. Stanowisko to współbrzmi ze stanowiskiem ONZ. We wstępie do statutu UNESCO zawarto następujące stwierdzenie: „Ponieważ wojny rodzą się w sferze duchowej człowieka, trzeba także w duchowej sferze zbudować bastiony pokoju”²³⁵. Stwierdzenie to w całości powtórzono w *Deklaracji w sprawie wychowania społeczeństw w duchu pokoju*. Wychowanie dla pokoju, które jest równocześnie wychowaniem do poszanowania praw człowieka prowadzi do budowania infrastruktury pokoju w świadomości jednostki i społeczeństw²³⁶. Chodzi tu o przełamywanie stereotypowych i archaicznych struktur myślenia, wzorów zachowań, będących pozostałością dawnych epok, epok monarchii i państw nacjonalistycznych²³⁷ i wdrażanie nowych schematów myślenia, że pokój można zabezpieczyć środkami humanistycznymi²³⁸. Skuteczność innych środków — dialogu, kompromisu, poszanowania praw człowieka — zależy od zbu-

²³⁰ Mazurek, *Dynamiczny charakter pokoju* s. 87.

²³¹ Tamże s. 87.

²³² GS n. 82.

²³³ Jan Paweł II, *Kościół broni godności każdego człowieka*. W: Jan Paweł II, *Nauczanie społeczne* s. 202.

²³⁴ GS n. 82.

²³⁵ *Zbiór statutów i regulaminów organizacji międzynarodowych*. T. 2. Warszawa 1967.

²³⁶ Symonides, jw. s. 42.

²³⁷ Tammen, jw. s. 275.

²³⁸ Kondziela, *Normatywne aspekty* s. 28.

dowania w psychice ludzkiej infrastruktury, Przez wychowanie ta infrastruktura pojawia się wówczas, gdy w świadomości utrwała się przekonanie, że pokój jest możliwy, że zależy od ludzi, że pokój jest wartością nadrzędną, że jest prawem i obowiązkiem każdej jednostki, wszystkich państw i całej rodziny ludzkiej²³⁹.

W nowej dyscyplinie naukowej, jaką są badania nad pokojem zajęto się nie tylko rozpoznawaniem uwarunkowań pokoju, jego istotą, ale także sposobami jego utrzymania. Wypracowano tzw. prakseologię pokoju typu bezpośredniego i pośredniego. Pierwsza polega na udostępnianiu wyników badań nad pokojem rządowi i politykom²⁴⁰. Prakseologię typu pośredniego stanowi pedagogika pokoju²⁴¹. Ze względu na ścisły związek zachodzący pomiędzy pokojem a prawami człowieka należy wraz z pedagogiką pokoju rozwijać pedagogikę praw człowieka. Osią aksjologiczną tych dyscyplin winny być godność człowieka, jego prawa, pokój, braterstwo, solidarna współpraca.

Zachodzi nie tylko związek pomiędzy prawami człowieka i pokojem, ale sam pokój jest prawem podstawowym człowieka. Pokój jest, zaznacza R. Weiler, nie tylko prawem człowieka, społecznym prawem, lecz także prawem ludzkości²⁴². ONZ w *Deklaracji o wychowaniu społeczeństw w duchu pokoju* nie ustanawia, lecz potwierdza „prawo ludzi, państw i całej ludzkości do życia w pokoju”²⁴³. Pokój jest podstawowym dobrem człowieka i ludzkości. Jest też podstawową potrzebą człowieka oraz warunkuje rozwój osobowy, społeczno-gospodarczy i kulturalny państwa i całej rodziny ludzkiej. Dlatego jest podstawowym prawem jednostek, państw i całej ludzkości — jest prawem jednostek i kolektywu²⁴⁴. W nauce społecznej Kościoła o prawie do pokoju *expressis verbis* mówi Jan Paweł II w orędziu do sekretarza generalnego ONZ *Wolność religijna podstawą praw ludzkich* (2 XII 1978), a więc trzynaste dni przed ogłoszeniem przez ONZ *Deklaracji o wychowaniu społeczeństw w duchu pokoju*, zalicza to prawo do praw podstawowych człowieka, które jest łamane nie tylko przez władze państwowe, lecz także przez indy-

²³⁹ Tamże s. 34.

²⁴⁰ Tenże, *Badania nad pokojem* s. 147.

²⁴¹ Tamże s. 151; A. Kuhn, *Kann man zum Frieden erziehen? Gedanken zu den Wegen und Irrwegen der Friedenspädagogik*. „Gesellschaft, Staat, Erziehung” 3:1971 s. 145n.

²⁴² Weiler, *iw.* s. 49.

²⁴³ Por. Łopátka, *iw.* s. 363.

²⁴⁴ W *Afrykańskiej Karcie Praw Człowieka i Narodów* mówi się tylko o prawie narodów do pokoju i bezpieczeństwa. *Charte Africaine des droits de l'homme et des peuples*. „Enseignement des droits de l'homme” 3:1982 s. 10-16.

widualne osoby ²⁴⁵. Chce przez to podkreślić, że jednym z podmiotów pokoju, a także wojny są jednostki. Prawo do pokoju wiąże Jan Paweł II z prawem do życia. „Jakkolwiek społeczeństwo w pierwszym rzędzie winno gwarantować autentyczne prawo do egzystencji i to egzystencji godnej człowieka, to nie można oddzielać tego prawa od innego, nie mniej podstawowego wymogu, który moglibyśmy nazwać prawem do pokoju i bezpieczeństwa” ²⁴⁶. Jest sprawą oczywistą, że prawo do pokoju jest najściślej związane z prawem do życia, bowiem wojna jest zorganizowanym sposobem zabijania ludzi. Np. pierwsza wojna światowa pochłonęła 9,8 miliona istnień ludzkich (95% osób wojskowych i 5% cywilnych); w drugiej zginęły 52 miliony ludzi (52% osób wojskowych i 48% cywilnych), zaś trzecia wojna światowa (nuklearna) zagraża unicestwieniem całej rodziny ludzkiej ²⁴⁷.

Prawo do pokoju należy do praw trzeciej generacji ²⁴⁸. Zostało ono odczytane na tle zagrożenia spowodowanego wyścigiem zbrojeń nuklearnych ²⁴⁹. Jest to prawo solidarnościowe w sensie pozytywnym i negatywnym ²⁵⁰. W sensie pozytywnym — ponieważ jego ochrona zależy od wysiłków i współpracy wszystkich państw, organizacji międzynarodowych i całej społeczności ogólnoludzkiej i warunkuje korzystanie z wszystkich innych praw. W sensie negatywnym — ponieważ naruszenie tego prawa godzi w prawo do egzystencji i inne prawa każdej jednostki, państw i całej rodziny ludzkiej. Z tej racji A. Łopátka przyznaje prawo do pokoju absolutny priorytet przed innymi prawami ²⁵¹.

Zdaniem R. Bildera prawo człowieka do pokoju obejmuje: prawo do stawiania żądań władzy państwowej odrzucenia wszelkich form naruszenia praw człowieka, prawo jednostek do partycypacji w podejmowaniu decyzji politycznych, prawo do wolnego wyrażania swej opinii i składania petycji, do stowarzyszania się i tworzenia organizacji, których celem jest praca dla pokoju i przeciwstawianie się polityce państwa, która prowadzić może do wojny, prawo do odmowy brania udziału w wojnie

²⁴⁵ Jan Paweł II. *Wolność religijna podstawą praw człowieka. Orędzie do sekretarza generalnego ONZ*. W: Jan Paweł II, *Nauczanie społeczne* s. 51.

²⁴⁶ Jan Paweł II. *W trosce o poszanowanie praw człowieka. Przemówienie do Korpusu Dyplomatycznego w Meksyku (27 01 1979)*. W: Jan Paweł II. *Nauczanie społeczne* s. 221-222.

²⁴⁷ Mazurek, *Pokój jako wartość* s. 101.

²⁴⁸ Ph. Alston, A. Eide, *Peace, Human Rights and Development*. „Bulletin of Peace Proposals” 4:1980 s. 318; St. Marks, *The Peace — Human Rights — Development Dialektik*. Tamże s. 339-346; Ph. Alston, *Peace as a Human Rights*. Tamże s. 319-329; Łopátka, *jw.* s. 363.

²⁴⁹ Alston, *jw.* s. 320.

²⁵⁰ Tamże s. 364.

²⁵¹ Tamże s. 364.

czy zabijaniu istot ludzkich (wolność sumienia), prawo do nieocenzurowanych informacji (prawdziwych) dotyczących decyzji i działalności rządu, prawo do dialogu w płaszczyźnie narodowej i międzynarodowej.

Treść prawa człowieka do pokoju jest o wiele bogatsza od tej, jaką przedstawił R. Bilder ²⁵². Paweł VI w *Populorum progressio* nazywa rozwój nowym imieniem pokoju, czyli utożsamia rozwój z pokojem. Człowiek ma prawo do rozwoju. Jest ono ujmowane jako synteza wszystkich praw. Zatem prawo do rozwoju — synteza wszystkich praw — jest nowym imieniem prawa do pokoju ²⁵³.

OCHRONA PRAW CZŁOWIEKA PRZEZ PRAKTYCZNĄ DZIAŁALNOŚĆ KOŚCIOŁA

Prawa człowieka mają charakter ponadpaństwowy. Nie pochodzą one od sprawujących władzę, lecz wynikają z godności ludzkiej. Przez proklamowanie ich w konstytucjach i konwencjach międzynarodowych nadaje się im ochronę prawną. W historycznych ujęciach praw człowieka wyeksponowuje się przeważnie rozwój ich idei i różne akty prawne, w których były one formułowane. Niedostateczność tych ujęć leży w tym, że nie uwzględniają pozaprawnej ochrony praw człowieka przez działalność społeczno-charytatywną i oświatowo-wychowawczą Kościoła ²⁵⁴. Nie znaczy przecież, że przed ich proklamowaniem w konwencjach międzynarodowych, konstytucjach czy ustawach zwyczajnych nie podejmowano wysiłków ich ochrony, szczególnie ze strony Kościoła. Ogłaszanie praw człowieka w aktach prawnych nie jest celem samym w sobie, lecz ochroną godności ludzkiej. Należy zatem pytać czy cel ten — ochrona godności ludzkiej — jaki chce się osiągnąć przez proklamowanie praw człowieka, nie był w szerszym lub węższym zakresie realizowany przed umieszczeniem praw człowieka w aktach prawnych. Jeśli tak, to nie można tego pomijać w historycznych ujęciach idei praw człowieka. Pojęcie praw człowieka obejmuje ich genezę, treść i ochronę zarówno prawną, jak i pozaprawną. W prawie stanowionym istotna jest przecież nie jego „litera”, lecz „duch”, czyli jego urzeczywistnianie. „Kościół świadom tego, że sama „litera” może również zabijać, podczas gdy tylko „duch

²⁵² R. Bilder, *The Individual and the Right to Peace*. „Bulletin of Peace Proposals” 4:1980 s. 388-389.

²⁵³ Prawo do pokoju podnoszone jest do rangi *ius cogens*. Por. *Warsaw Manifesto*. „Bulletin of Peace Proposals” 4:1980 s. 409.

²⁵⁴ Por. M. Brecht, *Die Menschenrechte in der Geschichte der Kirche W: Zum Thema Menschenrechte. Theologische Versuche und Entwürfe*. Stuttgart 1977 s. 39.

ożywia”, musi wraz z tymi ludźmi dobrej woli stale pytać, czy *Deklaracja Praw Człowieka*, akceptacja ich „litery”, wszędzie oznacza zarazem realizację ich „ducha”. [...] bardzo często znajdujemy się jeszcze daleko od tej realizacji, a niejednokrotnie duch życia społecznego i publicznego pozostaje w bolesnej sprzeczności z deklaracją, z „literą praw człowieka”²⁵⁵. Sama więc proklamacja praw człowieka nie jest równoznaczna z faktyczną ochroną prawną.

Wiele aspektów działalności współczesnych państw i instytucji społecznych, widzianych jako zmierzające do obrony praw człowieka, Kościół podejmował w przeszłości i aktualnie. Działalność praktyczną na rzecz ochrony godności człowieka (praw człowieka) Kościół widział zawsze jako wypełnianie obowiązku ewangelicznego służby drugiemu człowiekowi. Ochroną praw człowieka w sensie niesienia pomocy najbardziej potrzebującym — chorym, starcom, sierotom — Kościół zajmował się od momentu powołania instytucji diakonów. W późniejszym okresie powstawały różne wyspecjalizowane instytucje — zakony zajmujące się szkolnictwem, opieką nad chorymi (szpitale), sierotami, opuszczonymi i bezdomnymi²⁵⁶. W czasie, gdy nie było jeszcze rent czy emerytur Kościół prowadził zakłady opieki dla najbardziej potrzebujących. Ten zakres działalności przejęły i rozbudowały współczesne państwa stosownie do potrzeb społeczeństw i nazwano to socjalną działalnością, będącą wymogiem społecznych praw człowieka. Tam, gdzie działalność socjalna państwa jest niedostateczna, w dalszym ciągu prowadzi ją także Kościół²⁵⁷. Prawo do wykształcenia realizował Kościół przez rozwój szkolnictwa różnych stopni, od podstawowego do wyższego. W ciągu wieków tworzył szkoły różnych stopni. Dał początek średniowiecznym, europejskim uniwersytetom w Paryżu, Bolonii, Salamance, Heildelbergu, Krakowie. Tworzył szkoły zawodowe, w tym szkoły rolnicze. Prawo do opieki medycznej realizował Kościół przez zakładanie szpitali, prawo do wychowania przez zakładanie sierocińców²⁵⁸. Praktyczna działalność społeczno-charytatywna i oświatowo-wychowawcza Kościoła po długich latach została podniesiona, stwierdza R. Cassin, do rangi ochrony prawnej²⁵⁹. Pewien zakres działania Kościoła ma bezpośredni związek z prawami człowieka nawet wówczas gdy pojęcie praw człowieka nie występuje wyraźnie²⁶⁰.

²⁵⁵ *Redemptor hominis* n. 17.

²⁵⁶ Schwartländer, jw. s. 20.

²⁵⁷ Ermacora, *Die Instrumenten* s. 39.

²⁵⁸ Th. Hanf, *Die Kirche vor der sozialen Frage in der Dritten Welt*. „Stimmen der Zeit” 1:1981 s. 32.

²⁵⁹ R. Cassin, *Religions et droits de l'homme*. W: R. Cassin, *Amicorum discipulorum*. T. 4. Paris 1972 s. 97.

²⁶⁰ H. Tenhumberg, jw s. 11.

Misyjna działalność Kościoła łączyła się zawsze z działalnością cywilizacyjną. Był on nosicielem rozwoju od dołu²⁶¹. Leon XIII w encyklice *Sancta Dei Civitas* (1880) wskazywał, że działalność misyjna nie może ograniczać się jedynie do sfery czysto religijnej, ale także ma ona obejmować dziedzinę cywilizacyjną. Do obowiązków misjonarzy należy rozwijanie szkolnictwa, udzielanie pomocy biednym, chorym, opuszczonym, sierotom, wdowom. Wskazania te zostały następnie powtórzone w encyklice Piusa XI *Rerum Ecclesia* (1926) i encyklice Piusa XII *Evangelii praecones* (1951)²⁶². W okresie dekolonizacji Kościół pomagał nowo powstającym państwom w tworzeniu administracji. Ośrodki duszpastersstwa przekształcały się w aktywne grupy podstawowe²⁶³.

Kościół udzielał także ochrony prawnej jednostkom. Prawo kościelne odwołując się do zasad ewangelicznych humanizowało surowe prawo rzymskie i stawało się podstawą europejskiej myśli jurystycznej²⁶⁴. Starożytne prawo kościelne chroniło przede wszystkim prawo do życia i łagodziło stosowane kary (krzyżowania, chłosty rozpalonym żelazem itp.)²⁶⁵. Prawodawca kościelny — odwołując się do nakazu *non occides* i przykazania miłości — wykluczał nawet karę śmierci²⁶⁶.

Średniowieczne prawo kościelne odgrywało ważną rolę w zakresie ochrony godności ludzkiej, gdyż w ówczesnym świecie miało ono charakter jakby prawa międzynarodowego²⁶⁷. Gracjan wyodrębnił naukę prawa kanonicznego od teologii i uznał, że celem prawa jest ochrona człowieka przed krzywdą²⁶⁸. Średniowieczne ustawodawstwo kościelne nie zawierało zwartego katalogu praw człowieka. Chroniło ono prawa najbardziej zagrożone: prawo do życia, prawo do życia w pokoju, do powszechnego używania dóbr, do obiektywnego wymiaru sprawiedliwości w procesie cywilnym i karnym, prawa do kultury (własnego języka), prawo do bytu państwowego. Chroniło ono przed wyzyskiem dokonywanym przez lichwiarzy.

Papież Innocenty III na Soborze Laterańskim IV (1215) nałożył obowiązek na duchownych wstawiania się za przestępcami wobec władzy

²⁶¹ Hanf, jw s. 32; Th Dams, *Teufelkreise der Entwicklung*. „Entwicklungspolitik” 13/14:1972 s. 365.

²⁶² Por. H. Krauss, *Die Entwicklungsenzyklika Papst Pauls VI. Populorum progressio*. Freiburg 1967 s. 89n.

²⁶³ Hanf, jw. s. 32.

²⁶⁴ Brecht, jw. s. 45; Messner, s. 15.

²⁶⁵ T. Pawluk, *Idea podstawowych praw człowieka w prawie kościelnym*. „Prawo kanoniczne. Kwartalnik prawno-historyczny” 3-4:1979 s. 42.

²⁶⁶ Tamże s. 42n; Czempiel, *Die Christen* s. 22.

²⁶⁷ Pawluk, jw. s. 44.

²⁶⁸ Tamże s. 44.

świeckiej, aby ich nie karano śmiercią²⁶⁹. Za spowodowanie czyjejś śmierci nakazywano nakładanie surowych kar²⁷⁰. Strona dopuszczająca się małżonkobójstwa objęta była przeszkodą małżeńską *crimen*²⁷¹. Ustawodawstwo kościelne chroniło prawo, które dziś nazywane jest prawem do życia w pokoju. Konstytucje papieży (*de treuga et pace*) nakazywały wprowadzenie dni rozejmu i zawieszenia broni²⁷². Zakaz prowadzenia wojen odnosił się nie tylko do pewnych dni roku kościelnego (od adwentu do oktawy Trzech Króli i od siedemdziesiątnicy do oktawy Zielonych Świąt), ale i do miejsc: świątyń, cmentarzy i zakładów użyteczności publicznej²⁷³. Ustawa Aleksandra II, ogłoszona na III Soborze Laterańskim (1179) nakazywała, aby podróżujący, kupcy, rolnicy pracujący na polach cieszyli się w czasie wojny bezpieczeństwem²⁷⁴. Prawo kościelne chroniło prawa do powszechnego używania dóbr ziemskich. W Dekrecie Gracjana umieszczono zdanie (głoszone już przez myślicieli starożytności chrześcijańskiej) „Nakarm umierającego z głodu, bo jeżeli nie nakarmiłeś, zabiłeś go”²⁷⁵. Zdanie to zostało następnie powtórzone przez II Sobór Watykański w *Gaudium et spes*²⁷⁶. Prawo kościelne nakazywało biskupom opiekowanie się biednymi, niezdolnymi do pracy i uciśnionymi²⁷⁷.

Synod w Łęczycy (1285) chronił prawo do kultury, do posługiwania się językiem polskim w szkołach i kościołach na Śląsku i Wielkopolsce przeciwstawiając się w ten sposób polityce germanizacji. Nakazywał nauczanie w szkołach języka polskiego i zatrudnianie w nich nauczycieli posługujących się językiem polskim. Zalecano udzielanie beneficjów duszpasterskich kapłanom urodzonym w Polsce i posługującym się językiem polskim²⁷⁸.

Ustawodawstwo kościelne chroniło ludzi biednych przed lichwą, która przybierała formy pasożytnictwa i stawała się bolączką nawet na skalę społeczną²⁷⁹.

²⁶⁹ Tamże s. 43.

²⁷⁰ Tamże s. 43.

²⁷¹ Tamże s. 43.

²⁷² Tamże s. 43.

²⁷³ J. Umiński, *Historia Kościoła*. T. 1. Opole 1979 s. 352.

²⁷⁴ Pawluk, jw. s. 43n.

²⁷⁵ C. 21, D. LXXXVI.

²⁷⁶ GS n. 69.

²⁷⁷ Por. Pawluk, jw s. 44.

²⁷⁸ I. Zuber, *Synody prowincjonalne arcybiskupów gnieźnieńskich*. Warszawa 1971 s. 60n.

²⁷⁹ J. Drzazga, *Nauka Marcina Smigielskiego o lichwie a uchwały synodów polskich XVI i XVII w.* „Roczniki Nauk Społecznych” T. 7(1979) s. 63-84.

Stanisław ze Skarbimierza w kazaniu *De bellis iustis* (1410) powołując się na prawo kościelne i opinię prawników dowodził, że zarówno chrześcijanie jak i poganie mają równe prawo do posiadania własnego państwa, że prowadzenie wojny z poganami dlatego, że są niechrześcijanami jest sprzeczne z normami prawa²⁸⁰. Podobne poglądy głosił Paweł Włodkowic, a w sto lat później Szkoła z Salamanki²⁸¹.

II Sobór Watykański zdynamizował działalność Kościoła na rzecz ochrony praw człowieka. Temu celowi służą między innymi podróże papieskie do różnych krajów. W swych wystąpieniach papież Paweł VI i Jan Paweł II solidaryzują się z uciszonymi i domagają się poszanowania ich praw, zmiany niesprawiedliwych struktur społeczno-gospodarczych na drodze reform²⁸². Szczególną aktywność w zakresie działalności na rzecz ochrony praw człowieka wykazują Kościoły lokalne w Ameryce Łacińskiej, nadrabiając jak gdyby długoletnie zaniedbania w tym zakresie. Na kontynencie Ameryki Łacińskiej naruszanie praw człowieka przybrało charakter zinstytucjonalizowanego grzechu społecznego. Dlatego też rozwój i wyzwolenie jest problemem także moralnym i pastoralnym²⁸³. Troska o poszanowanie praw człowieka, jaką przejawia Kościół lokalny, nie koncentruje się wyraźnie wokół praw wolnościowych, pierwszej generacji, które są dla tych krajów pewnego rodzaju luksusem, lecz wokół praw społecznych: prawa do pracy, sprawiedliwej płacy, wykształcenia, posiadania środków do życia i mieszkania, do stowarzyszania się i tworzenia organizacji.

Konferencja Episkopatów Ameryki Łacińskiej zajmowała się tym problemem w Medellin (1968) i w Puebla (1979) domagając się radykalnych zmian strukturalnych, które pozwolą zaspokoić podstawowe potrzeby społeczeństw, zapewnić poszanowanie praw człowieka, odrzucić przemoc stosowaną przez dyktatury wojskowe, i wprowadzić demokrację²⁸⁴. Pojęcie integralnego wyzwolenia — wyzwolenia od grzechu i wszelkich form zniewolenia, nędzy, analfabetyzmu i ucisku — było przedmiotem Konferencji w Medellin. W Ameryce Łacińskiej problem praw człowieka jest problemem praw ludzi biednych²⁸⁵. Kościół w Ameryce Łacińskiej stał się po II Soborze Watykańskim najsilniejszą instytucją broniącą praw

²⁸⁰ Symonides, jw. s. 15-17.

²⁸¹ Tamże s. 15-18.

²⁸² F. Refoulé, *Bemühungen der obersten kirchlichen Autorität um die Menschenrechte*. „Concilium” 1979:15 n. 4 s. 240-244; H. Zwiefelhofer, *Leit-einamerikanische Kirche und Theologie*. „Stimmen und Zeit” 5:1979 s. 296n.

²⁸³ Galilea, jw. s. 255.

²⁸⁴ O. Winckler, *Kirche und Entwicklung*. „Gesellschaft und Politik” 3:1981 s. 57.

²⁸⁵ Tamże s. 255.

proletariatu wiejskiego²⁸⁶. Im konsekwentniej wypełnia swą misję ewangelizacyjną, tym głębiej zespala się z najbiedniejszymi. Przestał on legitymizować niesprawiedliwe systemy społeczno-gospodarcze i dyktatury wojskowe. Na skutek zaangażowania się Kościoła w obronę praw człowieka zmieniły się relacje pomiędzy nim a władzą państwową. Stosunek do władzy określany jest z pozycji uciśnionych. Kościół stał się głosem tych, którzy są tego głosu pozbawieni²⁸⁷. Duszpasterstwo praw człowieka nie ogranicza się jedynie do publicznych deklaracji i profetycznego piętnowania, lecz także wyraża się tworzeniem różnych organizacji. W Chile powołano do życia Vicaria de la Solidaridad, w Boliwii Asamblea de los Derechos Humanos, w Peru Iglesia Solidaria, w Brazylii grupy non-violence i grupy podstawowe²⁸⁸ oraz ruch Pastoral da Terra, który przeciwstawia się tzw. agropromysłowi — zabieraniu chłopom ziemi przez wielkie korporacje²⁸⁹.

W Boliwii Kościół popierał strajki górników. W Nikaragui dyktatura Somozy upadła między innymi dzięki listom społecznym episkopatu, w których uświadamiano wieśniaków o przysługujących im prawach²⁹⁰.

W wielu krajach Ameryki Łacińskiej ograniczona jest wolność Kościoła w zakresie głoszenia praw człowieka i angażowania się w urzeczywistnianie sprawiedliwości społecznej. W Salwadorze wymierza się karę pięciu lat więzienia za głoszenie poglądów domagających się wprowadzenia reform i uznaje się je za poglądy marksistowskie, nawet wówczas, gdy są one w istocie oparte na społecznej nauce Kościoła²⁹¹. Żądania sprawiedliwości społecznej i wprowadzenia reform dyktatury wojskowe uznają za wywrotowe hasła komunistów. W Chile z powodu ochrony praw człowieka przez Kościół doszło do ostrego konfliktu pomiędzy władzą państwową a Kościołem. W 1978 r. w Ekwadorze aresztowano siedemnaście biskupów²⁹². W Salwadorze zamordowano abp. Romero. Za zaangażowanie się w ochronę praw człowieka w Ameryce Łacińskiej śmierć poniosło wielu księży i zakonników, a szczególnie jezuitów. Kościół współpracuje z ONZ w usuwaniu dyskryminacji rasowej. Deklaracja Stolicy Apostolskiej bierze udział w konferencjach poświęconych szukaniu sposobów likwidacji dyskryminacji rasowej²⁹³.

²⁸⁶ Tamże s. 253.

²⁸⁷ Tamże s. 254; H. Zwiefelhofer, jw. s. 296n.

²⁸⁸ Tamże s. 253.

²⁸⁹ Hanf, s. 37.

²⁹⁰ Galilea, jw. s. 254n.

²⁹¹ *Amnesty international information* 11:1978 s. 7.

²⁹² Galilea, jw. s. 256.

²⁹³ R. Heckel, *Lutte contre le rasisme: Contributions de l'Eglise*. Cite du Vatican 1978 s. 1 i 8.

W Afryce Południowej Kościół prowadzi wysiłki zmierzające do zniesienia apartheidu przez nauczanie o równości wszystkich ludzi i prowadzi South African Comitee for Higher Edukation celem umożliwienia młodzieży czarnej zdobycia wykształcenia. Dyskryminacja rasowa w dziedzinie szkolnictwa jest najbardziej dotkliwa²⁹⁴. Episkopat Południowej Afryki w Deklaracji z 10 II 1977 domaga się równouprawnienia ludności czarnej w zakresie dostępu do sprawowania odpowiedzialnych funkcji państwowych, równości wynagrodzeń, korzystania z opieki społecznej i równego dostępu do szkół wszystkich stopni²⁹⁵. Episkopat domaga się też wyeliminowania ze środków masowego przekazu terminów o zabarwieniu negatywnym takich typu: „native”, „boy”, „girl”, „non-whites”²⁹⁶.

Dla stworzenia warunków przestrzegania praw człowieka w krajach Trzeciego Świata pomoc na rzecz rozwoju jest konieczna. Udzielanie pomocy wyrażające się w roztaczaniu opieki nad najbardziej potrzebującymi i prowadzeniu szkół jest tradycyjnym polem działania chrześcijańskiej Caritas. Wiązała się z działalnością misyjną. Jan XXIII przesunął akcent pomocy z opieki nad najbardziej potrzebującymi na pomoc dla rozwoju, na pomoc prowadzącą do samopomocy (*Hilfe zur Selbsthilfe*) — *self-relaienc*²⁹⁷. Pomoc Kościoła w tym zakresie wyraża się w budzeniu wiary we własne siły, przygotowywaniu, w miarę swych możliwości, kadry technicznej, nauczycielskiej, medycznej i administracyjnej²⁹⁸. Cel ten spełniają takie organizacje jak: Misereor, Missio, Adveniat i Caritas Internationalis²⁹⁹. Pomoc Kościoła wyraża się także w tym, że budzi on poczucie obowiązku udzielania przez społeczeństwa bogate bezinteresownie środków prowadzących do samorozwoju. Paweł VI w *Populorum progressio* odwołując się do moralnego sumienia państw bogatych postulował ograniczenie zbrojeń i przeznaczenie sum w ten sposób osiągniętych na rzecz rozwoju. Domagał się też przekazywania 1% dochodu narodowego państw wysoko uprzemysłowionych na ten sam cel. W przemówieniu wygłoszonym w Bombaju (1964) wskazywał na konieczność utworzenia światowego funduszu dla samorozwoju krajów Trzeciego Świata. Pod wpływem tego postulatu sekretarz generalny ONZ, U-Thant zaprosił Pawła VI do złożenia wizyty w siedzibie ONZ w Nowym Jorku³⁰⁰, która miała miejsce 4 X 1964 r. Od tej daty rozpoczyna się in-

²⁹⁴ Hanf, jw. s. 40.

²⁹⁵ Heckel, jw. s. 24.

²⁹⁶ Tamże s. 21.

²⁹⁷ Czempiel, *Die Christen* s. 35.

²⁹⁸ *Die Dritte Welt antwortet der Synode.* (Hrsg.) U. von Koch, H. T. Risse, H. Zwiefelhofer, München 1975 s. 30.

²⁹⁹ R. Vökl, *Caritas als Grundfunktion der Kirche.* W: *Handbuch Pastoraltheologie.* Bd. 1. Freiburg 1970 s. 446.

³⁰⁰ Czempiel, *Die Christen* s. 36.

tensywna współpraca pomiędzy Kościołem a ONZ w zakresie ochrony praw człowieka. Stały obserwator Stolicy Apostolskiej w ONZ był już od wiosny 1964 r.

Ochrona praw człowieka przez podejmowanie współpracy z międzynarodowymi organizacjami

Prawa człowieka mają charakter uniwersalny i domagają się solidarnej współpracy jednostek, wszystkich narodów, organizacji międzynarodowych i Kościołów ³⁰¹.

Stosunek Kościoła do organizacji międzynarodowych nie układał się zawsze pozytywnie. Wprawdzie Benedykt XV i Pius XI zgłaszali pewne zastrzeżenia wobec Ligi Narodów, ale w gruncie rzeczy oceniali ją pozytywnie. Współpraca jednak była utrudniona między innymi dlatego, że rząd włoski był przeciwny intensywnemu udziałowi Stolicy Apostolskiej w działalności Ligi Narodów. Po układach laterańskich przeszkoda ta wprawdzie odpadła, ale współpraca ograniczała się do sporadycznych kontaktów dotyczących udzielania pomocy ludności dotkniętej głodem, pomocy uchodźcom, konwencji przeciwko niewolnictwu, ochrony mniejszości religijnych, walki z handlem kobietami i dziećmi i statusu Jerozolimy.

Sytuacja zmienia się po drugiej wojnie światowej. Jeszcze przed jej zakończeniem, 16 XI 1944 r., Episkopat Stanów Zjednoczonych ogłosił dokument *Statement of International Order*, w którym zawarto zasady funkcjonowania nowej organizacji międzynarodowej. Odrzucono w tym dokumencie prowadzenie polityki z pozycji siły, tworzenie sfer wpływów i wojnę jako środek rozstrzygania sporów międzynarodowych. 15 IV 1945 roku Episkopat Stanów Zjednoczonych ogłosił drugi dokument *Statement on World Peace*, w którym ustosunkowano się do powstającej ONZ. W grudniu 1945 r. Episkopat ogłosił dokument *Between War and Peace*, w którym nawołuje państwa do uczestnictwa w pracach ONZ. Wreszcie 15 XI 1946 r. ogłosił dokument *Man and the Peace*, w którym wskazuje na potrzebę opracowania Paktów Praw Człowieka ³⁰².

Pius XII zajmował stanowisko pozytywne wobec ONZ, ale nie podejmował wysiłków prowadzenia z nią współpracy. W przemówieniu radiowym (23 XII 1956 r.) pozytywnie oceniał program ONZ, pracę na rzecz utrzymania pokoju i poszanowania praw człowieka i praw narodów. Wskazywał na potrzebę wzmocnienia autorytetu tej organizacji ³⁰³. Przy-

³⁰¹ Pfürtnner, jw. s. 229.

³⁰² Por. R. Buchała, *Stolica Apostolska a pokój międzynarodowy*. „Chrześcijanin w świecie” 69:1978 s. 9.

³⁰³ Por. Bolté, jw. s. 37.

jazne stanowisko wobec ONZ zawarł Jan XXIII w encyklice *Pacem in terris*, której tekst przekazał także U-Thantowi (1963). Rok później (21 III 1964) za pontyfikatu Pawła VI dochodzi do akredytacji stałego przedstawiciela Stolicy Apostolskiej przy ONZ w Nowym Jorku. W orędziu wygłoszonym w siedzibie ONZ Paweł VI wyraził gotowość prowadzenia współpracy Kościoła z ONZ wskazując, że cele ONZ i Kościoła są zbieżne — służba ludzkości, troska o pokój i ochronę praw człowieka³⁰⁴. Wkład Kościoła w dzieło utrzymania pokoju i obronę praw człowieka polega między innymi na tym, że wprowadził do myślenia politycznego zasadę dialogu, zasadę bezprzemocowego rozwiązywania konfliktów, odrzucenie koncepcji wojny sprawiedliwej i położenie akcentu nie na zasadę koegzystencji pokojowej państw, lecz zasadę solidarnej współpracy wszystkich narodów³⁰⁵. Podejmowanie współpracy z organizacjami międzynarodowymi na rzecz utrzymania pokoju i obrony praw człowieka zostało umożliwione przez kilka czynników: suwerenność Stolicy Apostolskiej, rozdział Kościołów lokalnych od państwa i neutralne stanowisko wobec systemów społeczno-politycznych. Suwerenność Stolicy Apostolskiej pozwala jej wypełniać swą misję w wolności, bez uzależniania się od innych zwierzchności³⁰⁶. Rozdział Kościołów lokalnych od państwa sprawił, że dokonała się ewolucja idąca w kierunku od „Kościoła państwowego” do „Kościoła społecznego”³⁰⁷. Dzięki temu Kościół przestał być podporą władzy państwowej, a stał się siłą społeczną służącą obronie praw człowieka. Znaczącym dziełem Jana XXIII było uwolnienie Kościoła od wspomagania państw zachodnich w ich walce z blokiem wschodnim³⁰⁸, i zalecenie katolikom podejmowania współpracy dla dobra wspólnego z ludźmi o odmiennych ideologiach. Wprawdzie już Pius XII głosił zasadę neutralności, ale dopiero Jan XXIII nadał tej zasadzie charakter neutralności aktywnej. W tym też duchu wypowiedział się II Sobór Watykański. „Kościół, który z racji swego zadania i kompetencji w żaden sposób nie utożsamia się ze wspólnotą polityczną, ani nie wiąże się z żadnym systemem politycznym, jest zarazem znakiem i zabezpieczeniem transcendentnego charakteru osoby ludzkiej”³⁰⁹. Z pozycji neutralności Stolica Apostolska może skuteczniej wносить swój wkład w zabezpieczenie pokoju i obronę praw człowieka w zróżnicowanym ustrojowo, ideologicznie i kulturowo świecie. Kościół nie może wiązać się z żadnymi systemami spo-

³⁰⁴ Por. Czempiel, *Die Christen* s. 37.

³⁰⁵ Tamże s. 43.

³⁰⁶ Jan Paweł II. *Orędzie do ONZ* s. 308.

³⁰⁷ Kimminich, jw. s. 510.

³⁰⁸ Czempiel, jw. s. 33.

³⁰⁹ GS n. 76.

leczno-politycznymi, gdyż z racji „swej uniwersalności stanowi najmocniejszą więź między ludzkimi wspólnotami i narodami”³¹⁰.

Stolica Apostolska współpracuje z ONZ i z wieloma organizacjami afiliowanymi do niej jak: UNESCO, FAO, UNCTAD, UNIDO, MOP. Bierze udział w przygotowywaniu różnych deklaracji, wysuwa propozycje rozwiązywania licznych problemów, popiera inicjatywy podejmowane przez te organizacje. Częstą praktyką Stolicy Apostolskiej jest wysyłanie do organizacji międzynarodowych stałego obserwatora.

Stolica Apostolska jest także członkiem IAEA — Międzynarodowej Agencji Energii Atomowej i przystąpiła do układu o nierozprzestrzenianiu broni nuklearnej (25 II 1971), mimo że nie posiada i nie produkuje tej broni. Dokument ten został podpisany przez przedstawicieli Stolicy Apostolskiej równolegle w Moskwie, Londynie i Waszyngtonie. 26 VI 1972 r. Stolica Apostolska podpisała w Wiedniu protokół dodatkowy do układu o nonprolifracji. Przystąpienie do układu o nonprolifracji stanowi wyraz zaangażowania się Stolicy Apostolskiej w utrzymanie pokoju i bezpieczeństwa. Ponadto jest znakiem zachęty i poparcia dla sprawy rozbrojenia i odprężenia międzynarodowego³¹¹.

Papieska Komisja *Iustitia et Pax* utworzyła ze Światową Radą Kościołów Komitet do Spraw Rozwoju i Pokoju (SODEPAX), który podejmuje ekumeniczne prace koncentrujące się wokół obrony i popierania praw człowieka, pokoju i rozwoju. Prace te przebiegają na trzech płaszczyznach: nauczania, wychowywania i niesienia pomocy najbardziej potrzebującym oraz pomocy dla samorozwoju.

Stolica Apostolska wysłała swego obserwatora w osobie o. Johna Longa SJ na Moskiewską Światową Konferencję Działaczy Religijnych (czerwiec 1977 r.), która poświęcona była problemowi pokoju, rozbrojenia i sprawiedliwości międzynarodowej³¹².

Niemalży wkład wniosła Stolica Apostolska w ochronę praw człowieka poprzez współpracę z państwami biorącymi udział w Konferencjach Bezpieczeństwa i Współpracy w Europie. Państwa Układu Warszawskiego przesłały państwom NATO i Stolicy Apostolskiej, uchwalony w marcu 1969 roku, Apel Budapeszteński, w którym zaproponowano zwołanie konferencji w sprawie współpracy i bezpieczeństwa. Stolica Apostolska poparła Apel Budapeszteński i wyraziła gotowość współpracy. Odpowiedziała także pozytywnie na Aide-mémoires rządu fińskiego na ten sam temat. Już podczas konsultacyjnego zebrania plenarnego w Helsinkach, przygotowującego KBWE (6 III 1973) przedstawiciel Stolicy Apostolskiej abp. G. Zabkar w swym przemówieniu podkreślił, „że dla stworzenia

³¹⁰ GS n. 42.

³¹¹ Por. Buchała, jw. s. 13n.

³¹² Tamże s. 16.

atmosfery pokoju, pobudzenia ludzi do przyjaźni i sympatii, powinniśmy wśród uroczystych zobowiązań, które będą podjęte przez konferencję — obok tradycyjnych zasad prawa międzynarodowego, bezpośrednio dotyczących stosunków zewnętrznych między państwami — wyrazić poszanowanie i wyniesienie na wyższy poziom praw człowieka”³¹³. Na spotkaniu ministrów spraw zagranicznych (6 VI 1973)) sekretarz Stolicy Apostolskiej do spraw publicznych Kościoła, abp. A. Casaroli mówił o potrzebie wypracowania nowej etyki międzynarodowej, zajęcia się sprawą poszanowania praw człowieka, a w tym prawa do wolności religijnej. Wskazywał, że naruszanie praw człowieka, wcześniej czy później, spowoduje niepokój wewnątrz państw, a następnie niepokój między państwami, ponieważ pokój opiera się na sprawiedliwości³¹⁴. Poszanowanie praw człowieka rodzi zaufanie wzajemne i daje podstawę do pokojowej koegzystencji i współpracy między różnymi systemami gospodarczymi, społecznymi i politycznymi³¹⁵. W pracach nad Aktem Kończącym KBWE brał udział delegat Stolicy Apostolskiej prof. R. Dupuy. Przedstawił on trzy wnioski:

- umieszczenie w Akcie Kończącym zasady praw człowieka i wyraźnego zobowiązania się uczestników Konferencji do jej przestrzegania;
- zobowiązanie się sygnatariuszy Aktu Kończącego do zagwarantowania wspólnotom religijnym i jednostkom wolności poruszania się, stowarzyszania, nabożeństw, seminariów, kongresów, odwiedzania miejsc świętych, i wyznawania swej wiary prywatnie i publicznie³¹⁶;
- zagwarantowanie wolności upowszechniania publikacji o treści religijnej³¹⁷.

W jakim stopniu propozycje i wnioski delegatów Stolicy Apostolskiej zostały wprowadzone do Aktu Kończącego? Propozycja wyniesienia na wyższy poziom praw człowieka znalazła swój wyraz w sformułowaniu zasady praw człowieka (siódma zasada dekalogu)³¹⁸. Ważne jest także uznanie w tej zasadzie, że prawa człowieka wynikają z godności człowieka, że człowiekowi przysługuje prawo wyznawania swej religii indywidualnie i zbiorowo. Drugi i trzeci wniosek został po części zawarty

³¹³ Abb. G. Zabkar, *Stolica Apostolska a wolność religijna*. „Chrześcijanin w świecie” 25:1973 s. 71; J. Rabas, *Vorschläge des Heiligen Stuhls für die Konferenz über Sicherheit und Zusammenarbeit in Europa*. W: *Religions- und Glaubensfreiheit als Menschenrechte*. Helisinki 1980 s. 68n.

³¹⁴ Por. Rabas, jw. s. 69.

³¹⁵ Tamże s. 70.

³¹⁶ Tamże s. 72n.

³¹⁷ Tamże s. 74.

³¹⁸ H. F. Köck, *Kanonisierung des Geistes von Helsinki? Zur Präsenz des ferenz über Sicherheit und Zusammenarbeit in Europa*. W: *Religions- und Glaubens- „Wiener Blätter zur Friedensforschung”* 6:1975 s. 10.

w siódmej zasadzie, po części wśród spraw zaliczonych do tzw. „trzeciego koszyka”. W rozdziale o współpracy, gdzie mowa jest o kontaktach międzyosobowych, znajduje się paragraf, na podstawie którego państwa-uczestnicy „potwierdzają, że kultury religijne, instytucje, organizacje wyznaniowe i ich przedstawiciele działający w konstytucyjnych ramach państw-uczestników mogą w zakresie swej działalności kontaktować się, spotykać oraz wymieniać informacje”. Troska Stolicy Apostolskiej o poszanowanie wolności religijnej nie oznacza, że jej zainteresowanie poszanowaniem innych praw jest mniejsze. Wiąże się to z przekonaniem, że wolność religijna łączy się najgłębiej z wewnętrznymi przeżyciami człowieka, i że ona jest podstawą innych wolności.

Wkładem Stolicy Apostolskiej jest podniesienie praw człowieka do rzędu zasad rządzących stosunkami międzynarodowymi w zakresie gospodarczym, kulturalnym, społecznym i politycznym oraz umieszczenie w Akcie Końcowym prawa do wolności religijnej i wolności sumienia jako prawa podstawowego. A. Silvestrini, delegat Stolicy Apostolskiej, biorący udział w Konferencji pohelsińskiej w Belgradzie (1977) oceniając znaczenie Aktu Końcowego i wkład Stolicy Apostolskiej stwierdził, że dał on impuls do stopniowych zmian, mimo pewnych trudności i powolnej jego realizacji. W zakresie wolności religijnej Akt Końcowy zapoczątkował pozytywny proces w dziedzinie kontaktów między ludźmi, przepływu informacji religijnej. Wzrosła też, stwierdził A. Silvestrini, ilość zezwoleń na odbywanie podróży w celach religijnych, spotkań, wymiany wizyt między przedstawicielami episkopatów różnych krajów, pozwoleń na odbywanie studiów teologicznych poza własnym krajem, zezwoleń na publikowanie i rozpowszechnianie modlitewników, katechizmów i innych książek o treści religijnej³¹⁹. A. Silvestrini stwierdził, że po KBWE w Helsinkach zaczęła kształtować się „nowa świadomość”³²⁰.

Papieska Komisja *Iustitia et Pax* sugeruje następujące dziedziny współpracy międzynarodowej: popieranie prawa narodów do samostanowienia politycznego i uznania międzynarodowego prawa do rozwoju społeczno-gospodarczego, które jest niezbędne dla ochrony Krajów Trzeciego Świata przed neokolonializmem³²¹. Prawo to zostało ogłoszone w Karcie Praw i Obowiązków Gospodarczych Państw, ale państwa zachodnie uważają, że nie posiada ono prawnej mocy wiążącej. Inna dziedzina współpracy winna koncentrować się wokół realizacji Międzynarodowych Paktów Praw Człowieka i innych konwencji międzynarodowych, a szczególnie konwencji o eliminacji wszelkich form dyskryminacji rasowej,

³¹⁹ Abp. A. Silvestrini, *Stolica Apostolska a wolność religijna*. „Chrześcijańskim w świecie” 62:1978 s. 96.

³²⁰ Por. Refoulé, jw. s. 244.

³²¹ *Kościół i prawa człowieka* n. 113.

mniejszości narodowościowych, dyskryminacji kulturalnej, religijnej, etnicznej i politycznej. Współpraca winna zmierzać w kierunku usuwania wszelkich systemów społeczno-gospodarczych, w których występują wymienione formy dyskryminacji³²². Współpracy międzynarodowej domaga się ochrona praw kobiety — ochrona macierzyństwa, ochrona kobiety pracującej, prawa dzieci do wychowania w wypadku separacji rodziców lub wdowieństwa, prawo do należytego statutu społecznego kobiety zamężnej³²³. Papieska Komisja uważa, że należy kontynuować prace nad większą indywidualizacją praw człowieka, to znaczy uwzględniać bardziej pewne kategorie osób potrzebujących szczególnej troski, jak np. starcy, chorzy, niepełnosprawni, dzieci³²⁴, a poza tym nad tymi prawami, których naruszanie godzi najbardziej w godność ludzką, a mianowicie: prawem do wolności religijnej, prawem do urodzenia, życia i odpowiedniego wyżywienia, prawem do kultury i wykształcenia, prawem cudzoziemców i emigrantów do równouprawnienia, prawem do godnej pracy i słusznej płacy³²⁵. Współpraca międzynarodowa winna iść w kierunku tworzenia nowych procedur prawnych i nowych środków ochrony praw człowieka, a mianowicie międzynarodowych i regionalnych trybunałów praw człowieka. Kościół wnosi swój wkład w poszukiwanie sposobów przestrzegania praw człowieka przez nauczanie, wychowanie i praktyczną działalność.

ANEKS

Papieska Komisja *Iustitia et Pax*, opierając się na różnych dokumentach Magisterium Kościoła, podaje następujący katalog praw człowieka w dwu grupach, który uzupełniono nauczaniem Jana Pawła II*.

Grupa pierwsza: wolność i prawa podstawowe

1. Wszyscy ludzie są sobie równi co do godności i natury¹ bez względu na rasę², płeć³ i religię⁴.

³²² Tamże n. 108-110.

³²³ Tamże n. 111. Giers, jw. s. 203.

³²⁴ *Kościół i prawa człowieka* n. 114.

³²⁵ Tamże n. 116.

* Katalog ten podajemy z pewnymi skrótami z dokumentu *Kościół i prawa człowieka*.

¹ PT 89; OA 16; 29.

² PT 44; OA 16; PP 63.

³ GS 29; OA 16.

⁴ GS 29; P a w e ł VI. *Orędzie do ONZ* s. 102.

2. Wszyscy więc mają te same prawa i obowiązki⁵.
3. Prawa osoby ludzkiej są nienaruszalne, niezbywalne i powszechne⁶.
4. Każdy człowiek ma prawo do życia, do nienaruszalności fizycznej, do środków koniecznych i wystarczających dla zapewnienia mu odpowiedniego poziomu życia, przede wszystkim w dziedzinie żywienia, mieszkania, środków utrzymania i innych gwarancji społecznych⁷.
5. Wszyscy mają prawo do dobrego imienia i poszanowania własnej osoby⁸, do ochrony swego życia prywatnego⁹, intymności i obiektywnego obrazu¹⁰.
6. Wszyscy mają prawo do postępowania zgodnego ze słusznymi wskazaniami ich sumienia¹¹ i do swobodnego poszukiwania prawdy dostępnymi ludzimi środkami¹². W tej dziedzinie, w pewnych warunkach, ze względu na sprzeciw sumienia¹³, dopuszczalne jest niezgadanie się z pewnymi regułami społecznymi.
7. Każdy ma prawo swobodnego dawania wyrazu swym poglądom¹⁴ i do obiektywnej informacji¹⁵.
8. Wszyscy mają prawo do oddawania czci Bogu zgodnie ze słusznymi wskazaniami swego sumienia, wyznawania swej religii w życiu publicznym i prywatnym, do cieszenia się sprawiedliwą wolnością religijną¹⁶.
9. Podstawowym prawem osoby ludzkiej jest również prawo do ochrony prawnej jej praw, ochrony skutecznej, równej dla wszystkich i zgodnej z obiektywnymi normami sprawiedliwości¹⁷. Dlatego wszyscy są równi względem prawa¹⁸ i mają podczas postępowania sądowego prawo do poznania tożsamości oskarżyciela i do stosownej obrony¹⁹.
10. [...] podstawowe prawa w odniesieniu do tej osoby, która jest ich podmiotem są nierozłącznie związane z odpowiadającymi im obowiązkami [...] ²⁰

Grupa druga: Prawa obywatelskie, polityczne, ekonomiczne, społeczne i kulturalne

1. Wszyscy ludzie mają prawo do swobody zgromadzeń i zrzeszania się oraz do przekazywania organom zbiorowym, które według nich najlepiej służą wytyczonym celom, prawa do ich konkretnego wcielania w życie²¹.

⁵ OA 16; GS 26; PT 9.

⁶ PT 9; GS 26.

⁷ PT 11; MM 56; GS 26; *Prawa człowieka i pojednanie* s. 94.

⁸ GS 26; PT 12.

⁹ GS 26.

¹⁰ Paweł VI, *Discours aux dirigeants de la Fédération Nationale Italienne de la Presse* 23 VI 1966. „La Documentation catholique” 1478:1966 s. 1549.

¹¹ PT 14; GS 26; DH 2.

¹² DH 3; PT 12.

¹³ GS 78, 79.

¹⁴ PT 12; GS 59, 73; *Sprawiedliwość w świecie* s. 112.

¹⁵ PT 12, 90; *Prawa człowieka i pojednanie* s. 94.

¹⁶ PT 14; GS 26, 73; *Sprawiedliwość w świecie* s. 108; *Prawa człowieka i pojednanie* s. 94. Jan Paweł II, *Orędzie do ONZ*. W: *Nauczanie społeczne* s. 317; RH 17.

¹⁷ PT 27; Pius XII, *Przemówienie radiowe na Boże Narodzenie (1942)* AAS 35:1943 s. 21.

¹⁸ OA 16.

¹⁹ *Sprawiedliwość w świecie* s. 108, 112.

²⁰ PT 28-30; OA 24.

²¹ PT 23; GS 73; Jan Paweł II, *Orędzie do ONZ* s. 317; LE 20.

2. Wszyscy mają prawo do swobodnego poruszania się i osiedlania na obszarze państwa, którego są obywatelami oraz prawo do emigrowania do innych wspólnot politycznych i do osiedlania się w nich na stałe²². Dlatego właśnie należna jest szczególna uwaga i pomoc emigrantom²³ — zgodnie z humanitarnym duchem prawa azylu.

3. Wszyscy mają prawo do swobodnego wyboru sposobu życia. Tak więc mają prawo do założenia rodziny, w której małżonek i małżonka są równi co do praw i obowiązków lub do realizacji swego powołania w kapłaństwie lub życiu zakonnym²⁴.

4. W stosunku do rodziny, podstawowej i naturalnej komórki społecznej opartej o swobodnie zawarte, jedno i nierozzerwalne małżeństwo, należy uciekać się do takich posunięć ekonomicznych, społecznych, kulturalnych i moralnych, które by przyczyniały się do jej konsolidacji i stabilizacji, ułatwiały wypełnianie jej specyficznej misji i zapewniały jej warunki konieczne dla zdrowego rozwoju²⁵.

5. Rodzice mają prawo do rodzenia dzieci i oni przede wszystkim mają prawo do wychowywania ich w rodzinie²⁶.

6. Przede wszystkim dzieci i młodzież mają prawo do nauki, do odpowiednich warunków życia i do możliwości korzystania z moralnie zdrowych środków masowego przekazu²⁷.

7. Kobięcie, ze względu na szacunek dla jej godności osoby ludzkiej przyznaje się na równi z mężczyzną prawo do współuczestnictwa w życiu kulturalnym, gospodarczym, społecznym i politycznym państwa²⁸.

8. Starcy, sieroty, chorzy i wszyscy, którzy są opuszczeni, mają prawo do niezbędnej pomocy²⁹.

9. Każdy człowiek, ze względu na swą godność osoby ludzkiej ma prawo do brania czynnego udziału w życiu publicznym, do przyczyniania się przez swój osobisty wkład do realizacji dobra wspólnego³⁰ oraz prawo głosowania i brania udziału w podejmowaniu decyzji społecznych³¹.

10. Każdy człowiek ma prawo do pracy, do rozwijania swych zdolności i swej osobowości w życiu zawodowym³², do odpowiedniego podejmowania osobistych inicjatyw w życiu ekonomicznym³³. Realizacja tego prawa wymaga zapewnienia warunków pracy, które nie przynosiłyby szkód zdrowiu fizycznemu i dobrym obyczajom i nie hamowałyby pełnego rozwoju młodzieży. Kobiety zaś mają prawo do warunków pracy, które godziłyby się z ich wymaganiami i obowiązkami małżonek i matek³⁴. Należy przyznać wszystkim prawo do sprawiedliwego wypoczynku i niezbędnej rozrywki³⁵.

²² PT 23; MM 23; LE 20.

²³ PT 25; OA 14; MM 46; Jan Paweł II, *Orędzie do ONZ* s. 317.

²⁴ *Dekret Christus Dominus* 18; GS 84.

²⁵ PT 15-16; GS 26; Jan Paweł II, *Orędzie do ONZ* s. 317.

²⁶ OA 18; PT 16; LE 19.

²⁷ GS 52; MM 196-197; *Prawa człowieka i pojednanie* s. 94.

²⁸ *Sprawiedliwość w świecie* s. 112; GS 26.

²⁹ OA 13; GS 29; *Sprawiedliwość w świecie* s. 111.

³⁰ LE 22; *Sprawiedliwość w świecie* s. 108.

³¹ PT 26; LE 14; Jan Paweł II, *Orędzie do ONZ* s. 317.

³² GS 75, 68; OA 47; MM 93.

³³ OA 14; GS 26; MM 61.

³⁴ PT 18, 20; LE 15.

³⁵ PT 19; LE 19.

11. Wszyscy ci, którzy wykonują pracę fizyczną lub umysłową mają prawo do określonej zgodnie z wymogami słuszności i sprawiedliwości płacy, a więc płacy wystarczającej dla zapewnienia pracownikom i ich rodzinom poziomu życia zgodnego z godnością ludzką³⁶.

12. Robotnicy, w sytuacjach ostatecznych, mają prawo do uciekania się do strajku³⁷.

13. Wszyscy ludzie mają prawo posiadania ilości dóbr wystarczających dla nich i dla ich rodzin. Tak pojęta własność prywatna, w tej mierze, w jakiej zapewnia każdemu człowiekowi niezbędny margines niezależności osobistej i rodzinnej powinna być uważana za konieczne przedłużenie wolności ludzkiej i za prawo nie bezwarunkowe, lecz ograniczone. Własność posiadania bowiem ze swej natury ma funkcję społeczną opartą na powszechnym podziale dóbr, którego pragnął Stwórca. Dobra te powinny być dzielone między wszystkie ludy. Tak więc prawo własności nie powinno być realizowane ze szkodą dla dobra wspólnego³⁸.

14. Wszystkim ludziom i ludom przyznaje się prawo do rozwoju rozumianego jako wzajemna i dynamiczna realizacja wszystkich tych podstawowych praw, na których się opierają główne aspiracje jednostek i narodów³⁹. Przyznaje się prawo do równego dla wszystkich dostępu do życia ekonomicznego i kulturalnego, obywatelskiego i społecznego oraz do sprawiedliwego podziału bogactw narodowych⁴⁰.

15. Wszystkim przyznaje się naturalne prawo do korzystania z dóbr kulturalnych, a więc do wykształcenia podstawowego i zawodowego zgodnego ze stopniem rozwoju jego własnej wspólnoty politycznej oraz prawo dostępu do wykształcenia wyższego opartego o osobiste osiągnięcia, tak aby jednostki podejmowały odpowiedzialność i zadania zgodne z ich naturalnymi zdolnościami i zdobytymi umiejętnościami⁴¹.

16. Zbiorowościom, grupom i mniejszościom przyznaje się prawo do życia, godności społecznej i do organizacji, do rozwoju w dobrych warunkach i do ochrony, do równego podziału bogactw naturalnych i owoców cywilizacji⁴². Przede wszystkim w odniesieniu do mniejszości Urząd Nauczycielski podkreśla, że władze państwowe powinny przyczyniać się do ich rozwoju ludzkiego podejmując stosowne kroki w obronie ich języka, kultury i obyczajów, ich zasobów i inicjatyw gospodarczych⁴³.

17. Potwierdza się i uznaje prawo wszystkich ludów do zachowania swej tożsamości⁴⁴.

Do przedstawionego katalogu praw człowieka dodać należy jeszcze prawo do narodzenia⁴⁵, prawo do życia w pokoju⁴⁶ i prawo do życia w nieskażonym środowisku i prawo do samostanowienia.

³⁶ GS 67; LE 19.

³⁷ OA 14; GS 67; LE 20.

³⁸ GS 69, 71; PP 22-23; PT 21-22; OA 43; MM 20, 28; LE 15.

³⁹ *Sprawiedliwość w świecie* s. 106; PP 24; GS 9.

⁴⁰ OA 16; Jan Paweł II, *Orędzie do ONZ* s. 317; *Prawa człowieka i pojednanie* s. 94.

⁴¹ GS 60; PT 13; LE 18.

⁴² Paweł VI, *Orędzie do ONZ* s. 102; MM 71; GS 68.

⁴³ PT 96; GS 73.

⁴⁴ Paweł VI, *Orędzie wygłoszone do ludów afrykańskich w parlamencie Ugandy* (1969). W: Paweł VI, *Nauczanie społeczne*, ODiSS, Warszawa 1970 s. 114.

⁴⁵ Jan Paweł II, *Nauczanie społeczne 1978-79* s. 251.

⁴⁶ Tamże s. 221n.

SUPPORT AND PROTECTION OF HUMAN RIGHTS BY THE CHURCH

Summary

The author shows that support and protection of human rights by the Church is drawn on the following three planes: through teaching, education and practical activity.

In the Church's documents on social matters it is believed that there is close correlation between human rights and the Gospel. The Synod of Bishops in Rome (1974) pointed out that the development of human rights is the order of the Gospel, and that it must occupy the central place in the teaching of the Church.

The Church supports and protects human rights through developing and proclaiming the integral concept of these rights. In the author's opinion the one-sided formulation of human rights (i.e. either stressing freedom or equality) leads to a faulty realization of these. Human rights must be realized with emphasis on all of their aspects: freedom, social and solidarity ones. The Church's contribution in protecting human rights lies in her awakening people's consciousness that these rights concern every individual. The ignorance of human rights application facilitates their infringement. To counteract this and to protect observance of human rights both within the state and on the international plane there is great role to play by public opinion. Which constitutes a kind of sanction, namely a sociological one. The Church is an important subject in shaping public opinion, through condemnation and unmasking all forms of violence, and through protests.

The Church also contributes to the observance of human rights through education and shaping the human rights culture. Education for human rights should be based on such a hierarchy of values in which human beings are given priority over capital, spiritual values over material ones, ethics over technology, etc.

It should be based on the dogma of brotherhood of men, on the truth, equal dignity. It is also important that people be educated in the spirit of tolerance and that they could criticize unjust structures and values popularized in mass media. Their education should be based on the truth and love. It should teach how to use freedom and fulfil duties. „Only that one is fully and truly free who strives for the same freedom for other people” (John Paul II). People and nations should be taught the dialogue which is a moral imperative. The author points out that there is a close correlation between the observance of human rights and peace and equates education for human rights with education for peace. He emphasizes the facet that peace is the fundamental right of man.

The Church's practical activity in support of human rights is presented in historical perspective. The social-charitable and educational activity continued throughout centuries by the Church has been raised to the rank of legal protection. This is closely related to human rights even when the concept of human rights itself does not exist, eg. in the Middle Ages the Church's legislation protected such rights as we today call the right to live in peace, to culture (language), to exist as a state, etc. More and more attention is directed to the protection of human rights by local Churches in Latin America. The Holy See offers co-operation with international and other organizations in support of human rights. It had its considerable contribution in formulating and proclaiming the so-called principle of human rights in Helsinki.