

FRANCISZEK JANUSZ MAZUREK

STANOWISKO KOŚCIOŁA WOBEC KONCEPCJI PRAW CZŁOWIEKA OKRESU OŚWIECENIA I DEKLARACJI Z XVIII W

1. CZYNNIKI WPEŁNIAJĄCE NA ROZWÓJ PRAW CZŁOWIEKA

Kościół od samego początku swego istnienia angażował się - a czyni to także i dziś - w sprawę poszanowania godności osoby ludzkiej¹ uznając, że należy to do jego misji, gdyż "[...] człowiek jest drogą Kościoła"². Poszanowanie godności osoby ludzkiej dokonuje się między innymi przez ochronę i popieranie praw człowieka. II Sobór Watykański w "Konstytucji duszpasterzkiej o Kościele w świecie współczesnym - *Gaudium et spes* -" wskazuje, że "Kościół [...] mocą powierzonej sobie Ewangelii proklamuje prawa ludzi, a dynamizm dzisiejszej doby, z jakim wymaga się wszystkie te prawa, uznaje i ceni wysoko"³.

Uznawane i proklamowane dziś prawa człowieka mają długą historię. Są one wynikiem trwającej tysiące lat refleksji ludzkości nad sobą i tysiącletniej praktyki w zakresie ich urzeczywistniania⁴. Prawa człowieka mają charakter dynamiczny. Ich treść wciąż się rozwija. Trudno ustalić ras na zawsze katalog praw człowieka. Gdyby to było osiągalne, wówczas można by oszczędzić sobie myślenia po wasze osasy⁵. Papieska Komisja *Iustitia et Pax* w dokumencie "Kościół i prawa człowieka" podkreśla, że "[...] w każdej epoce odkrywano się inne wymiary tych praw, a dawne problemy rozpatrywane są z innego punktu widzenia. Blątego właśnie w oparciu o stałą podstawę prawo wciąż ewoluuje"⁶. Tą stałą podstawą jest godność osoby ludzkiej. Na historyczny aspekt praw człowieka wskazuje także II Sobór Watykański. "To, co obecny Sobór Watykański oznajmia o prawie człowieka do wolności religijnej, ma fundament w godności osoby, której te godności wymagania uświadomiły się pełniej rozumowi ludzkiemu dzięki doświadczeniu wieków"⁷. K. Steinbuch uważa, że tradycja okazuje się niezastąpionym źródłem ludzkiego doświadczenia⁸. Życie jednego człowieka

nie wystarcza, by mógł on dojść do wszystkich norm moralno-prawnych, musi sięgać do doświadczeń poprzednich generacji.

Na rozwój treści praw człowieka wpływają różne czynniki - negatywne i pozytywne. Do negatywnych zaliczyć należy różne zagrożenia podstawowych wartości: wolności, równości i partycypacji. J. Schwartländer zaznacza, że prawa człowieka są fenomenem pojawiającym się na tle kryzysu /Krisenphänomenen/⁹. Pojawiają się one w systemach, w których doświadczana jest niesprawiedliwość i ucisk. Ich rozwój wiąże się z dążeniami do emancypacji, do niezależności jednostki od państwa w wyznawaniu swaj religii, do wyzwolenia się spod absolutnej władzy państwowej i struktur feudalnych, do uwolnienia się spod panowania wielkiego kapitału /XIX w./¹⁰. Eksplozja świadomości przynależności jednostki: praw człowieka nastąpiła w okresie niespotykanego bestialstwa i ludobójstwa uprawianego przez hitlerowskie Niemcy w czasie II wojny światowej. W skali światowej wartości ludzkie są dziś zagrożone przez zwiększanie potencjału militarnego /spiralię zbrojeń/, zanieczyszczenie naturalnego środowiska, przez głód, nędzę, choroby i analfabetyzm. Na tym tle formułowane są nowe prawa człowieka, jak prawa do pokoju, życia w nieskażonym środowisku i rozwoju. Fenomenowi praw człowieka nie można jednak wyjaśniać jedynie przez wskazywanie na oszynki negatywne. Byłaby to interpretacja zbyt uproszczona, a nawet błędna. Obok czynników negatywnych na rozwój treści praw człowieka wpływają bowiem także czynniki pozytywne.

Należy do nich zaliczyć wzrost świadomości niezwyklej godności ludzkiej, rozwój nauki o samym człowieku, rozwój kultury i oświaty, rozwój społeczno-gospodarczy i techniczny /w tym środków komunikowania się/, czynniki religijne itp.

II Sobór Watykański wyekspresował przede wszystkim wzrost świadomości. W "Gaudium et spes" czytamy: "Równocześnie rośnie świadomość niezwyklej godności, jaka przysługuje osobie ludzkiej, która przerasta wszystkie rzeczy, i której prawa oraz obowiązki mają charakter poważny i nienaruszalny"¹¹. Jednostki ludzkie dopominają się nie tylko o swoją podmiotowość polityczną, ale także gospodarczą, społeczną i kulturalną. Nie chcą być dłuższymi przedmiotami, lecz podmiotami, chcą współdecydować o życiu politycznym, gospodarczym i kulturalnym, chcą partycypować w odpowiedzialności za nie¹². Dążenie do równości i partycypacji odnotował Paweł VI w "Octogesima adveniens," zaliczając je do głównych znaków czasu: "[...] człowiek postawiony w tych nowych warunkach

przejawia podwójną tendencję, i to tym silniej, im bardziej postępuje naprzód jego poznanie świata i wykształcenia: dążenie do równości społecznej i do udziału w zarządzaniu; oba te dążenia są wyrazem godności i wolności człowieka¹³. Wraz z uświadamianiem sobie autonomii człowieka, przyznawania mu uprawnień związanych z samą godnością ludzką i uświadomieniem, że ich realizacja jest warunkiem urzeczywistniania wolności, równości i partycypacji oraz odpowiadającej godności człowieka egzystencji w życiu społecznym, gospodarczym, politycznym i kulturalnym, rozwija się koncepcja praw człowieka, formułowanie różnych dokumentów prawnych, gwarantujących ich ochronę¹⁴.

Stopniowy rozwój praw człowieka idzie w parze z rozwojem rozumienia człowieka przez siebie samego i rozwojem obrazu człowieka. Zarówno szkoły filozoficzne, jak i teologiczne pracowały nad ukazaniem obrazu człowieka, który stał się następnie podstawą praw człowieka ogłaszanych w deklaracjach, konstytucjach i konwencjach międzynarodowych. Idee praw człowieka rozwijali myśliciele chrześcijańscy w ramach teorii prawa naturalnego, szczególnie szkoła z Salamanki /P. de Vitoria, F. Suarez i inni/, a wcześniej Stanisław ze Skarbimierza i Paweł Włodkowic. Znaczącą rolę w rozwoju praw człowieka odegrała filozofia okresu Oświecenia¹⁵.

Rzeczony rozwój praw człowieka wiąże się z rozwojem osobowości ludzkiej i powstawaniem coraz to nowych potrzeb. Człowiek jest istotą podlegającą ciągłemu rozwojowi, kształtującą swą osobowość przez pracę i współpracę z innymi oraz przez korzystanie z dorobku kulturalnego poprzednich pokoleń. Człowiek odczuwa ciągle potrzeby - materialne i duchowe - które nie mają charakteru statycznego, lecz podlegają nieustannej zmianie, a istniejące domagają się pełniejszego zaspokojenia. Dynamika potrzeb materialno-duchowych człowieka, które mogą być zaspokajane adekwatnymi dobrami i usługami, do których człowiek ma uprawnienie /uświadamia sobie to uprawnienie/, nie pozwala na ustalenie raz na zawsze katalogu praw człowieka i ich treści¹⁶.

Ważnym czynnikiem wpływającym na rozwój praw człowieka jest postęp społeczno-gospodarczy. Według koncepcji marksistowskiej prawa człowieka należą do nadbudowy, której bazą są warunki gospodarcze¹⁷. Czynniki gospodarcze wpływają na rozwój treści praw człowieka, ale nie są jej podstawą, ponieważ ich fundamentem jest sama godność osoby ludzkiej. Na tle rozwoju gospodarczego odczytywane są nowe treści praw człowieka, ale sam rozwój gospodarczy

nie gwarantuje jeszcze automatycznie ich skutecznej i faktycznej ochrony, a nawet dokonuje się często kosztem osobowych i społecznych wartości. Roswój gospodarczy, np. formacji kapitalistycznej, dokonywał się między innymi kosztem praw ludzi pracy /wzrost, niskie płace, wielogodzinny dzień pracy, przymus pracy, praca młodocianych, brak bezpieczeństwa i higieny pracy, ciężka praca kobiet, brak mieszkań, demoralizacja społeczeństwa itp./¹⁸.

Na rozwój praw człowieka wpływa także kontakt kulturowy. Impulsy rozwoju pochodzą od określonych narodów i kręgów kulturowych. Nie występują one równocześnie z tą samą siłą we wszystkich częściach globu ziemskiego. W kulturach pozaatlantyckich zainteresowanie tą problematyką wystąpiło w zasadzie dopiero po ogłoszeniu "Powszechnej Deklaracji Praw Człowieka ONZ" w 1948 r.¹⁹.

Na rozwój praw człowieka wpłynęła religia chrześcijańska ze swoją nauką o godności człowieka i równości wszystkich ludzi²⁰. Współczesna idea godności i praw człowieka jest inspirowana przez doktrynę chrześcijańską, opartą na Starym i Nowym Testamencie²¹. R. Cassin wykazuje, że nauka chrześcijańska o równości wszystkich ludzi miała wpływ na formułowanie prawa do równości w deklaracjach z XVIII w., a także wywierała wpływ na Powszechną Deklarację Praw Człowieka²². Zauważa on, że w Powszechnej Deklaracji nie nadano pojęcia godności ludzkiej interpretacji antyreligijnej. Art. 1, mówiący że istoty ludzkie "powinny postępować w stosunku do siebie w duchu braterstwa" koresponduje wyrażenie, jak wskazuje R. Cassin, z przykazaniem ewangelicznym²³: "będziesz miłował bliźniego swego". Na chrześcijańskie pochodzenie idei godności człowieka wskazuje także filozof neomarksaistowski E. Hoch²⁴. Pogląd ten podziela również L. Kozakowski. Uważa on, że fundamentalne wartości głoszone przez chrześcijaństwo stały się wartością całej ludzkości, która stanowi jeden lud²⁵.

W Starym Testamencie znajdujemy nie tylko prawdę o wielkiej godności osoby ludzkiej - stworzenie człowieka na obraz i podobieństwo Boga, ale także pewne elementy w dzisiejszym rozumieniu samych praw człowieka /ochrony osoby ludzkiej/. Sformułowane w nim wyraźnie nakaz ochrony człowieka, a szczególnie ludzi biednych i potrzebujących pomocy. Wymienione są wdowy, sieroty, cudzoziemcy²⁶. Zawarty jest nakaz uwalniania niewolników w roku jubileuszowym /co siedem lat/²⁷ oraz równego traktowania cudzoziemców: "Przybysz, który się osiedli wśród was będzie uważany za obywatela"²⁸ /równouprawnienie/. Prawo do życia chronione jest

przez V przykazanie Dekalogu "nie zabijaj"²⁹; prawo do prawdziwej informacji przez zakaz głoszenia tendencyjnie fałszywych wiadomości³⁰; prawo do dobrej opinii i szacunku chronione jest przez zakaz oczerniania innych: "nie będziesz mówił przeciwko bliźniemu kłamstwa"³¹; prawo do wypoczynku w nakazie powstrzymania się od pracy w dni świąteczne³²; prawo do własności przez zakaz dopuszczania się kradzieży: "nie będziesz kradł"³³; prawo do sprawiedliwego procesu sądowego ujęte jest w słowach: "nie będziesz wydawać przewrotnego wyroku na ubogiego, który się zwraca do ciebie w swym procesie. Oddalisz sprawę kłamliwą i nie wydasz wyroku śmierci na niewinnego i sprawiedliwego"³⁴. Słusznie zauważa więc A. Verdroos, że najstarszy dokument praw człowieka ma charakter religijny³⁵.

Wymienionych czynników negatywnych i pozytywnych, wpływających na rozwój praw człowieka, nie można ujmować oddzielnie, lecz zawsze łącznie. Celem uniknięcia nieporozumień należy dodać, że dynamiczne ujmowanie treści praw człowieka na tle procesów historycznych i rozwoju społeczno-gospodarczego i kulturalnego nie tylko nie wyklucza istnienia elementu stałego, lecz go zakłada. Prawa rozwijają się historycznie, ale ich ostateczną podstawą, punktem stałym i uzasadnieniem jest zawsze godność osoby ludzkiej³⁶.

Biorąc pod uwagę rozwojowy charakter praw człowieka, wielu autorów, idąc za K. Vasakiem, sprowadza je do trzech generacji³⁷. Do praw pierwszej generacji zaliczane są prawa wolnościowe, sformułowane w XVIII w. Do praw drugiej generacji wchodzi prawa społeczne, sformułowane już w XIX w. Do trzeciej generacji zaliczane są tzw. prawa solidarnościowe: prawo do rozwoju, prawo do pokoju, prawo do życia w nieskażonym środowisku i prawa do dziedzictwa ludzkości.

Rozwój treści praw człowieka pójdzie dalej. Byłoby błędem ograniczać świadomość moralno-prawną do stanu obecnego. Znaczyłoby to, że chcemy pozwolić zastygnąć światu w obecnej formie.

2. PRAWA CZŁOWIEKA W FILOZOFII OŚWIECENIA

I DEKLARACJACH Z XVIII W.

Problematyka praw człowieka w ścisłym znaczeniu pojawia się w filozofii Oświecenia. Nurt filozofii, w którym rozwijano prawa

człowieka miał charakter indywidualistyczno-liberalny. Człowieka rozumiano indywidualistycznie³⁸. Uważano, że życie jednostki w społeczności państwowej nie ma swych źródeł w naturze ludzkiej /ens sociale/, lecz w umowie społecznej. Towarzyszyło temu przedstawianie atomistycznego modelu społeczeństwa³⁹. Filozofia ta miała charakter liberalny, gdyż opierała się na tezie o absolutnej wolności jednostki i jej suwerenności⁴⁰. Była to koncepcja racjonalistyczna, gdyż uznawała, że źródłem praw człowieka jest rozum. Tradycyjna koncepcja prawa naturalnego uległa dechrystianizacji, szczególnie we Francji w XVIII w.⁴¹

Nowożytna idea wolności była przede wszystkim ideą emancypacyjną⁴². Wolność ujmowano jako brak przymusu, niezależność od władzy, wydostanie się z dającego przywileje tylko pewnym warstwom ludzi społeczeństwa feudalnego, uwolnienie się od monarchicznej władzy absolutnej⁴³. J. Locke, jeden z ojców nowożytnej koncepcji praw człowieka, pisał: "Wolność to znaczy być wolnym od przymusu i gwałtu ze strony innych"⁴⁴. Wolność ujmuje się z jednej strony jako niezależność od państwa /ingerencji państwa/, z drugiej zaś jako niesakrępowaną swobodę wyrażania swych myśli i działania, szczególnie w zakresie gospodarczym⁴⁵. Wolność ujmowano więc negatywnie jako brak przymusu i zależności.

Z wolnością ściśle związanej była równość. Wskazywano wprawdzie na równość wszystkich ludzi wypływającą z natury człowieka, ale wyekaptonowano w sposób szczególny równość wobec prawa, pomijając inną jej dymensję, a mianowicie społeczno-gospodarczą⁴⁶. Równość rozumiano nie jako zrównanie statusu społeczno-gospodarczego, lecz jako równą wolność prawną. Wolność i równość oznacza, że wszyscy mają /formalnie/ te same prawa, nikt nie jest w sensie prawnym uprzywilejowany, nikt nie jest prawnie od nikogo zależny. J.J. Rousseau na początku swej książki "Contrat social" wyjaśnia, że wszyscy ludzie rodzą się wolni i równi. Wartości te są według niego wrodzone i niesbywalne. O wolności pisał: "Zrzec się swej wolności, to znaczy zrzec się swego człowieczeństwa, praw ludzkości, nawet swych obowiązków [...]". Takie zrzeczenie się jest sprzeczne z naturą człowieka i oznacza odebranie wszelkiej moralności swoim czynom, odejmując wolność swoim czynom"⁴⁷. Tak rozumianą wolność i równość precyzowano następnie w szczególnych prawach człowieka. Przy ich formułowaniu odwołano się do natury ludzkiej /rozumu/, stanu natury i umowy społecznej⁴⁸. Uwzględnienie wymienionych elementów jest ważne dla zrozumienia

istoty praw człowieka w ujęciu myślicieli tego okresu i praw zawartych w deklaracjach z XVIII w.

Uważano, że źródłem praw człowieka jest sama natura ludzka, a ściślej rozum ludzki. Zaznaczyć należy, że wprawdzie J. Locke uznawał rozum za źródło praw człowieka, ale wskazywał, że ostatecznie pochodzą one od Stwórcy. W tym też duchu, pod wpływem myśli J. Locke'a, formułowane były prawa człowieka w "Deklaracji Niepodległości /Bill of Independence" z 4 VII 1776/. Ponieważ prawa człowieka mają swoje źródło w naturse ludzkiej /w rozumie/, uznano je za prawa naturalne, wrodzone, niezbywalne i uniwersalne.

Filozofia indywidualistyczno-liberalna odwoływała się przy formułowaniu praw człowieka także do stanu natury⁴⁹. "Stan natury, pisał J. Locke, ma prawo natury, które go reguluje i któremu każdy jest obowiązany posłuszeństwem. Rozum, który jest tym prawem, poucza ludzi, że skoro wszyscy są równi i niezależni, żaden nie powinien szkodzić drugiemu, jeżeli idzie o jego życie, zdrowie, wolność i własność"⁵⁰. Prawami wrodzonymi i nienaruszalnymi są: prawo do życia, prawo do wolności, prawo do równości i własności⁵¹. J.J. Rousseau rozumiał przez stan natury życie człowieka przed pojawieniem się państwa, życie zgodne z rozumem, stan harmonii i szczęścia, stan, w którym człowiek korzystał ze swych praw w sposób nieograniczony i był niezależny od innych. W stanie natury istniała równość praw, które jednostka nabywała przez sam fakt urodzenia - były to więc prawa absolutne, bo nie ograniczane przez państwo. Stan natury utożsamiano z sytuacją, w której człowiek, wolny i niezależny, był panem samego siebie, nikomu nie podlegał i był pierwotnym nosicielem praw, które są starsze od państwa⁵².

Przejście ze stanu natury, "raju laickiego", do życia w społeczności państwowej dokonało się przez zawarcie umowy społecznej. Po przystąpieniu jednostek do życia w społeczności państwowej nie utraciły one swych praw, z których korzystały w stanie natury /inaczej ujmował to T. Hobbes/. Na mocy umowy społecznej państwo nie mogło interweniować w sferę wolnego działania jednostek, lecz miało obowiązek gwarantować korzystanie z praw człowieka. Państwo ma być gwarantem, a nie wykonawcą praw człowieka. W przypadku naruszenia praw człowieka przez państwo, jednostki mają prawo sprzeciwu wobec władzy i usunięcia jej na drodze rewolucji⁵³. Stanowisko G. Oestreicha, według którego prawa człowieka w ujęciu J. Locke'a i J.J. Rousseau były skierowane przeciwko państwu /gegen

den Staat⁵⁴ / jest trudne do utrzymania. Otóż nie wszystkie prawa skierowane były przeciwko państwu, lecz jedynie prawo oparte na umowie społecznej w przypadku naruszenia jej przez władzę państwową. Uważano, że jednostka może korzystać ze swych naturalnych praw wówczas, gdy państwo nie interweniuje w sferę wyrażania myśli i działalności. Stąd też prawom człowieka w koncepcji indywidualistyczno-liberalnej przypisano atrybut negatywny - były to prawa negatywne⁵⁵.

Poglądy J. Locke'a inspirowały rewolucję amerykańską i dośledziły się swą "konsekracją" w "Bill of Rights" stanu Virginia /12 VI 1776/ i w "Bill of Rights of Independence" /4 VII 1776/. Poglądy J.J. Rousseau inspirowały zaś rewolucję francuską i w pewnym zakresie znalazły swój wyraz w "La Déclaration des Droits de l'Homme et du Citoyen" /26 VIII 1789/⁵⁶. Określając te dokumenty deklaracjami wyrażono przekonanie o ponadpozytywnym atrybucie praw człowieka, o ich naturalnym charakterze, o tym wreszcie, że władza nie ustanawia ich, nie jest ich źródłem, lecz jedynie ogłasza ich istnienie⁵⁷.

Pomiędzy "Deklaracją Praw Człowieka i Obywatela" a "Deklaracją Niepodległości" występują nie tylko podobieństwa, ale także różnice. Obydwie *expressis verbis* powołują się na prawo naturalne, zawierają prawo do wolności religii, wolności słowa, prawo do własności i inne. W bardzo wąskim zakresie formułują obowiązki obywateli wobec społeczeństwa, ekspozując przede wszystkim uprawnienia⁵⁸. Prawom w nich zawartym nadano charakter negatywny, a odpowiadające tym prawom obowiązki państwa były negatywne. Państwo nie mogło ingerować w życie jednostek, jednostkom natomiast przyznano prawo stawiania sprzeciwu władzy państwowej⁵⁹. zasadniczą różnicą występującą w tych deklaracjach jest to, że francuska uznaje te prawa za naturalne, ale nie odwołuje się do Stwórcy jako ostatecznego ich źródła, chociaż we wstępie zaznaczono, że są one uznawane i deklarowane w obecności i pod auspicjami Bytu Wyższego /reconnait et déclare en présence et sous auspices de l'Être Suprême/. W czasie przygotowywania tekstu Deklaracji ks. Grégoire domagał się umieszczenia we wstępie wyraźnego sformułowania, mówiącego o pochodzeniu praw człowieka od Boga⁶⁰. Wniosek ten odrzucono. W "Deklaracji Niepodległości" stwierdzono, że "[...] wszyscy ludzie zostali stworzeni równymi sobie. Stwórca obdarzył ich pewnymi niezwykłymi prawami, do których należą: prawo do życia, prawo do wolności i dążenia do osiągnięcia szczęścia".

Głoszenie powszechnej równości prawnej i wolności szło odąd w parze z masowym brakiem ekonomicznej równości i wolności, co potwierdza sytuacja proletariatu w XIX w. A. Tocqueville, uważny obserwator tamtych lat, stwierdza że rewolucja francuska usunęła wprowadzić przywileje przysługujące tylko pewnym warstwom, ale nie usunęła przywileju prywatnej własności⁶¹. Wolność i równość prawna przysługiwały wszystkim, lecz nie wszyscy mogli z niej korzystać. Wartości te znów stały się zarezerwowanymi przywilejami małej liczby jednostek⁶².

3. POZAKOŚCIELNA KRYTYCZNA OCENA KONCEPCJI PRAW CZŁOWIEKA OKRESU OŚWIECENIA

Do dziś wielu autorów stawia Kościołowi zarzut, że zajął negatywne stanowisko wobec koncepcji wolności i praw człowieka okresu Oświecenia. Zaznacza się przy tym, że dopiero Jan XXIII w encyklice "Pacem in terris" /1963/ zaakceptował te prawa. Jest to ujęcie błędne, a ocena niesprawiedliwa i fałszywa.

Otóż; po pierwsze, nawet współcześni zwolennicy liberalnej koncepcji praw człowieka nie akceptują bezkrytycznie i bez zastrzeżeń koncepcji osiemnastowiecznej - uległa ona bowiem daleko idącej ewolucji. Po drugie, ostrą krytykę tej koncepcji przeprowadził Hegel, a następnie K. Marks i inni. Po trzecie, nie można robić zarzutu Kościołowi, że nie przyjął koncepcji wolności nieograniczonej. Na kanwie liberalizmu zrodził się przecież kapitalizm, który doprowadził do straszliwego wyzysku proletariatu w XIX w. Po czwarte, Jan XXIII nie zaakceptował koncepcji osiemnastowiecznej w encyklice "Pacem in terris". Pewne zastrzeżenia zgłaszał nawet do "Powszechnej Deklaracji Praw Człowieka ONZ" z 1948 r., w której zawarte są prawa wolnościowe i społeczne⁶³. Po piąte, od XIX w. uwaga Kościoła koncentruje się wokół praw społecznych. Nie innej problematyce, lecz właśnie problematyce praw społecznych człowieka poświęcona była encyklika Leona XIII "Rerum novarum" /1891/.

Proklamowanie zasady wolności i równości w deklaracjach z XVIII w. było słuszne i rozpoczęło nowy okres w rozwoju społeczeństw. Nie można przecież uznać, że odpowiada godności człowieka sytuacja, w której pewnym ludziom ze względu na pochodzenie,

stan, pokrewieństwo itp. przysługiwały przywileje. Przez proklamowania powszechnej wolności i równości obywateli wobec prawa zniesione przywileje, ale nie rozwiązano w całości problemu nierówności społecznej i gospodarczej oraz nie zagwarantowano wolności dla wszystkich. Czysto formalne pojmowanie wolności i równości spotkało się z ostrą krytyką ze strony myśli socjalistycznej, marksistowskiej i katolicyzmu społecznego⁶⁴. Pod wpływem tej krytyki, a także ruchów robotniczych, rewolucji, związków zawodowych, występujących kryzysów, szczególnie kryzysu w latach trzydziestych, dochodzi do serwania w teorii i praktyce z koncepcją państwa jako "nocnego stróża" i przechodzi się do tzw. państwa dobrobytu /welfare state/ lub społecznego państwa prawnego /sozialer Rechtsstaat/. Kładzie się także akcent na ochronę praw społecznych. W państwie widzi się już nie tylko źródło zagrożenia praw człowieka i ich gwaranta, lecz także wykonawcę. Od czysto formalnego ujmowania wolności i równości przechodzi się do realnego ich zagwarantowania ze strony państwa⁶⁵. Uważa się, że prawa człowieka nie mogą być zabezpieczone przez "nieobecność" państwa w sferze życia społeczno-gospodarczego, lecz przez pozytywne działania państwa. Ewolucja widoczna jest w samym rozumieniu wolności. Nie ujmuje się jej już tylko jako braku przymusu i zależności od państwa /wolność od/, ale również jako wolność od nędzy i strachu, oraz w kategoriach pozytywnych, jako wolność do partycypacji /wolność do/. Akcentowanie pozytywnego charakteru praw człowieka pozostaje w ścisłym związku z przemianami w ich strukturze i treści, co przejawia się w coraz szerszej rozbudowanych prawach społecznych, których realizacja domaga się działania państwa⁶⁶. Wyrazem tej ewolucji jest umieszczanie w wielu konstytucjach państw zachodnich praw społecznych, gospodarczych i kulturalnych⁶⁷. Wyraźniej zwraca się uwagę na korelację zachodzącą pomiędzy uprawnieniami a obowiązkami, przy czym w dalszym ciągu priorytet przyznaje się uprawnieniom.

Tych kilka uwag potwierdza postawione wyżej stwierdzenie, że współcześni zwolennicy liberalnej koncepcji praw człowieka nie akceptują bez zastrzeżeń osiemnastowiecznego ujmowania wolności, praw człowieka, roli państwa i stowarzyszeń zawodowych. W tym świetle stawianie zarzutu Kościółkowi, że już w XVIII i XIX w. sądził krytycznie stanowisko wobec głoszonych wówczas koncepcji wolności, jest skutkiem braku obiektywizmu w ocenianiu.

Ostrą krytykę liberalnej koncepcji wolności przeprowadził

11 lat przed ukazaniem się encykliki Grzegorza XVI "Mirari vos" /15 VIII 1832/ G. Hegel. Krytyka ta była nawet ostrzejsza niż krytyka zawarta w wymienionym dokumencie papieża. A. Anzenbacher wykazuje, że istnieje podobieństwo pomiędzy stanowiskiem papieża a krytyką Hegla⁶⁸. Dla jasności dodać należy, że Hegel pozytywnie oceniał rewolucję francuską⁶⁹. Pisał on, że "rewolucja ta ma znaczenie ogólnohistoryczne", ale zazaczył w tym samym zdaniu, "że wyłączyć z tego należy walkę prowadzoną w imię wolności formalnej"⁷⁰. Dodał następnie, że broniąc "tej formalnej abstrakcyjnej wolności, liberalizm nie pozwala utrwalić się żadnej organizacji, ponieważ przyjął zasadę atomistyczną, zasadę woli jednostkowych"⁷¹. Absolutna wolność jednostek prowadzi, zdaniem Hegla, do terronu, destrukcji porządku państwowego i negacji konkretnej wolności⁷². Odrzucił on teorię stanu natury i tezę, że człowiek rodzi się wolny. Prawa człowieka nie są realizowane według niego przez to, że państwa nie ingeruje w życie społeczne, lecz są one realizowane w państwie i przez państwo⁷³. Przedstawiany obraz człowieka żyjącego w stanie natury jest według Hegla abstrakcyjny i oderwany od społeczeństwa⁷⁴. Podkreślał, że liberalizm przedstawił błędny obraz relacji zachodzących między jednostkami a państwem⁷⁵. Odrzucił prawo wolności czynienia tego, co się chce czynić. Korzystanie z tak rozumianego prawa godzi w moralność i dobro całości⁷⁶. Uważał, że ograniczenie wolności indywidualnej oraz kierowania się nie tylko uprawnieniami, ale także wymogami moralności i dobra całości jest prawarunkiem wolności⁷⁷. Jeśli człowiek chce korzystać z wolności, musi akceptować normy moralne, prawne i samo państwo. Wolność ma charakter interpersonalny. Człowiek jest wolny o tyle, o ile zakłada wolność innych i jeśli przez innych uznawany jest za wolnego⁷⁸. Hegel uważał, że wolność prasy, głoszona przez liberalizm, sprowadzana do możliwości publikowania tego, co się chce, jest błędna. Według niego wolność prasy nie polega na głoszeniu tego, co się chce, lecz na głoszeniu prawdy⁷⁹.

Marks, podobnie jak Hegel, pozytywnie oceniał rewolucję francuską, proklamowane zasady wolności, równości i braterstwa oraz prawa człowieka, z drugiej zaś strony poddał ostrej krytyce indywidualistyczno-liberalną koncepcję praw człowieka⁸⁰. W "W kwestii żydowskiej" /1843/ pisał: "Przed wszystkim stwierdzamy, że tak zwane prawa człowieka, droits de l'homme, w odróżnieniu od droits du citoyen, nie są niczym innym, jak prawami członka społeczeństwa obywatelskiego, tj. człowieka egoistycznego, człowieka oderwanego

od samego siebie i od wspólnoty⁸¹. Marks zarzucał tej koncepcji, że przedstawia obraz człowieka egoistycznego, nastawionego na osiągnięcie zysku, wyizolowanego ze społeczeństwa, obraz abstrakcyjny i fałszywy⁸². Ten egoistyczny człowiek posiadał egoistyczne prawa. Wprawdzie głoszono, że prawa człowieka przysługują wszystkim, ale w gruncie rzeczy przysługiwały one klasie posiadającej własność, czyli były to prawa klasowa.

Przedmiotem szczególnej krytyki było pojęcie wolności i prawa własności podniesione do rangi prawa świętego i nienaruszalnego. W "Przemówieniu na temat wolnego handlu" Marks wzywał: "Panie nie dajcie się namieć abstrakcyjnym słowem wolności! Wolność dla kogo? Tu nie chodzi o wolność jednostki w stosunku do drugiej jednostki. Tu chodzi o wolność kapitału - wolność niszczenia robotnika"⁸³. W prawie do wolności pojmowanej indywidualistycznie: widział on przede wszystkim prawo właścicieli i pracodawców /Gewerbefreiheit/ do nieskrepowanego wyzysku proletariatu. Do realizacji równości nie wystarcza samo deklanowanie zasady równości wobec prawa⁸⁴. Nie odrzucał on całkowicie równości wobec prawa, ale uważał, że jest ona niewystarczająca. Marks krytycznie oceniał liberalną koncepcję wolności, która miała charakter emancypacyjny, ale cząstkowy, gdyż dotyczyła jedynie sfery politycznej. Uważał, że pełna emancypacja jest niemożliwa w stosunkach opartych na własności prywatnej, gdzie "każdy usiłuje stworzyć jakąś siłę panującą nad drugim, obcą jej istocie, aby znaleźć w tym zaspokojenie swej własnej egoistycznej potrzeby"⁸⁵. Sądził, że emancypacja polityczna, czyli wolność polityczna, jest niemożliwa bez emancypacji gospodarczej - ta druga wyznacza pierwszą. Prawo własności podniesione do rangi prawa świętego, jest równocześnie prawem zarządzania człowiekiem, prawem do jego eksploatacji i z tej racji godzi ono w wolność człowieka. Człowiek jest wolny, jeśli jego siły i działania nie podlegają żadnemu "od zewnątrz" narzuconemu przez inne jednostki celowi⁸⁶. Konsekwentnie, Marks krytycznie także oceniał liberalną koncepcję państwa. Uważał, że proklamowane prawa człowieka mogą być zagwarantowane przez państwo i system społeczno-gospodarczy oparty na własności wspólnej, a nie przez "nieobecność" państwa i wolną grę sił rynkowych⁸⁷.

4. STANOWISKO PAPIEŻY

Przedstawiony wyżej rozwój praw człowieka a także przeprowadzona przez Hegla i Marksa krytyka liberalnej koncepcji praw człowieka, pozwoli lepiej zrozumieć stanowisko papieży wobec tej koncepcji.

Wielu autorów uważa, że krytyczne stanowisko papieży w stosunku do osiemnastowiecznej koncepcji praw człowieka podyktowane było konserwatyzmem Kościoła, brakiem otwartości na "znaki czasu", panującym jeszcze w tym czasie duchem kontrreformacji oraz tęsknotą za ancien regime⁸⁸.

Papieska Komisja Iustitia et Pax w dokumencie "Kościół i prawa człowieka" podaje następujące wyjaśnienie krytycznego stanowiska Kościoła wobec osiemnastowiecznej koncepcji praw człowieka: "Wielkie przemiany spowodowane przez nowe ideały wolności, postępu i obrony praw człowieka i obywatela, głoszone przez Oświecenie i Rewolucję Francuską /wiek Oświecenia/, laicyzacja społeczeństwa, która zeń wynikała jako reakcja na klerykalizm, paląca potrzeba stawiania oporu obojętności, naturalizmowi, a przede wszystkim totalitarnemu i antyklerykalnemu laicyzmowi /liberalnemu w swych konsekwencjach, lecz agresywnemu wobec Kościoła i wszystkich form religii/ skłaniała często papieży do zajmowania postawy ostrożnej, negatywnej, a czasem wręcz wrogiej i potępiającej"⁸⁹.

Negatywne stanowisko papieży wobec głoszonej wolności i praw człowieka było wyznaczone racjami doktrynalnymi oraz sytuacją Kościoła i społeczeństwa, która wytworzyła się we Francji po rewolucji.

Zwróćmy najpierw uwagę na sytuację Kościoła. Otóż na mocy "Konstytucji Cywilnej Kleru" /"Constitution Civile du Clergé"/, uchwalonej przez Zgromadzenie Narodowe z 12 VII 1790 r., zreformowano Kościół bez jego udziału. Ustanowiono 83 biskupstwa zamiast 130 istniejących. Konstytucja określała wybór proboszczów i biskupów: pierwszych przez zgromadzenie dystryktów, drugich przez zgromadzenia deputowanych⁹⁰. Kościół francuski został uniezależniony od papieża w zakresie jurysdykcji. Papieża uznano jedynie za znak jedności w wierze, nie uznawano zaś jego jurysdykcji nad Kościołem we Francji⁹¹. Kościół był traktowany w ścisłym znaczeniu jako instytucja państwowa. Został związany z państwem bardziej niż miało to miejsce w okresie ancien régime⁹². Wszyscy biskupi i proboszczowie musieli składać przysięgę na "Konstytucję Cywilną

Kleru". Niszczono instytucje kościelne, szkoły, a nawet zakłady charytatywne⁹³. Zgromadzenia Narodowe /13 II 1780/ uchwaliło zniesienie wszystkich zakonów o ślubach uroczystych⁹⁴. "Konstytucja Cywilna Kleru" spowodowała rozbitcie wśród duchowieństwa i episkopatu. Większość duchowieństwa i członków episkopatu odniosła się do niej negatywnie, a w konsekwencji była w opozycji do zdobyczy rewolucji⁹⁵.

Powstaje problem, czy Pius VI mógł wobec tej sytuacji zająć stanowisko pozytywne. Zresztą, mimo tak trudnej sytuacji Kościoła we Francji, Pius VI powstrzymywał się przez pewien czas od zajęcia krytycznego stanowiska. Stanowczego wystąpienia papieża przeciwko "Konstytucji Cywilnej Kleru" domagali się biskupi francuscy i sam król Ludwik XVI⁹⁶. Pius VI dopiero w breve "Quod aliquantum" z dnia 10 II 1791 r. /datowane 30 X 1790/, które skierował do Kard. Rochefoucauld i innych biskupów, członków Zgromadzenia Narodowego, a nie do całego episkopatu francuskiego, ani też do katolików tego kraju⁹⁷, potępił zarówno "Konstytucję Cywilną Kleru", jak i rewolucję⁹⁸. Pius VI nie potępił jednak całej "Deklaracji Praw Człowieka i Obywatela". Krytycznie ocenił jedynie art. 10 i 11, które gwarantowały nieograniczoną wolność religii i słowa⁹⁹. Uważał, że prawo wolności przysługuje tylko prawdzie. Pogląd ten przetrwał w nauce społecznej Kościoła do II Soboru Watykańskiego. Wkrótce, bo już 13 IV 1891 r. wydał następne breve "Caritas quae docente Paulo", w którym nie tylko potępił "Konstytucję Cywilną", ale zagroził ekskomuniką tym wszystkim, którzy się jej podporządkują¹⁰⁰. Poczynania władz oparte na "Konstytucji Cywilnej" wobec Kościoła nazwał świętokradstwem. W encyklice "Adeo nota" z 23 IV 1791 r. Pius VI wykazywał, że "Deklaracja Praw Człowieka i Obywatela" skierowana jest przeciwko społeczeństwu i religii. W breve "Pastoralis sollicitudo" z 5 VII 1796 r. akceptował zaś Pius VI republikę i wskazywał, że nie ma sprzeczności pomiędzy wiarą i obowiązkami obywatelskimi.

Poglądy liberałów znalazły swych zwolenników także wśród duchowieństwa katolickiego. Jednym ze zwolenników poglądów liberalnych i rewolucji francuskiej był ks. P. de Lamennais /1782-1854/. Był on entuzjastą ducha demokracji. Wskazywał na potrzebę uzgodnienia doktryny Kościoła z zasadami rewolucji. Uznawał zasadę całkowitej wolności sumienia, religii, prasy i zrzeszania się. Nikt w tych dziedzinach według niego nie powinien być krępowany ani przez Kościół, ani przez państwo, ani przez normy moralno-pra-

wne. Błąd Lamennais'a polegał na jednostronności ujęć wartości religijnych. Nie dostrzegał on w katolicyzmie innych wartości poza społeczny¹⁰¹. Nie dostrzegał konieczności ograniczania wolności indywidualnej wymogami dobra wspólnego. Wolność w jego ujęciu nie zawiera żadnych ograniczeń religijnych i moralnych.

Grzegorz XVI potępił poglądy Lamennais'a w encyklice "Mirari vos" z 15 VIII 1832 r., ale nie wymieniał jego nazwiska¹⁰². Domaganie się absolutnej, niczym nieograniczonej wolności sumienia i prasy uznał Grzegorz XVI za "doktrynę szkaradną", błędną, niedorzeczną, a nawet szaleńczą. Wykazywał, że wolność prasy daje podstawę do krytyki religii i głoszenia fałszu oraz przyczynia się do upadku moralności. Szkodzi ona zarówno Kościołowi, jak i państwu. Wprawdzie encyklika "Mirari vos" była skierowana przeciwko Lamennais, ale w gruncie rzeczy "potępiła całą doktrynę liberalną"¹⁰³. Po ukazaniu się małej książki Lamennais'a "Parole d'un croyant" /1834/ Grzegorz XVI w encyklice "Singulari vos" /24 VI 1834/ raz jeszcze odrzucił poglądy głoszone przez niego.

Poglądy liberalizmu były głęboko zakorzenione w mentalności wielu ludzi, na co uskarżają się papieża XIX w. Pius IX uznał za konieczne przypomnieć w encyklice "Nostis et Nobiscum" /8 XII 1849/ chrześcijańską naukę o wolności i równości. W encyklice "Quanta cura" 8 XII 1864/ potępił racjonalizm, etatyzm, socjalizm, liberalizm gospodarczy, pogląd, że jedynym celem w życiu człowieka jest bogacenie się, wolność prasy, równość kultów wobec prawa i absolutna wolność sumienia¹⁰⁴. Także Leon XIII w encyklice "Libertas" /20 VI 1888/ krytycznie ocenił liberalną i racjonalistyczną koncepcję wolności. Sprowadzenie wolności do czynienia tego, co się chce czynić, zamiast postępowania według norm moralnych, jest zaprzeczeniem samej wolności¹⁰⁵. Oddzielenie wolności od norm moralnych /"moralność niezależna"/ godzi w dobro jednostki i dobro wspólne państwa, prowadzi do pojawienia się tyranii¹⁰⁶.

Znamienne jest, że autorzy stawiający zarzuty Kościołowi za zajęcie krytycznego stanowiska wobec "Deklaracji Praw Człowieka i Obywatela", nie ukazują jego postawy wobec wcześniejszych dokumentów, a szczególnie dokumentów amerykańskich: "Deklaracji Praw" stanu Wirginia i "Deklaracji Niepodległości". Według J. Dantine'a współczesna idea praw człowieka wyrosła na gruncie sekularnej koncepcji prawa naturalnego, a artykułowana w deklaracjach prawa człowieka skierowane były przeciwko Kościołowi¹⁰⁷. Nie można jednak ani pomijać, ani pomniejszać wkładu myśli chrześcijańskiej w roz-

wój idei praw człowieka¹⁰⁸. Hasła rewolucji francuskiej: wolność, równość i braterstwo są pochodzenia chrześcijańskiego¹⁰⁹. Rewolucja przejęła je, uprościła, nadała im charakter laicki i skierowała przeciwko Kościołowi. Posa tym "Deklaracja Niepodległości" była formułowana w duchu religii chrześcijańskiej, stwarzała podstawy równouprawnienia dla mniejszości katolickiej w Ameryce Północnej i gwarantowała wolność dla Kościoła katolickiego¹¹⁰. Tej gwarancji był zaś pozbawiony Kościół we Francji na mocy "Konstytucji Cywilnej Kleru". Nie oznacza to, że religia chrześcijańska była jedynym czynnikiem inspirującym "Deklarację Niepodległości". W Ameryce Północnej powstał w latach pięćdziesiątych XVIII w. ruch przeciwko racjonalizmowi Oświecenia, w którym dużą rolę odegrał Jonathan Edwards /1703-1758/. Według projektów tego ruchu, Ameryka miała stać się "nowym światem" w sensie religijnym. Polityczno-religijna wizja "nowego świata" zawierała także postulat jedności chrześcijan i harmonijnego społeczeństwa, w którym urzeczywistniane będzie szczęście /happiness/¹¹¹. "Nowy świat" ma zapewnić nie tylko dobrobyt materialny, lecz także rozwój moralny człowieka. Wolność ujmowano w sensie religijnym jako dar Boga, a więc odmiennie niż czyniła to filozofia liberalna¹¹². Również prawa człowieka uznawane były za dar Stwórcy. W "Deklaracji Niepodległości" wyraźnie stwierdzono, że Stwórca obdarzył ludzi niezbywalnymi prawami. Jefferson nawiązując do tego sformułowania, podkreślał, że wolność i prawa człowieka są darem Boga¹¹³. Dlatego też Kościół katolicki nie odnosił się negatywnie do "Deklaracji Niepodległości"¹¹⁴. Jednym z sygnatariuszy tej Deklaracji był ks. John Carroll /1735-1815/, późniejszy pierwszy biskup Ameryki Północnej¹¹⁵. Według niego Deklaracja była inspirowana duchem chrześcijańskim¹¹⁶. Także kard. J. Gibbons /1834-1921/, arcybiskup Baltimore pozytywnie oceniał "Deklarację Niepodległości" w książce "Our Christian Heritage" /1889/. W niespełna sto lat później papież Jan Paweł II w przemówieniu wygłoszonym w Filadelfii /3 X 1979/ powiedział: "Filadelfia jest miastem "Deklaracji Niepodległości", tego ważnego dokumentu zawierającego uroczyste potwierdzenie równości istot ludzkich, którym Stwórca nadał niezbywalne prawa: życie, wolność, dążenie do szczęścia z niezłomną ufnością w opiekę Bożej Opatrzności. Takie są zdrowe zasady moralne, sformułowane przez Ojców Fundatorów i w naszej historii uznawane zawsze za święte. W ludzkich i obywatelskich wartościach, którymi przepełniony jest duch tej Deklaracji, z łatwością można rozpoznać

bliski związek z podstawowymi wartościami religijnymi i chrześcijańskimi"¹¹⁷.

Opinie, że stanowisko negatywne Piusa VI odnośnie do "Konstytucji Cywilnej Kleru" i skutków, jakie ze sobą niosła, było wyrazem braku zrozumienia sytuacji i konserwatyzmu papieża; tego, że papież XVIII i XIX w. nie potrafili oddzielić problemu niezmiennych dogmatów Kościoła od ewolucji porządku politycznego; tego, że wyznawali doktrynę społeczną odpowiadającą ancien régime, są trudne do przyjęcia. Założenia liberalizmu powstałe w XVIII w. zdecydowanie odrzucał Leon XIII w "Rerum novarum" /1891/. Pius XI, oceniając znaczenie encykliki "Rerum novarum" w "Quadragesimo anno" pisał: "Śmiało bowiem burzył w niej Papież bożyszczą liberalizmu, w niwecz obracał zastarzałe przesady"¹¹⁸. Bp E. von Ketteler, twórca chrześcijańskiej szkoły reform społecznych¹¹⁹, przeprowadzając krytykę liberalnej koncepcji wolności wskazywał, że hasła liberalizmu są po prostu zakłamanem, gdyż głosząc powszechną wolność przynosił on robotnikom niewolę, a głosząc domokrację realizował absolutyzm¹²⁰. Pius XI w encyklice "Quadragesimo anno" /1931/ wykazuje, że nie ograniczane niczym prawo do wolności doprowadziło w dziedzinie gospodarczej do negacji samej wolności, do "despotycznej władzy gospodarczej w rękach niewielu [...] do walki o ujarznienie samego życia gospodarczego [...] do walki między państwami"¹²¹, do obniżenia roli i znaczenia państwa, do "imperializmu gospodarczego" i "imperializmu międzynarodowego"¹²². Paweł VI w "Populorum progressio" /1967/ negatywnie ocenił prawo do posiadania własności, podniesione do prawa świętego i nienaruszalnego, oraz liberalną koncepcję wolności działania w zakresie gospodarczym /wolność umów handlowych/: "[...] poglądy, według których głównym bodźcem postępu ekonomicznego jest zysk, naczelną normą działalności gospodarczej - wolna konkurencja, prywatna zaś własność środków produkcji to prawo absolutne, nie znające ograniczeń i nie wiążące się z żadnymi zobowiązaniami społecznymi. Ta forma nieskrępowanego "liberalizmu" torowała drogę pewnemu rodzajowi tyranii, słusznie potępianemu przez Poprzednika Naszego Piusa XI, [...]. Nie można dość mocno potępić [...] tego rodzaju nadużyć gospodarczych"¹²³.

II Sobór Watykański w "Gaudium et spes" wskazuje na potrzebę wyjścia poza etykę indywidualistyczną: "Głęboka i szybka przemiana rzeczywistości nagląco domaga się, żeby nie było nikogo, kto nie zwracając uwagi na bieg wydarzeń lub odrętwiały z bezczynności

ci, aprsyjałby etyce czysto indywidualistycznej¹²⁴. P. Hauptmann zauważa, że Sobór mówiąc o potrzebie przeswyciężenia etyki indywidualistycznej miał na uwadze Deklarację z roku 1789¹²⁵. Sobór odchodząc od tradycyjnego rozumienia prawa do wolności sumienia i wyznania, sznaczył jednak, że przy korzystaniu z tego prawa należy przestrzegać moralnej zasady odpowiedzialności osobistej i społecznej, respektować prawa innych i brać pod uwagę wymogi dobra wspólnego – krótko, prawo to jest ograniczane obiektywnymi normami moralnymi¹²⁶. Wolność rozumianą jako odrzucenie wszelkiej zależności i norm moralnych Sobór uznaje za błędną¹²⁷.

Kościół uważa, że człowiek ma naturalne prawo do "wypowiadania i rozpowszechniania swych poglądów"¹²⁸, ale nie uznaje tego prawa za niczym nieograniczone. Jest ono ograniczone obowiązkiem przekazywania informacji prawdziwych, zasadami porządku moralnego, dobrem wspólnym¹²⁹. Do obowiązków władzy państwowej należy troska o to, by środki masowego przekazu wykorzystywano dla dobra wspólnego. "Władza ta winna we właściwym sobie zakresie bronić i ochraniać prawdziwą i szuszną wolność informacji"¹³⁰. Jan Paweł II wykazuje, że sama natura wolności domaga się, by opierała się ona na prawdzie, była powiązana z normami moralnymi, względnie prawa innych i dobro wspólne. "[...] nie może być prawdziwej wolności bez poszanowania prawdy [...] normy moralne [...] istnieją właśnie dla dobra wolności, ponieważ są dane dla zapewnienia właściwego korzystania z niej [...] wolność nie może nigdy tolerować obrazy praw innych ludzi [...] naprawdę wolny jest człowiek, który kształtuje swe zachowanie [...] zgodnie z wymogami obiektywnego dobra"¹³¹. Jan Paweł II odrzuca wolność rozumianą jako swobodę czynienia wszystkiego, co się tylko podoba i mówi o wolności odpowiedzialnej¹³².

5. UZASADNIENIE STANOWISKA PAPIEŻY

Kościół zajmował i zajmuje krytyczne stanowisko wobec liberalnej koncepcji wolności i praw człowieka nie tylko z racji doktrynalnych. J. Messner sznacza, że paradoks polegał na tym, że Europa w XIX w. przesiąknięta ideami wolności i praw człowieka, nie zrobiła nic dla klasy robotniczej. Wędsza proletariatu, stwierdza następnie J. Messner, świadczyła dobitnie o pustce idei praw-

nych tego okresu¹³³. Wolność, którą Kościół głosi i popiera, wskazuje F. Ermacora, nie jest wolnością w ujęciu liberalizmu - tj. wolnością czynienia i postępowania jak się chce i podoba, bez żadnych ograniczeń - lecz jest to wolność, która opiera się na prawdzie, normach moralnych i odnosi się do dobra¹³⁴. Prawa Deklaracji z 1789 r. zapewniały obywatelom jedynie "wolność prawną, dawały tylko prawo postępowania, jak się chce i możliwość czynienia tego, co się chce"¹³⁵. O. von Nell-Breuning, który redagował tekst encykliki "Quadragesimo anno", wykazuje że Kościół nie akceptuje indywidualistyczno-liberalnej koncepcji wolności z tej racji, że nie wyraża ona specyficznie ludzkich elementów¹³⁶. Wolność nie wyczerpuje się w wolności od przymusu zewnętrznego, w braku ograniczeń oraz przestrzennych czy innych granic¹³⁷. Ujęcie to nie wykazuje według niego zasadniczych różnic od wolności, jaką cieszą się dzikie zwierzęta, gdyż także one żyją w lasach i polach bez ograniczeń, swobodnie, "na wolności"¹³⁸. Jest ona niczym innym jak tym, co w języku fizyki i technologii określa się, w przeciwieństwie do konieczności, stopniem dowolności¹³⁹. Z uwagi na to, że tak rozumiana wolność nie jest specyficznie ludzka, nie może być uznawana za podstawową treść praw człowieka. Wolność specyficznie ludzka jest czymś zasadniczo innym i czymś więcej niż samowola i dowolność. Wolność to zdolność wyboru celów i środków, zdolność samookreślenia się, dopełniania i rozwijania swej osobowości. Ta możliwość wolnego rozwoju jest dobrem prawdziwie ludzkim i prawem człowieka¹⁴⁰. Gdyby człowiek był atomistyczną jednostką /monadą/, jak utrzymuje indywidualistyczny liberalizm, wówczas jego wolność wyczerpywałaby się w indywidualnym działaniu. W rzeczywistości człowiek nie jest monadą, lecz jednością bytu jednostkowego /ens individuale/ i bytu społecznego /ens sociale/¹⁴¹. Doświadczenie uczy, że czysta samowola czy dowolność bez uwzględniania dobra innych ludzi, dobra wspólnego, nie jest wartością uniwersalną, lecz wartością zafałszowaną przez egoizm, udaremniającą, jak stwierdza O. von Nelle-Breuning, nie tylko rozwój innych - słabszych, lecz także rozwój własny - rozwój swojego człowieczeństwa¹⁴².

Na gruncie indywidualistyczno-liberalnej koncepcji pojawiły się trzy sprzeczności: pomiędzy wolnością a równością, pomiędzy jednostką a społeczeństwem i pomiędzy prawami wolnościowymi a prawdą i normami moralnymi.

Często wyrażany jest pogląd, że pomiędzy wolnością a równo-

cią występuje sprzeczność. Ustalenie relacji pomiędzy wolnością a równością jest w zasadzie ustaleniem relacji pomiędzy prawami wolnościowymi a społecznymi¹⁴³. Nawet M. Horheimer, współzałożyciel Frankfurter kritische Schule, pisał: "Sprawiedliwość i wolność to przede wszystkim pojęcia dialektyczne. Im więcej sprawiedliwości, tym mniej wolności, im więcej wolności, tym mniej sprawiedliwości. Wolność i równość, braterstwo - to wspaniałe hasła. Ale jeśli chcecie osiągnąć równość, musicie ograniczyć wolność, wtedy nie może być równości"¹⁴⁴.

O jakim dylemacie można tu mówić i kiedy się on pojawia? Dylemat ten nie leży w samych wartościach, lecz w błędnym i jednostronnym ich rozumieniu oraz niewłaściwym, to znaczy jednostronnym, ustaleniu zachodzących między nimi relacji. Jest on do pomyslenia na gruncie filozofii liberalnej, uznającej prymat praw wolnościowych przed społecznymi. Podstawowe wartości ujmują się tak, jak gdyby były one od siebie oderwane, a więc abstrakcyjne. Rozwój praw społecznych nie koresponduje z tradycyjną koncepcją wolności i rzeczywistością na niej opartą, co powoduje pojawianie się konfliktów. Z góry przyjmuje się, że urzeczywistnianie równości ma ograniczać wolność. Nie ulega wątpliwości, że skrajny egalitaryzm prowadzi do negacji wolności, ale nie można zapominać, że jest on równocześnie kraniem samej równości.

Wolność bez równości staje się przywilejem pewnej elity, a nie wartością powszechną. Wolność dla elit jest równocześnie równością dla elit, brak zaś tej wolności dla wszystkich w życiu społeczno-gospodarczym jest brakiem równości. Związkony zakres wolności dla jednych jest zawsze ograniczeniem jej dla innych. Nie o antagonizmie podstawowych wartości należy mówić, lecz o braku ich równoczesnego występowania i urzeczywistniania. Pomiedzy nimi nie zachodzi stosunek sprzeczności, lecz wzajemne dopełnianie się. Raport pani Myrdal pokazuje, że wolność i równość tworzą jedność¹⁴⁵. Także wolność musi być równo dzielona, i to nie tylko w sferze politycznej, ale także w sferze gospodarczej i kulturalnej. Powszechna wolność może mieć miejsce wówczas, gdy urzeczywistniana będzie powszechna równość /prawa społeczne/.

Działania oparte na liberalistycznej koncepcji wolności prowadziły do negacji samej wolności, na co wskazywał Pius XI w "Quadragesimo anno". "Skupianie potęgi i bogactw w rękach niewielu [...] jest naturalnym następstwem nieograniczonej wolności konkurencji, która zwycięstwo daje tylko najsilniejszym, tj. - jak

bywa często - tym, którzy walczą najbezwzględniej i którzy nie znają skrupułów sumienia. To skupienie potęgi i bogactwa w rękach niewielu prowadzi do dalszej, potrójnej walki: naprzód do walki o ujarznienie samego życia gospodarczego, dalej - de walki o opanowanie państwa, aby jego środki i jego władzę wyzyskać, potem do walki gospodarczej - wreszcie do walki między państwami [...] do rozstrzygnięcia międzynarodowych sporów politycznych [...] wolna konkurencja doprowadziła do samozagłady, - miejsce wolnego handlu zajęło ujarznienie życia gospodarczego przez garść ludzi, - całe życie gospodarcze stało się straszliwie twarde, bezlitosne i brutalne¹⁴⁶.

Wolność w rozumieniu liberalnym prowadzi do drugiej sprzeczności, a mianowicie do napięć między jednostką a grupami społecznymi /między klasami/ oraz do napięć między jednostkami, grupami i państwami a także między państwami, na co zwracał uwagę Pius XI. Nieograniczona wolność prowadzi do pojawiania się dyktatury jednostek silnych i pozbawionych skrupułów moralnych. Z wolności tej korzysta ten, kto dysponuje większą siłą płynącą z posiadania wielkiej własności, przynależności do silnych stowarzyszeń, posiadania siły fizycznej, siły woli, wykształcenia itp. Te także jednostki wykorzystują na swoją korzyść równość szans i równość wobec prawa¹⁴⁷.

Wreszcie, powataje konflikt pomiędzy korzystaniem z wolności słowa i prasy w rozumieniu liberalnym a prawdą i normami moralnymi. Wolność słowa i prasy wykorzystywana jest do szerzenia nienawiści między narodami, grupami etnicznymi, do szerzenia brutalizmu, pornografii i fałszu. Tak wykorzystywane prawo wolności słowa i prasy pozostaje w sprzeczności z prawdą i podstawowymi normami moralnymi. Nawet wolność badań i doświadczeń naukowych musi liczyć się z granicami wolności wyznaczonymi przez godność człowieka i dobro wspólne. Przeprowadzanie "naukowych doświadczeń medycznych" na więźniach obozów koncentracyjnych, jest ludobójstwem i plamą antyhumanitaryzmem nauką Niemiec okresu nazistowskiego. Ludzkość domaga się dziś słusznie ograniczenia wolności przeprowadzania doświadczeń z bronią nuklearną przez państwa, które godzą w ten sposób w prawo człowieka do życia w nieskażonym środowisku¹⁴⁸.

Także równość /prawa społeczne/ rozpatrywana sama w sobie, bez powiązania z wolnością /prawami wolnościowymi/, jest wewnętrznie sprzeczna z tej racji, że obydwie te wartości wpływają

samej godności osoby ludzkiej. Sprzeczność ta występuje w życiu gospodarczym i politycznym. P. Herring zaznacza, że ekonomiczna nierówność i teoria politycznej równości tworzą paradoks¹⁴⁹. Z drugiej strony usiłowanie realizacji radykalnego egalitaryzmu bez uwzględniania różnic zachodzących między ludźmi i praw wolnościowych prowadzi do negacji samej równości. Próba wprowadzania radykalnego egalitaryzmu w Kambodży za czasów polpotyzmu pociągnęła za sobą miliony ofiar w ludziach. Wprowadzenie skrajnego egalitaryzmu nie jest urzeczywistnianiem równości, lecz agresywnym niwelowaniem naturalnych różnic występujących między ludźmi¹⁵⁰.

Wszędzie tam, gdzie rezygnuje się z wolności na rzecz równości, ulega się iluzji, ponieważ równość i wolność nie mogą być realizowane przez wykluczenie jednej z tych wartości a wprowadzanie drugiej, lecz przez wzajemną i równoczesną ich realizację. Nie ma równości bez wolności i wolności bez równości. Podstawowe prawa człowieka nie mogą być określone tylko przez jedną wartość - wolność lub równość - lecz przez obydwie wartości łącznie. Więcej wolności ma także zawsze oznaczać więcej równości. Kształtowanie się tej współzależności nie można pozostawić swobodnej grze sił ani monopolowi państwa. Do głosu powinna dochodzić prywatna inicjatywa, będąca wyrazem wolności działania jednostek w różnych dziedzinach życia ludzkiego, działalność grup zawodowych i terytorialnych i, oczywiście, działalność państwa wyznaczona zasadą pomocniczości i debra wspólnego¹⁵¹.

Do podstawowych zadań państwa należy troska o wolność dla wszystkich obywateli, o wolność od nędzy, strachu, analfabetyzmu i chorób. Między innymi w tym sensie więcej wolności oznacza równocześnie ochronę równości i bezpieczeństwa. Tylko silne państwo demokratyczne jest w stanie zagwarantować istnienie wolności społecznej i równości społecznej. Wprowadzenie równości wobec prawa - równouprawnienie w dziedzinie politycznej i obywatelskiej nie tylko nie ograniczyło wolności w tym zakresie, lecz ją poszerzyło. Upowszechnienie /demokratyzacja/ własności i dóbr kulturowych, powszechność nauczania, możliwość dostępu do szkół zawodowych, wyższych uczelni, opieka lekarska itp., tj. realizacja praw społecznych, gospodarczych i kulturowych, poszerza zakres wolności społecznej, gdyż przyczynia się do rozwoju osobowości członków społeczeństwa, dobrobytu państwa i pokoju społecznego oraz wprowadza wolność od nędzy, strachu niepewności, analfabetyzmu, chorób itp.¹⁵²

Wielu autorów, wychodząc z założenia, że pomiędzy tymi wartościami zachodzi sprzeczność, szuka egoistycznie możliwości pogodzenia tych /w ich rozumieniu/ wartości przez inne. Te inne wartości pełnić mają funkcję "sędziego" godzącego zwaśnione ze sobą egoistycznie nastawione strony. Do tego trzeciego koszyka pojednawczych wartości są zaliczane: moralność, braterstwo, miłość, sprawiedliwość i solidarność¹⁵³. A. Tocqueville uważał, że wolność i równość są ze sobą związane nierozzerwalnie, ale ich owocna "koegzystencja" zależy od dziedzictwa kulturowego, wykształcenia i obyczajów.¹⁵⁴ Do tej myśli nawiązuje wielu autorów współczesnych, którzy sądzą, że bezkonfliktowe urzeczywistnianie wolności i równości da się osiągnąć przez miłość, sprawiedliwość, braterstwo i solidarność¹⁵⁵.

Błąd metodologiczny tych wszystkich dyskusji i poglądów uznających, że pomiędzy wolnością i równością występują napięcia, konflikty, sprzeczności, przejawia się w tym, że sprzeczność interesów jednostek, grup społecznych, a nawet całych narodów sprowadzono do sprzeczności podstawowych, humanistycznych i powszechnych wartości, jakimi są wolność i równość. Egoistyczne interesy usiłuje się ukryć za fasadą podstawowych wartości¹⁵⁶.

Wolność społeczna i równość nie są wartościami antagonistycznymi, lecz współzależnymi i współkonstituującymi się. Obydwie przecież wynikają z godności ludzkiej, w niej znajdują swoje uzasadnienie i obydwie służą jej ochronie. Myśl tę ujmuje E. Bloch w słowach: "Sofern und solange die Freiheit nicht aufsenkste mit Gleichheit verknüpft ist, bleibt sie Chimäre"¹⁵⁷. Równoczesne urzeczywistnianie tych dwu wartości i odpowiadających im praw człowieka warunkuje funkcjonowanie demokratycznego, sprawiedliwego porządku społeczno-gospodarczego i politycznego.

Prawa wolnościowe i społeczne stanowią jedność. Nie można realizować jednych, zawieszając drugie. Prawa te korelują ze sobą pozytywnie. Ochrona i poszanowanie tych praw jest ochroną człowieka, jego godności oraz jest dobrem wspólnym i pokojem społecznym¹⁵⁸.

Od papieża Jana XXIII nastąpiła zmiana postawy Kościoła. Wyraża się ona w tym, że "przeszedł od postawy potępiającej do postawy pozytywnej i inspirującej"¹⁵⁹. Nie akceptując liberalnej koncepcji praw człowieka, rozwija i wzbogaca własną koncepcję integralnych praw człowieka, opartą na teologiczno-filozoficznym obrazie człowieka.

PRZYPISY

- 1 "Das Engagement der Kirche für die Menschenrechte ist so alt wie die Kirchen selbst" O. K i m m i n i c h. "Kirchen und Menschenrechte". W: "Menschenwürde und freitliche Rechtsordnung". "Festschrift für Willi Geiger zum 65. Geburtstag". Tübingen 1975 s. 520./.
- 2 RH n. 14.
- 3 GS n. 41.
- 4 M. R e d i n g. "Politische Ethik. Freiburg i. Br. 1972 s. 157.
- 5 F.M. S c h m e l z. "Chance und Dilemma der politischen Ethik. Köln 1966 s. 44.
- 6 "Chrześcijanin w świecie" 50:1977 nr tekstu 121. W tym i we wszystkich podobnych przypadkach podajemy numer tekstu według przyjętej konwencji.
- 7 DH n. 9.
- 8 K. S t e i n b u c h. "Kurskorrektur". Stuttgart 1973 s. 37.
- 9 "Menschenrechte sind eine Krisenphänomene" /J. S c h w a r t l ä n d e r. "Staatsbürgerliche und sittlich-institutionelle Menschenrechte". W: "Menschenrechte. Aspekte ihrer Begründung und Wirkung". Hrsg. J. Schwartländer. Tübingen 1978 s. 97./.
- 10 "Alle Menschenrechte sind notwendig Emanzipationsbegriffe, begriffene Emanzipation" /J. S c h w a r t l ä n d e r. "Demokratie und Menschenrechte". W: "Moderne Freiheitsethos und christlicher Glaube". "Beiträge zur Bestimmung der Menschenrechte". München 1981 s. 42/; G. H. S v e r. "Tugendethik - Pflichtenethik". W: "Moderne Freiheitsethos" s. 196.
- 11 GS n. 26.
- 12 J. K o n d z i e l a. "Kościół a społeczność światowa". "Roczniki Nauk Społecznych" 3:1975 s. 200 n.
- 13 QA n. 22; por. K o n d z i e l a, jw. s. 201.
- 14 H. W a s k i e w i c s. "Prawa człowieka. Pojęcia, historia". "Chrześcijanin w świecie" 63-64:1978 s. 18 n.
- 15 H. S v e r, jw. s. 190 n.; F. E r m a c e r a. "Menschenrechte in der sich wandelnden Welt". Bd. 1. Wien 1974 s. 69 n.
- 16 F.J. M a s u r e k. "Moralny i dynamiczny charakter porządku społecznego". "Colloquium Salutis" 6:1974 s. 263-274.
- 17 L. S a b o. "Fondements historiques et développement des droits de l'homme". W: "Les dimensions internationales des droits de l'homme". Red. K. Vasak. Paris 1978 s. 16. /UNESCO/.
- 18 L. G z u m a. "Karol Marks o kosztach osobowych i społecznych w okresie industrializacji w Anglii w połowie XIX wieku". "Roczniki Nauk Społecznych" 3:1975 s. 239-247.
- 19 G. O e s t r i c h. "Geschichte der Menschenrechte und Grundfreiheiten im Umriss". 2. Aufl. Berlin 1971 s. 11.
- 20 Y. M a d i o t. "Droits de l'homme et libertés publiques". Paris 1976 s. 35; A. V e r d r a s. "La dignité de la personne

humaine base des Droits de l'Homme". Österreichische Zeitschrift für Öffentliches Recht und Völkerrecht 31:1980 s. 272; Ermacora, Jr. s. 575; D. Hallenbach. "Claims in Conflict". New York 1979 s. 90.

21 "Richtig ist, dass die aus dem Christentum stammende Bewertung der Würde des Menschen wesentliche Anteil hatte an der Entwicklung der Idee der Menschenrechte". /C.J. Messner. "Zur Begründung der Menschenrechte". W: "Convivium utriusque iuris Alexander Dordett sum 60 Geburtstag". Wien 1976 s. 53/.

22 E. Casati. "Religion et droits de l'homme". W: "Amicorum discipulorum que", t. 4. Paris 1972 s. 98.

23 Tamże s. 98; "Auch wenn die Bibel kein Menschenrechtskatalog ist und viele dem heutigen Menschenrechtsverständnis entgegengesetzte Normen vertritt [...] so basiert die christliche Lehre auf den Fundamenten der Nächstenliebe und Achtung der Menschenwürde. In diesem Sinne kann das Christentum auch als Wurzel der Menschenrechtsidee betrachtet werden" /Nevek. "Ideengeschichtliche Wurzeln der Menschenrechte". W: "Zum 31 Jahrestag der Allgemeinen Erklärung der Menschenrechte 10 Dezember 1979." Wien 1980 s. 13/.

24 E. Bloch. "Naturrecht und menschliche Würde. Frankfurt a. M. 1961 s. 131 n.; tenze. "Das Prinzip Hoffnung." Bd. 1. Frankfurt a. M. 1959 s. 627.

25 "Dass die fundamentalen Werte der Menschheit ein Eigentum allen sind und dass die Menschheit ein Volk bildet - diese Idee ist dank der Lehre Jesu ein unverwundlicher Teil unserer geistigen Welt geworden" /L. Kozłowski. "Geist und Ungeist christlicher Tradition." Stuttgart 1971 s. 39/; W. Kern. "Menschenrechte und christlicher Glaube." "Stimmen der Zeit" 3:1979 s. 168.

26 J. Limburg. "Die Menschenrechte im Alten Testament." "Concilium" /wersja niem./ 15:1979 n. 4 s. 209-212.

27 Wj 21,2.

28 Kpł 19,33.

29 Wj 20,13.

30 Tamże 20,13.

31 Tamże 20,16.

32 Tamże 20,8-11.

33 Tamże 20,15.

34 Tamże 20,6-7; Limburg, jw. s. 210.

35 Verdross, jw. s. 272 n.

36 J. Messner. "Das Naturrecht." 5. Aufl. Innsbruck 1966 s. 365; W. Weber. "Prawo naturalne o wciąż stojącej się treści." "Roczniki Nauk Społecznych" 7:1979 s. 20 n.

37 K. Vasak. "A 30 Year Struggle." The Sustained Effort to Give Force of Law to the Universal Declaration of Human Rights." "UNESCO Courier" Nov. 1977; J.M. Beckett, D. Colard. "Les droits de l'homme. Dimensions nationales et internationales. T.1. Paris 1982 s. 56; K. Drzewicki. "Trzecia generacja praw człowieka." "Sprawy Międzynarodowe" 10:1983 s. 83.

38 J. Majka. "Filozofia społeczna." Warszawa 1982 s. 33-51; A. Anzenbacher. "Zur philosophischen Problematik

der Menschenrechte." "Wiener Jahrbuch für Philosophie" 12:1979 s. 125.

39 M a j k a, jw. s. 49 n.; E r m a c o r a, jw. s. 100; J. M o z z a e r. "Die soziale Präge." 7 Aufl. Innsbruck 1964 s. 61 n.; B e c e t, C o l a r d, jw. s. 26 n.; Z. K ę d z i a. "Burżuazyjna koncepcja praw człowieka." Wrocław 1980 s. 175.

40 H. B a t i f f o l. "Problemes de base de philosophie du droit." Paris 1979 s. 358.

41 G e s t r e i c h, jw. s. 35; K. L ũ w. "Die Grundrechte. Verständnis und Wirklichkeit in beiden Teilen Deutschland." München 1977 s. 27.

42 W. W e b e r. "Die katholische Soziallehre vor dem Problem der unbewältigten Freiheit in der Gesellschaft." "Roczniki Nauk Społecznych" 3:1975 s. 99; F.J. M a z u r e k. "Katolicka nauka społeczna wobec problemu ideału wolności w społeczeństwie." "Roczniki Nauk Społecznych" 3:1975 s. 113.

43 W e b e r. "Die katholische Soziallehre." s. 100.

44 J. L o c k e. "The Second Treatise of Civil Government and a Letter concerning Toleration." Oxford 1946 § 22; por. K ę d z i a, jw. s. 67.

45 F.J. M a z u r e k. "Freiheit und Gleichheit - Einheit der Grundwerte." "Gesellschaft und Politik" 1:1981 s. 12.

46 T e n Ź a. "Wolność i równość społeczna." "Roczniki Nauk Społecznych" 9:1981 s. 236.

47 F.J. R o u s s e a u. "Umowa społeczna." Kraków 1918 s. 7.

48 "Die Idee der Menschenrechte knüpfte im Verlauf ihrer Herausbildung an die Gedanken dreier Konzepte an: des Naturrechts, des Naturzustandes und des Gesellschaftsvertrages" /A. Ł o p a t - k a. "Zum Begriff der Menschenrechte." "Schriften und Informationen" 4:1979 s. 5/.

49 H o l l e n b a c h, jw. s. 13 n.

50 L o c k e, jw. s. 19.

51 Por. K ę d z i a, jw. s. 31.

52 A n z e n b a c h a x, jw. s. 125.

53 G e s t r e i c h, jw. s. 13.

54 Tamże s. 13.

55 H o l l e n b a c h, jw. s. 14 n.

56 J. G o d e c h o t. "Les institutions de la France sous la Révolution et l'Empire." Paris 1951 s. 29; W. Heideimeyer. "Die Menschenrechte." 2.Aufl. Paderborn 1977 s. 15-20.

57 B e c e t, C o l a r d, jw. s. 19.

58 W a ś k i e w i c z, jw. s. 32; G o d e c h o t, jw. s. 26.

59 G e s t r e i c h, jw. s. 13; H e i d e i m e y e r, jw. s. 24.

60 G o d e c h o t, jw. s. 32. Tekst Deklaracji był przygotowywany przez arcybpa Bordeaux, Champion de Cicé. Projekt ten w czasie ostatniej dyskusji został częściowo zmieniony; por. G o d e c h o t, jw. s. 32 n.

- 61 Por. W e b e r. "Die katholische Soziallehre" s. 104 n.
- 62 M a d i o t, jw. s. 56.
- 63 F.J. M a z u r e k. "Dwudziesta rocznica "Pacem in terris." "Iad" 3: 1982 nr 15.
- 64 "Marx and the popes all condemned capitalist liberalism" /I.D. D u c h a c e k. "Rights and Liberties in the World Today: Constitutional Promise and Reality". Santa Barbara 1973 s. 108/.
- 65 B e c e t, C o l a r d, jw. s. 35 n.
- 66 L. D u b o u i s. "Les garanties des droits économiques et sociaux." W: "Colloque juridique franco-polonais." Wrocław 1980 s. 57-77.
- 67 Por. J. K r u k o w s k i. "Koncepcja praw człowieka." W: "Kościół i prawa." T.1. Lublin 1981 s. 46.
- 68 A. A n z e n b a c h e r. "Humanität und Menschenrechte". "Wiener Blätter zur Friedensforschung" 24-25:1980 s. 61; t e n z e. "Zur philosophischen Problematik der Menschenrechte" s. 137.
- 69 J. R i t t e r. "Metaphysik und Politik". Studien zu Aristoteles und Hegel". Frankfurt a. M. 1969 s. 183-234.
- 70 G.W.F. H e g e l. "Wykłady z filozofii dziejów". T.2. Warszawa 1958 s. 352.
- 71 Tamże s. 351.
- 72 Tamże s. 349; P.G. S t i l l m a n. "Hegel's Critique of Liberal Theories of Rights". "The American Political Science Review" 68:1973 nr 3 s. 1089; L. O e i n g - H a n h o f f. "Freiheit und Solidarität". "Stimmen der Zeit" 2:1981 s. 123.
- 73 S t i l l m a n, jw. s. 1092; L o w, jw. s. 70.
- 74 S t i l l m a n, jw. s. 1091.
- 75 Tamże s. 1090.
- 76 Tamże s. 1090.
- 77 Tamże s. 1092; O e i n g - H a n h o f f, jw. s. 121.
- 78 O e i n g - H a n h o f f, jw. s. 121.
- 79 Por. A n z e n b a c h e r. "Humanität und Menschenrechte" s. 61.
- 80 A. B u r d a. "Marks o podstawowych prawach człowieka". "Studia Prawnicze" 20:1968 s. 6.
- 81 K. M a r k s, F. E n g e l s. "Dzieła". T.1. Warszawa 1949 s. 590.
- 82 B u r d a, jw. s. 7 n.; E r m a c o r a, jw. s. 259; O e s t n e i c h, jw. s. 107 n.; M a d i o t, jw. 46.
- 83 K. M a r k s, E. E n g e l s. "Dzieła". T.4. Warszawa 1962. s. 507.
- 84 Por. J. S i l e k i. "Socjalistyczna koncepcja praw, wolności i obowiązków obywatelskich". W: "Prawa i obowiązki obywatelskie w Polsce i świecie". Pod red. M. Szczepaniaka. Warszawa 1974 s. 108.
- 85 M a r k s, E n g e l s. "Dzieła" t.1 s. 590.
- 86 Por. M a z u r e k. "Wolność i równość społeczna" s. 222.

- 87 Z. Kę d z i a. "Les libertés politiques et personnelles et les droits sociaux et économiques". W: "Colloque juridique franco-polonais" s. 86.
- 88 Per. K. W a l f. "Die Menschenrechte in der katholischen Kirche". "Diakonia" 5Jg:1974 H. 6 s. 377-376; Z. Z i e l i ń s k i. "Papieżstwo i papieże dwóch ostatnich wieków 1775-1978". Warszawa 1983 s. 40-277.
- 89 Nr 18.
- 90 M. Ż y w o s y ń s k i. "Historia powszechna 1789-1870". Warszawa 1975 s. 44.
- 91 Z i e l i ń s k i, jw. s. 66.
- 92 Tamże s. 66.
- 93 Tamże s. 70.
- 94 Ż y w o s y ń s k i, jw. s. 49 n.
- 95 Tamże s. 44.
- 96 Z i e l i ń s k i, jw. s. 66 n.
- 97 P l o n g e r e n, jw. s. 363.
- 98 "L'anathème paraît porter sur la Constitution civile du clergé et les réformes qu'elle introduit dans le catholicisme français" / P l o n g e r o n, jw. s. 363/.
- 99 Tamże s. 363; t e n s e "Konfrontation mit den Menschenrechtsklärungen in 18. Jahrhundert": Anathema oder Dialog der Christen? Vereinigte Staaten und Europa". "Concilium" 15Jg:1979 nr 4 s. 219.
- 100 Z i e l i ń s k i, jw. s. 68.
- 101 S. J a r c o k i. "Katolicka nauka społeczna". Paris 1974 s. 202.
- 102 J. S c h m i d l i n. "Papstgeschichte der neuesten Zeit". Bd 1. München 1933 s. 561.
- 103 Z i e l i ń s k i, jw. s. 169.
- 104 Tamże s. 236.
- 105 L i b e r t a. "Preschntissimum." II, 71. W: "Die katholische Sozialdeklaration in ihrer geschichtlichen Entfaltung. Eine Sammlung papstlicher Dokumente vom 15. Jahrhundert bis die Gegenwart. Originaltexte mit Übersetzung." Bd. 1-4 Aachen 1976.
- 106 Tamże II, 53.
- 107 J. D a m t i m. "Theologische Überlegungen über die Menschenrechte". W: "Zum 31. Jahrestag der Allgemeinen Erklärung der Menschenrechte: 10. Dezember 1979". Wien 1980 s. 16.
- 108 P. E. B e l t é. "Les droits de l'homme et la papauté contemporaine". Montréal 1975 s. 15; J. M. D i e z - A l e g r i a. "Menschenrechte." W: "Sacramentum mundi." T.3. Freiburg 1967 s. 419.
- 109 L e a n X I I I. "Libertos." II, 49; O. H o f f e. "Die Menschenrechte in der Kirche." W: "Handbuch der christlichen Ethik." Bd. 3: "Wege ethischer Praxis." Herbs, W. Korff i in. Freiburg 1982 s. 239.

- 110 P l o n g e r o n, jw. s. 369; H. W a t t i a u x. "Statut des interveniens du Magistère relatifs aux droits de l'homme." "Nouvelle revue theologique" 1976 nr 9 s. 799.
- 111 M. B r e c h t. "Die Menschenrechte in der Geschichte der Kirche." W: "Zum Thema Menschenrechte. Theologische Versuche und Entwürfe." Hrsg. J. Maur. Stuttgart 1977 s. 82.
- 112 Tamże s. 82 n.
- 113 O e s t r e i c h, jw. s. 62.
- 114 "Man hatte sich katholischenseits vom Bekenntnis zu dem Menschenrechten in amerikanischen Unabhängigkeitserklärung nicht zu distanzieren baraschen..." /I. M e s s a n e r. "Zur Begründung der Menschenrechte" s. 48/.
- 115 P l o n g e r o n, jw. s. 370.
- 116 Por. tamże s. 370.
- 117 J a n P a w e ł II. "Najważniejsza Deklaracja Niepodległości". "Przemówienie wygłoszone w Filadelfii /5 X 1979/. W: J a n P a w e ł II. "Naczelnicze spotkanie 1978-1979." P.2. Warszawa 1982 s. 341-342.
- 118 P i u s II. "Quadragesimo anno" n. 14.
- 119 J a r o c k i, jw. s. 211.
- 120 Por. M a j k a. "Filozofia społeczna" s. 224.
- 121 QA n. 105-108.
- 122 Tamże n. 109.
- 123 Pp n. 26.
- 124 GS n. 30.
- 125 P. H a u p t m a n n. "La communauté humaine: Vatican II, l'Eglise dans le monde de ce temps." Paris 1967 s. 275.
- 126 "Deklaracja o wolności religijnej /Dignitatis humanae/" nr 7.
- 127 Tamże nr 8.
- 128 Pt nr 12.
- 129 "Dekret o środkach społecznego przekazywania myśli". "Inter mirifica" nr 4.
- 130 Tamże nr 12.
- 131 J a n P a w e ł II. "Środki społecznego przekazu w służbie odpowiedzialnej wolności". Orędzie na Światowy Dzień Środków Przekazu Społecznego." L'Observatore Romano" 2:1981 nr 5 /wyd. pol./.
- 132 Tamże.
- 133 J. M e s s a n e r. "Die Magna Charta der Sozialordnung. 90 Jahre Rerum novarum." "Kirche und Gesellschaft" 76:1981 s. 7.
- 134 "Die Freiheit, die die Kirche unterstützt, ist aber nicht die liberalistisch gedachte Freiheit, tun und lassen zu können, was einem beliebt, sondern jene Freiheit, die sich an das Wahre und Gute hält" /E r n s t a c o r a, jw. s. 265/.
- 135 J. L e c l e r c q. "Katolicy i wolność myśli". Kraków 1964 s. 18.

- 136 O. von H e l l - B r e u n i n g. "Freiheit - Menschenrecht und Grundwert." "Stimmen der Zeit" 4:1979 s. 263.
- 137 Tamże s. 263.
- 138 Tamże s. 263.
- 139 Tamże s. 263.
- 140 Tamże s. 264.
- 141 Tamże s. 265; por. M a z u r e k. "Wolność i równość społeczna" s. 221.
- 142 Von H e l l - B r e u n i n g, jw. s. 265.
- 143 K ę d z i a. "Les libertés politiques" s. 91 n.
- 144 Cyt. za: J. K o n d s i e l a. "Chrześcijańskie ujęcie praw człowieka na tle dyskusji międzynarodowej." "Chrześcijańin w świecie" 63-64:1978 s. 55.
- 145 Por. M a z u r e k. "Wolność i równość społeczna" s. 247.
- 146 QA s. 108 n.
- 147 M a z u r e k. "Wolność i równość społeczna" s. 247.
- 148 T e n ś e. "Freiheit und Gleichheit" s. 23.
- 149 P. H e r r i n g. "The Politics of Democracy. American Parties in Action." New York 1965 s. 391.
- 150 Ch. von K r a c k o w. "Freiheit oder Gleichheit? Überlegungen zu einer falschen Alternativa." "Vorgänge" 20:1976 nr 2 s. 53.
- 151 M a z u r e k. "Wolność i równość społeczna" s. 248.
- 152 Tamże s. 248.
- 153 Por. L. R o e s. "Freiheit - Gleichheit - Brüderlichkeit. Formale Prinzipien und materiale Gehalte in der Demokratie." "Jahrbuch für christliche Sozialwissenschaften" 10:1969 s. 22-33.
- 154 P. M o n c o n d u i t. "Liberté et égalité dans la pensée d'Alexis de Tocqueville." W: "Melanges offerts à Georges Burdesu." "Le Pouvoir." Paris 1977 s. 318.
- 155 R o e s, jw. s. 25-32.
- 156 M a z u r e k. "Freiheit und Gleichheit" s. 24 n.
- 157 B l o c h. "Naturrecht und menschliche Würde" s. 188.
- 158 M a z u r e k. "Wolność i równość społeczna" s. 250.
- 159 T e n ś e. "Dwudziesta rocznica "Pacem in terris" s. 9.

DER STANDPUNKT DER KIRCHE
ZUR MENSCHENRECHTSKONZEPTION DER AUFKLÄRUNG
UND DER DEKLARATIONEN DES 18. JAHRHUNDERTS

Z u s a m m e n f a s s u n g

Der Autor stellt die These auf, dass die negativen Stellungnahmen der Päpste des 18. und 19. Jahrhunderts zu den Menschenrechtskonzeptionen der Aufklärungsperiode /in Frankreich/ und der Deklaration der Menschen- und Bürgerrechte von 1789 eher durch doktrinelle Gründe und die Situation der Kirche in diesem Zeitraum in Frankreich und nicht durch den "Konservatismus" der Päpste bewirkt wurden. Auch macht er deutlich, dass die Kirche nicht negativ zur amerikanischen Unabhängigkeitserklärung von 1776 Stellung nahm.

Er polemisiert mit den Autoren, die der Meinung sind, der Standpunkt des Apostolischen Stuhls zur Deklaration der Menschen- und Bürgerrechte sei negativ gewesen und erst Johannes XXIII hätte diese Rechte erst 1963 in "Pacem in terris" akzeptiert.

Der Autor zeigt, dass:

1. selbst die zeitgenössischen Anhänger einer liberalen Konzeption der Menschenrechte die Konzeption aus dem 18. Jahrhundert nicht unkritisch und vorbehaltlos akzeptieren, da diese eine weitreichende Evolution durchgemacht hat;

2. auch Hegel und danach Marx u.a. diese Konzeption scharf kritisiert haben;

3. man es der Kirche nicht zum Vorwurf machen darf, dass sie die Konzeption unbeschränkter Freiheit nicht akzeptiert hat. Schliesslich entstand der Kapitalismus, der im 19. Jahrhundert zu einer schrecklichen Ausbeutung des Proletariats führte, auf dem Hintergrund des Liberalismus;

4. Johannes XXIII. die Konzeption aus dem 18. Jahrhundert in der Enzyklika "Pacem in terris" nicht akzeptiert hat. Gewisse Einwände wurden sogar gegenüber der Allgemeinen Deklaration der Menschenrechte der UNO von 1948 vorgebracht, in der die freiheitlichen und gesellschaftlichen Rechte enthalten sind;

5. sich die Aufmerksamkeit der Kirche seit dem 19. Jahrhundert auf die gesellschaftlichen Rechte konzentriert. Eben dieser Problematik der gesellschaftlichen Rechte des Menschen und keiner anderen war die Enzyklika "Rerum novarum" Leons XIII. von 1891 gewidmet.