

PRAWA CZŁOWIEKA, PRAWA NARODÓW



PRAWA CZŁOWIEKA, PRAWA NARODÓW

XII Dni Jana Pawła II



PRAWA CZŁOWIEKA, PRAWA NARODÓW

Redakcja naukowa
Zofia Zarębianka

**Uniwersytet Papieski Jana Pawła II w Krakowie
Wydawnictwo Naukowe**

Kraków 2018

Recenzent tomu

dr hab. Mirosław Dzień, prof. ATH

Korekta

Ewa Popielarz

Projekt okładki

Wojciech Regulski

Łamanie

Studio et cura

Joanna Pędzich-Opióła

Copyright © 2018 by Uniwersytet Papieski Jana Pawła II w Krakowie

ISBN 978-83-7438-701-9 (druk)

ISBN 978-83-7438-702-6 (online)

Uniwersytet Papieski Jana Pawła II w Krakowie

WYDAWNICTWO NAUKOWE

30-348 Kraków, ul. Bobrzyńskiego 10

tel./faks 12 422 60 40

e-mail: wydawnictwo@upjp2.edu.pl

www.upjp2.edu.pl

PRZEDMOWA

Tematem przewodnim niniejszej monografii są prawa człowieka i prawa narodów. To temat monumentalny, wypełniający wiele tomów traktatów, rozpraw naukowych, podręczników, skryptów i dzieł literackich. Jan Paweł II podejmował go często, nadając mu dużą rangę. Tym samym starał się „obudzić” część społeczeństwa pozostającego w komfortowej strefie obojętności wobec rzeczywistości otaczającego świata. W swoim przekazie na temat praw człowieka i praw narodów papież pragnął zainspirować do działania oraz dostarczyć intelektualnej i duchowej motywacji wielu poczynaniom na tym polu.

Dziś, dwanaście lat po śmierci Jana Pawła II, zagadnienie praw człowieka w najszerszym ich rozumieniu pozostaje niezmiennie aktualne, w szczególności gdy zbyt często hasła „Europa” i „kryzys” oraz „poszanowanie praw człowieka” i „degradacja człowieczeństwa” bywają ze sobą kojarzone.

Jan Paweł II często i pięknie nawiązywał do tematu praw człowieka *sensu largo*. Przypomnę tu tylko jeden znamieny moment: ponad dwadzieścia dwa lata temu, w październiku 1995 roku, wygłosił słynne przemówienie do Zgromadzenia Ogólnego Organizacji Narodów Zjednoczonych *Od praw człowieka do praw narodów*¹. Przytoczył fragment uchwalonej przez ONZ w 1948 roku Powszechnej Deklaracji Praw Człowieka, która po dziś dzień pozostaje jedną z najwznioślejszych wypowiedzi ludzkiego sumienia, uwydatniającą prawa jednostki z jednej strony, a z drugiej – upominającą się o większy udział tej jednostki w życiu społeczeństwa. Jan Paweł II postrzegał Deklarację jako podstawowy akt formułujący fundamentalne, niezbywalne prawa człowieka. Zalecał w tym duchu pochylenie się nad pilnymi problemami współczesnego świata, w którym niektórzy zaprzeczają powszechności ludzkich praw, między innymi sprawiedliwości i wolności.

Od wygłoszenia tych słów przez papieża Polaka minęło prawie ćwierć wieku, a one wciąż są żywe i zachowują wyjątkową wręcz aktualność w odniesieniu do zmieniających się realiów społeczno-politycznych naszej współczesności. Szeroko pojęta historia praw człowieka i prawodawstwa ich dotyczącego, począwszy od ak-

¹ Zob. <http://www.teologiapolityczna.pl/jan-pawel-ii-od-praw-czlowieka-do-praw-narodow> (2.11.2017).

tu o nazwie *Magna Charta Libertatum* (Wielka Karta Swobód), wydanego w 1215 roku przez angielskiego władcę Jana bez Ziemi, jest historią walki o godność i poszanowanie powszechnie obowiązujących, przyrodzonych, niezbywalnych, nie-naruszalnych, naturalnych i niepodzielnych praw, prawd i wartości. W równym stopniu dotyczą one jednostki, jak i całej nacji.

Prawom narodów właśnie Jan Paweł II poświęcił w kontekście państwowości równie wiele uwagi. Podkreślał, że pomiędzy owymi pojęciami nie zawsze stoi znak równości, jednak konieczne jest traktowanie tych kwestii z całym należnym im szacunkiem i powagą. Zwracał uwagę, że „problem pełnego uznania praw ludów i narodów wielokrotnie poruszał sumieniem ludzkości, dość często stawał się też przedmiotem refleksji etyczno-prawnej”². W rozważaniach owych papieżowi z Polski przyświecał wzniosły cel, który wyartykułował przed znakomitym gremium Zgromadzenia Ogólnego ONZ: pragnienie, aby wiek przymusu ustąpił miejsca wiekowi perswazji oraz pragnienie zaakceptowania konieczności rozmowy o przyszłości człowieka, prowadzonej językiem zrozumiałym dla wszystkich.

Dziś, po upływie ponad dwóch dekad od wygłoszenia tamtych słów, każdy z nas wciąż może – i powinien – wsłuchać się w nie uważnie raz jeszcze i wypełnić je na miarę swych możliwości własną, indywidualną treścią.

prof. dr hab. med. Wojciech Nowak
Rektor Uniwersytetu Jagiellońskiego

² Tamże.

WSTĘP

Otwierając 9 listopada 2017 roku zorganizowane na Uniwersytecie Jagiellońskim w ramach Dni Jana Pawła II sympozjum „Prawa człowieka i prawa narodów”, prof. Wojciech Nowak, rektor tego uniwersytetu, odwołał się do słynnego przemówienia ojca świętego Jana Pawła II sprzed ponad dwudziestu lat – z 1995 roku – i mówił o entuzjazmie, jaki w tamtych latach panował w świecie w związku z upadkiem muru berlińskiego, dzięki czemu państwa Europy Środkowo-Wschodniej mogły powrócić do rodziny krajów żyjących w ramach systemu demokratycznego.

Warto jednak zauważyć, że stanowisko Jana Pawła II w odniesieniu do demokracji było dość krytyczne, ponieważ dostrzegął on pewne niebezpieczeństwa, jakie tkwią w tym systemie, jeśli zaczyna on odchodzić od świata trwałych i obiektywnych wartości. W opublikowanej w 1991 roku encyklice *Centesimus annus* papież pisał:

Kościół docenia demokrację jako system, który zapewnia udział obywateli w decyzjach politycznych i rządzonym gwarantuje możliwość wyboru oraz kontrolowania własnych rządów, a także – kiedy należy to uczynić – zastępowania ich w sposób pokojowy innymi. Nie może zaś demokracja sprzyjać powstawaniu wąskich grup kierowniczych, które dla własnych partykularnych korzyści albo dla celów ideologicznych przywłaszczają sobie władzę w państwie. Autentyczna demokracja możliwa jest tylko w państwie prawnym i w oparciu o poprawną koncepcję osoby ludzkiej. Wymaga ona spełnienia koniecznych warunków, jakich wymaga promocja zarówno poszczególnych osób, przez wychowanie i formację w duchu prawdziwych ideałów, jak i «podmiotowości» społeczeństwa, przez tworzenie struktur uczestnictwa oraz współodpowiedzialności. Dziś zwykło się twierdzić, że filozofią i postawą odpowiadającą demokratycznym formom polityki są agnostycyzm i sceptyczny relatywizm, ci zaś, którzy żywią przekonanie, że znają prawdę, i zdecydowanie za nią idą, nie są, z demokratycznego punktu widzenia, godni zaufania, nie godzą się bowiem z tym, że o prawdzie decyduje większość, czy też, że prawda się zmienia w zależności od zmiennej równowagi politycznej. W związku z tym należy zauważyć, że w sytuacji, w której nie istnieje żadna ostateczna prawda, będąca przewodnikiem dla działalności politycznej i nadająca jej kierunek, łatwo o instrumentalizację idei i przekonań dla celów, jakie stawia sobie

władza. Historia uczy, że demokracja bez wartości łatwo się przemienia w jawny lub zakamuflowany totalitaryzm (n. 46).

Bogatsi o doświadczenia ponad ćwierćwiecza, które upłynęło od opublikowania encykliki *Centesimus annus*, wiemy, jak bardzo trafne były obawy Jana Pawła II w niej zawarte. Niestety je zlekceważono. Dokonało się to zwłaszcza wtedy, gdy odrzucono jego liczne inicjatywy, aby w preambule do konstytucji europejskiej umieścić słowo „Bóg”. W ten sposób otworzyła się droga do wielkiego kryzysu duchowej tożsamości Europy, o którym pisał on w adhortacji apostołskiej z 2003 roku *Ecclesia in Europa*. Czytamy w niej bowiem między innymi:

Wśród wielu aspektów [...] chciałbym przypomnieć *utrąę pamięci i dziedzictwa chrześcijańskiego*, któremu towarzyszy swego rodzaju praktyczny agnostycyzm i obojętność religijna, wywołująca u wielu Europejczyków wrażenie, że żyją bez duchowego zaplecza, niczym spadkobiercy, którzy roztrwonili dziedzictwo pozostawione im przez historię. Nie dziwią zatem zbyt próby nadania Europie oblicza wykluczającego dziedzictwo religijne, a w szczególności głęboką duszę chrześcijańską, przez stanowienie praw dla tworzących ją ludów, w oderwaniu od ich życiodajnego źródła, jakim jest chrześcijaństwo. [...] Wraz z powolnym, stopniowo wkraczającym zeświecczeniem, powstaje niebezpieczeństwo, że staną się one jedynie pamiątkami przeszłości. Wielu ludzi nie potrafi już łączyć ewangelicznego przesłania z codziennym doświadczeniem; wzrasta trudność przeżywania osobistej wiary w Jezusa w takim kontekście społecznym i kulturowym, w którym chrześcijańska koncepcja życia jest stale wystawiana na próbę i zagrożona; w wielu sferach publicznych łatwiej jest deklarować się jako agnostycy, niż jako wierzący; odnosi się wrażenie, że niewiara jest czymś naturalnym, podczas gdy wiara wymaga uwierzytelnienia społecznego, które nie jest ani oczywiste, ani przewidywalne (n. 7).

Zapomnienie o Bogu doprowadziło do „porzucenia człowieka” i dlatego „nie należy się dziwić, jeśli w tym kontekście otworzyła się rozległa przestrzeń dla swobodnego rozwoju nihilizmu na polu filozofii, relatywizmu na polu teorii poznania i moralności, pragmatyzmu i nawet cynicznego hedonizmu w strukturze życia codziennego”. Europejska kultura sprawia wrażenie „milczącej apostazji” człowieka sytego, który żyje tak, jakby Bóg nie istniał (n. 9).

Gdzie są wartości, tam także jest ich zagrożenie. Gdzie z kolei jest zagrożenie, tam konieczne jest świadectwo. W związku z tym pragnę nawiązać do słynnego przemówienia Jana Pawła II z 2 czerwca 1980 roku w siedzibie UNESCO w Paryżu.

Mówiąc o prawach narodu do niepodległości i suwerenności dzięki swojej kulturze, papież odwoływał się wtedy do doświadczeń narodu polskiego:

W tym, co w tej chwili mówię i dalej pragnę powiedzieć, dochodzi do głosu szczególne doświadczenie i szczególne także świadectwo. Jestem synem narodu, który przetrwał najstraszliwsze doświadczenia dziejów, który wielokrotnie był przez sąsiadów skazywany na śmierć – a on pozostał przy życiu i pozostał sobą. Zachował własną tożsamość i zachował pośród rozbiorów i okupacji własną suwerenność jako naród – nie w oparciu o jakiegokolwiek inne środki fizycznej potęgi, ale tylko w oparciu o własną kulturę, która okazała się w tym wypadku potęgą większą od tamtych potęg. I dlatego też to, co tutaj mówię na temat praw narodu u podstaw kultury i jej przyszłości, nie jest echem żadnego «nacjonalizmu», ale pozostaje trwałym elementem ludzkiego doświadczenia i humanistycznych perspektyw człowieka. Istnieje podstawowa suwerenność społeczeństwa, która wyraża się w kulturze narodu. Jest to ta zarazem suwerenność, przez którą równocześnie najbardziej suwerenny jest człowiek¹.

Świadkiem tego wydarzenia był ówczesny rektor Instytutu Katolickiego w Paryżu Paul Poupard. Po latach, jako kardynał kurialny, pełniący urząd przewodniczącego Papieskiej Komisji ds. Kultury, w książce *Ten Papież jest darem od Boga* tak oto je wspominał:

Byłem tam obecny. Widzę, jak gdyby to było wczoraj, tę wielką wybetonowaną i zimną salę – takie zwykle posiadają organizacje międzynarodowe. Gdy Ojciec Święty wygłaszał swoje przemówienie, był traktowany z grzeczną obojętnością przez rzeszę dystygowanych agnostyków, którzy słuchali go w lodowatej ciszy. Ponieważ miałem w rękę przepisany na maszynie tekst przemówienia, który liczył dwadzieścia trzy strony, powiedziałem do siebie: „Mój Boże!” I oto w pewnym momencie nastąpił zgrzyt. Ojciec Święty nagle zamilkł. Popatrzył swoim rozmówcom prosto w oczy i powiedział (przytaczam z pamięci): „Ja, biskup Rzymu i syn narodu zagrożonego przez swoich potężnych sąsiadów zniknięciem z mapy...”. Zapadła grobowa cisza. Wszyscy utkwili wzrok w ambasadorze cara Rosji – mam na myśli przedstawiciela Związku Radzieckiego. „Ale podczas gdy sąsiedzi są w stanie – jak sami sądzą – sprawić, że w oczach ludzi zniknie on z mapy świata, to jednak kultura, jak podziemna siła, nadal go nawadnia w swoich głębinach, aż rozbłyśnie w pełnym świetle i wtedy da mu ponownie siłę istnienia”. W jednej chwili ze wszystkich stron wybuchły ożywione oklaski. Pierre Emmanuel, poeta, mój sąsiad, nachylił się do mnie: „To – powiedział – to jest mocne!”. A po spotkaniu, przy wyjściu, dorzucił: „On podpisał swój wyrok śmierci”. Nigdy nie

¹ Jan Paweł II, *W imię przyszłości kultury. Przemówienie w UNESCO, Paryż, 2.06.1980*, n. 14, [w:] Jan Paweł II, *Wiara i kultura. Dokumenty, przemówienia, homilie*, Rzym 1986, s. 74.

zapomniałem tych słów. 13 maja 1981 roku, niecały rok później, na placu św. Piotra dokonany został zbrodniczy zamach. Istotnie, dla „nich” to odniesienie do kultury było nie do zniesienia, ponieważ uderzało w ich słabą stronę².

Przytaczając tę obszerną wypowiedź kard. Pouparda, która, co prawda, różni się co do sformułowań, ale nie odbiega od najbardziej podstawowego sensu przemówienia Jana Pawła II, pragnę podkreślić fakt, że wspaniała nauka papieża odnosząca się do praw człowieka i praw narodów była przez niego poświadczana osobistym cierpieniem, osobistym świadectwem przelanej krwi. Podkreślam ten fakt z całą mocą właśnie dlatego, że prawa człowieka i prawa narodów nie mogą być tylko pięknie brzmiącymi hasłami czy wspaniale przygotowanymi programami. To są autentyczne wartości – i jako takie domagają się od nas świadectwa. Bez niego pozostaną one po prostu pustą literą, a ludzie będą się dziwili, że hasła i doktryny są takie piękne, gdy tymczasem życie jest takie, jakie jest.

² P. Poupard, *Ten Papież jest darem od Boga. Rozmowa z M.-J. Guillaume*, tłum. E. Król-Cebulska, Kraków 2002, s. 339–340.

PERSONALISTYCZNY CHARAKTER PRAW CZŁOWIEKA I KOMUNIJNA WIZJA PRAW NARODÓW W NAUCZANIU ŚW. JANA PAWŁA II

Zaznaczmy na samym wstępie, że Kościół od początku swego istnienia wnosi twórczy wkład w formułowanie praw człowieka i praw narodów, a także w ich poprawną interpretację i praktyczną realizację. Wkład Jana Pawła II w tej dziedzinie jest niepodważalny. Nie bez powodu nazywany jest on papieżem praw człowieka. Ojciec święty bronił niestrudzenie godności ludzkiej, stając na straży życia od jego początku aż do naturalnej śmierci. Na forach międzynarodowych upominał się o los prześladowanych i dyskryminowanych przez różnorakie reżimy państwowe i ideologiczne. Troska o człowieka była głęboko zapisana w jego sercu. Świadczą o tym niezliczone dokumenty, przemówienia i spotkania. Los człowieka, jego prawo do życia, do wolności, do respektowania naturalnej i nadprzyrodzonej godności, były dla Jana Pawła II ważnym punktem odniesienia w nauczaniu i pełnionej misji głowy Kościoła. Wiele postulatów ojca świętego w dziedzinie obrony i poszanowania praw człowieka wybrzmiewa dziś z nową siłą, a jego pojmowanie norm regulujących zasady życia społecznego może rzucić nowe światło na rzeczywistość, w jakiej obecnie żyjemy.

Prawa Boga

Jean-Paul Sartre przypisał Dostojewskiemu słowa: „Gdyby Bóg nie istniał, wszystko byłoby dozwolone”¹.

¹ *Jesli Boga nie ma. Žižek, Sartre, Dostojewski wraz z dodaniem pouczających wypisów z „Braci Karamazow”*, <http://kompromitacje.blogspot.com/2014/01/jesli-boga-nie-ma.html> (27.10.2017). (Sartre cytował Dostojewskiego w swoim wystąpieniu wygłoszonym na konferencji klubu

Jeśli wszystko wolno, to nie ma praw człowieka, gdyż znajdują się one wówczas w swoistej próżni. Zanim więc zaczniemy analizować prawa człowieka, należy odpowiedzieć na proste, niemniej zasadnicze pytanie: a co z prawami Boga? Chodzi zarówno o respektowanie właściwego miejsca Boga w życiu ludzkim, jak i o pełnienie woli Bożej w naszej codzienności. Od czasu wybuchu rewolucji francuskiej w 1789 roku zainteresowanie prawami człowieka i upowszechnianie hasła: wolności, równości, postępu, demokracji oraz niezależności nauki, wypierało powoli z ludzkiej świadomości zagadnienie praw Boga. Tymczasem Bóg ma prawo do obecności w świecie. Jest przecież jego Stwórcą, jest również Zbawicielem świata i to od Boga ostatecznie zależą losy świata i człowieka.

Jedynie Bóg jest dawcą życia i to On decyduje o tym, kiedy to życie dobiega kresu. Bóg ma prawo ustalania dla ludzi reguł postępowania i skorzystał z tego prawa, zostawiając nam między innymi Dekalog. Bóg ma prawo do interwencji w naszym życiu. Ma prawo do roztaczania opieki nad nami, co nazywamy działaniem Bożej Opatrzności, a więc ma prawo do ukierunkowania naszego życia, do pomagania nam, do wspierania swoją łaską. Bóg ma również prawo osądzania naszych zachowań i czynów, jak i wymierzania nagrody lub kary. To wszystko nie przeczy temu, że Bóg szanuje wolność człowieka. Stworzył go przecież na swój obraz i podobieństwo. Stworzył go rozumnym i zdolnym do podejmowania wolnych decyzji, choć – dodajmy – z wolnością łączy się także odpowiedzialność.

Wartość prawa naturalnego

Ważnym punktem wyjścia do naszych rozważań jest przekonanie Jana Pawła II, ukształtowane na bazie Objawienia, że źródłem wszelkiego prawa jest prawo naturalne. Istnienie prawa naturalnego jest kwestionowane przez pozytywistów prawnych, którzy mówią wyłącznie o źródłach stanowienia prawa, takich jak parlamenty państwowe czy instytucje międzynarodowe. Trzeba jednak powiedzieć, że wartość prawa naturalnego bywa rozmywana także przez jego zwolenników. Twierdzi się mianowicie często, że prawo naturalne jest niezmienne w swojej istocie, ale zmienne w swoim istnieniu, bo uzależnione od kontekstów cywilizacyjnych, kulturowych i uwarunkowań historycznych. Podważa to rolę prawa naturalnego jako trwałego i niezmiennego właśnie punktu odniesienia.

Maintenant w roku 1945 roku, a wydanym w roku następnym pod tytułem *Egzystencjalizm jest humanizmem*: „Dostojewski napisał: «Gdyby Bóg nie istniał, wszystko byłoby dozwolone»” [w oryginale: «Si Dieu n'existait pas, tout serait permis»]. To właśnie jest punktem wyjścia dla egzystencjalistów. W rzeczy samej, wszystko jest dozwolone, jeżeli Bóg nie istnieje, i w konsekwencji człowiek jest osamotniony, gdyż nie znajduje ani w sobie, ani poza sobą punktu oparcia”).

Jan Paweł II, jeszcze jako młody kapłan, podjął refleksję etyczną nad prawem naturalnym i w bardzo klarowny sposób tłumaczył, czym ono jest. „W prawie natury – pisał – tak jak w każdym prawie, musi być jakoś obecny Prawodawca. Rzecz jasna, że natura sama prawodawcą owym nie jest, ona tylko pozwala istocie rozumnej odczytywać myśli i wolę Prawodawcy. Człowiek, zarówno jednostka, jak i społeczeństwo, zastaje tę myśl i wolę wyrażoną w naturze, w jej zdrowych skłonnościach, w tym porządku, do jakiego te zdrowe skłonności różnych natur są skierowane”².

Jan Paweł II prawa człowieka i prawa narodów ujmuje zawsze w aspekcie wspólnotowym, czyli – możemy powiedzieć – w aspekcie personalizmu komunistycznego. Warto nadmienić, że u podstaw uchwalonych dotychczas praw człowieka, zwłaszcza uchwalonej przez Zgromadzenie Ogólne ONZ Powszechnej Deklaracji Praw Człowieka, leżało prawo naturalne. Jeśli więc to prawo się zakwestionuje, stracą rację bytu prawa człowieka.

Personalistyczny charakter praw człowieka według Jana Pawła II

W personalizmie Jana Pawła II istotne są trzy sprawy: tajemnica ludzkiego istnienia, podmiotowość i przedmiotowość osobowa oraz relacyjność człowieka. W kontekście naszych rozważań o prawach człowieka szczególne znaczenie mają dwie ostatnie kwestie. Człowiek bowiem jest podmiotem praw, gdyż je stanowi, ale zarazem jest przedmiotem troski prawa. Przykładem podmiotowości człowieka jest postulowana przez Jana Pawła II opcja na rzecz ubogich. W 1989 roku w Lourdes odbyło się sympozjum, podczas którego zwracano uwagę na konieczność przewartościowania – w duchu encykliki *Dives in misericordia* – relacji między człowiekiem, który daje, a tym, który otrzymuje. Postulowano konieczność uczestnictwa ubogich w formułowaniu praw, które ich dotyczą, bo do tej pory prawa odnoszące się do ubogich były jedynie wynikiem kompromisu między różnymi tego świata. Pewne jest, że każdy człowiek, otrzymując, równocześnie daje. Przysługujące każdemu z nas uprawnienia powinny nas angażować, uaktywniać i mobilizować do działania. Dotykamy tutaj zasady uczestnictwa, o której Karol Wojtyła pisze w książce *Osoba i czyn*. Człowiek jest relacyjny, bo w jego naturę wpisane jest tworzenie wspólnoty. Temu zaś służy dialog, podejmowany również w dziedzinie stanowienia praw. Czytamy u kardynała Wojtyły: „Zasada dialogu dlatego jest tak trafna, że nie uchyla się od napięć, konfliktów i walk [...], a równocześnie podejmuje właśnie to, co w nich jest prawdziwe i słuszne, co może być

² K. Wojtyła, *Elementarz etyczny*, Wrocław 1982, s. 56.

źródłem dobra dla ludzi”³. Personalizm Jana Pawła II, właśnie przez to, że jest personalizmem dialogicznym, stał się personalizmem komunijnym⁴.

Personalistyczny wymiar praw człowieka rodzi się na gruncie naturalnej i nadprzyrodzonej godności osoby ludzkiej. Naturalna godność ludzi wynika z ich rozumności i wolności. Godność nadprzyrodzona natomiast nadawana jest wraz z powołaniem do zbawienia. W takiej koncepcji praw człowieka uprawnienia i powinności wiążą się przede wszystkim z ochroną ludzkiego życia, od poczęcia aż do naturalnej śmierci. W personalistycznym ujęciu praw człowieka istnieje równowaga między uprawnieniami a powinnościami. Dochodzenie własnych uprawnień kończy się tam, gdzie zaczynają się obowiązki wobec innych osób czy wspólnot.

Prawa ludzkie są też zhierarchizowane. Najważniejsze są prawa fundamentalne, a więc prawo do życia, prawo do życia godnego, prawo do osobowego rozwoju, tak indywidualnego, jak i społecznego. Po nich następują prawa kardynalne: prawo do prawdy, do wolności, do sprawiedliwości, do miłości. Dopiero w trzeciej kolejności mówimy o prawach pochodnych. Należą do nich m.in. prawa kobiet, prawa dzieci, prawo do informacji czy prawo do migracji. W takiej sytuacji prawa kobiet ustępują przed ważniejszym prawem, jakim niezaprzeczalnie jest prawo do życia. W rzeczywistości, która nas otacza, dochodzi do tworzenia praw fałszywych, które manipulują ludzką świadomością i uzurpują sobie najważniejsze miejsce w hierarchii praw.

Komunijne ujęcie praw narodów przez Jana Pawła II

Komunijny charakter praw człowieka wynika ze społecznego aspektu natury ludzkiej, która kształtuje więzi międzyludzkie. Komunia, zdaniem Jana Pawła II, zaczyna się wtedy, kiedy ludzie „wiedzą, że mają żyć dla drugich i z drugimi, wiedzą, że ich życie ma sens, o ile stają się darem bezinteresownym dla drugich”⁵. Według Wojtyły osoba jako taka ma wymiar komunijny w narodzie i w Kościele. *Communio* polega na oddaniu siebie innym w miłości. Tłumaczy on, że komunია opiera się na uczestnictwie osób w dobru wspólnym i zdolności do współdziałania z innymi⁶.

Gdy chodzi o naród, *communio* obejmuje zarówno relacje interpersonalne, jak i szeroko rozumiane stosunki społeczne. Naród, jako wspólnota naturalna, trwała i autonomiczna, powstaje na gruncie ojczyzny pochodzenia, łączy ludzi w żywy

³ K. Wojtyła, *Osoba i czyn*, Kraków 1985, s. 354.

⁴ Por. Jan Paweł II, *Przekroczyć próg nadziei*, Lublin 1996, s. 102n. (komunia opiera się na przykazaniu miłości i oznacza życie z drugimi i dla drugich).

⁵ Jan Paweł II, *Przekroczyć próg nadziei*, dz. cyt., s. 102.

⁶ Por. K. Wojtyła, *Osoba i czyn*, dz. cyt., s. 348n.

organizm, który spajają: wspólna przestrzeń egzystencji, dzieje, tradycja, język, religia i kultura. Ten organizm ma charakter materialny, psychiczny i społeczny, jest żywą wspólnotą zarówno fizyczną, jak i duchową. Elementami tej pierwszej są na przykład: ziemia, przyroda, gospodarka, dziedzictwo, tradycja, pamięć zbiorowa. Do warstwy duchowej należą: język, doświadczenie, sztuka, zmysł etyczny, kultura ducha i religia, także Kościół, i poczucie narodowej misji.

Narody nie tylko żyją na ziemi obok siebie, ale powinny ze sobą współdziałać, a ich wzajemne relacje regulowane są przez prawa narodów. To koncepcja, która zrodziła się już w starożytności, w czasach nowożytnych była stosowana na określenie dzisiejszego prawa międzynarodowego. Poważny wkład w rozwój praw narodów wniósł Kościół, a w czasach najnowszych – Jan Paweł II. Warto przywołać jego dwa wystąpienia na forum Zgromadzenia Ogólnego ONZ: z 2 października 1979 roku oraz 5 października 1995 roku. W pierwszym przemówieniu papież mówił, że wszelka działalność polityczna, zarówno krajowa, jak i międzynarodowa, winna respektować prawa człowieka i służyć jego dobru. Wyraźnie podkreślał, że istnieją systemy polityczne, które respektowanie praw człowieka jedynie deklarują, a nawet dekretują, ale w praktyce ich nie przestrzegają i dyskryminują ludzi. Dziś rozumiemy, jakie wrażenie musiały wówczas wyrzucić słowa ojca świętego zwłaszcza na przedstawicielach krajów reżimu komunistycznego w Europie Wschodniej i Związku Sowieckiego⁷.

W drugim przemówieniu, wygłoszonym już w zupełnie innym kontekście geopolitycznym (5 października 1995 roku), Jan Paweł II mówił, że postmodernizm i wielokulturowość często negują uniwersalizm praw człowieka, zapominając o tym, że prawo naturalne zapisane jest w ludzkich sercach i stanowi „specjalną gramatykę”, której potrzebuje współczesny świat. „Z tego też płyną prawa narodów, które nie są niczym innym, jak prawami człowieka, ujętymi na tej szczególnej płaszczyźnie życia wspólnotowego”⁸ – podkreślał papież.

Jan Paweł II zaznaczał ponadto, że nie da się zbudować prawdziwej komunii w narodzie i komunii narodów, jeśli z ich życia zostaną wyrugowane relacje z Bogiem. Bez relacji z Bogiem, a więc bez wertykalnego wymiaru wspólnoty, wypaczeniu ulegają relacje międzyludzkie, czyli wymiar horyzontalny. Przemawiając w 1991 roku w Lubaczowie, papież mówił o państwie, które jest organizacją i reprezentacją narodu. „Postulat neutralności światopoglądowej jest słuszny głównie w tym zakresie, że państwo powinno chronić wolność sumienia i wyznania wszystkich swoich obywateli, niezależnie od tego, jaką religię lub światopogląd oni wyznają. Ale postulat, ażeby do życia społecznego i państwowego w żaden

⁷ Por. Jan Paweł II, *Homilie i przemówienia z pielgrzymek. Ameryka Północna i Południowa. Dzieła zebrane*, t. 12, Kraków 2009, s. 24–35.

⁸ Jan Paweł II, *Homilie i przemówienia...*, dz. cyt., s. 127–135.

sposób nie dopuszczać wymiaru świętości, jest postulatem ateizowania państwa i życia społecznego, i niewiele ma wspólnego ze światopoglądową neutralnością”⁹. Tak mówił Jan Paweł II.

Dziś, w kontekście przemian kulturowych i cywilizacyjnych w naszej Ojczyźnie i w Europie, te słowa nabierają szczególnej aktualności.

Abstract

Personalistic character of human rights and the conception of the rights of nations viewed as a community in the teaching of John Paul II

The numerous principles of Pope John Paul II concerning the defense of and respect for human rights are relevant today. He teaches that human and national rights are always encompassed in the public consciousness. He emphasizes that it is impossible to build a community in the nation and, in turn, a community of nations, without the vertical dimension of God. The horizontal dimension of the community, in other words, interpersonal relationships, risk being distorted.

⁹ Jan Paweł II, *Homilia w czasie Mszy św. – Lubaczów, 3 czerwca 1991*, [w:] Jan Paweł II, *Pielgrzymki do Ojczyzny: 1979, 1983, 1987, 1991, 1995, 1997, 1999. Przemówienia, homilie*, Kraków 1999, s. 598.

PRAWA CZŁOWIEKA I PRAWA NARODÓW Z PERSPEKTYWY BIBLIJNEJ

Gdy ktoś czyta Powszechną Deklarację Praw Człowieka ONZ z 10 grudnia 1948 roku, od razu zauważa, że ma ona korzenie chrześcijańskie. Zrodziła się zresztą w ramach cywilizacji ukształtowanej przez chrześcijaństwo. Z kolei chrześcijaństwo ma swe korzenie w Objawieniu Bożym, spisany w Biblii. Stąd też nasz temat, by pokazać to pierwotne źródło i podstawę praw człowieka i praw narodów, które z tych pierwszych wynikają.

Biblia wprawdzie nie mówi wprost o prawach człowieka czy prawach narodów. Jest ona przede wszystkim opisem historii Boga z człowiekiem i Boga z narodem wybranym czy później z innymi narodami. Owszem, Bóg w Biblii jest prawodawcą, ale nie w znaczeniu nadawania praw człowieka czy praw narodów w dzisiejszym rozumieniu. W Starym Testamencie – jak to policzyli rabinzi – Bóg daje człowiekowi 613 nakazów i zakazów, które po hebrajsku nazywane są Torą, co zostało potem przetłumaczone na język łaciński jako *lex*, lecz już w tym tłumaczeniu odbija się nie hebrajska, ale rzymska mentalność prawnicza. Tora bowiem nie oznacza „prawa”, ale „pouczenie”. Bóg, prowadząc historię człowieka, „poucza” go poprzez nakazy i zakazy, tak jak rodzic „poucza” swe dziecko, chroniąc je przez zagrożeniami i sprowadzając je na właściwą drogę. Wielokrotnie takie podejście znajdziemy na kartach Biblii. Bardzo często to sam Bóg nazywa siebie właśnie nauczycielem. W sposób szczególny widoczne jest to w Nowym Testamencie. Zwłaszcza Jezus określa sam siebie i jest określany słowami: „Nauczyciel”, „Mistrz”¹.

¹ Por. J. Flis, *Konkordancja biblijna do Pisma Świętego Starego i Nowego Testamentu Biblii Tysiąclecia*, Warszawa 1996, s. 598, 688.

Prawa człowieka odkrywamy w Biblii nie przez definicje czy deklaracje

W Biblii inicjatywa zawsze należy do Boga, to On wszystkiemu daje początek, On jest źródłem wszystkiego, a więc także źródłem praw człowieka. W jaki sposób? Otóż owe prawa odkrywamy w Biblii poprzez postępowanie Boga wobec człowieka.

Prawo człowieka do życia wynika z faktu, że Bóg jest jego stwórcą. To nie człowiek dał życie sam sobie i nie drugi człowiek dał mu życie... Zawsze tym dawcą i stwórcą jest Bóg, zarówno w znaczeniu stworzenia pierwotnego, jak i stworzenia ludzi indywidualnych. Biblia przynosi szereg przykładów tego rodzaju ujęcia. Zarówno więc judaizm, jak i chrześcijaństwo podtrzymują to fundamentalne przekonanie o Bogu jako dawcy życia. Owszem, w historii pojawiały się różne inne interpretacje – jak choćby słynny w starożytności traducjanizm², ale Kościół zawsze opowiadał się za kreacjonizmem, stwierdzając, że rola rodziców polega tylko i aż na współpracy z Bogiem.

To Bóg jest dawcą i panem życia, nie człowiek. Taka jest też podstawa jednego z najważniejszych przykazań: Nie zabijaj.

Szczególny status człowieka w świecie³

Człowiek zostaje przez Boga w sposób szczególny wyróżniony i to już w momencie stworzenia. Sam jednak fakt, że człowiek jest stworzony przez Boga, nie wyróżnia go spośród reszty stworzenia, bo i ono stworzone jest przez Boga. Jest jednak kilka istotnych różnic pomiędzy stworzeniem reszty kosmosu a człowiekiem.

- Człowiek, według biblijnego opisu, został stworzony na samym końcu stworzenia, w szóstym dniu. Jeśli wziąć pod uwagę, że kolejne dni stworzenia wyznaczają zarazem hierarchiczne etapy kreacji, oznacza to, że człowiek stoi na najwyższym etapie aktu stwórczego.

- Terminem technicznym, którym posługuje się autor Księgi Rodzaju dla opisu stwórczego działania Bożego, jest czasownik „stwarzać” (*bara*). Biblia używa go zawsze w odniesieniu do Boga. Wyłącznie Bóg jest podmiotem tego czasownika. W pierwszym rozdziale Księgi Rodzaju siedmiokrotne użycie czasownika „stwarzać” (*bara*) odpowiada siedmiu dniom stworzenia. Jednakże czasownik ten nie jest rozdzielony równomiernie na siedem dni stworzenia. Przeciwnie, na pięć

² Traducjanizm to teoria pochodzenia jednostek ludzkich od rodziców na zasadzie odgałęzienia duszy dziecka od dusz rodziców (łac. *tradux* – gałąź), stworzona przez stoików, a przejęta przez niektórych myślicieli chrześcijańskich, m.in. przez Tertuliana.

³ Por. M. Filipiak, *Biblia o człowieku. Zarys antropologii biblijnej Starego Testamentu*, Lublin 1979, s. 79–87; H. W. Wolff, *Anthropologie des Alten Testaments*, München 1990, s. 233–253.

pierwszych dni stworzenia przypadają tylko cztery jego użycia, podczas gdy w dniu szóstym, w dniu stworzenia człowieka, jest on użyty aż trzykrotnie. Ani liczba siedem, ani liczba trzy naturalnie nie znalazły się tu przypadkiem. Podczas gdy siódemka oznacza pełnię, trójka wskazuje na wyróżnienie.

- Stworzenie człowieka jest poprzedzone specjalnym wezwaniem: „Uczyńmy człowieka na Nasz obraz, podobnego Nam” (Rdz 1, 26)⁴. Bóg mówi: *uczyńmy* (*ne-aszeh*), a stwarza (*bara*). Mamy więc znaczącą różnicę czasownika oraz formy. Bóg zapowiada zamierzenie w pierwszej osobie liczby mnogiej „my”: *uczyńmy* (pytanie: Bóg razem z kim?), a stwarza już w liczbie pojedynczej (narrator w tym wierszu aż trzy razy powtarza ten czasownik, jakby chciał, by czytelnik zwrócił uwagę na tę różnicę). Ta tajemniczość liczby mnogiej w tym wezwaniu da asumpt do różnorodnych komentarzy. W przypadku chrześcijan będzie to najczęściej interpretacja trynitarna. Bóg wykonuje właściwą sobie część projektu stworzenia, dokończenie go pozostawia natomiast tajemniczemu drugiemu podmiotowi. Kto to jest? Bóg zamierzył człowieka na swój obraz i podobieństwo. Stworzył go natomiast jedynie na swój obraz. Jakby tylko połowa została zrealizowana. Ten brak zauważyli już niektórzy ojcowie Kościoła, zwłaszcza Klemensa Aleksandryjski, Orygenes i Bazyl z Cezarei. Ich komentarze będą słyły w tym kierunku, że bycie na obraz Boży jest darem, podczas gdy podobieństwo do Boga czy raczej upodobnienie się do Niego jest zadaniem. Wynika to z faktu wolności człowieka, która, jak podkreślał także św. Jan Paweł II, jest nam dana, ale też i zadana⁵.

- Człowiek jest stworzony na obraz Boży. Jest to podkreślone dwukrotnie. Jest rzeczą uderzającą, że samo określenie „obraz” Boga występuje tu aż trzy razy. Owo bycie „na obraz Boży” będzie w późniejszych interpretacjach bardzo ciekawie i różnorodnie komentowane.

- W biblijnym opisie jest też podkreślone, że Bóg „stworzył ich mężczyzną i niewiastą”, czego nie czyni się w przypadku stworzenia innych istot żywych, mimo że i w ich przypadku również występuje dymorfizm płciowy. Tekst biblijny podkreśla dymorfizm człowieka, który jest czymś znacznie więcej niż dwoistością płciową samca i samicy charakterystyczną dla zwierząt. Także w ludzkiej dwoistości mężczyzny i kobiety uwidacznia się owo bycie obrazem Boga.

Człowiek jest wprawdzie z *ziemi* – *adam*, ale nie ogranicza się do niej. Bóg tchnął w niego swojego **ducha życia**. Istnienie człowieka zależy od tego właśnie tchnienia życia. Ono także wyróżnia go spośród całego stworzenia.

Na czym zatem polega owo „bycie na obraz i podobieństwo Boga”? Pytanie to będzie przez cały czas towarzyszyło antropologii chrześcijańskiej i różne nań bę-

⁴ Cytaty biblijne za: *Biblia Tysiąclecia*, Poznań 2000.

⁵ Por. Jan Paweł II, enc. *Veritatis splendor*, nr 86.

dą padać odpowiedzi. Takie odpowiedzi zawarte są już jednak w samym tekście Księgi Rodzaju, a oto one:

- Panowanie

Już w momencie stworzenia dowiadujemy się, że człowiek ma panować „nad rybami morskimi, nad ptactwem powietrznym [...] i nad wszystkimi zwierzętami pełzającymi po ziemi” (Rdz 1, 28). Bardzo istotnym elementem owego bycia obrazem Boga jest panowanie nad wszelkim stworzeniem. Aby uniknąć jakichkolwiek nieporozumień, zwłaszcza z osobami o dużej wrażliwości ekologicznej, trzeba dodać, że w Biblii panowanie zawsze wiąże się nierozłącznie z troską i dbałością o to, nad czym się panuje.

- Bycie osobą i dialogiczność

Dla Biblii nonsensem jest mówienie o człowieku z pominięciem jego relacji z Bogiem. Człowiek stworzony przez Boga staje naprzeciw Niemu: jak „Ty” wobec „Ty”. Bóg zwraca się do człowieka przez „Ty” i daje człowiekowi możliwość czynienia podobnie. W tej osobowej dialogiczności nie są wprawdzie równymi partnerami, niemniej jest to prawdziwa relacja osobowa i prawdziwy dialog. Dialog z Bogiem czyni z człowieka istotę, którą Bóg prowadzi poprzez historię. Człowiek i jego los nie są przypadkiem, kaprysem natury. Bóg jest opatrnością. Polega ona na tym, iż Bóg, panując, dba o człowieka, kieruje jego losem, a czyni to nawet wtedy, kiedy człowiek sam się od Niego odłącza.

Ta podstawowa relacja z Bogiem sprawia, że człowiek jest istotą relacyjną. Owa strukturalna relacyjność człowieka wyraża się nie tylko w jego odniesieniach do Boga, ale i w stosunkach z innymi ludźmi. Szczególną rolę w tej relacyjności odgrywa ludzka płciowość. Od samego początku człowiek jest *mężczyzną i kobietą* (*isz i isza*)⁶. Biblia przyjmuje zasadniczą równość pomiędzy płciami. To właśnie odpadnięcie od Boga staje się przyczyną nierówności i niesprawiedliwych zależności. Owa relacyjność człowieka uwidaczniająca się na poziomie jego płciowości stanowi podstawę ludzkiej wspólnoty, która potem rozszerza się w rodzinę i naród. Relacje międzyludzkie dopóty są właściwymi relacjami, dopóki zachowana jest relacja człowieka z Bogiem.

Drugi rozdział Księgi Rodzaju dotyczy nie tylko tego, że człowiek potrzebuje drugiego, aby być szczęśliwym. To także bardzo mocne biblijne świadectwo o relacji i związku pomiędzy mężczyzną i kobietą. Relacja ta ma swoje oparcie – jak zaznaczyliśmy – w byciu na obraz Boży. Bóg zsyła na adama-człowieka głębo-

⁶ Tekst hebrajski, nawet gdy mówi w sposób kolektywny o mężczyźnie i kobiecie, stosuje rzeczownik: *adam* (człowiek) – w liczbie pojedynczej. Talmud komentuje, że mężczyzna bez kobiety nie jest człowiekiem, gdyż jest napisane: „Stworzył ich jako mężczyznę i kobietę... i nazwał ich «człowiek». Tylko gdy mężczyzna jest zjednoczony ze swą żoną, może być nazwany człowiekiem” (Jewamot 63a). Por. S. Pecaric, *Tora, Pardes Lauder, Księga pierwsza Bereszit*, Kraków 2001, s. 36.

ki sen, który tekst LXX określa mianem *ekstasis* (Rdz 2, 21). Jest to tłumaczenie, które sugeruje, iż nie był to zwyczajny sen, lecz sen szczególny, jakby człowiek nie był obecny sam w sobie, będąc znów w pełni w ręku Boga-Stwórcy.

„Kość z moich kości i ciało z mego ciała...”

Autor natchniony wcale nie dąży do tego, jak to swego czasu interpretowano, że kobieta jest niejako wtórnym stworzeniem wobec stworzenia właściwego, czyli mężczyzny, albo tylko pomocą. Wyrażenia biblijne podkreślają, że mężczyzna i kobieta są tej samej natury i tej samej godności. Pierwotnie jedyny człowiek zostaje niejako rozdzielony, z adama-człowieka zostaje niejako wydzielona kobieta, która staje się tą, która *stoi naprzeciw, na wysokości oczu*. To ktoś, kto stoi na tym samym poziomie, a nie na poziomie podporządkowanych zwierząt. Mężczyzna, mimo że nie był świadkiem stworzenia kobiety, od razu rozpoznał w niej kogoś równego sobie.

Wzięta z mężczyzny...

Powszechnie uważa się, że tą częścią adama-człowieka, z którego została utworzona kobieta, jest żebro – *cela*. Tymczasem rabini odwołują się do innego znaczenia tego słowa, oznaczającego *bok, stronę*. W tym znaczeniu występuje to słowo w Księdze Wyjścia, gdzie oznacza „drugą stronę przybytku” (Wj 26, 20). Ponadto należy zwrócić uwagę, że słowo *cela* jest rodzaju żeńskiego. Stąd też interpretacja rabiniczna optuje za znaczeniem „strona” i tłumaczy odnośny fragment następująco: „Przebudował Bóg [tę] stronę, którą wziął z człowieka – w kobietę...”⁷. Mamy tu też do czynienia z grą słów: *isz – isza*, która wskazuje na tę samą naturę i godność obydwójga.

„Dlatego opuści człowiek ojca i matkę...”

Tu autor zmienia perspektywę. Do tej pory mówił o kobiecie w relacji do mężczyzny, teraz mówi o relacji mężczyzny do kobiety. To mężczyzna opuszcza ojca i matkę i idzie do swej żony. Pozostaje to w pewnej sprzeczności z ówczesnymi zwyczajami społecznymi, kiedy to żona szła do swego męża. Także ten kontrast

⁷ Por. S. Pecaric, *Tora...*, dz. cyt., s. 20.

z ówczesnymi zwyczajami pokazuje, że chodzi o tę samą godność obydwójga w relacji „Ja” – „Ty”, zjednoczonych jednym ciałem i jednym sercem w „My”.

Wolność

Człowiek jest istotą *wolną*. Inaczej niemożliwe byłyby relacje osobowe z Bogiem. Wolność jest też tą cechą, która najbardziej upodabnia człowieka do Boga. Święty Bernard z Clairvaux powie o wielkości Boga: „*Deus [...] omnes excedit angustias, sed libertate naturae, non enormitate substantiae*”⁸. Wolność ta ograniczona jest tylko przez jedno przykazanie: człowiek nie jest bez reszty panem siebie, nie on decyduje o tym, co jest dobrem, a co złem. Jest to logiczna konsekwencja statusu człowieka jako stworzenia. Człowiek bowiem nie jest Bogiem. Wolność człowieka nie jest sama dla siebie, służy relacyjności, jest dla miłości (człowiek bowiem realizuje się tylko w miłości), wolność jest więc po to, aby się dać, aby się poniekąd unicestwić w miłości. To wewnętrzny dramat wolności, który trwa od początku.

Wolność jednak może się także obrócić przeciwko człowiekowi. Zawarta w niej możliwość odrzucenia Boga i dialogicznej relacji z Nim staje się faktem. Owa pierwotna otwartość na relację miłości z Bogiem i dialog z Nim staje się wielką, otwartą, duchową raną – przepastną pustką, którą wypełnią wstyd i lęk. I tak wolność, która najbardziej upodabnia człowieka do Boga, otwiera też drogę do piekła. W sposób najbardziej dosłowny spełnia się w tym przypadku starożytna maksyma: *Corruptio optimi – pessima*.

Wnioski

Jak więc widzimy, już w pierwszych dwu rozdziałach Księgi Rodzaju mamy położone fundamenty pod podstawowe prawa człowieka:

- prawo do życia,
- prawo do ochrony niezbywalnej godności człowieka, wyrastającej z faktu, że człowiek jest uczyniony na obraz i podobieństwo Boże i nie może być traktowany jak zwierzę czy przedmiot. Co więcej, Bóg traktuje człowieka jako swego partnera w dialogu na poziomie „Ty – Ty”,
- prawo do równości między płciami i konsekwentnie do równości pomiędzy ludźmi,

⁸ „Bóg przekracza wszelkie ograniczenia, jednakże wolnością swej natury, nie wielkością swojej substancji”. Por. S. Bernardi Claraevallensis, *De consideratione libri V, ad Eugenium III*, Landshut 1845, s. 118, Libraria Josephi Thomanni (tłumaczenie własne).

• prawo do wolności – Bóg nie zmusza człowieka do niczego – przeciwnie, stwarza mu pole do wolności i decyzji.

Wszystkie te prawa-dary Boga nie tyle ulegają zniszczeniu, ile stają się karykaturą samych siebie poprzez grzech.

Jak to widać w opisie skutków grzechu pierworodnego:

- człowiek staje się najpierw niewolnikiem lęku – traci swą wolność wewnętrzną, co potem przekłada się na zniewalanie innych,
- zostaje zniszczona równość pomiędzy mężczyzną i kobietą – „ku twemu mężowi będziesz kierowała swe pragnienia, on zaś będzie panował nad tobą”,
- traci poczucie swojej godności i szacunek dla godności drugiego, co wyraża się we wstydzie i lęku przed drugim,
- wreszcie posuwa się do zabójstwa – bratobójstwa – Kain zabija Abła.

Bóg jednak od samego początku szanuje prawa, które sam nadał człowiekowi:

- także po grzechu szanuje jego godność, szuka go w raju, choć wie, gdzie on się ukrywa – nie odbiera mu wolności i nie czyni swym niewolnikiem,
- rozmawia nie tylko z mężczyzną, ale i z kobietą, traktując ich jako równych,
- szanuje nawet prawo do życia zabójcy Kaina – dając mu znamię i ochronę, żeby go nikt nie zabił.

Całe późniejsze objawienie Boga i historia zbawienia są odbudową w świadomości ludzkości konieczności poszanowania tychże fundamentalnych praw. Proces ten znajduje swój szczyt i pełnię w Objawieniu w Jezusie Chrystusie. Szczególny wyraz znajduje ten proces w Kazaniu na Górze (por. Mt 5, 1 – 7, 28), w którym Jezus przedstawia siebie jako tego, który doprowadza prawo do Pełni. To *magna charta* praw człowieka, ufundowanych na dobroci i miłości Boga, sięgającej aż miłości nieprzyjaciół, a więc poszanowania podstawowych praw osoby ludzkiej także w odniesieniu do wroga.

Prawa narodu

Tak jak Bóg stwarza człowieka, tak też tworzy sobie lud – naród wybrany. Owo powstanie ludu – narodu wybranego zawarte jest już w załączku w fakcie relacyjności człowieka, wyrażonej najpierw w jego płciowości, potem w rodzinie, a następnie w rodzinie rozszerzonej, czyli w narodzie. Taką zresztą genezę narodu ukazuje Biblia. Historia Izraela rozpoczyna się od Abrahama, Izaaka i Jakuba – tzw. patriarchów – którzy są protoplastami całego narodu. I tak jak Abraham doświadczył wybrania przez Boga, tak doświadcza go też Izrael – stając się narodem wybranym. To wybranie jest jednoznaczne z wyzwoleniem Izraela z niewoli egipskiej. Możemy tu zatem mówić już o pierwszym prawie narodu, jakie Bóg nadaje Izra-

elowi, i jest to prawo do życia w wolności. Z niewolników, i to zagrożonych eksterminacją, Izraelici stają się narodem wolnym, do tego narodem ludzi wolnych.

Jak podkreśla Biblia, Bóg wybrał Izraela (por. Pwt 7, 7; Iz 41, 8) i powołał go (por. Iz 48, 12) nie ze względu na jego wielką liczebność, siłę lub zasługi (por. Pwt 7, 7; 8, 17; 9, 4), lecz z miłości (por. Pwt 7, 8; Oz 11, 1). Bóg kocha swój naród i zarazem uczy tej miłości Izraelitów. Bardzo żywa świadomość całkowitej zależności od Boga towarzyszy izraelskiemu odczuciu niezawisłości narodowej⁹.

Potem przychodzi Przymierze na Górze Synaj i ten akt ukonstytuowania narodu oznacza, że od tej pory wszystko w dziejach Izraela będzie się rozgrywać na dwu płaszczyznach: na płaszczyźnie historii i na płaszczyźnie wiary. Święte przymierze opieczętowne krwią ofiary zostało zawarte, a jedną z jego stron jest dwaście pokoleń izraelskich (por. Wj 24, 8). Na mocy tego przymierza Jahwe staje się Bogiem Izraela, a Izrael ludem Jahwe (por. Pwt 29, 12; Kpł 26, 12; Jer 7, 23; Ez 11, 20). To ukonstytuowanie się Izraela nie jest w żadnym stopniu przez Boga narzucone. Izrael demokratycznie wybiera prawo nadane przez Boga. Mojżesz stawia cały lud przed wyborem, czy chce tego prawa, czy nie... I cały naród przyjmuje je jako swoje – w wolności¹⁰.

Niezwykle ważny element tożsamości Izraela jako narodu stanowi tradycja narodowa, która jest zarazem tradycją religijną, w której przekaz wartości narodowych łączy się ściśle z przekazem wiary, zwłaszcza w ramach świąt – szczególnie święta Paschy. Można by tu mówić o prawie do własnej tożsamości i zachowania tradycji narodowych. Wyraża się ono w centralnej modlitwie Izraela, którą kilka razy w ciągu dnia powtarza każdy wierzący Izraelita aż po dzień dzisiejszy: *She-ma Israel...*

Izrael jako naród ma do wypełnienia w historii pewną misję. Nie jest narodem zamkniętym w sobie, przekonanym o swojej wyższości nad innymi narodami. Bóg, owszem, wybrał go spośród innych narodów, lecz nie dlatego, że jest od nich lepszy czy większy... Mojżesz mówi do ludu zgromadzonego pod Górą Synaj: „Pan wybrał was i znalazł upodobanie w was nie dlatego, że liczebnie przewyższacie wszystkie narody, gdyż ze wszystkich narodów jesteście najmniejszym, lecz ponieważ Pan was umiłował i chce dochować przysięgi danej waszym przodkom” (Pwt 7, 7–8a).

Misją, którą Izrael ma do spełnienia w stosunku do innych narodów, jest bycie dla nich świadkiem Boga jedyne (por. Iz 44, 8); ludem-pośrednikiem, poprzez który zostaną zadziergnięte więzy pomiędzy Bogiem a całą ludzkością, tak że w rezultacie z całej ziemi popłynie chwała do Boga (por. Iz 45, 14n. 23n)

⁹ Por. X. Leon-Dufour, *Słownik teologii biblijnej*, Poznań 1973, s. 426.

¹⁰ Por. X. Leon-Dufour, *Słownik teologii biblijnej*, dz. cyt., s. 426.

i wszystkie narody będą uczestniczyły w błogosławieństwie Bożym (por. Rdz 12, 3; Jer 4, 2; Syr 44, 21).

A zatem to wybranie Izraela skierowane jest do wszystkich narodów. To, co odnosi się do Izraela, przewidziane jest też dla wszystkich innych narodów. Może się ono jednak realizować tylko wtedy, jeśli te narody otworzą się na objawienie Boga dokonane najpierw w Izraelu, a potem przez doświadczenie wiary w nich samych.

To otwarcie na inne narody jest w Starym Testamencie zapowiadane, ale jego realizacja ma charakter bardzo ograniczony. Co gorsza, dzieje się nawet coś przeciwnego. Bóg wyrzuca Izraelowi poprzez proroków, że nie tylko nie pełni powierzonej mu wobec innych narodów misji, ale wręcz czyni coś odwrotnego – bezcześci Jego imię na oczach innych narodów. Dlatego też Bóg mówi:

Nie z waszego powodu to czynię, domu Izraela, ale dla świętego imienia mego, które bezczesziliście wśród ludów pogańskich, do których przysłiście. Chcę uświęcić wielkie imię moje, które zbezczeszczone jest pośród ludów, zbezczeszczone przez was pośród nich, i poznają ludy, że Ja jestem Pan – wyrocznia Pana Boga – gdy okażę się Świętym względem was przed ich oczami. Zabiorę was spośród ludów, zbiorę was ze wszystkich krajów i przyprowadzę was z powrotem do waszego kraju, pokropię was czystą wodą, abyście się stali czystymi, i oczyszczę was od wszelkiej zmazy i od wszystkich waszych bożków. I dam wam serce nowe i ducha nowego tchnę do waszego wnętrza, odbiorę wam serce kamienne, a dam wam serce z ciała. Ducha mego chcę tchnąć w was i sprawić, byście żyli według moich nakazów i przestrzegali przykazań, i według nich postępowali. Wtedy będziecie mieszkać w kraju, który dałem waszym przodkom, i będziecie moim ludem, a Ja będę waszym Bogiem (Ez 36, 22–28).

To prawdziwie wielkie otwarcie na inne narody dokonuje się dopiero w Nowym Testamencie. Wszystkie cztery Ewangelie kończą się rozesłaniem uczniów przez Jezusa do wszystkich narodów. Przy czym trzeba zaznaczyć, że wszyscy ci uczniowie są Izraelitami i niosą do tych narodów nie tylko przesłanie Nowego Testamentu, ale także całe dziedzictwo Izraela, wraz z prawami, które Bóg nadał narodowi wybranemu.

Ten problem uczestnictwa w dziedzictwie Izraela od strony teologicznej opracował z niezwykłą przenikliwością i głębią św. Paweł – nazwany Apostołem Narodów. Zawarte jest ono w jednym z najważniejszych jego listów, skierowanym do wspólnoty chrześcijan w samym sercu Cesarstwa Rzymskiego, czyli w Rzymie. Święty Paweł poświęca tej sprawie aż trzy rozdziały tego listu (por. Rz 9–11).

Apostoł przedstawia dzieło wprowadzenia w dziedzictwo Izraela nie jako likwidację dotychczasowej tożsamości narodowej, ale jako wszczępienie w szlachetną oliwkę Izraela, a więc uszlachetnienie własnego dziedzictwa przez nowe soki.

Jeśli spojrzeć na późniejsze dzieje chrześcijaństwa, widać wyraźnie, w jaki sposób Kościół realizował tę ideę. Dokonywało się to zawsze poprzez tzw. inkulturację, czyli wypełnienie chrześcijańską limfą kultury danego narodu. Przykłady można by mnożyć, zarówno ze starożytności, jak i średniowiecza, kiedy to Polska przyjęła chrześcijaństwo i została wszczepiona w szlachetną oliwkę Izraela, jak też i z czasów nowożytnych czy współczesnych.

Wnioski

Niech za wnioski końcowe odnośnie do praw narodu posłużą słowa św. Jana Pawła II z pamiętnej homilii na placu Zwycięstwa w czasie jego pierwszej pielgrzymki do ojczyzny, które mówią właśnie o tym fakcie i jego roli w historii naszego narodu:

Kościół przyniósł Polsce Chrystusa – to znaczy klucz do rozumienia tej wielkiej i podstawowej rzeczywistości, jaką jest człowiek. Człowieka bowiem nie można do końca zrozumieć bez Chrystusa. A raczej: człowiek nie może siebie sam do końca zrozumieć bez Chrystusa. Nie może zrozumieć ani kim jest, ani jaka jest jego właściwa godność, ani jakie jest jego powołanie i ostateczne przeznaczenie. Nie może tego wszystkiego zrozumieć bez Chrystusa...

Jeśli jest rzeczą słuszną, aby dzieje narodu rozumieć poprzez każdego człowieka w tym narodzie – to równocześnie nie sposób zrozumieć człowieka inaczej jak w tej wspólnocie, którą jest jego naród. Wiadomo, że nie jest to wspólnota jedyna. Jest to jednakże wspólnota szczególna, najbliższej chyba związana z rodziną, najważniejsza dla dziejów duchowych człowieka. Otóż nie sposób zrozumieć dziejów narodu polskiego – tej wielkiej tysiącletniej wspólnoty, która tak głęboko stanowi o mnie, o każdym z nas – bez Chrystusa. Jeślibyśmy odrzucili ten klucz dla zrozumienia naszego narodu, narazilibyśmy się na zasadnicze nieporozumienie. Nie rozumielibyśmy samych siebie¹¹.

¹¹ Św. Jan Paweł II, *Homilia w czasie Mszy św. odprawionej na placu Zwycięstwa* (2.06.1979), <http://nauczaniejp2.pl/dokumenty/wyswietl/id/538/pos/13/haslo/Wyszy%C5%84ski%20Stefan,%20kardyna%C5%82,%20Prymas%20Tysi%C4%85clecia> (27.03.2018).

Abstract

Human rights and the rights of the nation from the Biblical perspective

Nowhere in the Bible are human rights or the rights of the nation explicitly discussed. In the Scripture God is the ultimate giver of the law and He gives and constitutes it not only by His spoken word, but also by His own attitude to man and to various nations and by His relation to them. Already the first chapters of the Book of Genesis show the foundation of the most important human rights such as the right to life, to freedom, to personal inalienable dignity, to the equality between men and women and among all human beings.

Similarly, it is possible to recognize the rights of the nations. God chooses a nation (Israel), frees it from the slavery in Egypt, protects and leads it in the desert, gives it laws and finally gives it the Promised Land. But these gifts are not only for the people of Israel, for it is their and later also our – all Christians' mission to show the holiness and the salvation of God to other nations. God's will is to make all nations participants of the same gifts and rights.

PRAWA CZŁOWIEKA A PRAWO NATURALNE I PRAWO NARODÓW. KILKA UWAG O NAUCZANIU SPOŁECZNYM KOŚCIOŁA

Święty Jan Paweł II przekonywał, że rozpoznawane przez przyrodzony rozum człowieka moralne prawo naturalne odpowiadające jego osobowej strukturze, należy kojarzyć z przyrodzonymi skłonnościami (inklinacjami)¹ jego natury; nie dość, że skłonności te mają stanowić treść natury ludzkiej, właściwej każdej jednostce należącej do gatunku bez względu na kulturę, w której wzrasta, płeć lub naród, do których należy, bez względu na czas swego występowania w doczesnym planie widzialnym, bez względu wreszcie na pełnioną rolę społeczną, nie dość zatem, że wskazują one na treść bytu ludzkiego, bytu gatunkowego, to mają one nadto stanowić punkt odniesienia dla ustaleń normatywnych odpowiadających jego gatunkowej naturze, stanowiących właśnie to, co w tradycji katolickiej do dzisiaj określa się mianem „prawa naturalnego”, a przez te ustalenia ma wyznaczać granice uprawionych zachowań człowieka². To niezwykle złożone, by nie rzec: skomplikowane, zdanie sformułowane przed chwilą oparte jest na tezie, iż papież wywodzący się z Polski – i autorzy dokumentu wielokrotnie w niniejszym tekście przywoływanego,

¹ Autorzy dokumentu z 2009 roku, przygotowanego przez Międzynarodową Komisję Teologiczną, do którego wielokrotnie będziemy się odwoływać w niniejszym tekście, stosują termin „dynamizmy” miast „skłonności”, wyróżniając trzy: „do zachowania i rozwijania swojej egzystencji, do reprodukcji w celu podtrzymania gatunku” oraz podawanych łącznie „do poznania prawdy o Bogu, jak również dążenie do życia w społeczności”, orzekając, że „wychodząc od tych skłonności można sformułować pierwsze zasady prawa naturalnego znane z natury”. *W poszukiwaniu etyki uniwersalnej: nowe spojrzenie na prawo naturalne*, tłum. P. Napiwodzki, 46 [dalej: PEU]; omówienia każdego z „dynamizmów” lub skłonności w punktach 48–51.

² Natura ludzka (gatunkowa, a nie odmienna jakoby w każdej jednostce, która miałaby dysponować „własną naturą”) była punktem odniesienia refleksji zaprezentowanej przez Jana Pawła II zwłaszcza w encyklice *Veritatis splendor* [dalej: VS] z 1993 roku. Zob. w szczególności uwagi o skłonnościach naturalnych VS 47–50.

powstałego w okresie pontyfikatu następcy Jana Pawła II, a jego długoletniego współpracownika Benedykta XVI – nawiązywał do nauczania trzynastowiecznego arystotelika chrześcijańskiego, św. Tomasza z Akwinu³. Jak tamten przed wiekami, Jan Paweł II podkreślał u schyłku XX wieku, naznaczonego katastrofami dwóch wojen światowych i straszliwych totalitaryzmów, iż prawo stanowione przez człowieka musi znajdować już to ugruntowanie, już to negatywne granice dla ludzkich prawodawców w sferze od ich woli niezależnej. Przekonywał o tym w okresie, w którym – a dzisiaj jeszcze wyraźniej – zwykle wzywano do respektowania praw człowieka, znajdując jedyne w gruncie rzeczy granice aktywności prawodawcy. Jan Paweł także często o nich wspominał (nawet nazywany bywa niekiedy „papieżem

³ Fundamentem refleksji o prawie snutej w XIII wieku po Chr. przez św. Tomasza z Akwinu był teza o istnieniu ładu ustanowionego wedle zamysłów Boga, stwórcy istot zmierzających do spełnienia swych natur gatunkowych przez Niego określonych w owym ładzie. Problem tzw. prawa wiecznego myślanego przez osobowego Boga przed aktem stwórczym; prawa, które „normuje i mierzy”, a które przez stworzenie lub „pośrednio” ma być „wdrażane w każdą rzecz”, skutkiem czego „rzecz ta ma w sobie skłonność do właściwych jej czynności i do celu”; nie dziwi przeto, że późnośredniowieczny autor, a za nim licznie jego naśladowcy głosili, że „na miarę pojemności (swej) natury” prawo wieczne ma w sobie „udziałowo” także stworzenie rozumne, skoro jest w nim „skłonność do należytego działania i do celu”. Orzekając, że „właśnie to udziałowo istniejące w stworzeniu rozumnym prawo wieczne” winno być nazywane „prawem naturalnym” (*Suma teologiczna*, I-II, q. 91.4 ad. 1 i q. 91.2), Tomasz wskazuje, iż nie różni się ono jakościowo od prawa wiecznego, jest bowiem od niego „zależne” i niejako przez nie „udzielone”, iż chroni to, co „wrażone”, co jest z prawa wiecznego i co określa istotę/naturę gatunkową człowieka, a wyraża się w jego – wspomnianych w tekście, a dostępnych ludzkiemu poznaniu bez odwoływania się do Objawienia, bez znajomości Słowa – „przyrodzonych skłonnościach do właściwych czynności i do celu”. To naturalny (przyrodzony) rozum człowieka ma ustalać treść norm prawa naturalnego, wszelako nie ma ich ustalać arbitralnie, lecz po uprzednim poznaniu zasad „wrodzonych sobie z natury jako ogólnych norm i miar tego wszystkiego, co ma człowiek czynić”; to nie ludzki rozum tedy ustanawia treść natury, nie on ustanawia normy i miary mimo jej treści, lecz poznaje to, „co pochodzi od natury” (*Suma teologiczna*, I-II, q. 91.4 ad. 2). Stwierdzone przez rozum normy prawa naturalnego mają zatem ostateczne oparcie w gatunkowej naturze określanej przez prawo wieczne, przez *pomysł Boga „odciśnięty”* w tym, co stanowi „pomost bytowy” między pomysłem *najwyższego rządzącego* i rozumem człowieka, co jest naturalnym porządkiem przedmiotowym, którego częścią jest porządek natury ludzkiej. Zależne treściowo od prawa wiecznego, prawo naturalne rozpoznawane jest przez człowieka w postaci *ogólnych zasad, nie zaś partykularnych wytycznych dotyczących poszczególnych spraw, aczkolwiek i one są zawarte w prawie wiecznym*, które – i określona w nim natura gatunkowa człowieka – kieruje ku celowi ostatecznemu i wskazuje drogę do osiągnięcia go (*Suma teologiczna*, I-II, q. 91.4, ad. 1). Wynika z tego, że władza poznawcza, rozum istoty stworzonej rozpoznaje dobro natury, cel, ku któremu człowiek zmierza, determinując pragnieniem dobra „wyrastającą z natury” wolę (uczucia nie odgrywają tutaj roli głównej, zwykle ujmowane są jako przeszkoda lub pomoc dla rozumu; warto jednak dostrzec, że Tomasz mówi o rozumie jako władzy poznawczej niekiedy kojarzonej z duszą, obejmującą – obok warstwy wegetatywnej i zmysłowej – także warstwę intelektualną, dzięki której tylko człowiek władny jest poznawać tak swoją, jak i inne natury, istoty, formy gatunkowe lub właśnie intelektualne, dostępne intelektowi, warstwie intelektualnej jego indywidualnej duszy, nie uczestniczącej w jakimś – znanym w szczególności awerroistom – „rozumie powszechnym”.

praw człowieka”) nie tylko dlatego, że sam doświadczył i nazizmu, i bolszewizmu, ale także dlatego, że życie ludzkie i ludzka godność stały się niezwykle ważnymi elementami nauczania Kościoła, eksponującego i potrzebę dążenia ku celowi nadprzyrodzonemu odpowiadającemu przedstawicielom ludzkiego gatunku, i potrzebę honorowania wolności wyznawania katolicyzmu tak w reżimach totalitarnych, jak i w systemach demokratycznych. Papież nieodmiennie łączył jednak, o czym zbyt często się zapomina, refleksję o „prawach człowieka” z namysłem dotyczącym „przykazań prawa naturalnego”, wiążących każdego „zawsze i w każdej okoliczności”, zakazujących „określonego działania *semper et pro semper*, bez wyjątku”, uznając wyraźnie, że „wyboru takiego postępowania w żadnym przypadku nie da się pogodzić z dobrocią woli osoby działającej, z jej powołaniem do życia z Bogiem i do komunii z bliźnim”⁴. Zakaz dotyczący sposobów korzystania z praw człowie-

⁴ VS 52. Zauważmy, że św. Tomasz wskazuje normę korespondującą z poznaną przez rozum naturą w postaci pierwszego przykazania prawa: „dobro należy czynić i dążyć doń, a zła należy unikać”. To sformułowanie, nakazowo-zakazowe, posiada wymiar zarazem deontyczny (czynić dobro) i teleologiczny (dążyć doń), tak integralnie powiązane, że próba ich rozdzielenia niweczy jego koncepcję. Na tym pierwszym przykazaniu, przykazaniu wybijającym dobro w skojarzeniu z naturą gatunkową, a poznanie dobra z poznananiem tej natury jako warunkiem wstępnym ustalenia treści normatywnej prawa naturalnego, mają się – zdaniem Akwinaty – opierać „wszystkie inne przykazania prawa natury: tak mianowicie, żeby do przykazań prawa naturalnego należały te wszystkie inne nakazy czynienia i unikania, które rozum praktyczny w naturalny sposób uznaje za dobre dla człowieka”. A ponieważ „dobro jest celem, a zło jest tego przeciwieństwem, dlatego wszystko to, ku czemu człowiek ma naturalną skłonność, rozum w naturalny sposób pojmuje jako dobro, i w następstwie uważa, że należy czynnie ku niemu dążyć, a przeciwieństwo tego uznaje za zło i każe go unikać. Odpowiednio zatem do porządku naturalnych skłonności istnieje porządek przykazań prawa naturalnego”. Skłonności naturalne (trwanie bytu jednostkowego stosownie do jego natury, zachowanie gatunku i wychowanie potomstwa oraz poznawanie prawdy o Bogu i życie w społeczności) stanowią podstawę norm prawa naturalnego, służących „utrzymaniu człowieka w istnieniu oraz oddaleniu tego, co jest temu przeciwne”, nakazujących np. „łączenie się mężczyzny z kobietą” i „wychowanie dzieci” oraz wystrzeganie się niewiedomości i powstrzymanie się od obrażania innych (*Suma teologiczna*, I–II, q. 94.2). Spełnianie norm prawa naturalnego nie jest zależne od aktu wiary, lecz od adekwatnego rozpoznania fundamentalnego dobra człowieka i „dopasowania” norm do drogi wyznaczonej przez skłonności przyrodzone, tym łatwiejszej do odnalezienia, że „w każdym człowieku istnieje naturalna skłonność do tego, żeby postępował według rozumu”, czyli „według cnoty”, nie obawiając się sankcji prawa (*Suma teologiczna*, I–II, q. 94.3). Reguły prawa wiecznego odcisnięte w naturze człowieka, porządkujące przedrefleksyjnie jego akty, określane są przez rozum naturalny w tym sensie, że rozpoznawszy cel i skłonności właściwe gatunkowi, przydaje on im ochronę w postaci norm. Rozum człowieka jest zatem wtórny wobec skłonności naturalnych, jest jedynie *quasi*-źródłem prawa albo – ściślej – władzą odnajdującą treść prawa naturalnego, niemogącego istnieć bez fundamentu prawa wiecznego, do którego „wrażenia” się dostosowuje. Rozumność prawa naturalnego (podobnie jak prawa pozytywnego wobec niego) warunkowana jest niesprzecznością z „prawem wyższego rzędu” (tj. prawem wiecznym), ujawniającym się w postaci przyrodzonych skłonności. Prawo to, wpisane nie tyle w serca, ile w umysły ludzi, nie wiąże się z Objawieniem, lecz z naturalnymi aktami poznawczymi praktycznego rozumu człowieka (Objawienie, w tym normy dekalogowe i ewangeliczne, traktowane przez Akwinatę

ka z jednej, z woli prawodawczej, choćby legitymizowanej przez większość lub wszystkich adresatów jej orzeczeń, brzmiał zdecydowanie i jednoznacznie: „Nikommu i nigdy nie wolno łamać przykazań, które bezwzględnie obowiązują wszystkich do nieobrażania w drugim człowieku, a przede wszystkim w samym sobie, godności osoby wspólnej wszystkim ludziom” (VS 52; rodzi się zasadnicze pytanie, także w związku z brzmieniem przepisu art. 30 Konstytucji RP z 1997, o relację między naturą gatunkową i opartym na niej prawem naturalnym i godnością, która ma być wspólna wszystkim ludziom, zatem także ma walor „gatunkowy”). Przykazania bezwzględnie obowiązujące Jan Paweł II łączył w swej refleksji z zasadami prawa naturalnego, o czym w szczególności świadczy sygnowany przez niego *Katechizm Kościoła Katolickiego* (dalej: KKK), w którym czytamy nie tylko, iż „prawo naturalne, będące doskonałym dziełem Stwórcy [zauważmy to problematyczne stwierdzenie], dostarcza solidnych podstaw, na których człowiek może wznosić budowlę zasad moralnych, kierujących jego wyborami, ustanawia niezbędną podstawę moralną do budowania wspólnoty ludzkiej”, co koresponduje z „przedmiotową” czy normatywną stroną prawa naturalnego (niebędącego prawem, o jakim myśli dominujący współcześnie pozytywista prawniczy, bo niewła-

jako zasady pozytywnego prawa Bożego, dzielą się na normy prawa starego i nowego, różniąc się od ogólnych i wymagających uzupełnienia norm prawa naturalnego, choć nie „jako całkowicie im obce, ale jako dodające coś” do nich; „jak bowiem łaska zakłada najpierw naturę, tak prawo Boskie musi zakładać wpięraw prawo naturalne”; prawo Boskie wspomaga człowieka tam, gdzie jego rozum nie jest samowystarczalny, oraz tam, gdzie „jego rozum może doznać przeszkody”; *Suma teologiczna*, I–II, q. 99.2, ad. 1 i 2). Zdaniem św. Tomasza porządek przedmiotowy (który narzuca się ludzkiemu poznaniu i kształtuje prawość rozumu, zdolnego w należyły sposób kierować wolą i działaniem) nazywany jest prawem (lub „pomysłem kierowania czynnościami do celu”), a odciskając się w człowieku jako w normowanym i mierzonym, określa treść jego uprawnienia (*ius*; „prawo podmiotowe”). Uprawnienia jednostki są tedy pojmowane jako aktualizowanie możliwości, których ramy normatywne wyznaczają normy prawa przedmiotowego w zewnętrznych zachowaniach podmiotu. Akty odpowiadające przyrodzonym skłonnościom są wprawdzie uprawnione jeszcze przed uchwyceniem treści norm przez rozum naturalny, jednak po rozpoznaniu fundamentu normatywnego, odczytane przez rozum normy prawa naturalnego (chroniące ludzką naturę gatunkową), niesprzeczne z prawem wiecznym znanym Bogu, wyznaczają ramy określające „uprawnione” („prawe”) możliwości człowieka. Akwinata nie rozdzielał porządku etycznego i prawnego, co pozwalało mu traktować prawo naturalne jako kategorię jurydyczną, do której można się było odwołać nawet przeciwko statutom królewskim. Wspominał wprawdzie o „zmuszającej sile prawa”, niemniej każda norma prawna (od prawa wiecznego po ludzkie czy „cywilne”) miała spełniać cztery warunki, wśród których brak sankcji przymusu fizycznego i tezy o arbitralnej woli jako podstawie „rozkazu suwerena”; norma była o tyle prawną, o ile miała walor rozumności, zmierzała do dobra wspólnego adresatów i niesprzecznego z ich dobrem dobra całego stworzenia oraz była należycie ogłoszona, choćby w postaci skłonności przyrodzonych (jak w przypadku norm prawa wiecznego) przez legitymowanego władcę, choćby Boga jako Stwórcę (dlatego przyrodzone uprawnienie człowieka, pozostające w „normatywnych ramach rozumności”, miało być z konieczności nie tylko rozumne, ale i zgodne z dobrem danej wspólnoty i stworzenia, a w końcu również z normami rozumnymi).

czającym w treść normy sankcji przymusu), ale czytamy także, iż prawo naturalne „dostarcza koniecznej podstawy dla prawa cywilnego, które jest z nim związane, albo przez refleksję, która wyprowadza wnioski z jego zasad, albo przez uzupełnienia o charakterze pozytywnym i prawnym” (KKK 1959).

Zainteresowanie prawem naturalnym, a ewentualnie w dalszej kolejności również prawem narodów⁵, dla katolików jest ważne także dzisiaj co najmniej z dwóch powodów. Pierwszy wiąże się nie tyle z eksponowanym w katolickiej nauce społecznej wymaganiem uporządkowania woli obywateli dokonujących w szczególności wyboru swych przedstawicieli do ciał stanowiących normy prawne, tworzących „zbiorowego suwerena politycznego” i przez akt wyboru pośrednio wpływających na treść prawa stanowionego, ile z apelem o należyte ukształtowanie woli prawodawców, którzy reprezentują wyborców i za nich, w ich imieniu i na ich rzecz, stanowią normy prawne; ostatecznie to przecież ich wola wyznacza treść powszechnie obowiązującego prawa, staje się też źródłem ewentualnych praw podmiotowych obywateli i ich ograniczeń, również takich ograniczeń, które decydują o ich praktycznej negacji. Wola prawodawców powinna być należyście ukierunkowana, zdolna do przekraczania względów „czysto partykularnych”, nie powinna bowiem ustanawiać norm i zarządzeń, które mogłyby stanowić pokusę skłaniającą do przeciwstawiania interesu osobistego lub grupowego interesowi wspólnoty politycznej (KKK 2236). Winni oni znać „absolutnie zakazane sposoby postępowania”, a ich wola winna je – przynajmniej zdaniem Jana Pawła II – uwzględniać, skoro wiążą

Odnajdujemy u Tomasza łączność rozważań o prawie z poszukiwaniami treści ułatwiających kształtowanie i ustalanie się sprawności (dzielności etycznych, cnót); wyraźny jest też u niego związek różnych sensów terminu „prawo”; skoro nawet sens wiązany z „prawami fizykalnymi” ma korzeń w prawie ustanawianym przez Boga mającym walor normatywny, warunkujący uprawnione możliwości człowieka jako człowieka, których przekroczenie naraża go na sankcje prawne i moralne zarazem, wreszcie treść orzeczeń jest o tyle warunkowana przez „wyższe prawo przedmiotowe”, że by mieć walor prawny musi – jak ono – być przecież rozumne i zmierzać do wspólnego dobra. Oprócz wspomnianego powiązania rozmaitych sensów terminu „prawo” i istotnej relacji norm prawnych rozumnych i służących dobru wspólnemu do „etyki cnót”, wyjaskrawiającą zmuszającą i kierującą moc prawa, znajdujemy u odniesienie prawa naturalnego do prawa Bożego z jednej, do prawa ustanawianego przez człowieka i zwyczajowego, a nawet ustalanego w umowach z drugiej strony, odniesienie nieodmiennie znajduwane w ujęciu teleologicznym, obejmującym porządkowanie zachowań człowieka względem siebie, a nie tylko względem innych, wreszcie tezę o niemożności istnienia prawa naturalnego bez Boga, który wedle znanych sobie stałych i niezmiennych miar stwarza wszechrzecz (człowiek jako stworzony przez Boga wedle formy gatunkowej, prawo naturalne powiązane jest z przewidzianymi w niej przyrodzonymi skłonnościami, a nie wynika z arbitralnej i ewentualnie zmiennej woli Boga).

⁵ Zob. hasła *Prawo naturalne* i *Prawo narodów*, autorstwa piszącego te słowa, pomieszczone w *Słowniku historii doktryn politycznych*, t. 4, red. M. Jaskólski, Warszawa 2009, odpowiednio na s. 732–746 oraz 725–732; oraz B. Szlachta, *Nowożytny przełom w pojmowaniu prawa naturalnego*, [w:] *Kształtowanie postawy obywatelskiej*, red. P. Lenartowicz, Kraków 1997, s. 35–80 (wyd. 2: Kraków 1999).

one „w każdych okolicznościach” (VS 75) i nie wolno ich kwestionować, nawet powołując się na przewidywalne – choćby politycznie wzniosłe, bo uśmierzające np. aktualne niepokoje społeczne – konsekwencje działań organu prawodawczego⁶. Z punktu widzenia Jana Pawła II normy stanowione przez człowieka nie mogą przecież negować „porządku prawdy osobowej”, człowieczeństwa człowieka albo – w innym ujęciu – wymagań rozumu, w przeciwnym bowiem razie stają się normami „niegodziwymi”, niemającymi istotnych przymiotów prawa, są raczej jakąś formą przemocy⁷. „Nikt nie może żądać lub ustanawiać tego, co jest sprzeczne z godnością osób i z prawem naturalnym”, orzeka Katechizm (KKK 2235). „Jeśli sprawujący władzę ustanawiają niesprawiedliwe prawa lub podejmują działania sprzeczne z porządkiem moralnym, to rozporządzenia te nie obowiązują w sumieniu. «Wtedy władza przestaje być władzą, a zaczyna się bezprawie» (KKK 1903, z powołaniem na Jana XXIII)⁸.

Kontekst odsyłający do „prawa Bożego” jako „jedynej prawdziwej miary człowieka” jest istotny również w rozważaniach dotyczących praw człowieka (często kojarzonych z obszarem wolności należnej każdej jednostce). Wprowadza nas to w drugi powód zainteresowania prawem naturalnym. O ile w pierwszym przypadku konieczne jest dostrzeżenie odmienności projektu normatywnego św. Tomasa od propozycji m.in. stoików czy przedstawicieli tzw. nowożytnej szkoły prawa natury, i jedni bowiem, i drudzy – podobnie jak Akwinata – odsyłają do norm prawa naturalnego, o tyle w przypadku drugim rzecz dotyczy nie różnych porządków normatywnych (choćby stwierdzanych przez rozum ludzki albo z niego wywodzonych), lecz relacji prawa naturalnego jako zbioru norm dla ewentualnych praw naturalnych jako możliwości posiadanych przez człowieka. Jan Paweł II wskazywał przecież, że „tylko prawda czyni nas wolnymi”, że człowiek jest wolny jedynie wówczas, „gdy podporządkowuje się prawdzie”; pouczał, że gdy człowiek pojmuje wolność „jako moc niezwiązaną prawem moralnym”, to niszczy samego siebie⁹. Moralność „oparta na prawdzie i w niej otwierająca się na autentyczną wolność [odgrywa] w każdej dziedzinie życia osobistego, rodzinnego, społecznego

⁶ Tak skrajny teleologizm, jak i konsekwencjalizm, kluczowe w licznych współczesnych ujęciach filozoficzno-politycznych, stają się przedmiotem krytyk Jana Pawła II, który wskazuje, że „jeśli czyny są wewnętrznie złe, dobra intencja lub szczególnie okoliczności mogą łagodzić ich zło, ale nie mogą go usunąć, oraz że okoliczności lub intencje nie zdołają nigdy przekształcić czynu ze swej istoty niegodziwego ze względu na przedmiot, w czyn «subiektywnie» godziwy lub taki, którego wybór można usprawiedliwić” (VS 81).

⁷ Audiencja w dniu 13.07.1983, „L'Osservatore Romano” (1983) nr 7–8 (zob. także KKK 1902).

⁸ „Jeśli się nie uznaje prawdy transcendentnej, triumfuje siła władzy i każdy dąży do maksymalnego wykorzystania dostępnych mu środków, do narzucania własnej korzyści czy własnych poglądów, nie bacząc na prawa innych”, enc. *Centesimus annus*, 44 [dalej: CA].

⁹ Audiencja w dniu 27.07.1983, „L'Osservatore Romano” (1983) nr 7–8.

i politycznego [...] niepowtarzalną, niezastąpioną i niezwykle doniosłą rolę, jako że służy zarówno pojedynczej osobie i jej wzrastaniu ku dobru”, jak i „społeczeństwu i jego prawdziwemu rozwojowi” (VS 101)¹⁰. W ujęciach tych wyraźnie wiązana już była wolność danego podmiotu z jego wyborami dokonywanymi właśnie w sposób wolny. Chodziło o to, czy wolność, choćby – jak w myśleniu liberalnym, zwykle wiążanym z wystąpieniem Johna Locke’a – w swej rozległości określona przez zbiór tzw. uprawnień przyrodzonych (praw naturalnych myślanych podmiotowo), wymaga nieobecności norm prawa naturalnego, czy też winna być rozważana w związku z nimi, zwłaszcza zaś uwzględniać „absolutnie zakazane sposoby postępowania”; idzie przy tym i o wolność ciał prawodawczych, i o moralnie poprawne postępowanie poszczególnej jednostki, jednostki korzystającej z praw jej należnych, zwanych prawami człowieka¹¹.

¹⁰ Gdy w słynnym fragmencie *Centesimus annus* (46) czytamy o potrzebie respektowania „ostatecznej prawdy” jako celu i przewodnika w działalności politycznej, a zarazem „wędzidła” każdej władzy (także sprawowanej przez legislatywę w ustroju demokratycznym, bo bez wartości także demokracja „łatwo się przemienia w jawny lub zakamuflowany totalitaryzm”), to nieodmiennie wiąże się tę prawdę z „trwałym moralnym punktem odniesienia” (VS 101), którym ma być moralne prawo naturalne, rozpoznawalnym dla tych, którzy korzystając z mechanizmów demokratycznych, wyrażać mogą swą prawidłowo ukształtowaną wolę, realizować swą wolność nie jako swobodę arbitralnego ustanawiania reguł, ustalania „swoich praw”, lecz jako dobrowolne przyjęcie i stosowanie norm naturalnego prawa, zwłaszcza przez respektowanie norm negatywnych, zakazów tego prawa. Broniąc negatywnych granic prawodawstwa, wyznaczanych przez niezmiennie zakazy moralnego prawa naturalnego, papież apelował do wyborców i polityków, do wszystkich, którzy mają wpływ na treść powszechnie obowiązujących norm prawnych. Ich wszystkich pouczał, że mechanizmy demokratyczne służą, owszem, wyłanianiu tzw. politycznych elit, a nawet kreowaniu treści norm prawnych, ale nie stosują się do ustalania treści reguł moralnych: ich treści nie ustala się według „zasad i form właściwych dla rozstrzygnięć typu demokratycznego”, bowiem „nauka moralna z pewnością nie może zależeć od przestrzegania określonej procedury”, porządkującej życie publiczne „w systemie demokracji przedstawicielskiej”, którego normalnymi przejawami są zgodność lub różnice opinii (VS 113). Zob. szerzej B. Szlachta, *Jan Paweł II a prawo*, „Politeja. Pismo Wydziału Studiów Międzynarodowych i Politycznych UJ” (2003) nr 1, s. 315–330.

¹¹ Jan Paweł II wskazywał w 1993 roku, że dwudziestowieczni zwolennicy „pewnych doktryn” przyznali już „sumieniu indywidualnemu prerogatywę najwyższej instancji osądu moralnego, która kategorycznie i nieomylnie decyduje o tym, co jest dobre, a co złe, negując tym samym „ideę uniwersalnej prawdy o dobru, dostępnym poznawczo dla ludzkiego rozumu, odsyłając do „natury ludzkiej”, w której ma tkwić fundament dobra i która ma stanowić punkt odniesienia dla konstatacji dotyczących treści prawa naturalnego, zgodnego z treścią natury ludzkiej dostępnej poznawczo ludzkiemu rozumowi przyrodzonemu (VS 32). „Objawienie poucza nas, że władza decydowania o dobru i złu nie należy do człowieka, ale wyłącznie do Boga. „Człowiek oczywiście jest wolny od chwili, kiedy może pojąć i przyjąć Boże przykazania. Cieszy się wolnością niezwykle rozległą, może bowiem jeść «z wszelkiego drzewa tego ogrodu». Nie jest to jednak wolność nieograniczona: musi się zatrzymać przed «drzewem poznania dobra i zła», została bowiem powołana, aby przyjąć prawo moralne, które Bóg daje człowiekowi. W rzeczywistości właśnie przez to przyjęcie prawa moralnego, ludzka wolność naprawdę i w pełni się urzeczywistnia. «Jeden tylko Dobry» wie bowiem doskonale, co jest dobre dla człowieka

Tyle Jan Paweł II. Pięć lat po jego odejściu Międzynarodowa Komisja Teologiczna ogłosiła dokument, w którym znajdujemy wywód o rosnącym nie tylko dla katolików znaczeniu w dobie sekularyzacji refleksji naturalnoprawnej. Czytamy w nim, że wówczas, gdy

Magisterium Kościoła stanęło przed zadaniem nie tylko rozwiązywania szczegółowych problemów moralnych, lecz także usprawiedliwienia swoich pozycji wobec zsekularyzowanego świata [to osobliwe stwierdzenie, jakby wspólnota, której podstawy dał Bóg, miała się usprawiedliwiać w świecie], wówczas bardziej bezpośrednio odwołało się do pojęcia prawa naturalnego. W XIX wieku, szczególnie za pontyfikatu Leona XIII, odwołanie do prawa naturalnego staje się czymś obowiązkowym w dokumentach Magisterium. Najwyraźniej widać to w encyklice *Libertas praestantissimum* (1888). Leon XIII odwołuje się do prawa naturalnego, aby wskazać źródło autorytetu władzy cywilnej i określić jej granice. Przypomina z mocą, że trzeba być posłusznym bardziej Bogu niż ludziom, gdy cywilne władze nakazują lub uznają coś, co jest przeciwne prawu Bożemu lub prawu naturalnemu. Wspiera się także prawem naturalnym, aby chronić własność prywatną przed socjalizmem i aby bronić prawa robotników do zapewnienia sobie przez własną pracę środków potrzebnych im do życia. W tej samej

i dlatego z miłości doń dobro to mu nakazuje w przykazaniach. Prawo Boże nie umniejsza zatem, a tym bardziej nie eliminuje wolności człowieka, przeciwnie – jest jej gwarancją i sprzyja jej rozwojowi. W zupełnie innym kierunku zmierzają jednak niektóre współczesne tendencje kulturowe, stanowiące podłoże dość licznych nurtów myśli etycznej, które podkreślają rzekomy konflikt między wolnością a prawem. „Należą do nich doktryny, które przyznają poszczególnym jednostkom lub grupom społecznym prawo decydowania o tym, co jest dobre, a co złe: „według nich ludzka wolność może «stwarzać wartości» i cieszy się pierwszeństwem przed prawdą do tego stopnia, że sama prawda uznana jest za jeden z wytworów wolności. Wolność zatem rościłaby sobie prawo do takiej [autonomii moralnej], która w praktyce oznaczałaby [zupełną jej „suwerenność”]. Jan Paweł II wspomina nadto nauczanie Soboru Watykańskiego II, podkreśla z jednej strony czynny udział ludzkiego rozumu „w odkrywaniu i stosowaniu prawa moralnego: życie moralne wymaga twórczego myślenia i inteligencji właściwych osobie, która jest źródłem i przyczyną własnych świadomych czynów. Z drugiej strony, rozum czerpie swą prawdę i swój autorytet z odwiecznego prawa, które nie jest niczym innym jak mądrością samego Boga. U podstaw życia moralnego leży zatem zasada «słusznej autonomii» człowieka, osobowego podmiotu swoich czynów. Prawo moralne pochodzi od Boga i w nim ma zawsze swe źródło: „mocą naturalnego rozumu, który bierze początek z mądrości Bożej, jest ono zarazem własnym prawem człowieka. [...] prawo naturalne «nie jest niczym innym jak światłem rozumu wlanym nam przez Boga. Dzięki niemu wiemy, co należy czynić, a czego unikać. To światło, czyli to prawo Bóg podarował nam w akcie stworzenia». Słuszna autonomia rozumu praktycznego oznacza, że człowiek posiada w samym sobie własne prawo, otrzymane od Stwórcy. Niemniej autonomia rozumu nie może oznaczać tworzenia „przez sam rozum wartości i norm moralnych. „Gdyby ta autonomia prowadziła do negacji uczestnictwa rozumu praktycznego w mądrości Stwórcy i Boskiego Prawodawcy, albo gdyby miała wskazywać na wolność tworzenia norm moralnych, zależnie jedynie od okoliczności historycznych lub od potrzeb ludzkich społeczeństw i kultur, to taka rzekoma autonomia sprzeciwiałaby się prawdzie o człowieku, której naucza Kościół (VS 40).

linii Jan XXIII odwołuje się do prawa naturalnego, aby głosić prawa i obowiązki człowieka (encyklika *Pacem in terris*, 1963). Wraz z Piusem XI (encyklika *Casti Connubii*, 1930) i Pawłem VI (encyklika *Humane vitae*, 1968) prawo naturalne okazuje się decydującym kryterium w sprawach związanych z moralnością życia małżeńskiego.

Po tym historycznym wywodzie i ustaleniu, że prawo naturalne staje się kryterium w pewnym tylko zakresie („moralności życia małżeńskiego”), autorzy dokumentu orzekają, że prawo naturalne jest „oczywiście [...] dostępne dla ludzkiego rozumu tak wierzących, jak niewierzących i Kościół nie ma na nie wyłączności, ale skoro Objawienie podejmuje wymagania prawa naturalnego, [to] Magisterium Kościoła staje się jego gwarantem i interpretatorem”. Przywołajmy jeszcze i te słowa z dokumentu, wspominając początek niniejszego tekstu: oto okazuje się, że KKK z 1992 i encyklika VS z 1993 roku „przyznają prawu naturalnemu decydujące miejsce w wyjaśnianiu chrześcijańskiej moralności” (PEU, 34). Kościół, orzekają wreszcie autorzy dokumentu, którego przygotowanie zlecił zapewne papież Benedykt XVI, odwołuje się dzisiaj do prawa naturalnego w czterech najważniejszych kontekstach. Na pierwszym miejscu wymieniają oni kontekst „rozprzestrzeniania się kultury ograniczającej pojęcie racjonalności wyłącznie do nauk ścisłych i pozostawiającej życie moralne relatywizmowi”, zauważając, iż w związku z nim „Kościół podkreśla, że ludzie posiadają naturalną zdolność uchwycenia przez rozum «etycznego przesłania zawartego w egzystencji» i poznania w najważniejszym zakresie fundamentalnych norm sprawiedliwego działania w zgodzie z ludzką naturą i godnością. Prawo naturalne – konkludują, krytycznie odnosząc się do kontekstu „redukującego racjonalność” – [nie tylko] czyni możliwym dialog między kulturami i religiami, który prowadziłby do powszechnego pokoju i uniknięcia «wojny cywilizacji», ale ponadto „spełnia w ten sposób wymaganie rozumnego uzasadnienia praw człowieka” (PEU 35). Autorzy przywoływanego dokumentu przypominają słowa Benedykta XVI, który w przemówieniu wygłoszonym w siedzibie ONZ w dniu 18 kwietnia 2008 roku wyraził podobne przekonanie, wskazując jednak nie tylko, że prawa człowieka „mają swój fundament w prawie naturalnym zapisanym w sercu człowieka i obecnym w różnych kulturach i cywilizacjach”, ale także, że „oderwanie praw człowieka od tego kontekstu oznaczałoby zawężenie ich zasięgu i ustępstwo wobec koncepcji relatywistycznej, według której znaczenie i interpretacja praw mogłyby ulegać zmianie, a ich uniwersalność można by negocjować w imię różnych koncepcji kulturowych, politycznych, społecznych czy nawet religijnych” (PEU, przyp. 41).

Wspominany powyżej pierwszy z czterech kontekstów interesujących autorów ważnego dokumentu sprzed kilku zaledwie lat jest dla nas o tyle istotny, że w związku z nim pojawia się formuła określająca relację prawa naturalnego do praw człowieka: to pierwsze okazuje się uzasadnieniem i fundamentem praw pod-

miotowych. Czy jednak idzie o prawo naturalne jako zespół norm, które – o ile mają stanowić uzasadnienie/fundament praw podmiotowych – zapewne byłyby „normami źródłowymi”, z których byłoby możliwe wywiedzenie podmiotowych praw jako możliwości przysługujących każdej jednostce, bez względu na jej kulturowe zakorzenienie? A może prawo to należy pojmować podmiotowo, w związku z gatunkową naturą tkwiącą w każdej jednostce, znów bez względu na jej ewentualne kulturowe zakorzenienie? A może wreszcie jest ono kojarzone z naturą gatunkową, nie tyle z czymś o bezpośrednio normatywnym walorze, ile z czymś, do czego poznawczo miałby się odnosić podmiot, osobliwie poznający prawodawca, który jednak nie tyle znajdowałby w naturze treść normatywną, ile faktyczną podstawę dla orzekania istnienia praw podmiotowych raczej niż norm prawnonaturalnych?; norm, które miałyby negatywny walor o tyle, o ile wyznaczałyby granice „uprawnionych możliwości” przysługujących każdej jednostce ludzkiej, po raz kolejny: bez względu na jej kulturowe zakorzenienie.

Możemy pójść w czterech kierunkach, interpretując wypowiedzi sformułowane w związku z pierwszym z czterech kontekstów. Kierunek najbliższy autorom dokumentu, a zapewne także Benedyktowi XVI i Janowi Pawłowi II (kojarzonemu z dwoma dokumentami z początku lat 90. XX wieku, do których autorzy odsyła ją), może nam pozwolić ustalić analiza wywodów wiązanych z kolejnymi trzema kontekstami wspomnianymi przez nich. Oto, odnosząc się do kontekstu „relatywistycznego indywidualizmu, który uważa każdą jednostkę za źródło swoich własnych wartości, a społeczeństwo za jedynie czystą umowę zawartą między jednostkami na zasadzie wybrania przez nich samych wszystkich obowiązujących norm, autorzy dokumentu wskazują, iż Kościół przypomina, że fundamentalne zasady rządzące życiem społecznym i politycznym nie opierają się jedynie na konwencji, ale mają charakter naturalny i obiektywny” (PEU 35). To rozstrzygnięcie, eksponujące moment „fundamentalnych zasad”, które mają posiadać „charakter naturalny i obiektywny”, wydaje się wskazywać kierunek wiodący ku treściom o walorze normatywnym, niekojarzonym (przynajmniej wprost) z możliwościami jednostek, wiązanim natomiast z normami, które mogą być źródłem praw podmiotowych albo wyznaczać dla takich praw negatywne granice, a przez to również negatywne granice dla prawodawcy odnoszącego się poznawczo i zatwierdzającego swoją wolą poznane treści już to prawa naturalnego jako zespołu norm, już to natury jako podstawy konstatacji ich treści¹².

¹² Pewną osobliwością w analizowanym zakresie jest uznanie przez autorów dokumentu, iż „demokratyczna forma rządzenia jest nierozdzielnie związana ze stałymi wartościami etycznymi, które mają swoje źródło w wymaganiach prawa naturalnego” – znów należałoby zapytać: pojmowanego podmiotowo czy przedmiotowo? – „i które nie zależą więc od zmienności konsensusu osiągniętego przez arytmetyczną większość”; także w niezależności „stałych wartości etycznych” mających źródło w „wymaganiach prawa naturalnego” i jako takich postulatywnie

Trzeci kontekst przybliży nas do rozwiązania problemu w niewielkim stopniu; jest nim „agresywny laicyzm”, „który dąży do wykluczenia wierzących z publicznej debaty”, do usunięcia ich argumentów z dyskusji o normach stanowionych mających wszak obowiązywać wszystkich obywateli, w szczególności argumentów odsyłających do prawa naturalnego (jak „obrona praw uciskanych, sprawiedliwość w relacjach międzynarodowych, obrona życia i rodziny, wolność religijna i wolność edukacji”). Przywołane przykłady sugerują, iż prawo naturalne jest w istocie fundamentem dla możliwości przysługujących już to jednostkom (życie i wolności religijna i edukacji), już to grupom (jak rodzina, ale także „grupy uciskane”), już to takim podmiotom, jak państwa, wszak główne „podmioty” stosunków międzynarodowych), daleko bardziej niżli zespołem norm konstатовanych ewentualnie przez rozum przyrodzony człowieka, także przez rozum przyrodzony prawodawcy lub kogoś, kto współtworzy zbiorowy organ prawodawczy. Dodajmy, że w przywoływanym dokumencie pojawia się istotne zastrzeżenie związane z tezą, iż argumenty prawno-naturalne używane przez chrześcijan „nie są konfesyjne ze swojej natury”, podobnie jak tematy poruszane w debacie, w związku z którymi są one formułowane (PEU 35).

Wreszcie kontekst czwarty, w związku z którym autorzy przywoływanego dokumentu zdają się formułować bodaj najbardziej jednoznaczne rozstrzygnięcie. Kontekst ten wyznacza groźba „nadużycia władzy czy nawet totalitaryzmu kryjącego się pod prawnym pozytywizmem i niesionego przez pewne ideologie”. Właśnie w związku z tym zagrożeniem, jak mówią, „Kościół przypomina, że prawa cywilne [tj. stanowione przez organy władzy ustawodawczej, szerzej: przez organy państwa] nie obowiązują w sumieniu, gdy stoją w sprzeczności z prawem naturalnym”. Już w tym momencie pojmujemy, że zestawia się „normy niższego rzędu” („prawa cywilne” oparte na woli prawodawczej przypisanej organowi ustrojowemu lub ustawodawczemu) z „normami wyższego rzędu” („prawo naturalne”). Przeświadczenie to umacnia zdanie następane: „Kościół głosi uznanie prawa do sprzeciwu sumienia”, powiada się w dokumencie, „a nawet obowiązek odmówienia posłuszeństwa w imię podporządkowania się prawu wyższemu” (z odesłaniem do encykliki Jana Pawła II *Evangelium vitae*, 73–74). Zdanie dopełniające znów budzi refleksję: „Odniesienie do prawa naturalnego nie tylko nie prowadzi do konformizmu, ale gwarantuje wolność osobistą i broni praw opuszczonych i tych, którzy są prześladowani przez struktury społeczne zapominające o dobru wspólnym” (PEU 35). Znow nie wiemy, czy prawo naturalne, odnoszone wszak do wolności osobistej i „praw opuszczonych”, ma wcześniej sugerowany walor przedmiotowy, czy też wprost i tylko podmiotowy.

nietykalnych dla „arytmetycznej większości” można odnaleźć pytanie: wartości te należy kojarzyć z tym, co podmiotowe czy raczej z tym, co przedmiotowe? Zob. PEU 35.

Zagadnienie przed chwilą postawione można wiązać z „interpretacją liberalną”, odsyłającą do ujęć zaproponowanych przed kilkoma wiekami przez Johna Locke’a. Jego koncepcja opierała się na przeświadczeniu, iż każda ludzka jednostka posiada serię praw podmiotowych pierwszych wobec prawa przedmiotowego (zwanego „prawem rozumu” lub „prawem natury”), które – ujmowane jako norma lub normy konstataowane przez rozum przyrodzony człowieka – miało chronić prawa podmiotowe, zabraniało bowiem ich zakłócania przez kogokolwiek, także przez organ stanowiący normy prawne (np. parlament). Można je wiązać z taką interpretacją również z oparciem o pewne fragmenty przywoływanego dokumentu, zwłaszcza te, w których autorzy odsyłają do Powszechnej Deklaracji Praw Człowieka z 1948 roku i wspominają o uznaniu w niej istnienia niezwykłych praw osoby ludzkiej, „które przekraczają pozytywne prawa stanowione przez państwa i mają stanowić dla nich normę i punkt odniesienia”. Choć jednak treść Deklaracji została odnotowana przez autorów dokumentu z uznaniem, to zastrzeżli oni zarazem, iż pojawiła się „tendencja do reinterpretowania praw człowieka [...] w oderwaniu od wymiaru etycznego i racjonalnego, który [przecież] stanowi ich podstawę i cel”; iż – co więcej – zgodnie z nią zaczęto interpretować prawa człowieka w duchu „czysto utylitarystycznego legalizmu” (PEU 5). Członkowie Międzynarodowej Komisji Teologicznej przywołali słowa wspomnianego już wystąpienia papieża Benedykta XVI w siedzibie ONZ w 2008 roku: „Doświadczenie uczy, że praworządność często bywa ważniejsza od sprawiedliwości, kiedy tak bardzo kładzie się nacisk na samo prawo, że ukazuje się je jako wyłączny rezultat rozporządzeń legislacyjnych bądź decyzji normatywnych podejmowanych przez różne instancje panujących władz. Kiedy są one przedstawiane jedynie w kategoriach praworządności, prawa mogą stać się postanowieniami o słabej sile oddziaływania, oderwanymi od wymiaru etycznego i racjonalnego, który stanowi ich podstawę i cel”. Zatem zauważmy, że wielokrotnie przywoływany „wymiar etyczny i racjonalny” stanowi podstawę i praw podmiotowych, i wszelkich norm prawnych (a przynajmniej kojarzony jest z negatywnymi ich granicami); on też, należy zapewne przyjąć, stanowi cel istotny i dla podmiotu moralnego, i dla prawodawcy, bowiem nikt nie może zapominać (a miała to wyrażać Powszechna Deklaracja Praw Człowieka z 1948 roku), że „poszanowanie praw człowieka jest owocem przede wszystkim niezmiennej sprawiedliwości, która również [a nie wola umawiających się stron] nadaje moc wiążącą moc międzynarodowym proklamacjom. Ten aspekt jest często pomijany – dopowiada się za Benedyktem XVI – kiedy próbuje się pozbawić prawa ich prawdziwej funkcji w imię ciasnej wizji utylitarystycznej” (PEU, przyp. 4).

Postawiony przez papieża Benedykta XVI problem wypierania „wymiaru etycznego i racjonalnego” na rzecz „ciasnej wizji utylitarystycznej” wiązany jest z dominacją pozytywizmu prawniczego: uznawszy, że „każde roszczenie do prawdy obiektywnej i uniwersalnej miałyby być źródłem nietolerancji i przemocy oraz

że tylko relatywizm może zagwarantować pluralizm wartości i demokrację”, jego zwolennicy mają nie tylko odrzucać próby odwoływania się „do obiektywnego i ontologicznego kryterium dotyczącego tego, co sprawiedliwe”, ale nadto głosić, że „ostatnią instancją prawa i norm moralnych jest aktualnie obowiązujące prawo, ocenione z definicji jako sprawiedliwe, ponieważ jest wyrazem woli prawodawcy” (PEU 7). Zauważmy i to: obowiązujące prawo, prawo stanowione czy – jak wcześniej wspomnieliśmy – „cywilne”, jest nie tylko „ostatnią instancją prawa”, jest dla siebie fundamentem, ale jest także „ostatnią instancją [...] norm moralnych”, z niego mają być one wywodzone, co sprawia, że normy takie, normy moralne właśnie, nie są różne od prawa i nie mogą stanowić kryterium poprawności czy słuszności albo i sprawiedliwości norm prawnych, lecz są w nich ustanawiane. Ujęcie to, znajdowane w refleksji zwolenników, a nawet apologetów pozytywizmu prawniczego raczej niż prawnego (jak w polskim przekładzie przywołanego dokumentu), jest problematyczne o tyle, że znosi ujęcie bronione przez papieża Benedykta i jego poprzedników: niepodobna już przekonywać o istnieniu jakiegoś „wyższego prawa” mającego stanowić – jak widzieliśmy – uzasadnienie dla istnienia praw człowieka i normatywny kontekst dla ewentualnego sprzeciwu sumienia; niepodobna już przekonywać także, że uświadomiwszy sobie jego treści jako treści pozwalającej szacować normy stanowionego prawa, będzie można uznać którąś z nich za „nieobowiązującą w sumieniu”. Prawo stanowione poprzedza przecież wszelką moralność, w nim bowiem należy teraz znajdować źródło również *norm moralnych*.

Wbrew temu ujęciu, które – spoglądając z perspektywy przyjętej przez Benedykta XVI w przemówieniu wygłoszonym w Bundestagu we wrześniu 2011 roku pt. *Serce rozumne. Refleksje na temat podstaw prawa* – spycha „chrześcijańskie myślenie o prawie” do rzędu stanowisk kontrkulturowych (co samo w sobie może się wydawać kuriozalne)¹³, sprzecznych tedy z kulturą dominującą, w tym przypadku zapewne także z kulturą prawną współczesnych Europejczyków, autorzy dokumentu z 2009 roku znajdują jednak inne „ostateczne podstawy” tak „etyki”, jak i „porządku prawnego i politycznego” niż wola prawodawcy ustanawiającego prawo, bez względu na to, kim on jest, nawet tedy niż wola dysponującego legitymacją wyborców „demokratycznego prawodawcy” („przedstawiciela suwerena”). Te „ostateczne podstawy” ujawniane w „odnowionej prezentacji doktryny prawa naturalnego” mają się wiązać z uznaniem, iż „osoby i wspólnoty ludzkie” są władne czy też „zdolne, kierując się światłem rozumu, rozpoznać podstawowe kierunki działania moralnego zgodnego z samą naturą ludzkiego podmiotu oraz wyrazić

¹³ Zob. również PEU 71 wraz z analizą procesów, które do tego doprowadziły (PEU 71–75), i refleksją o wolności jednostki w zestawieniu z błędami „fizycyzmu” z jednej, „ekologizmu” z drugiej strony (PEU 76–82).

je w sposób normatywny w formie reguł lub przykazań”. Są – jak u św. Tomasza i jak u św. Jana Pawła II – zdolne rozoznać podstawy działania moralnego nieodmiennie kojarzone z naturą (gatunkową człowieka) i wyrazić je (one, a nie Bóg) normatywnie. „Te podstawowe reguły, obiektywne i uniwersalne, są powołane do tworzenia i inspirowania całokształtu ustaleń [zarówno] moralnych, [jak i] prawnych i politycznych kierujących życiem ludzi i społeczeństw” (PEU 9)¹⁴. W związku z tym zrozumiałe wydaje się orzeczenie, iż reguły wyrażane w sposób normatywny przez „osoby i wspólnoty ludzkie” uprzednio rozpoznające „podstawowe kierunki działania moralnego zgodnego z samą naturą ludzkiego podmiotu”, wyznaczają „trwałą instancję krytyczną”, do której sięgać może każda jednostka gwooli rozeznania treści sprawiedliwości, miar zatem pozwalających mierzyć poprawność prawa stanowionego¹⁵. Zauważmy ponownie: normy te nie są orzekane przez Boga, nie są elementami objawionego prawa Bożego, nie wynikają też z aktywności prawodawców narodów i państw albo instancji międzynarodowych; stanowią – jako prawo naturalne – „normatywny horyzont, w którym ma funkcjonować porządek polityczny”, wskazując „zespół wartości, które wydają się czynić społeczeństwo bardziej ludzkim”, opierając się na „wymaganiach wynikających ze wspólnego” ludzkim osobom „człowieczeństwa” (PEU 86), będąc normatywnymi

¹⁴ W punkcie 51 przywoływanego dokumentu znajdujemy ważne orzeczenie, ważne również ze względu na pojawiające się dzisiaj w ustawach zasadniczych niektórych państw (także w art. 30 Konstytucji RP z 1997), odesłania do „przyrodzonej godności osoby ludzkiej”; powiada się tam bowiem, że „dążeniem specyficznym dla człowieka odpowiada rozpoznane przez rozum wymaganie konkretnego realizowania życia w relacji z innymi, i w społeczeństwie budowanym na sprawiedliwych fundamentach, które są zgodne z prawem naturalnym. Pociąga to za sobą uznanie jednakowej godności wszystkich osobników rodzaju ludzkiego, niezależnie od różnicy rasy czy kultury, i wielki szacunek dla człowieczeństwa wszędzie, gdzie ono się znajduje, włącznie z najmniejszym i najbardziej pogardzanym z jego członków” (PEU 51).

¹⁵ Autorzy dokumentu z 2009 roku dodają, że zasady moralne orzekane przez rozum przyrodzony człowieka, który w naturze gatunkowej człowieka rozpoznaje „dążenia” („dynamizmy”, „skłonności”), „przynajmniej w ich ogólnym sformułowaniu, mogą być uważane za powszechne, gdyż stosują się do całej ludzkości. Przybierają [one] także niezmienny charakter w tej mierze, w jakiej wypływają z ludzkiej natury, której istotne elementy pozostają identyczne przez całą historię” (PEU 52). Choć niekiedy są one „zaciemnione lub nawet wymazane z ludzkiego serca [co wydaje się być wysoce problematyczne, uwzględniając tezę wcześniej wyrażaną, iż są one zapisane przez Boga samego] z powodu grzechu oraz uwarunkowań kulturowych i historycznych, to właśnie one mają stanowić wspólną podstawę, na której można oprzeć dialog prowadzący do etyki uniwersalnej” (PEU 52). Warto jednak odnotować i to, że „zastosowanie konkretnych zasad prawa naturalnego może – w opinii autorów dokumentu – przyjąć różne formy w różnych kulturach, a nawet w obrębie tej samej kultury, ale w różnych epokach” (PEU 53), co sprawia, że podmiot, konkretna ludzka osoba nie powinna gubić się „w tym, co konkretne i indywidualne, co było zarzucane «etyce sytuacyjnej»”, lecz „musi odkryć «prawidłową regułę» i ustanowić adekwatną normę działania wypływającą z uprzednich zasad” (PEU 57; znakomitą rolę odgrywa w tym zakresie nie tylko nauka o sumieniu indywidualnym, przedstawiona choćby w encyklice *Veritatis splendor*, a omówiona w literaturze polskojęzycznej

wyrazami reguł obiektywnych (nie subiektywnych tedy ani intersubiektywnych) i uniwersalnych (nieorzekanych tedy w danym kontekście kulturowym lub narodowym, nie partykularnych więc, lecz właśnie stosujących się do całego ludzkiego *universum*, do każdego jego przedstawiciela, słowem: do każdej ludzkiej jednostki), reguły te określają „służący osobie naturalny porządek społeczny” (PEU 87), porządek naturalny, a nie nadnaturalny, rozpoznawany nadto „siłami naturalnymi”, a nie wywodzony z Objawienia¹⁶.

Jeśli podążymy ostatnim tropem, to bardziej zrozumiała stanie się nie tylko teza, iż podstawowe reguły normatywne orzeczone przez osoby i wspólnoty w oparciu o rozeznaną uprzednio „samą naturę ludzkiego podmiotu” stanowią „trwałą instancję krytyczną”, ale także teza, iż składające się z nich prawo naturalne wyznacza „podstawową normę etyczną” (PEU 9); normę nieznaną zwolennikom pozytywnizmu prawniczego, którzy uznali prawo stanowione za źródło także treści moralnych¹⁷; normę jednak, której nie należy kojarzyć z „fizycznymi prawami natury” ani z jakimś heteronomicznym źródłem, lecz z podstawowymi dobrami moralnymi postrzeganymi „w bezpośredni sposób” przez ludzką osobę, która – a nie ktoś pozostający na zewnątrz niej – „formuluje zasady prawa naturalnego” (PEU 10 i 11)¹⁸. To zatem ludzki podmiot, korzystając ze swego rozumu przyrodzonego

przez Andrzeja Szostka w pracy *Natura – rozum – wolność: filozoficzna analiza koncepcji twórczego rozumu we współczesnej teologii moralnej*, Lublin 1989, ale także nauka o cnotach – o obu elementach wspomina się wreszta w PEU w punktach 57–59, by w ostatnim punkcie mógł pojawić się ważny zapis: „Prawo naturalne nie może więc być przedstawiane jako zespół już gotowych reguł, które a priori narzucają się podmiotowi moralnemu, ale jest ono źródłem obiektywnej inspiracji dla wyłącznie osobistego procesu podejmowania decyzji”).

¹⁶ Mniej zrozumiałe wydaje się w tym kontekście wskazanie, iż te same reguły mają chronić „godność osoby ludzkiej w obliczu zmieniających się ideologii”, chyba że przyjmiemy – wzmiankowaną już – interpretację liberalną („instancja krytyczna” zbliżona do „prawa natury” Locke’a, dyktująca normę lub normy chroniące to, co „prywatne”) albo – co znacznie ciekawsze – podążymy w kierunku ustalenia, iż „odnowiona doktryna prawa naturalnego” skrywa moment normatywny określający nie tylko (nie tyle?) jurydyczną gwarancję przestrzegania postulatycznie nienaruszalnych praw podmiotowych, ale także (ile?) miary poczynań poszczególnych osób i wspólnot rozeznających „samą naturę ludzkiego podmiotu” i w oparciu o to ustalających treści normatywne (odpowiadające regułom obiektywnym i uniwersalnym). Zob. szerzej B. Szlachta, *Prawo katolika – prawo liberała*, „Znak” (1992) nr 11(450), s. 81–96.

¹⁷ Niepodobna się również dziwić, że chrześcijaństwo „nie ma monopolu” na należycie pojęte prawo naturalne. „W rzeczy samej prawo naturalne opierające się na rozumie, który jest wspólny wszystkim ludziom, jest podstawą współpracy pomiędzy wszystkimi ludźmi dobrej woli niezależnie od ich przekonań religijnych” (PEU 9).

¹⁸ Zauważmy, że w dokumencie Międzynarodowej Komisji Teologicznej przywoływane są ustalenia św. Tomasza z Akwinu, który – wbrew „średniowiecznym filozofom muzułmańskim i żydowskim” – wyraźnie rozróżniał „naturalny porządek polityczny oparty na rozumie i nadprzyrodzony porządek religijny oparty na łasce objawienia”, orzekając w szczególności, iż „sprawiedliwość, za pomocą której kieruje się wspólnotą dla dobra publicznego [jak się wydaje, stanowiąca punkt odniesienia dla woli prawodawcy, a zarazem fundament praw człowieka,

(a nie podporządkowując się woli arbitralnego jakiegoś arbitralnego prawodawcy, choćby myślanego w takiej roli Boga), ma zasady tego prawa formułować i ma je respektować również wówczas, gdy ustanawia normy „prawa cywilnego”. W tym jednak miejscu pojawia się problem często podnoszony przez krytyków prezentowanego ujęcia, wciąż obecnego w katolickiej nauce społecznej, eksponującej zarówno uniwersalistyczny, jak i racjonalny wymiar prawa naturalnego, stosującego się do każdego człowieka i przez każdego człowieka poznawalnego: w przywołanym dokumencie powiada się wyraźnie, że od czasów św. Augustyna uznaje się, iż „normy życia prawnego i sprawiedliwości są wyrażone w Słowie Bożym, które następnie przekazuje je do ludzkiego serca «jak na wosku wyciska się obraz sygnetu, który przechodzi przez wosk, pozostając na pierścieniu»” (PEU 26). To zatem ostatecznie od Boga ma docierać do ludzkiego serca treść, którą człowiek ma rozpoznawać, jak u stoików uświadamiać sobie to, co w jego sercu zostało już zapisane przez Boga¹⁹. Takie ujęcie budzi sprzeciw i tych, którzy nie uznają istnienia Boga, i tych, którzy uznają innych bogów niż Bóg chrześcijan. Budzi sprzeciw najpóźniej od czasów Grocjusza, który orzekł przecieź, że prawo natury obowiązuje, choćby nie było Boga. Grocjusza, który najczęściej bywa uznawany za twór-

kojarzona jest bowiem z prawem naturalnym], ludzie mogą posiadać w stopniu wystarczającym dzięki danym z natury zasadom prawa naturalnego” (PEU, przyp. 31). W związku z tym rozstrzygnięciem pozostaje nie tylko odmiennosc podejść chrześcijańskiego i wymienionych uprzednio właściwych innym religiom monoteistycznym, odsyłającym nie do „rozumu przyrodzonego”, lecz jednak do Objawienia, ale także problem woluntaryzmu zakłócającego projekt Tomasza, omawiany przez piszącego te słowa m.in. w tekście *The Christian Concept of Voluntarism as a Source of Modern Political Thinking*, [w:] *The Problem of Political Theology*, eds. P. Armada, A. Górniewicz, K. C. Matuszek, Kraków 2012, s. 101–110, a wspomniany także przez autorów PEU jako stanowiska, które doprowadziło „do związania prawa jedynie z samą wolą”, choćby miała nią być wola samego Boga, „i to z wolą oddzieloną od swojego wewnętrznego ukierunkowania na dobro”, do relatywizacji „wszystkich istniejących racjonalnych struktur, osłabienia możliwości ich naturalnego poznania przez człowieka”, wreszcie do tezy niezwykle krytycznej dla całego tomistycznego nauczania o prawie naturalnym, że „natura” nie stanowi już „kryterium dla poznania pełnej mądrości woli Boga” (29–30, w powiązaniu z uwagami i szkotystów, i Hobbesa). Zob. również wykład Benedykta XVI wygłoszony na Uniwersytecie w Ratyźbonie w 2006 roku oraz – w powiązaniu z nominalizmem – PEU 69–70.

¹⁹ Mówiąc, że „stworzenia są pobudzane przez dynamizm, które je niesie do spełnienia, każde na swój sposób, w jedności z Bogiem”, autorzy dokumentu *W poszukiwaniu etyki uniwersalnej...* orzekają, że dynamizm ten jest „transcendentny w tej mierze, w jakiej pochodzi on z prawa wiecznego [...]. Jest [on jednak] także immanentny, ponieważ nie jest czymś narzuconym z zewnątrz, lecz jest zapisany w samej ich naturze. [...] Prawo naturalne definiuje się zatem jako uczestnictwo w prawie wiecznym. Jest ono komunikowane z jednej strony przez skłonności natury – wyraz stwórczej mądrości, i z drugiej przez światło ludzkiego rozumu, który skłonności te interpretuje i który jest już sam z siebie stworzonym uczestnictwem w świetle Boskiego Rozumu” (PEU 63).

cę podstaw teoretycznych prawa narodów, zwanego dziś prawem międzynarodowym publicznym²⁰.

Tymczasem, znów odwołajmy się do dokumentu Międzynarodowej Komisji Teologicznej z 2009 roku, koncepcja prawa narodów (*ius gentium*) ma wyrastać z patrystycznej, skojarzonej z nauczaniem św. Augustyna, nauki o prawie naturalnym. Ma ona zakładać, że „poza prawem rzymskim” (*ius civile*) istnieją, obowiązujące wszystkich (wszystkie ludy), „uniwersalne zasady prawa regulujące relacje między ludami”²¹. O ile prawo naturalne kojarzone jest z aktywnością poznawczą i normotwórczą poszczególnych jednostek i wspólnot, o tyle prawo narodów ma być zapewne nie tylko respektowane, ale i rozpoznawane przez wszystkie ludy, nie tyle zatem przez jednostki, ile przez zbiorowości, co samo w sobie rodzi problem możliwości epistemicznych „podmiotów zbiorowych”. Chociaż, przywołajmy Gajusza, to przyrodzony rozsądek (*naturalis ratio*) ustanawiać ma prawa „mię-

²⁰ Zauważmy, że problem ten dostrzegają również autorzy PEU, którzy w punktach 31 i 32 omawiają problem „sekularyzacji pojęcia prawa naturalnego”, orzekając, że w oparciu o takie właśnie pojęcie podejmowane są próby „zbudowania jedności politycznej wspólnot ludzkich biorąc w nawias wyznanie religijne. Teraz nauka o prawie naturalnym abstrahuje od wszystkich poszczególnych objawień religijnych i w związku z tym od wszelkiej konfesyjnej teologii. Pretenduje do opierania się wyłącznie na świetle rozumu wspólnego dla wszystkich ludzi i prezentuje się jako ostateczna norma w przestrzeni świeckiej”. Jest to jednak podejście błędne, prowadzące w istocie do zanegowania Boga jako stwórcy natury, w rozpoznaniu której tomiści znajdują warunek sformułowania normatywnych treści przez rozum przyrodzony człowieka. „Nowożytny racjonalizm”, piszą autorzy wspomnianego dokumentu, relatywizują „odniesienie do Boga jako ostatecznego fundamentu prawa naturalnego. Wieczny, nienaruszalny i konieczny porządek istot musi być oczywiście aktualizowany przez Stwórcę, ale, jak wierzone, porządek ten posiada już sam w sobie spójność i racjonalność. Odwołanie się do Boga stało się więc czymś opcjonalnym” (PEU 32). Zob. PEU 33, punkt, w którym podana została charakterystyka „nowożytnego racjonalistycznego modelu prawa naturalnego”, którego zwolennicy mieli uznać, że prawo to „jawi się jako kompletny kodeks, który reguluje prawie wszystkie zachowania”, zwięzłona ważną tezą: „Aby pojęcie prawa naturalnego mogło służyć do wypracowania uniwersalnej etyki w zsekularyzowanym i pluralistycznym społeczeństwie, w jakim żyjemy, należy unikać prezentowania go w rygorystycznej formie, którą przyjęło zwłaszcza w nowożytnym racjonalizmie”.

²¹ Autorzy dokumentu, nie analizując szerzej koncepcji prawa narodów, odwołują się do *Institucji* Gajusza, jurysty aktywnego u schyłku II wieku po Chr., który głosił, że „wszystkie ludy rządzące się *legibus* (ustawami) i obyczajami posługują się częściowo swoim własnym, a częściowo wspólnym wszystkim ludziom prawem. Prawo, które jakiś lud sam dla siebie ustanowił, jest prawym właściwym temu ludowi i nazywa się *ius civile*, jako własne prawo danej *civitatis* (państwa, gminy); natomiast prawa ustanowione między wszystkimi ludźmi przez przyrodzony rozsądek (*naturalis ratio*) wszystkie ludy przestrzegają tak samo i nazywa się ono *ius gentium* (prawo ludów), jako prawo, którym posługują się wszystkie ludy. Lud rzymski posługuje się częściowo właściwym sobie, a częściowo wspólnym wszystkim ludziom prawem”. Gajusz, *Institucje (Gai institutionum commentarii)*, tłum. P. Hoffman, ks. I,1: O *iure civili* (prawie obywateli) i *iure naturali* (prawie przyrodzonym, „naturalnym”), https://www.mimuw.edu.pl/~piotrek/gaius_comm_1.html (4.11.2017).

dzy wszystkimi ludźmi”, prawa, których „przestrzegają tak samo” wszystkie ludy, przecież ów przyrodzony rozsądek „gdzieś” musi być osadzony i albo należy go znajdować w jednostce, jak w przypadku jej orzeczeń dotyczących treści prawa naturalnego, albo sytuować go w innym (choć być może ją obejmującym) „akto-rze” czy epistemicznym „podmiocie”; rzecz w tym, że *ius gentium* (prawo ludów), podobnie jak prawo naturalne, nie wydaje się „rezultatem orzeczenia woli” ludzkiego prawodawcy (ani też prawodawcy Bożego, nawet gdy Ten rozpoznaje prawo wieczne i wedle niego stwarza byty), nie wydaje się też wiązać z naturą tkwiącą jako identyczna w każdym przedstawicielu ludzkiego gatunku, lecz jednak obo-wiązuje „każdy lud”, jakby każdy z nich poznawał to samo.

Wydaje się, że w zestawieniu przedstawionym przed chwilą dochodzi do prze-sunięcia od poznającego podmiotu jednostkowego (prawo naturalne) do pozna-jącego „podmiotu zbiorowego” (prawo narodów). Nic jednak bardziej mylnego: problem w tym, że – jak choćby u św. Tomasza – oba „rodzaje praw” ustawiane są w porządku hierarchicznym, wyżej umieszczone jest bowiem prawo natural-ne (nabudowywane na rozeznanej naturze gatunkowej), niżej zaś prawo narodów (powszechnie stosowane w uporządkowanych relacjach między ludami). Konsekwencje podobnej „hierarchizacji” są poważne, gdyż czyn, który spełnia wymaga-nia prawa narodów, niekoniecznie spełnia zarazem wymagania prawa naturalne-go (np. własność – jako „instytucja” prawa narodów – nie może być honorowana, gdy gwałci wymagania stwierdzanego przez rozum przyrodzony człowieka prawa naturalnego; jest to istotny kontekst dla głoszonej np. przez Jana Pawła II „opcji preferencyjnej na rzecz ubogich” i – ogólniej – dla moralnego apelu o pomoc wła-scieli dla tych, którzy właścicielami nie są).

Jest jednak jeszcze jedna kwestia związana z prawem narodów, którą warto roz-ważyc w związku z katolicką refleksją o prawach człowieka. Z dokumentu z 2009 roku dowiadujemy się, że „prawo naturalne” to m.in. „uczestnictwo stworzenia rozumnego w wiecznym prawie Bożym, dzięki czemu stworzenie to w sposób świadomy i wolny włącza się w zamysły Opatrzności”; że nie stanowi ono „zamkniętego i kompletnego zbioru norm moralnych”, lecz jest „źródłem nieustan-nej inspiracji, obecnym i działającym na różnych etapach ekonomii zbawienia”; że myśl scholastyczna miała ustalić, iż jest ono „dziełem ludzkiej inteligencji”, które staje się „punktem odniesienia i kryterium, w świetle którego [ludzie] mo-gą ocenić słusność prawa pozytywnego i poszczególnych zwyczajów” (PEU 27). Okazuje się tedy, że choć prawo wieczne zna Bóg, choć „normy życia prawnego i sprawiedliwości wyrażone w Słowie Bożym” zostają przez Niego przekazane „do ludzkiego serca”, to sam człowiek – mocą swego przyrodzonego rozumu (nie wsłuchując się w Objawienie wyrażone w prawie Bożym zapisanym w świętej księ-dze) – normy te rozeznaje (jak u św. Augustyna) i uświadamia je sobie albo roze-

znaje treść swej gatunkowej natury (jak u św. Tomasza²²), nadając jej normatywny charakter²³. Ostatnie ujęcie, zaproponowane przed wiekami przez Doktora Aniel-

²² Teza, że prawo naturalne (*lex naturalis*) opiera się i opisuje skłonności przyrodzone człowieka znajdujące w jego naturze gatunkowej, stała się przedmiotem szczególnej debaty opisanym przeze mnie w tekście *Sprawiedliwość, prawo i uprawnienie w myśli św. Tomasza z Akwinu (zarys problematyki)*, [w:] *Teka Łagowskiego. Księga jubileuszowa z okazji 70. urodzin Profesora Bronisława Łagowskiego*, red. P. Bartuła, K. Haremska, Kraków 2008, s. 129–151, w którym zwracałem uwagę m.in. na przejście przez św. Tomasza od Ulpiana trójpodziału: prawo naturalne, prawo narodów (*ius gentium*) i prawo cywilne. Tamże wywodziłem, że zdaniem Tomasza „wszelkie działanie rozumu i woli bierze swój początek w samej naszej naturze”, a jednocześnie że zarówno człowiek, jak i zwierzęta „mają w sobie udziałowo wieczny pomysł [Boga]” (*Suma teologiczna*, I–II, q. 91, a. 2, ad. 2 i 3). Aliści, jak mówi dalej Akwinata, „stworzenie rozumne ma go udziałowo w sobie w sposób umysłowy i rozumny. Toteż to udziałowe istnienie prawa wiecznego w stworzeniu rozumnym, zwie się prawem we właściwym znaczeniu”, albowiem prawo „jest rzeczą rozumu” (*Suma teologiczna*, I–II, q. 91, a. 2, ad. 3). Fakt ostatni jednak: „prawo jest rzeczą rozumu”, nie znosi w przekonaniu Tomasza obowiązywalności prawa (wiecznego) wobec zwierząt, skoro powiada on, iż „podlegają prawu wiecznemu wszystkie ruchy i czynności całej natury” (*Suma teologiczna*, I–II, q. 93, a. 5). Jednak wprowadzona dalej dystynkcja, rzec by można, epistemiczna, ale nie normatywna, zgodnie z którą „stworzenia nierozumne są poddane prawu wiecznemu w ten sposób, że są ślepo poruszane [...], nie zaś świadome Bożego nakazu, tak jak są stworzenia rozumne” (*Suma teologiczna*, I–II, q. 93, a. 5), ujawnia drogę ku tezie o dwójakiej jasności czegoś samego przez się (*per se*): jasności samej w sobie i jasności dla nas (*Suma teologiczna*, I–II, q. 94, a. 2). To zdanie jest jasne samo w sobie i samo przez się, którego orzeczenie zawiera się w pojęciu podmiotu. Nieznajomość pojęć i określeń podmiotu sprawia, że zdanie przestaje być jasne samo w sobie; wśród tego jednak, co wszyscy pojmują i na czym wszyscy opierają wszystkie swoje sądy, jak byt w porządku spekulacyjnym, jest w porządku praktycznym (w którym rozum nastawiony jest na działanie) dobro (*Suma teologiczna*, I–II, q. 94, a. 2). „Každy bowiem działający działa do celu, który ma znamiona dobra. I dlatego pierwsza zasada, jaką kieruje się rozum praktyczny, opiera się na pojęciu dobra; brzmi ona: Dobrem jest to, czego wszystko pożąda [i ku czemu dąży]. Zatem pierwsze przykazanie prawa jest takie: Dobro należy czynić i dążyć doń, a zła należy unikać. Na tym opierają się wszystkie inne przykazania prawa natury: tak mianowicie, żeby do przykazań prawa naturalnego należały te wszystkie inne nakazy czynienia i unikania, które rozum praktyczny w naturalny sposób uznaje za dobre dla człowieka. A ponieważ dobro jest celem, a zło jest tego przeciwieństwem, dlatego wszystko to, ku czemu człowiek ma naturalną skłonność, rozum w naturalny sposób pojmuje jako dobro, i w następstwie uważa, że należy czynnie ku niemu dążyć, a przeciwieństwo tego uznaje za zło i każe go unikać. Odpowiednio zatem do porządku naturalnych skłonności istnieje porządek przykazań prawa naturalnego” (*Suma teologiczna*, I–II, q. 94, a. 2).

²³ Zdaniem św. Tomasza to, ku czemu człowiek ma naturalną skłonność, rozum w naturalny sposób pojmuje jako dobro; odpowiednio zaś do porządku naturalnych skłonności istnieje porządek przykazań, norm prawa naturalnego; porządek naturalnych skłonności obejmuje zaś skłonności podzielane ze wszystkimi stworzeniami (życie), ze zwierzętami (łączenie płci, wychowanie potomstwa), wreszcie skłonności właściwe jedynie człowiekowi jako istocie rozumnej. Jego grzeszność (jako gwałt na naturze gatunkowej) może w związku z tym być spowodowana wystąpieniem przeciwko rozumowi (gdy przez naturę człowieka rozumie się tę, która jest mu właściwa, czyli rozumność – skłonność trzecia) albo wystąpieniem przeciwko tym skłonnościom przekładanym na formuły normatywne, które człowiek podziela ze zwierzętami (np. homoseksualizm) i ze wszystkimi stworzeniami (np. samobójstwo) (*Suma teologiczna*, I–II,

skiego, autora tak ważnego dla papieża Leona XIII, że wezwał on do korzystania z jego dokonań w warunkach zgola tamtemu nieznanym, u schyłku XIX wieku, ma znaczenie w dzisiejszej refleksji o prawach człowieka, kojarzonych od kilku stuleci już to z nominalistycznymi rozstrzygnięciami Ockhama, już to z ustale-

q. 94, a. 3, ad. 2). Swoista „podwójność” natury ludzkiej (zwierzęca, a jednocześnie racjonalna) sprawia, że Tomasz zbliża się do trójpodziału Ulpiana, uznając, iż skłonności naturalne asubstancjalne i animalne stanowią przedmiot prawa naturalnego. W obrębie jednak tego prawa, choć do pewnego stopnia warunkowo, wyróżnia on bowiem to, co jest „w jakiś sposób naturalne człowiekowi jako istocie rozumnej, co wywodzi się z prawa naturalnego na sposób wniosku, który nie jest bardzo odległy od zasad”, ale co „różni się jednak od prawa naturalnego, a zwłaszcza od tego, co jest wspólne wszystkim zwierzętom” (*Suma teologiczna*, I–II, q. 95, a. 4, ad. 1). Normy tego rodzaju, warunkujące współzycie ludzi, nazywane są przez Tomasza uprawnieniami ogólnoludzkimi (zaliczanymi do *ius gentium*), nigdy zaś prawami ogólnoludzkimi (*lex gentium?*). Jednocześnie jednak wraz z prawem cywilnym (*ius civile*) Akwinata zalicza wspomniane normy, nazywane także uprawnieniami ogólnoludzkimi, do prawa ludzkiego, ściślej rzecz biorąc – do uprawnień pozytywnych. Prawo ludzkie zawiera bowiem reguły wyrażające wymagania życia ludzkiego w społeczności, stanowiąc ideę-typ uprawnień pozytywnych. *Ius*, czyli to, co sprawiedliwe z mocy zakonu lub ustawy (*lex*), obejmuje zatem z jednej strony uprawnienie z natury samej rzeczy (*ius naturalis*), z drugiej zaś uprawnienie z innego tytułu (*ius positivum*). Pierwszy typ uprawnienia jest niezmienny, o ile natura nie zostanie znieprawiona; nie zmienia się, gdyż natura pozostaje prawą, jaką być powinna zgodnie z wymaganiami prawa naturalnego, a ostatecznie skłonnościami naturalnymi; stąd przewidziana przez Tomasza możliwość wyjątków od pełnej realizacji uprawnienia naturalnego lub przyrodzonego (*ius naturalne*) w przypadkach znieprawienia natury ludzkiej (np. problem zwrotu depozytu). Drugi typ uprawnienia (*ius positivum*) powstaje na mocy umowy albo zgody obopólnej, a jego obowiązywalność zależna jest od niesprzeczności z przyrządzoną sprawiedliwością, a zatem również z uprawnieniami przyrządzonymi, które (podkreślmy to raz jeszcze) są uzależnione od wcześniejszego logicznie i ogólniejszego prawa naturalnego (*lex*). Jeśli uprawnienie pozytywne sprzeciwia się przyrodzonej sprawiedliwości, to nie może zostać usprawiedliwione przez wolę ludzką stanowiącą bezpośrednie źródło uprawnień pozytywnych jedynie, wynikających z umów lub zgody. Wydaje się, że relacje *lex naturalia-ius naturalne* oraz *lex humana-ius positivum* traktowane są przez Tomasza analogicznie. *Lex* stanowi podstawę, ideę, typ dla *ius* tak, że *lex* określane jest jako orzeczenie rozumu praktycznego, partycypacja ustawy wiecznej, która w naturalny sposób skłania człowieka do powinnego działania i do celu (*lex naturalis*), podczas gdy *ius naturalne* ma być tym, „co sprawiedliwe w sposób przyrodzony” i zachodzić wtedy, „gdy coś z natury swej jest wyrównane czy współmierne w stosunku do drugiego” (*Suma teologiczna*, I–II, q. 57, a. 3). Już ogólne określenie *lex* i *ius* ujawnia, iż uprawnienie zależne jest od uprzedniego prawa, stanowi jego uszczegółowienie i wypełnienie. Teza ta staje się wyraźniejsza, gdy porównamy pierwsze zasady (*prima principia*) prawa naturalnego i bezwzględne ujęcie uprawnienia przyrodzonego: z jednej strony Tomasz mówi bowiem o istnieniu norm znanych same przez się, rozpoznanych przez rozum konsekwencji stwierdzonych skłonności naturalnych człowieka (*Suma teologiczna*, I–II, q. 94, a. 2), z drugiej zaś o uprawnieniach, jakie ma mężczyzna wobec kobiety, gdy idzie o zrodzenie potomstwa lub rodzice wobec dzieci w związku z realizacją celu, jakim jest ich wychowanie (*Suma teologiczna*, I–II, q. 57, a. 3). Gdy zaś porównamy stałe zasady będące niejako wnioskami z zasad powszechnych (*conclusiones propriae*) a ujęciem uprawnień ogólnoludzkich dostrzeżemy, że w przypadku ustawy naturalnej (*lex naturalia*), to już w odniesieniu do wniosków mówi się o innych nakazach, które rozum ludzki w naturalny sposób uznaje za dobre dla człowieka,

niami dotyczącymi uprawnień dokonanych przez św. Tomasza. W ogłoszonym ongiś tekście dotyczącym relacji znaczeń wykorzystywanych przez niego terminów *lex* i *ius* wskazywałem na potrzebę odróżniania nie tylko prawa jako ustawy (zakonu, *lex*) i uprawnienia (*ius*), ale także wyróżniania uprawnienia w dwóch sensach: przedmiotowym i podmiotowym²⁴. Uprawnienie przedmiotowe „pozytywizuje” prawo przedmiotowe w dziedzinie opisywanej jako „społeczna” lub „legalna”; podobne ujęcie znajdujemy w dokumencie z 2009 roku, w którym czytamy, że choć „uprawnienie naturalne nie jest nigdy miarą ustanowioną raz na zawsze, [lecz] jest wynikiem oceny zmiennych sytuacji, w których żyją ludzie, to przecież – jako osąd rozumu praktycznego oceniającego to, co jest sprawiedliwe – jest ono prawnym wyrazem prawa naturalnego w porządku politycznym, jawi się jako [przyjęta przez prawodawcę] miara sprawiedliwych relacji pomiędzy członkami wspólnoty” (PEU 90). Uprawnienie tak ujęte stanowi tedy zaktualizowaną możliwość prawodawcy, nadającego prawny wyraz prawu naturalnemu; realizacja tego uprawnienia prowadzi do przyjęcia treści i „jurydazacji” w prawie przedmiotowym a pozytywnym i stanowionym treści prawa naturalnego, które przecież nie pochodzi z woli ludzkiego prawodawcy; prawodawcy, który – wbrew podejściu pozytywistów prawniczych – nie ma sobie usurpować „prerogatywy bycia ostatecznym kryterium tego, co sprawiedliwe”, lecz jest tylko „interpretatorem tego, co jest sprawiedliwe i dobre” (PEU 89) niezależnie od jego woli, chciałoby się rzec:

natomiast uprawnienia względne należące do prawa narodów (*ius gentium*) traktowane są bardziej konkretnie, mianowicie jako nakazy naturalnego rozumu zaliczane jako najbardziej słuszne do uprawnień ogólnoludzkich, właściwych jedynie człowiekowi (do nich należą m.in. prawo własności i małżeństwo). Światło na tę kwestię rzuca tłumaczenie Czesława Martyniaka ostatniego fragmentu zagadnienia 57 (a. 3, ad. 3): „Naturalny rozum dyktuje przepisy *ius gentium*, sprawiedliwe ze względu na swe bliskie sąsiedztwo z ustawą naturalną i dlatego nie potrzeba, by przepisy te były w jakiś szczególny sposób ustanawiane, albowiem sama ustawa naturalna (*naturalis ratio*) jest ich ustanowieniem” (*Obiektywna podstawa prawa według św. Tomasza z Akwinu*, Lublin 1949, s. 85). Relacja ustawy (*lex*) do uprawnienia (*ius*) wydaje się tutaj oczywista i chociaż nie jest to relacja przyczynowości sprawczej, to niewątpliwie ma ona walor przyczynowości formalnej. Prawo dostępne ludzkiemu rozumowi jest fragmentem prawa wiecznego, odciskającym się w rozumie człowieka; uprawnienie naturalne stanowi konkretyzację, wypełnienie przez rozum w sposób bezwzględny lub z uwagi na następstwa wymagane, ale nie przezeń konstytuowane, bo ostatecznie znajdujące swą moc obowiązującą w prawie naturalnym, dalej w naturze ludzkiej, a w końcu w mądrości Boga. Wskazywanie przez rozum naturalny tego, co najbardziej słuszne nie dokonuje się z jego punktu widzenia, lecz z uwagi na wcześniejszą „legitymację słuszności” wywodzącą się z prawa i sprawiedliwości, jak się o tym przekonujemy wówczas, gdy Akwinata mówi o uprawnieniu jako czymś, co jest sprawiedliwe, i wspomina, iż uprawnienia pozytywne uzależnione są w pierwszym rzędzie od uprawnień przyrodzonych mających formę zakazów popełniania cudzołóstwa lub kradzieży (*Suma teologiczna*, q. 57, a. 2, ad. 2). Wola ludzka, nawet kierowana rozumem, ale abstrahującym od kontekstu prawa, nie może znieść sprawiedliwości tych zakazów, a więc nie może kwestionować ostatecznie prawnego charakteru uprawnień przyrodzonych. Zob. nadto PEU 67–70.

²⁴ B. Szlachta, *Sprawiedliwość, prawo i uprawnienie w myśli św. Tomasza z Akwinu...*

przed jego wolą. Niepodobna się więc dziwić, że autorzy dokumentu z 2009 roku wskazują, iż „prawo stanowione powinno czynić wysiłki, aby sprostać wymaganiom naturalnych uprawnień”, bo tylko wówczas, gdy zawarte w nim rozstrzygnięcia „rzeczywiście wywodzą się z naturalnych uprawnień, a więc [ostatecznie] z prawa wiecznego, [...] obowiązują w sumieniu” (PEU 91). Wskazywany przez prawo naturalne „służący osobie [ludzkiej] naturalny porządek społeczny” (PEU 87) wymaga tedy od prawodawców (a w ostatecznej instancji od ich wyborców) realizowania uprawnień naturalnych (przyrodzonych), uprawnień pojmowanych przedmiotowo raczej niż podmiotowo albo podmiotowo o tyle, o ile uprawniony (prawodawca) zaktualizuje posiadaną możliwość normatywnego wyrażenia interpretacji „tego, co jest sprawiedliwe i dobre”, tego, co „służy osobie ludzkiej”, co jest zgodne z wymaganiami człowieczeństwa, a co wynika z rozeznanej natury gatunkowej człowieka. Takie ujęcie prowadzi do uznania, że prawodawca realizuje swe uprawnienie naturalne, gdy wskazuje godność osoby ludzkiej jako fundowaną na prawie naturalnym właśnie. Zauważmy jednak, że negując ją, wprowadzając normy sprzeczne z możliwym do rozeznania prawem naturalnym, prawodawca nie realizuje uprawnienia naturalnego, lecz staje się „uzurpatorem” dysponującym „ostatecznym kryterium tego, co sprawiedliwe”, i kryterium to stosuje wedle swojej woli. Wydaje się ostatecznie, że kryterium to jest wtórne wobec jego woli, od niej zależy, nie posiadając treści wolę tę wyprzedzającej.

Pozostaje jednak pytanie, czy uprawnienia pojmowane na sposób liberalny, także przecież określane mianem „uprawnień naturalnych” albo „uprawnień przyrodzonych” są wtórne wobec norm ustanawianych przez prawodawcę realizującego własne uprawnienie naturalne, nadającego „w porządku politycznym” walor prawny „prawa naturalnemu”? Wydaje się, choć w dokumencie z 2009 roku nie znajdujemy jednoznacznej odpowiedzi na takie pytanie, że pozycja prawodawcy i jego uprawnienia przyrodzonego jest istotniejsza niż pozycja jednostki i jej ewentualnych uprawnień; w przywoływanym tekście wskazywałem ongiś na uwzględnianie przez część interpretatorów dokonań św. Tomasza także uprawnienia pojmowanego podmiotowo, będącego konsekwencją realizacji przez prawodawcę jego uprawnienia przedmiotowego; w tym sensie, jak zauważał jezuita Victor Cathrein przed ponad stu laty, w ostatecznej instancji to Bóg byłby dawcą uprawnienia podmiotowego²⁵, rozumianego jednak jako korelatywny rezultat ładu normatywnego określonego przez prawo i uprawnienie przedmiotowe realizujące treść sprawiedliwości²⁶. Bycie przedmiotem, do którego odnosi się normy oparte

²⁵ W. Cathrein SJ, *Filozofia moralna. Wykład naukowy porządku moralnego i prawnego*, t. 2, Warszawa 1904, s. 131.

²⁶ Do przyjęcia takiego wniosku skłaniała również mnie analiza tez św. Tomasza zawartych w zagadnieniu 57 (a. 1): „postępowanie jest sprawiedliwe, gdy się odznacza poprawnością właściwą sprawiedliwości i stanowiącą cel jej działania [...]”. Dlatego cechą wyróżniającą

na sprawiedliwości (prawie naturalnym) albo przynajmniej z nim niesprzeczne, a pochodzące od ludzkiego prawodawcy, sprawia, że staje się on przedmiotem prawa, skoro prawność poprzedza uprawnienie. Jest się uprawnionym wtedy tylko, gdy podstawa uprawnienia tkwi w prawie, już to w prawie naturalnym, już to w prawie pozytywnym; dlatego też uprawnienia dzielą się na przyrodzone i ogólnoludzkie, z których pierwsze zakorzenione są wprost w naturze ludzkiej (i ich podstawą wydaje się być prawo naturalne), a drugie w pozytywnych rozstrzygnięciach normatywnych wspólnych wszystkim porządkom prawnym (ich podstawą zdaje się z kolei być prawo narodów)²⁷.

Problem uprawnień znajdujemy jedynie w kontekście aktów człowieka o tyle, o ile dotyczą dobra powszechnego, o tyle, o ile wchodzą w zakres pojęcia sprawiedliwości legalnej. Prawo wieczne i naturalne Tomasza jest prawem moralnym i formalnie nie może zostać zaliczone do porządku prawnego, jeśli zakłada się, że cechą owego porządku jest jego charakter pozytywny, polegający na promulgacji prawa przez władzę w akcie zewnętrznym (pozwalającym na zapoznanie się z jego treścią), popartym sankcją przymusu publicznego. Dopiero fakt „pozytywizacji” prawa wiecznego i naturalnego wydaje się w takim przypadku uzasadniać uznanie juredykcyjnej mocy prawa. Ze względu jednak na swój charakter (kierowanie ludzi ku osiągnięciu przez nich ich naturalnego celu) prawo naturalne jest wcześniejsze od jakiegokolwiek prawa pozytywnego. Swej mocy obowiązującej nie czerpie ono bowiem z promulgacji i sankcji nadanej przez władzę (zgoła od niej nie zależy), obowiązuje bowiem jako normatywny wyraz narzucającego się człowiekowi porządku przedmiotowego, wskazującego mu ogólny kierunek, nie dającego jednak „kazuistycznego” określenia²⁸. Z rozważań tych wynika jednak,

sprawiedliwość od innych cnót jest właściwy jej przedmiot określający to wyrównanie [które się komuś prawnie należy, czyli] do którego ktoś jest uprawniony. A zatem uprawnienie jest przedmiotem sprawiedliwości”. Zob. szerzej B. Szlachta, *Sprawiedliwość, prawo i uprawnienie w myśli św. Tomasza z Akwinu...*, *passim*.

²⁷ Uchwycenie różnic między *lex* i *ius* u Akwinaty sprawia niemałe trudności nade wszystko z powodu wyraźnego unikania ich zestawiania przez samego autora. Właściwie w jednym tylko miejscu *Sumy teologicznej* znajdujemy zestawienie tych kategorii, mianowicie w zagadnieniu 57, a. 1, ad. 2, gdzie czytamy, iż „podobnie jak zewnętrzne dzieła sztuki istnieją uprzednio w myśli twórcy, stanowiąc zasadę twórczego działania, tak samo w umyśle (*ratio*) istnieją pewne zasady sprawiedliwego (*iusti*) postępowania, a mianowicie prawidła roztropności wyznaczone przez rozum. Jeśli takie zasady zostaną podane na piśmie, zwą się ustawami (*lex*). Dlatego ustawa (*lex*), właściwie mówiąc, nie jest uprawnieniem, lecz podstawą (*ratio*) uprawnienia”. Prawo-ustawa (*lex*) porównana zostaje do *regula artis*, która w umyśle twórcy temporalnie i kauzalnie poprzedza dzieło sztuki. W ten sposób prawidła roztropności stanowiące *lex* są wcześniejsze, poprzedzają logicznie i temporalnie *opus iustum*, „sprawiedliwe postępowanie”, ponieważ je formalnie warunkują.

²⁸ Rozum ludzki nie może mieć „całej pełni wytycznych myśli bożej. Może je tylko mieć na swój sposób i to niedoskonale. Sam z siebie rozum ludzki nie jest normą rzeczy [...], nie jest [bowiem] miarą tego, co pochodzi od natury” (*Suma teologiczna*, I–II, q. 91, a. 3,

że nie tylko godność osoby ludzkiej, ale także jej uprawnienia podmiotowe są rezultatami aktualizowania przez prawodawcę jego uprawnienia naturalnego polegającego na nadaniu prawu naturalnemu „wyrazu prawnego”, normatywnemu uchwyceniu go w przepisach prawa pozytywnego (stanowionego). Jest to o tyle

ad. 1 i 2). W tej jednak mierze, w jakiej prawo naturalne pozostawia swobodę stanowienia, uszczegóławiania ogólnych swych zasad, rozum ludzki posiada zdolność nadawania mocy obowiązującej uprawnieniom przedmiotowym, poprzez ich wprowadzanie w tekstach ustaw (prawo przedmiotowe pozytywne), o ile – co zrozumią – rozstrzygnięcia ludzkiego rozumu i woli prawodawcy nie popadają w sprzeczność z uprawnieniami przyrodzonymi, albowiem (jak wspomniano) rozum ludzki nie może być uznany za źródło miar tego, co pochodzi od natury. Zob. szerzej punkt 3 tekstu *Sprawiedliwość, prawo i uprawnienie w myśli św. Tomasza z Akwinu...* Porządek przedmiotowy, w tym porządek natury ludzkiej, narzuca się poznaniu i – w konsekwencji – ludzkiej woli. Wyprzedza on fakty wynikające z przejawów, ujawniania się natury człowieka; w niej bowiem odcisnięte są jeszcze przed porządkowanymi przez rozum przejawami reguły nimi powodujące. Reguły te, normy odcisnięte w tym, co normowane i mierzone, nazwane zostały prawami, normami zakonu przyrodzonego lub ustawy naturalnej, jak pisze Cathrein. Tymczasem treść tych reguł rozważana w tym, co jest normowane i mierzone, określana jest mianem uprawnień. Inaczej mówiąc, w naturze człowieka znanej ze swych przejawów ujmowanych przez rozum wyciśnięte są reguły (normy) czynów, które rozum tam odnajduje i czyni poznawalnymi, a które przed jego aktywnością normowały czynności człowieka niejako spontanicznie, bezrefleksyjnie i przedrefleksyjnie. Obserwacja postępowania ludzkiego, poddana porządkującej i analitycznej mocy światła ludzkiego rozumu, prowadzi tedy do rozpoznania treści natury ludzkiej, a w konsekwencji uchwycenia jej celu i zasadniczo teleologicznej orientacji. Dziełem rozumu nie jest więc kreacja prawa naturalnego ani uprawnień naturalnych, lecz jedynie rozpoznanie zdań normatywnych istniejących zrazu potencjalnie, aktualizowanie ich i uczynienie znanymi; normy ujawniane w tych zdaniach obowiązują jednak nie od momentu ich zatwierdzenia przez rozum, lecz już uprzednio. Skoro bowiem reguły prawa wyrażają skłonności natury ludzkiej, wymagania należące do porządku przedmiotowego, można by rzec biologicznego, tedy rozum jedynie stwierdza je (nie zatwierdza) i tłumaczy na reguły normatywne, nazywane przez Tomasza prawami naturalnymi (*leges naturalia*). One dyktują człowiekowi to, co odpowiada jego naturze. Natomiast akty zewnętrzne człowieka, działania, czynności lub zaniechania stanowią przedmiot uprawnień (*iura*) wypełniających kontur nakreślony przez normy należące do prawa przedmiotowego. Czyny stanowią zatem przedmiot uprawnień zaliczanych do porządku ściśle jurystycznego, bo do nich jedynie odnosić się może prawo, za którym stoi sankcja przymusu władzy. Akty, do których odnoszą się uprawnienia, regulowane są przez prawo naturalne, stanowiące jak gdyby regułę czy ideę uprawnień, będących treścią, przedmiotową zawartością owej reguły. Akty dotyczące trzech naturalnych skłonności człowieka (instykt życia, gatunku i rozwoju rozumu) zaliczają się tedy do uprawnień, lecz ich materialną (w języku tomistycznym formalną) podstawę stanowią jednak skłonności będące przedmiotem prawa naturalnego. Bezpośrednim fundamentem uprawnień jest więc prawo naturalne sformalizowane, odnalezione i odczytane przez rozum, podstawą dalszą natura ludzka, natomiast fundamentem ostatecznym prawo wieczne (*lex aeterna*), stanowiące wyraz odwiecznego planu wszechświata w umyśle Stwórcy. Relacja hierarchiczna praw jest decydująca. Prawo wieczne nie zna dopełnienia w postaci uprawnień, albowiem Tomasz nie opisuje treściowo i nie konkretyzuje skłonności Boga. Relacja między prawami i uprawnieniami dotyczy dopiero „poziomu człowieka”. Dotyczące go prawo naturalne jest, jak już wiemy, udziałem czy uczestnictwem stworzeń rozumnych w prawie wiecznym (*Suma teologiczna*, I-II, q. 91, a. 2c).

ważne, że w dokumencie z 2009 roku czytamy, że „uprawnienia naturalne” – tym razem chyba adresatów orzeczeń prawodawcy, a nie jego – „są wcześniejszą miarą relacji międzyludzkich niż wola prawodawcy” i że „uprawnienie naturalne jest tym, co naturalnie sprawiedliwe przed wszystkimi prawnymi sformułowaniami”, skoro ma się to wyrażać „szczególnie w subiektywnych uprawnieniach osoby, jak prawo do respektowania swojego własnego życia, integralności własnej osoby, wolności religijnej, wolności myślenia” itd. (PEU 92). Uprawnienia te bowiem, „do których współczesne myślenie przywiązuje wielką wagę” jako do – dodajmy praw człowieka, uprawnień podmiotów, do których adresuje swe rozstrzygnięcia prawodawca, „mają swoje źródło nie w zmiennych pragnieniach jednostek, ale w samej strukturze bytów ludzkich i ich relacji, dzięki którym stają się coraz bardziej ludźmi. Uprawnienia osoby ludzkiej wypływają więc ze sprawiedliwego porządku” – i jako takie nie mogą mu być przeciwstawiane, nie mogą być wobec niego pierwsze, nie mogą być pierwsze wobec norm prawa naturalnego; ich uznanie, przypisanie im jurydycznego waloru w prawie pozytywnym, jest równoznaczne z uznaniem „obiektywnego porządku ludzkich relacji ufundowanego na prawie naturalnym” (PEU 92).

W jaki jednak sposób należy ujmować byty inne niż osoby ludzkie, do których przecież (i prawodawcy działającego wobec nich) odnoszone są uwagi o prawie naturalnym nie domagającym się „aprobaty wiary, ale rozumu”, o prawie naturalnym pozwalającym porządkowi politycznemu uniknąć „pułapki arbitralności”, mianowicie „byty zbiorowe” kojarzone z „ludami”? Czy do nich nie odnosi się prawo naturalne i dla uporządkowania ich relacji potrzebny jest inny rodzaj prawa, zwany „prawem narodów”? Jeśli tak, to czym różni się prawo narodów, które – jak już wspomniano – ma obowiązywać wszystkie ludy i ma także obejmować „uniwersalne zasady prawa regulujące relacje między ludami”, wyrastać z „idei prawa naturalnego”, która miała – głównie za sprawą teologów hiszpańskich z Salamanki – przygotować fundament także „prawa międzynarodowego, to znaczy powszechnej normy regulującej wzajemne relacje między narodami i państwami” (PEU 28)? Nie jestem w stanie odpowiedzieć na to pytanie równie precyzyjnie, jak na zadane poprzednio. Wydaje mi się jednak, że analizując relacje ludów, narodów czy państw, twórcy katolickiej nauki społecznej podejmują kierunek podobny do tego, jaki przyjmują w refleksji dotyczącej osoby ludzkiej. Ostatecznie to ona jest nie tylko przedmiotem starań prawodawców i rządzących każdym z państw, ostatecznie to jej ma bowiem służyć „naturalny porządek społeczny”. Istnienie państw, jak istnienie osób, ma walor „naturalny”; uprawnienia państw mają walor podobny, także winny być realizowane – przez aktualizację możliwości kojarzonej z uprawnieniami naturalnymi prawodawców – z uwzględnieniem w procedurach legislacyjnych wymagań rozeznanej przez człowieka natury gatunkowej; podobnie, jak się wydaje, rzecz się ma z ich możliwościami realizowanymi wobec innych państw:

jak uprawnienia jednostek nie mogą być traktowane jako jedynie „subiektywne”, lecz winny spełniać wymagania prawa naturalnego (by być „uprawnieniami naturalnymi”), tak możliwości państw jako „bytów zbiorowych” nie mogą być jedynie „subiektywne”, lecz winny spełniać podobne wymagania. Sprawia to jednak, że dochodzi do swoistego upodobnienia prawa narodów i prawa naturalnego, do zatracenia ich hierarchizacji uwzględnianej przez św. Tomasza, wreszcie do identyfikacji bytowej podmiotów ludzkich i tworzonych przez nie „podmiotów zbiorowych”. Można zarzucać katolikom tak rozumującym nieczułość na stanowisko realistyczne dominujące w pewnym okresie w stosunkach międzynarodowych, a nawet naiwność „pachnącą pacyfizmem”, niemniej dostrzegać również należy ich konsekwentne myślenie o rzeczywistości człowieka, bytu wykraczającego poza doczesność, wciąż postrzeganego jako ten, w którym tkwi natura gatunkowa, wspólna wszystkim ludziom, wyznaczająca metafizyczny fundament rozstrzygnięć normatywnych; rozstrzygnięć stosujących się i do relacji między jednostkami, i do relacji między „ludami”.

Abstract

Rights of man vs natural law and law of nations. Some remarks on social teaching of the Church

The main focus of interest in the paper are Thomistic concepts of “natural law” and “law of nations” (*ius gentium*), opposing to individualistic and nominalistic, above all liberal, “law of nature” and rights of man. In relations to encyclicals of the popes John Paul II and Benedict XVI and to the text *In Search of a Universal Ethics: A New Look at the Natural Law*, which was written by International Theological Commission in 2009 an author analyzes Catholic conceptions of natural law, law of nations and natural rights of man.

Ks. Henryk Skorowski

JAN PAWEŁ II

PAPIEŻEM PRAW CZŁOWIEKA

Wstęp

W rozwój problematyki praw człowieka na gruncie myśli społecznej Kościoła wiele ważnych i nowych elementów wnosi nauczanie Jana Pawła II. Już za życia był on nazywany papieżem praw człowieka¹. Takie twierdzenie jest w pełni uzasadnione, jeśli uwzględnić fakt, że niewiele jest takich dokumentów i przemówień, w których papież nie poruszałby tego tematu.

Analizy podjęte w niniejszej refleksji są próbą ukazania problematyki praw człowieka w nauczaniu społecznym Jana Pawła II. W tym miejscu podkreślić należy, iż rzeczą niemożliwą jest dokonanie takiej próby w jednej refleksji. Stąd też analizy te zostaną ograniczone do wydobycia specyficznych i nowych aspektów rzeczonyj problematyki.

Godność człowieka podstawą praw ludzkich

Dla Jana Pawła II w zakresie problematyki praw człowieka tematem wiodącym jest zagadnienie godności człowieka jako osoby. Papież stoi na stanowisku, że wszelka analiza dotycząca praw człowieka „musi koniecznie wychodzić z tych samych przesłanek, mianowicie, że każdy byt ludzki posiada godność”². Szczególnie głęboką analizę godności osoby ludzkiej stanowi encyklika *Redemptor hominis*. Jakie zatem są w tym zakresie główne tezy Jana Pawła II?

Całą antropologię Jana Pawła II można sprowadzić do trzech twierdzeń: człowiek jest dwujednią elementu cielesnego i duchowego, człowiek jest osobą, czło-

¹ Por. J. Majka, *Filozofia społeczna*, Warszawa 1982, s. 240.

² Jan Paweł II, Orędzie do Organizacji Narodów Zjednoczonych, 2.10.1979, [w:] Jan Paweł II, *Nauczanie społeczne*, t. 2, Warszawa 1982, n. 12.

wiek posiada osobową godność. Najistotniejszymi elementami antropologii Jana Pawła II są prawdy: o nadprzyrodzonej godności człowieka i równości wszystkich w ich godności³.

W tym miejscu należy postawić zasadnicze pytanie: co Jan Paweł II wnosi nowego do problematyki godności człowieka w jej relacji do praw człowieka? Przecież także jego poprzednicy, mówiąc o prawach człowieka, mówili o godności człowieka i dokonywali jej głębokiej analizy. Owo *novum* polega nie na tym, że Jan Paweł II, podobnie jak jego poprzednicy, uznaje godność osoby ludzkiej za podstawę praw człowieka⁴, ale że godność ta wyznacza w jego rozumieniu samą koncepcję tych praw. W świetle nauczania Jana Pawła II godność osoby ludzkiej wyznacza koncepcję absolutnych i integralnych praw człowieka. W tym właśnie tkwi *novum* nauczania papieża. Spróbujmy to przeanalizować.

Taka interpretacja godności osoby rzutuje ostatecznie na samą koncepcję praw człowieka. Nie ulega bowiem wątpliwości, że zagadnienie podstawy normatywnej, a więc to, jakim normom zawdzięczają one swoje istnienie, pozostaje w ścisłej zależności od samej koncepcji praw człowieka. Jeśli Jan Paweł II twierdzi jednak, że najgłębsze uzasadnienie praw człowieka dokonuje się w oparciu o najwyższą wartość osoby określanej pojęciem godności osobowej, to opowiada się tym samym za koncepcją absolutnych praw⁵. Wynika to z faktu, że godność osoby, jako podstawa normatywna, nie jest wynikiem umowy społecznej, historycznego rozwoju sił wytwórczych i stosunków społecznych, stanowienia władzy. Stąd też przysługujące człowiekowi prawa są prawami, których istnienie także nie zależy od ustanowienia jakiegokolwiek władzy czy społeczeństwa. W tym właśnie wyraża się koncepcja absolutnych praw człowieka. Są to prawa nadrzędne w stosunku do społeczeństwa i państwa, a także uprzednie w stosunku do nich.

Mówiąc o nauczaniu Jana Pawła II na temat praw człowieka, należy podkreślić, że godność osoby jest dla papieża nie tylko wyznacznikiem koncepcji absolutnych praw człowieka, ale także koncepcji integralnych praw. W nauczaniu Jana Pawła II odnajdujemy trzy generacje praw: wolnościowe, społeczne i solidarnościowe. Papież jednak bardzo mocno akcentuje ich jedność i integralność. Wszystkie one stanowią w nauczaniu Jana Pawła II nierozdzielalną jedność, co w praktyce oznacza, że są niepodzielne i tak samo ważne. W ten sposób można mówić, że Jan Paweł II głosi tzw. koncepcję integralnych praw człowieka⁶. Integralność oznacza zatem nierozdzielalną jedność wszystkich praw należnych osobie ludzkiej. Wspomniana

³ Por. Jan Paweł II, Orędzie do Organizacji Narodów Zjednoczonych, dz. cyt., n. 9.

⁴ Por. Jan Paweł II, Wolność religijna podstawą praw ludzkich. Orędzie do Sekretarza Generalnego ONZ, 2.12.1978, [w:] Jan Paweł II, *Nauczanie społeczne*, t. 2, dz. cyt., s. 53.

⁵ Por. Jan Paweł II, Orędzie do Organizacji Narodów Zjednoczonych, dz. cyt., n. 12.

⁶ Por. Jan Paweł II, *Chcesz służyć sprawie pokoju – szanuj wolność. Orędzie na XIV Światowy Dzień Pokoju 1 I 1981. Tekst polski*, Warszawa 1981, n. 2, 3.

integralność w koncepcji praw człowieka Jana Pawła II pozostaje w ścisłej relacji z godnością osoby. Za integralnością tych praw przemawia przede wszystkim ich wynikanie z godności człowieka. Dla papieża godność człowieka jest niepodzielna. Zatem nauka o prawach człowieka uznająca, że wypływają one z godności, musi stwierdzić, że tworzą one jedność mimo zachodzących między nimi różnic, że są niepodzielne, tak jak niepodzielna jest godność człowieka⁷.

Za integralnością praw przemawia też w nauczaniu Jana Pawła II ich funkcja. Jest ona także związana z godnością osoby ludzkiej. Zasadniczą funkcją tych praw jest ochrona i zabezpieczenie godności każdego człowieka we współczesnej mu rzeczywistości społeczno-polityczno-gospodarczo-kulturowej. Zabezpieczenie zaś godności człowieka może i faktycznie dokonuje się poprzez zapewnienie wszystkich praw: wolnościowych, społecznych i solidarnościowych. Trudno bowiem mówić o ochronie człowieka w jego godności bez np. odpowiedniej egzystencji, bez posiadania pracy będącej źródłem utrzymania człowieka, bez własności będącej podstawą bytu, bez dostępu do dóbr kultury itp. To znaczy bez zagwarantowania człowiekowi praw społecznych i solidarnościowych⁸. Jest to o tyle istotne, iż niejednokrotnie we współczesnej rzeczywistości uważa się, że jedynie prawa wolnościowe służą zabezpieczeniu godności osobowej człowieka. Tymczasem pełna ochrona godności osoby domaga się zagwarantowania człowiekowi wszystkich bez wyjątku praw. Stąd też Jan Paweł II głosi koncepcję integralnych praw człowieka. W świetle tej koncepcji kryje się zatem przeświadczenie, że wszystkie generacje praw stanowią w istocie nierozdzielną jedność, są niepodzielne i tak samo ważne, mimo zachodzących między nimi różnic.

Godność osoby jako wyznacznik absolutnej i integralnej koncepcji praw człowieka jest pierwszą specyficzną cechą nauczania Jana Pawła II na temat praw człowieka. W tej kwestii papież wnosi zatem istotny wkład w rozwój problematyki praw człowieka. Godność człowieka jako osoby jest już nie tylko podstawą praw, ale wyznacza samą jej koncepcję.

Katalog praw człowieka

Istotny wkład w problematykę praw człowieka wnosi także Jan Paweł II poprzez to, co możemy określić „katalogiem praw człowieka”. Na podstawie jego dokumentów i przemówień można sporządzić pewien katalog praw, które uważa on za najważniejsze. Zalicza do nich następujące prawa: do życia, do wolności i bezpieczeństwa osobistego, do wyżywienia, do odzienia, do mieszkania, do opieki

⁷ Por. Jan Paweł II, *Chcesz służyć sprawie pokoju...*, dz. cyt., n. 3.

⁸ Por. Jan Paweł II, *Orędzie do Organizacji Narodów Zjednoczonych*, dz. cyt., n. 13.

zdrowotnej, do odpoczynku i rozrywki, do wolności słowa, do nauki i kultury, do wolności myśli, sumienia i wyznania, do wyznawania własnej religii indywidualnie i zbiorowo, publicznie i prywatnie, do wyboru określonego stanu lub zawodu, do założenia rodziny przy zapewnieniu warunków koniecznych do rozwoju życia rodzinnego, do pracy i własności, do godziwych warunków pracy i do sprawiedliwego wynagrodzenia za pracę, do zebrań i do zrzeszania się, do swobodnego poruszania się i do podróżowania wewnątrz i na zewnątrz własnego kraju, do narodowości i do miejsca zamieszkania, do uczestnictwa w życiu politycznym i do swobodnego wyboru ustroju politycznego państwa, do którego się przynależy, do życia w pokoju, zdrowym środowisku, do rozwoju⁹.

Zasadniczo sam katalog praw człowieka Jana Pawła II nie różni się szczególnie od katalogu podanego przez Jana XXIII. Można jednak odnaleźć w tym wykładzie nowe prawa, np. prawo do bezpieczeństwa osobistego, do godziwej rozrywki, do narodowości, do swobodnego wyboru ustroju politycznego. Nie w tym jednak tkwi nowa myśl i nowe elementy. Można tu wydobyć dwa elementy, które stanowią rzeczywiste *novum*.

Pierwszy dotyczy szczególnej troski o prawo do życia. Mówiąc inaczej, temu prawu Jan Paweł II poświęca najwięcej miejsca i poddaje je najgłębszej interpretacji. Wynika to z faktu szczególnego zagrożenia prawa do życia we współczesnej rzeczywistości. W encyklice *Evangelium vitae* papież stwierdza: „Głoszenie to [szacunku do życia] staje się szczególnie naglące dzisiaj, gdy lęk budzą coraz liczniejsze i poważniejsze zagrożenia życia ludzi i narodów, zwłaszcza życia słabego i bezbronnego. Obok dawnych, dotkliwych plag, takich jak nędza, głód, choroby endemiczne, przemoc i wojny, pojawiają się dziś plagi nowe, przybierające nieznaną dotąd formy i niepokojące rozmiary”¹⁰. U podłoża wszelkich zagrożeń ludzkiego życia tkwi, zdaniem Jana Pawła II, źle pojęta wolność: „Znaczna część opinii publicznej usprawiedliwia przestępstwa przeciw życiu w imię prawa do indywidualnej wolności i wychodząc z tej przesłanki domaga się nie tylko ich niekaralności, ale wręcz aprobaty państwa dla nich, aby móc ich dokonywać z całkowitą swobodą”¹¹. Stąd też problematyka prawa do życia stanowi szczególny przedmiot nauczania Jana Pawła II. Nauczanie to idzie w trzech kierunkach. Pierwszy z nich dotyczy próby ukazania rzeczywistej wartości ludzkiego życia.

W świetle nauki Jana Pawła II życie zajmuje centralne miejsce w całokształcie dóbr człowieka. Jest ono fundamentalną wartością człowieka jako osoby. Istotę chrześcijańskiego orędzia życia papież ukazuje w drugim rozdziale encykliki *Evangelium vitae*. Jego analizy mają uzasadnić tezę o życiu jako dobru fundamen-

⁹ Por. Orędzie do Organizacji Narodów Zjednoczonych, dz. cyt., n. 13.

¹⁰ Jan Paweł II, *Encyklika „Evangelium vitae”*. Tekst polski, Warszawa 1995, n. 3.

¹¹ Jan Paweł II, enc. *Evangelium vitae*, n. 4

talnym człowieka. Biblia zarówno w wymiarze Starego, jak i Nowego Testamentu w sposób jednoznaczny – zdaniem papieża – potwierdza, iż życie człowieka jest dobrem. W pierwszej kolejności świadczy o tym odrębność życia, które otrzymuje człowiek, od życia wszelkich innych stworzeń. I chociaż człowiek jest istotą tkwiącą w całokształcie świata, a tym samym w jakimś sensie z nim spokrewnioną, to jednak jest w świecie „objawieniem Boga, znakiem Jego obecności, śladem Jego chwały”¹². W praktyce oznacza to, że człowiek jako osoba jest wartością najwyższą, tzn. obdarzony jest najwyższą godnością, zakorzenioną w wewnętrznej więzi łączącej go z Bogiem. Potwierdza to zdaniem Jana Pawła II „prymat człowieka nad rzeczami: są one jemu podporządkowane i powierzone jego odpowiedzialności, podczas gdy on sam pod żadnym pozorem nie może być zniewolony przez swoich bliźnich i jakby zredukowany do rzędu rzeczy”¹³.

O wartości, tzn. godności człowieka, świadczy jednak nie tylko odrębność przekazu życia i jakościowa różnica pomiędzy człowiekiem a światem, ale także wyposażenie człowieka w jemu tylko właściwe władze duchowe. Życie bowiem ofiarowane człowiekowi przez Boga jest darem, dzięki któremu Bóg udziela czegoś z siebie stworzeniu¹⁴. Chodzi zatem o całą sferę duchową człowieka. To właśnie dzięki tej sferze duchowej, którą Bóg obdarza człowieka, życie jest czymś więcej niż tylko istnieniem w czasie: „jest dążeniem ku pełni życia; jest załączkiem istnienia, które przekracza granice czasu”¹⁵.

Najgłębsza prawda o życiu ludzkim, zawarta już na kartach Starego Testamentu, zostaje jak gdyby dopowiedziana do końca w osobie Jezusa Chrystusa. Zdaniem Jana Pawła II życie, które Chrystus przyniósł ludziom, nie może być sprowadzone wyłącznie do istnienia w czasie, ponieważ polega ono na tym, że człowiek zostaje zrodzony przez Boga, aby mieć udział w pełni Jego miłości¹⁶.

W ten sposób osiąga swój szczyt chrześcijańska prawda o życiu. Zdaniem Jana Pawła II godność życia nie wynika tylko z jego źródła, czyli z faktu, że pochodzi od Boga, ale także z jego celu, jakim jest przeznaczenie człowieka do komunii z samym Bogiem¹⁷.

Z prawdy o świętości życia ludzkiego wynika w sposób oczywisty zasada jego nienaruszalności głoszona przez Jana Pawła II. Zasada ta z jednej strony zakazuje niszczenia życia, z drugiej zaś strony nakazuje jego bezwzględne poszanowanie. Można zatem powiedzieć, że życie w nauczaniu Jana Pawła II jest wartością zajmującą podstawowe miejsce w całej hierarchii ludzkich wartości. Z tego wynika

¹² Jan Paweł II, enc. *Evangelium vitae*, n. 34.

¹³ Jan Paweł II, enc. *Evangelium vitae*, n. 34.

¹⁴ Por. Jan Paweł II, enc. *Evangelium vitae*, n. 34.

¹⁵ Jan Paweł II, enc. *Evangelium vitae*, n. 34.

¹⁶ Por. Jan Paweł II, enc. *Evangelium vitae*, n. 36.

¹⁷ Por. Jan Paweł II, enc. *Evangelium vitae*, n. 38.

niezbywalne prawo do życia, którego nikt człowiekowi nie nadaje, ale które narzuca się z siłą oczywistości aksjologiczno-normatywnej ze względu na osobową godność. Wydobycie przedmiotowej treści prawa do życia stanowi drugi nurt nauczania Jana Pawła II na temat tego prawa.

Zdaniem papieża jego szczegółowa treść nie wyraża się tylko i wyłącznie w stwierdzeniu nietykalności życia ludzkiego, ale jest o wiele bogatsza. W jego treść wchodzi zarówno sama nietykalność życia, jak i jakość zdrowia, warunków bytowych człowieka i to wszystko, co w jakikolwiek sposób warunkuje życie i zdrowie¹⁸.

Trzeci nurt nauczania Jana Pawła II w zakresie prawa do życia dotyczy ukazania tych zjawisk, które we współczesnym świecie godzą w prawo do życia. Chodzi o zjawiska i działania stojące w sprzeczności z przysługującym człowiekowi prawem do życia. Są to działania mające charakter bezpośredniego niszczenia życia, przede wszystkim: zabójstwa, ludobójstwa, samobójstwa, przerywanie ciąży, manipulacje i doświadczenia na ludzkim embrionie, eutanazja. Jasną ocenę tych zjawisk daje Jan Paweł II w encyklice *Evangelium vitae*, klasyfikując je jednoznacznie w kategoriach zła: „nie powinno to dziwić, ponieważ zabójstwo ludzkiej istoty, która jest obrazem Bożym, stanowi grzech szczególnie ciężki”¹⁹. I tak na przykład o przerywaniu ciąży papież mówi: „przerywanie ciąży jest – niezależnie od tego, w jaki sposób zostaje dokonane – świadomym i bezpośrednim zabójstwem istoty ludzkiej w początkowym stadium jej życia”²⁰. Z kolei o eksperymentach na embrionie ludzkim Jan Paweł II mówi:

wykorzystywanie embrionów i płodów ludzkich jako przedmiotu eksperymentów jest przestępstwem przeciw ich godności istot ludzkich, które mają prawo do takiego samego szacunku jak dziecko już narodzone i jak każdy człowiek. Na takie samo potępienie moralne zasługuje także praktyka wykorzystywania embrionów i płodów ludzkich jeszcze żywych – czasem wyprodukowanych specjalnie w tym celu w drodze zapłodnienia w próbówce – już to jako materiału biologicznego do wykorzystania, już to jako źródła organów albo tkanek do przeszczepów, służących leczeniu niektórych chorób²¹.

Także „modna” dziś eutanazja oceniona zostaje w sposób jednoznaczny: „w zgodzie z Magisterium moich Poprzedników i w komunii z Biskupami Kościoła Katolickiego, potwierdzam, że eutanazja jest poważnym naruszeniem Prawa Bożego jako moralnie niedopuszczalne dobrowolne zabójstwo osoby ludzkiej”²².

¹⁸ Por. Jan Paweł II, enc. *Evangelium vitae*, n. 54.

¹⁹ Jan Paweł II, enc. *Evangelium vitae*, n. 55.

²⁰ Jan Paweł II, enc. *Evangelium vitae*, n. 58.

²¹ Jan Paweł II, enc. *Evangelium vitae*, n. 63.

²² Jan Paweł II, enc. *Evangelium vitae*, n. 65.

W drugiej kolejności są to te działania, które co prawda nie mają charakteru bezpośredniego niszczenia życia, ale stanowią istotny czynnik jego zagrożenia. Chodzi tu o zjawiska: terroryzmu, tortur, naruszania całości psychofizycznej człowieka, nieludzkich warunków życia i pracy itp.²³

Drugi nowy element w zakresie katalogu praw człowieka dotyczy tak zwanej indywidualizacji i uniwersalizacji praw człowieka. W czym się to wyraża?

Indywidualizacja zdaniem ks. Franciszka Mazurka „wyraża się w tym, że zajmuje się położeniem różnych kategorii osób i prawami im przysługującymi”²⁴. Stąd też Jan Paweł II w swoim wykładzie dotyczącym praw człowieka zajmuje się nie tylko prawami ogólnie, ale prawami: dzieci, matek, młodzieży, rolników, emigrantów, gastarbeiterów, inteligencji, bezrobotnych, upośledzonych, chorych itp.²⁵

Obok indywidualizacji praw człowieka w nauczaniu społecznym Jana Pawła II występuje łączenie ich, czyli tzw. uniwersalizacja. Pojęcie to oznacza, że prawa przysługujące osobie ludzkiej jako jednostce w wykładzie papieża łączone są z prawami określonych społeczności, takich jak: rodzina, naród, społeczność państwowa²⁶. Stąd też szeroki wykład praw rodziny, narodu, państwa i in.²⁷

Charakteryzując nauczanie Jana Pawła II na temat praw człowieka, należy także podkreślić, iż w nauczaniu tym szczególne miejsce zajmuje prawo do wolności religijnej. Można powiedzieć, że nauczanie to idzie w kierunku ukazania wolności religijnej jako prawa naczelnego, a nawet więcej, jako podstawy wszystkich innych praw wolnościowych przysługujących człowiekowi. Jan Paweł II w Orędziu do Sekretarza Generalnego ONZ z 2 grudnia 1978 roku, podejmując to zagadnienie, stwierdza: „Mam tu na myśli sprawę swobody wiary religijnej, która jest podstawą wszystkich innych swobód i jest nierozzerwalnie związana z nimi wszystkimi ze względu na samą godność przysługującą osobie ludzkiej”²⁸. Uzasadnienie tego poglądu idzie po linii podkreślenia, iż podstawową wartością człowieka, sięgającą najgłębszych jego wymiarów, sfery najbardziej osobistej, bo duchowej, jest stosunek człowieka do Boga wyrażający się w przekonaniach religijnych. Z tego duchowego wymiaru człowieka biorą początek dopiero inne wymiary jego wielkości²⁹. Tutaj człowiek doświadcza także i przeżywa, że jest prawdziwie wolny przez

²³ Por. Jan Paweł II, enc. *Evangelium vitae*, n. 65.

²⁴ F. Mazurek, *Prawa człowieka w nauczaniu społecznym Kościoła*, Lublin 1991, s. 111.

²⁵ Por. Jan Paweł II, Chronić dziecko dla dobra społeczeństwa, [w:] Jan Paweł II, *Nauczanie społeczne*, t. 2, dz. cyt., s. 91–93; Jan Paweł II, *Encyklika „Laborem exercens”*. Tekst polski, Warszawa 1981, n. 21, 22, 23.

²⁶ Por. F. Mazurek, *Prawa człowieka...*, dz. cyt., s. 114.

²⁷ Por. Jan Paweł II, Nie ma innej drogi do człowieczeństwa jak przez rodzinę, [w:] Jan Paweł II, *Nauczanie społeczne*, t. 3, Warszawa 1984, s. 152; Jan Paweł II, *Encyklika „Redemptor hominis”*, Rzym, 4.03.1979, n. 17.

²⁸ Jan Paweł II, Wolność religijna podstawą praw ludzkich..., dz. cyt., s. 52.

²⁹ Jan Paweł II, *Chcesz służyć sprawie pokoju...*, dz. cyt., s. 25.

fakt uznania i przeżywania transcendencji swego istnienia w stosunku do świata i Boga, a także że wolność jest zawsze wolnością człowieka uczynionego na obraz i podobieństwo Boga. A zatem „uwolnienie od niesprawiedliwości, od strachu, od przymusu, od cierpienia, nie służyłoby niczemu, gdyby człowiek pozostał niewolnikiem w głębi serca... W ten sposób pełna wolność człowieka zasadza się na głębszej płaszczyźnie: na płaszczyźnie otwarcia się na Boga”³⁰. Wolność zatem w tej najbardziej intymnej, wewnętrznej i duchowej sferze jest jak gdyby najgłębszym wymiarem i najwyższą formą wolności, nierozzerwalnie związanej z człowiekiem, a ponieważ dotyczy ona relacji do Boga, jest wolnością religijną. W tym właśnie sensie wolność religijna, jako najgłębszy wymiar wolności człowieka, staje się podstawą innych wolności i swobód.

Głębsza analiza wolności religijnej w nauczaniu Jana Pawła II pozwala wnioskować, iż jej związek z prawami człowieka sięga jeszcze dalej, to znaczy że jest ona nie tylko podstawą innych wolności, ale wszystkich w ogóle praw osoby ludzkiej. Stanowisko takie jest wprost wyrażone w tytule Orędzia Jana Pawła II do Sekretarza Generalnego ONZ z 2 grudnia 1978 roku: „Wolność religijna podstawą praw ludzkich”. Uzasadnienie tak daleko idącego związku opiera się na zagadnieniu godności osoby ludzkiej i zakorzenionej w niej wolności.

Powszechnie wiadomo, iż Kościół za podstawę i źródło praw ludzkich przyjmuje godność osoby³¹. Do natury zaś osoby posiadającej swoją godność należy wolność, która jest jak gdyby jej znakiem rozpoznawczym. Jan Paweł II, mówiąc o wolności, która jest jego zdaniem najbardziej widoczną cechą człowieka, idzie w swoich przemyśleniach jeszcze dalej, stwierdzając, iż jest ona „źródłem, z którego płynie godność ludzka; jest wzniosłym znakiem obrazu Bożego w człowieku (KDK 17). Została nam dana i udzielona jako nasze własne powołanie”³². Takie ujęcie każe widzieć wolność już nie tyle jako mającą swój fundament w godności, ile jako jej źródło, a przynajmniej jako jej element konstytutywny. Wolność człowieka nie jest zatem tylko konsekwencją posiadania przez osobę godności, ale jest ona jej elementem istotnym, konstytutywnym, w niej po prostu godność się wyraża. Ponieważ najgłębszym wymiarem wolności człowieka jest wolność religijna, dotycząca jego sfery duchowej, o czym była mowa wcześniej, ona sama jako źródło i element konstytutywny godności staje się podstawą praw osoby. W tym kontekście należy widzieć wolność religijną jako podstawę praw człowieka przysługujących mu z racji jego godności.

³⁰ Jan Paweł II, *Chcesz służyć sprawie pokoju...*, dz. cyt., s. 15–16.

³¹ Jan Paweł II, *Wolność religijna podstawą praw ludzkich...*, dz. cyt., s. 51–52.

³² Jan Paweł II, *Wolność religijna podstawą praw ludzkich...*, dz. cyt., s. 52.

Zakończenie

W podsumowaniu należy stwierdzić, że nauczanie Jana Pawła II wzbogaca tematykę praw człowieka w dwóch elementach. Pierwszym *novum* jest fakt, że szeroko interpretowana godność człowieka wyznacza specyficzną koncepcję absolutnych i integralnych praw osoby ludzkiej. Drugim jest szczególna troska o prawo do życia oraz indywidualizacja i uniwersalizacja praw osoby, a także uznanie prawa do wolności religijnej jako podstawy wszystkich praw. Są to elementy, które stanowią istotny wkład Jana Pawła II w rozwój problematyki praw człowieka w nauczaniu społecznym Kościoła.

Abstract

John Paul II as the Pope of Human Rights

In summary, it should be said that the teaching of John Paul II enriches the subject of human rights in two elements. The first novelty is the fact that human dignity interpreted broadly defines specific concept of absolute and integral human rights. The second novelty is the special care for the right to human life, the individualization and universalization of the rights of the person and the recognition of the right to religious freedom as the basis of all rights. These are the elements that constitute an important contribution of John Paul II in the development of human rights in the social teaching of the Church.

Bp Jan Piotrowski

SPRAWIEDLIWOŚĆ I POKÓJ PRZESŁANIEM POSYNODALNEJ ADHORTACJI APOSTOLSKIEJ *ECCLESIA IN AFRICA*

Korzystając z przesłania adhortacji *Ecclesia in Africa*, rozwinę kilka myśli dotyczących wyzwań sprawiedliwości i pokoju, które mogą wskazać dalsze kierunki pogłębienia tych wciąż aktualnych kwestii.

Sprawiedliwość i pokój przesłaniem adhortacji *Ecclesia in Africa*

Posynodalna adhortacja apostolska Jana Pawła II *Ecclesia in Africa* z dnia 14 kwietnia 1995 roku jest pierwszym dokumentem dotyczącym Kościoła na jednym z kontynentów. Jest to więc dokument modelowy, który stał się wzorem dokumentów dla Kościołów na pozostałych kontynentach. Dzięki tym dokumentom – dostarczającym obfitego materiału do refleksji teologicznej i pastoralnej – lepiej rozumiemy wyzwania misyjne Kościoła, które polski misjolog ks. Jan Górski określa mianem nowego paradygmatu misji¹.

Papieski dokument wyraża troskę o nową perspektywę życia Kościoła w Afryce. Nie jest mu obojętny klimat jego rozwoju, który uzależniony jest od sprawiedliwości i pokoju. Rozdział VI adhortacji, zatytułowany „Budować królestwo Boże”, w 21 akapitach analizuje te zjawiska, szukając odpowiedzi na pytania o kierunek zmian zmierzających do jak najszybszej poprawy sytuacji².

¹ Por. J. Górski, *Nowy paradygmat misji*, Warszawa 2006, s. 7–10.

² Por. W. Ziemia, *Posynodalna adhortacja apostolska „Kościół w Afryce” – Ecclesia in Africa*, „Światło Narodów” 2 (1996), s. 18–19; K. Kaczyński, *Będziecie moimi świadkami w Afryce*, „Światło Narodów” 4 (1996), s. 45.

Materiał synodalny z *Lineamenta* oraz z *Instrumentum laboris* przeszedł przez warsztat refleksji ojców synodu wspieranych radami ekspertów. Tylko w tym fragmencie dokumentu, który dotyczy sprawiedliwości i pokoju, Jan Paweł II aż 26 razy skorzystał z *Propositiones*. Jest to znak, że refleksja papieża zbudowana jest na wynikach wspólnej pracy ojców synodalnych. Omawiany rozdział *Ecclesia in Africa* wiąże ściśle sprawy sprawiedliwości i pokoju z budowaniem Królestwa Bożego, co pozostaje zawsze podstawowym zadaniem Kościoła. „Kościół-Rodzina Boża w Afryce ma dawać świadectwo o Chrystusie, budując także sprawiedliwość i pokój na kontynencie i na całym świecie”³.

Stwierdzenie to zawiera implikacje zarówno natury teologicznej, jak i praktycznej. Kościół nie jest obojętny na stan rzeczywistości, która go otacza, ale jest także rzeczywistym twórcą porządku nowego świata nie tylko w Afryce, ale i na świecie⁴. Sprawiedliwość i pokój to dwie rzeczywistości, które idą w parze. Dlatego w adhortacji są one omawiane na przemian: tam, gdzie jest mowa o pokoju, papież mówi o sprawiedliwości i odwrotnie. Wskażę jednak oddzielnie na niektóre z właściwości tych dwu kategorii oraz uwarunkowania ich wprowadzania jako elementów koniecznych w społeczeństwach godnych człowieka.

Sprawiedliwość

Sprawiedliwość stanowi integralną część misji ewangelizacyjnej Kościoła, z czego wynika, że chrześcijanie mają obowiązek budowania społeczeństwa opartego na tej fundamentalnej wartości. Jan Paweł II związał to zadanie z biblijnym znaczeniem soli (Mt 5, 13). Obecność chrześcijan w Afryce jest poważana i nie jest rzeczą obojętną, jakie panują tam obyczaje i prawa, jakie są wyzwania i oczekiwania. W budowaniu sprawiedliwego społeczeństwa konieczna jest współpraca z innymi religiami, budzenie sumień rządzących, kształtowanie więzi narodowych i potrzeba praworządności⁵. Brak tej ostatniej jest przyczyną niesprawiedliwych praw, przemocy i praworządności zredukowanej poniżej minimum. Mówi się nawet o postępującym w Afryce procesie tzw. *grabarzy demokracji*, a sama demokracja wydaje się dla Afryki luksusem⁶. W tym kontekście Kościół powinien być

³ Jan Paweł II, adhort. *Ecclesia in Africa*, [w:] *Adhortacje Ojca Świętego Jana Pawła II*, t. 1, Kraków 1996, n. 105.

⁴ Zob. *Konstytucja duszpasterska o Kościele w świecie współczesnym*, [w:] *Sobór Watykański II. Konstytucje. Dekrety. Deklaracje*, Poznań 2002, n. 77–78.

⁵ Por. J. Różański, *Misje a promocja ludzka według dokumentów soborowych i posoborowych oraz praktyki misyjnej Kościoła*, Warszawa 2001, s. 170–183 (Studia i Materiały Misjologiczne, nr 1).

⁶ Por. J. A. Yao, *Potęga urn*, „Misjonarze Kombonianie” 2 (2006), s. 5–7.

pierwszym, który podejmie starania i sam będzie wzorem sprawiedliwych relacji na wszystkich szczeblach życia⁷.

Pokój

Zanim gdziekolwiek nastąpi pokój, należy usuwać wszelkie przyczyny niepokoju, a w Afryce jest ich wiele. Troska o pokój nie jest tylko zabieganiem o jego globalne istnienie w skali kraju czy kontynentu, jak brak wojen, ale są to starania o pokój w samej ludzkiej osobie, która czuje się zagrożona wieloma niebezpieczeństwami. Mroczna i smutna przyszłość młodych ludzi sprawia, że wędrując do wielkich miast, stają się ofiarami przemocy, sekt, grup bandyckich⁸. Duchowy i moralny niepokój powodowany jest między innymi przez AIDS oraz społecznie destruktywne konsekwencje tej choroby. W Afryce pokój rozumiany jako dobro wspólne pozbawiony jest naturalnych sprzymierzeńców. Notorycznie wykluczają go szowinizm religijny, nepotyzm, brak tolerancji religijnej, żądza władzy i długoletnie, zwykle wojskowe reżimy dyktatorskie⁹. Znane jest powiedzenie Pawła VI: „Jeśli pragniesz pokoju, dbaj o sprawiedliwość”¹⁰. W sprawie pokoju łatwiej jest wskazać na skutki powodujące jego brak, niż podać właściwe sposoby jego budowania. Jan Paweł II wskazał owe przyczyny, wymieniając wśród nich na pierwszym miejscu bratobójcze wojny oraz handel bronią. Stąd jego zdecydowany apel o zaprzestanie tego skandalicznego procederu¹¹. Natomiast dostrzegane przez niego negatywne skutki braku pokoju można uszeregować w kilku grupach. Są to: problem uchodźców i wysiedlonych¹², ciężar zadłużenia ekonomicznego, które obarcza społeczeństwa afrykańskie oraz ciągły brak pogłębionej świadomości godności kobiety w Afryce.

Zadania ewangelizacji w budowie nowej rzeczywistości

Nieodzowna jest zatem rola ewangelizacji w budowaniu nowego porządku opartego na sprawiedliwości i pokoju. W encyklice *Populorum progressio* Paweł VI zwrócił uwagę, że troska o pokój, sprawiedliwość, prawa człowieka, rozwój ludzki

⁷ Por. A. Halemba, *Oczekiwanie Kościoła w Afryce u progu roku 2000 w świetle synodu Afryki i adhortacji apostolskiej Ecclesia in Africa*, „Światło Narodów” 5 (1996), s. 29–31.

⁸ Por. adhort. *Ecclesia in Africa*, n. 115.

⁹ Por. adhort. *Ecclesia in Africa*, n. 117.

¹⁰ Paweł VI, *Przemówienie w „Città dei ragazzi” z okazji V Światowego Dnia Pokoju*, 1.01.1972, AAS 64(1972), 44.

¹¹ Por. Jan Paweł II, adhort. *Ecclesia in Africa*, n. 118.

¹² Por. J. Różański, *Misje a promocja ludzka...*, dz. cyt., s. 183–198; J. Baur, *Kościół i misje*, „Misjonarze Kombonianie” 5–6 (2001), s. 76.

stanowi świadectwo dawane Ewangelii na tyle, na ile jest znakiem uwagi poświęconej człowiekowi i skierowanej na jego integralny rozwój¹³. Nie bez powodu więc VI rozdział adhortacji *Ecclesia in Africa*, mówiący o sprawiedliwości i pokoju, poprzedzony jest fragmentem zatytułowanym „Budować Królestwo Boże”. W zdecydowany sposób wchodzimy tu w ducha encykliki *Redemptoris missio*, w której Jan Paweł II wskazuje Kościołowi drogi ewangelizacji. Ta zaś ze swej natury jako owoc działalności tworzy i otwiera właściwą przestrzeń dla sprawiedliwości, wolności, pokoju i solidarności¹⁴.

Bez wątplenia istnieje cały zespół aspektów socjologicznych wynikających z przyjęcia chrztu, ponieważ to on rodzi nowego człowieka w miłości. Tam, gdzie ta cnota znajduje swoje miejsce, tam sprawiedliwość i pokój mają prawo istnienia. Wspólnoty chrześcijańskie stają się tym samym zaczynem i ważnym punktem wyjścia dla powstania nowego społeczeństwa zbudowanego na fundamencie „cywilizacji miłości”¹⁵.

Głoszenie Ewangelii wszelkimi dostępnymi środkami przekazu, jak radio, telewizja i prasa, a także tradycyjnymi formami obecnymi w społeczeństwach Afryki, jest w tym kontekście wielkim wyzwaniem dla Kościoła¹⁶. Odpowiedzialność sięga dalej i domaga się, aby wspólnoty międzynarodowe i poszczególne kraje ukazywały prawdziwy obraz Afryki, jej potrzeby i nadzieje. Problemem wydaje się to, że na giełdzie interesów świata oferta Afryki nie jest wystarczająco brana pod uwagę¹⁷.

Pojednanie, pokój i sprawiedliwość na II Specjalnym Synodzie Biskupów Afryki

Jan Paweł II zapowiedział także zwołanie II Specjalnego Synodu Biskupów Afryki, a jego aktualność 22 czerwca 2005 roku potwierdził Benedykt XVI. Od tegoż roku synod znajdował się w fazie przygotowawczej na etapie rozesłania *Lineamenta* do Konferencji Episkopatów Afryki i Madagaskaru. Tym razem synod pochylił się nad tematem: „Kościół w Afryce w służbie pojednania, sprawiedliwości i pokoju”.

We wprowadzeniu do *Lineamenta* II Synodu czytamy, że biskupi po raz kolejny chcą zatrzymać się nad problemami, które wziął pod uwagę I Synod, gdyż nadal są

¹³ Por. Paweł VI, enc. *Populorum progressio*, Opoka.org.pl, n. 21, 42.

¹⁴ Por. Jan Paweł II, enc. *Redemptoris missio*, [w:] *Encykliki Ojca Świętego Jana Pawła II*, t. 1, Kraków 1996, n. 46.

¹⁵ Jan Paweł II, enc. *Redemptoris missio*, n. 51.

¹⁶ Por. Jan Paweł II, adhort. *Ecclesia in Africa*, n. 123.

¹⁷ Por. J. Piotrowski, *Czy Afryka ma przyszłość?*, „Misjonarze Kombonianie” 5–6 (2001), s. 71–72.

one aktualne. Są nimi pojednanie, sprawiedliwość i pokój (n. 3). Dotychczasowe doświadczenia Kościoła dały lepszy warsztat teologiczny i praktyczny na etapie przygotowania II Specjalnego Synodu Biskupów Afryki, a jednocześnie pozwoliły na poszukanie konkretnych rozwiązań tych problemów, którymi są brak pojednania, sprawiedliwości i pokoju.

Kościół w Afryce w czasie II Synodu Biskupów dla Afryki

Podczas II Synodu Kościół w Afryce liczył 480 jednostek administracji kościelnej (83 archidiecezje, 367 diecezji, 15 wikariatów apostolskich, 7 prefektur apostolskich, 1 misję *sui iuris*, 3 ordynariaty połowe). Pasterzami Kościołów partykularnych w większości byli synowie afrykańskiej ziemi, w tym: 79/3 arcybiskupów, 284/59 biskupów diecezjalnych. Na blisko 950 mln ludności katolików jest ok. 165 mln, czyli mniej więcej 20 proc.¹⁸

W Afryce istnieje kilka regionalnych konferencji episkopatów, z których najślynniejsza jest SCEAM (Symposium des Conférences Episcopales d'Afrique et de Madagascar).

Przesłanie i wyzwanie II Synodu

Podstawowym dokumentem do refleksji dla 244 ojców synodu było *Instrumentum laboris*, jako owoc pracy sekretariatu synodu nad odpowiedziami, które nadeszły z całej Afryki.

Pozytywne doświadczenia i wewnętrzna dynamika ożywiająca afrykańskie wspólnoty katolickie, które przyniósł I Synod dla Afryki (1994), zrodziły potrzebę zwołania kolejnego zgromadzenia biskupów Afryki. Jednym z owoców pierwszego Synodu było przyjęcie za podstawowy model afrykańskiej eklezjologii obrazu Kościoła jako rodziny Bożej. Rodzina Boża jednak nie istnieje w próżni, lecz jest częścią złożonej rzeczywistości współczesnej Afryki. Zrozumienie kontekstu społeczno-ekonomicznego jest warunkiem wiarygodnego wypełniania misji Kościoła. Nowe wyzwania pojawiające się przed Kościołem w Afryce: demokratyzacja, przyrost ludności, ciągłe konflikty zbrojne, globalizacja – są okazją do jego postępu. W ten sposób rozwija się też samoświadomość Kościoła wyrażana w tematyce kolejnych synodów. O ile pierwszy Synod upłynął pod hasłem: „Kościół w Afryce i jego misja ewangelizacyjna na progu roku 2000. Będziecie Moimi świadkami (Dz 1, 8)”, to pogłębione poszukiwania następnego Synodu wyraża najlepiej temat:

¹⁸ Por. *Guida delle Missioni Cattoliche 2005*, Roma 2005, s. 33–36.

„Kościół w Afryce w służbie pojednania, sprawiedliwości i pokoju. Wy jesteście solą ziemi, wy jesteście światłem świata (Mt 5, 13–14)”.

Choć wytyczne zawarte w adhortacji *Ecclesia in Africa* wciąż pozostają aktualnymi zadaniami Kościoła, to wciąż pojawiają się także nowe obszary aktywności ewangelizacyjnej: wzmocnienie chrześcijańskich rodzin, poszanowanie godności kobiet, niezależność Kościoła od władz lokalnych, komunikacja i informatyzacja, samowystarczalność. Wobec różnych wyzwań politycznych, ekonomicznych i kulturowych Kościół odwołuje się do wzoru Jezusa, który nie przyszedł, aby Mu służyć, lecz aby służyć (por. J 13, 15). Dlatego drogą rozwiązywania problemów afrykańskich jest promocja sprawiedliwości, pokoju i porozumienia. Są to palące potrzeby ludów Afryki. Kościół, będąc sakramentem pojednania, jest zobowiązany uczynić wszystko, aby w sobie i wokół siebie te wartości urzeczywistnić¹⁹.

Pomijając szczegółowe prace drugiego synodu, należy zwrócić uwagę na *Orędzie Synodu do ludu Bożego*, które zawiera wyzwania motywowane wiarą i miłością do Chrystusa i Kościoła. Jak złota nić łączy je ufność pełna nadziei, że Afryka nie jest czymś marginalnym na naszej planecie i we wspólnocie Kościoła. *Orędzie* w 42 akapitach zawiera istotne przesłanie dotyczące Kościoła w Afryce, jego różnych społeczności i stanów, jak też Kościoła powszechnego²⁰. Syntezą przesłania i oczekujących Kościół wyzwań jest zakończenie dokumentu, gdzie czytamy: „Drodzy synowie i córki Kościoła, rodziny Bożej w Afryce, wszyscy ludzie dobrej woli w Afryce i poza nią, chcemy podzielić się z wami głębokim przekonaniem tego Synodu: Afryka nie jest bezsilna. Nasz los jest jeszcze w naszych rękach. Tym, czego się domaga, jest jedynie przestrzeń, w której będzie mogła oddychać i się rozwijać. Afryka jest w drodze, a Kościół jej towarzyszy, niosąc światło Ewangelii”²¹.

Zamiast zakończenia

Podsumowując rozważania nad obecnością problematyki sprawiedliwości i pokoju w dokumentach I Specjalnego Synodu Biskupów Afryki i posynodalnej adhortacji apostołskiej, należy stwierdzić, że jest to temat wciąż aktualny i naglący. Mimo że został poddany gruntownej analizie przez ojców synodalnych i zarekomendowany przez Jana Pawła II w adhortacji *Ecclesia in Africa* Kościołom lokalnym na kontynencie afrykańskim, potrzebuje pilnie wcielenia w życie. Ostatnie lata, które minęły od ogłoszenia tej adhortacji, są dowodem, że sprawiedliwość

¹⁹ Por. T. Mpundu, *The Church in Africa before the II Synod for Africa. The African in the advent of the Second Special Assembly for Africa of the Synod of Bishops*, „Studia Misjologiczne” 2 (2009), s. 9–15.

²⁰ Por. *Orędzie Synodu do ludu Bożego*, „Osservatore Romano” wyd. pol., 1 (2010), s. 32–39.

²¹ Por. *Orędzie Synodu do ludu Bożego*, dz. cyt., s. 39.

i pokój nie mają jeszcze trwałego miejsca na afrykańskiej ziemi. Te wyzwania stara się dopełnić II Synod Biskupów z posynodalną adhortacją *Munus africae*²² z tematyką pojednania, sprawiedliwości i pokoju, a także podróże apostołskie papieży Benedykta XVI i Franciszka na kontynent afrykański. Realizacja wyzwań to wieloletni proces, który wymaga czasu²³. Dajmy więc czas Afryce!

Byłoby niedorzecznością twierdzenie, że ludy i narody kontynentu afrykańskiego nie są zdolne do życia w sprawiedliwości i pokoju, choć mniemanie takie zdają się potwierdzać okropności wojny w Sudanie, bratobójcze walki w Demokratycznej Republice Konga, Republice Środkowoafrykańskiej, Ugandzie, Wybrzeżu Kości Słoniowej czy Nigerii. Nad Afryką wciąż unosi się syndrom ludobójstwa z Ugandy, Rwandy i Konga. W tym kontekście zasadnie można postawić pytanie: „Dokąd idziesz, Afryko?”. Pozostawiona sobie, opuszczona jak ofiara z ewangelicznej przypowieści czeka na swojego dobrego Samarytanina (por. Łk 10, 25–37). Zauważa się, że sami Afrykanie spowodowali więcej przelewu krwi niż „obcy” podczas epoki kolonialnej i panujących wówczas niepokojów. Z tego powodu jeden ze współczesnych teologów, mówiąc o nowych wyzwaniach, zwraca uwagę na fakt, że Kościół w Afryce potrzebuje wypracowania teologii pokoju²⁴.

Oczyszczająca moc Ewangelii jest jedynym lekarstwem na te choroby, a obecność Jezusa może tak wiele zmienić, ponieważ On przyszedł, by ludzie mieli życie i mieli je w obfitości (por. J 10, 10). To życie należy się również Afryce. Kościół na nowo podejmuje wysiłek na rzecz pokoju i sprawiedliwości, co czyni między innymi poprzez II Specjalny Synod Biskupów Afryki, ale znajdują się i tacy, którzy przedkładając nad wszystko troskę o własne interesy, będą tym działaniom przeszkadzać. To prosty wniosek z nieodległej historii. A może jednak będzie inaczej?

Dziś Kościół w Afryce cieszy się moralną wiarygodnością, ponieważ odpowiada na oczekiwania ludności w obszarach obrony praw człowieka i ludzkiej godności²⁵. Ewangelia w Afryce jest nie tylko „dobrym słowem”, ale jest Dobrą Nowiną,

²² Por. Benedykt XVI, posynodalna adhort. apost. *Munus africae*, Watykan 2011, n. 173–174: „Ponownie powtarzam: Wstań, Kościele w Afryce [...]. Wejźdź na drogę nowej ewangelizacji z odwagą, która pochodzi od Ducha Świętego. Oblicze ewangelizacji przybiera dziś imię pojednania, będącego niezbędnym warunkiem zaprowadzenia w Afryce sprawiedliwych stosunków między ludźmi i budowania zrównoważonego i trwałego pokoju z poszanowaniem każdego człowieka i każdego narodu; pokoju, [...] który tworzy wkład wszystkich ludzi dobrej woli, niezależnie od ich przynależności religijnej, etnicznej, językowej, kulturowej i społecznej”.

²³ Por. P. J. Henriot, *Le deuxième Synode africain. Un défi et un soutien pour notre Eglise à venir*, „Spiritus” 198 (2010), s. 7–17.

²⁴ Por. C. B. Peter, *Confessing Christ in Africa in the 21st century*, „Studia Missionalia” 53 (2004), s. 363–370.

²⁵ Por. Paweł VI, *Orędzie Africae Terrarum*, 29.10.1967: „Z przekazanych tradycji Afryki wynika również, że właściwą i wspólną cechą tych ludów jest poszanowanie godności ludzkiej” (n. 9).

która niesie nadzieję²⁶. Afryka nas wzbogaca, a Kościół dzięki swojej posłudze w miłości istotnie dopełnia tego ubogacenia.

Abstract

Justice and Peace as the Message of the Post-Synodal Apostolic Exhortation *Ecclesia in Africa*

It seems, that justice and peace are two realities, which are so close to each other, just as two hands joined together in the friendly embrace. This statement however, does not reflect the reality that we find on the African continent, where there is a tremendous suffering because of the lack of the basic moral values. To support this statement, in Africa today we find enormous corruption, civil wars where very often brother stands against his brother, terrorism, kidnappings and theft on a large scale. About all these problems mentioned, we can read in the article above, which is a reflection of the Post-Synodal Exhortation of Pope John Paul II *Ecclesia in Africa*, and other documents, which were part of the discussion of bishops gathered for a Synod about the African Church in the XX Century. Justice and peace are the common values of the mankind, and at the same time they are very deeply rooted in the Gospel message and are big part of its proclamation. Until now, besides the Church in its pastoral work of evangelization, no one spoke with such a brave and strong voice about these problems. It is not without difficulty, but it is the Christian communities, that become the cornerstone and the starting point of the creation of a new community of people, build on the foundation of the "civilization of love."

With a fresh new start, already in the XXI Century, pope Benedict XVI together with African bishops, taking from the experiences learned during the I Synod for the Church in Africa, for the second time were able to take up the work on these many challenges, which should have been implemented in the life of the given people's, tribes, nations and countries. Furthermore, once again the Church in Africa, as the community of faith and witness, even with its poverty, does not stop or linger from speaking about justice and peace, guided by the love of neighbor and his daily needs.

Unquenched greed of the western world, the need for a political domination, inciting tribal as well as political wars and conflicts, lead Africa to complete ruin. That is the reason why we cannot leave Africa to its own devices. Africa is on a journey, and the Church faithfully is walking along, carrying with sacrifice and commitment the light of the Gospel.

²⁶ Por. B. Maillard, *L'Afrique nous enrichit*, „Eglises Solidaires” 1 (2010), s. 1.

PRZESŁANIA JANA PAWŁA II DO LEKARZY O PRAWIE KAŻDEGO CZŁOWIEKA DO OCHRONY ŻYCIA I ZDROWIA

Moją wypowiedź można traktować jedynie jako fragment bardzo szerokiej dyskusji na temat wciąż aktualnych rozważań Jana Pawła II o roli medycyny i środowiska medycznego w procesach ochrony zdrowia i życia człowieka od jego poczęcia do naturalnej śmierci.

Z tego względu ograniczę się do przedstawienia niektórych tylko, jak sądzę – ważnych, aspektów tego zagadnienia oraz kilku wydarzeń mających miejsce w okresie pontyfikatu papieża, a mianowicie:

- tworzenia podstaw współpracy między służbą zdrowia a duszpasterstwem chorych,
- wpływu nauk Jana Pawła II na procesy przywracania medycynie jej ludzkiego oblicza,
- prawa do wolnego sumienia w praktyce lekarskiej.

Dziś coraz powszechniej doceniane są prorockie wypowiedzi papieża o niebezpiecznym dla naszej cywilizacji odchodzeniu od biologicznych podstaw życia ludzkiego.

W opracowaniu tego tematu oparłem się przede wszystkim na oryginalnych wypowiedziach Jana Pawła II, korzystając z istniejących publikacji, m.in. prof. dr. Jerzego Woy-Wojciechowskiego, dr med. Grażyny Rybak, prof. dr. Zdzisława Ry-
na, a także na dokumenach Papieskiej Akademii Pro Vita, której członkiem by-
łem od chwili jej powołania¹.

¹ Por. J. Woy-Wojciechowski, *Jan Paweł II i medycyna*, Warszawa 2007; *Jan Paweł II: Być lekarzem, by ulżyć cierpieniu bliźniego*, wybór i oprac. G. Rybak, Warszawa 2011; *Cierpienie ma tysiąc twarzy. Jan Paweł II i chorzy*, oprac. Z. Ryn, Kraków 1988; Z. Chłap, *Polskie początki Papieskiej Akademii „Pro Vita”*, [w:] *Bioetyka pokolenia Karola Wojtyły – Jana Pawła II. Materiały z Ogólnopolskiej Interdyscyplinarnej Konferencji 14 stycznia 2012 roku*, red. A. Muszala, T. Kraj, P. Zielonka-Rduch, Kraków-Łagiewniki 2013, s. 71–81.

Wspominam o tym na wstępie, ponieważ w historii papieżstwa nieznanym fenomenem jest tak wszechstronne i głębokie zainteresowanie papieża udziałem środowiska lekarskiego w ochronie życia i zdrowia człowieka.

W okresie pontyfikatu Jana Pawła II, jak podają biografowie, zarejestrowano ponad 130 audiencji, spotkań z lekarzami i pielęgniarkami, zanotowano, że papież odbył 64 wizyty w szpitalach oraz brał udział w blisko 120 specjalnych spotkaniach z chorymi, niepełnosprawnymi, zwłaszcza z dziećmi. Służby kościelne podają, że ojciec święty osobiście odprawił kilkadziesiąt mszy świętych w intencji chorych, cierpiących, także ludzi starych, samotnych, ubogich. Do tej „arytmetyki” niezwyklego zainteresowania Jana Pawła II medycyną dodam tylko, że w ciągu jednego tylko roku Jan Paweł II napisał 1800 stron publikacji dotyczących ochrony życia człowieka².

Niewątpliwie najbogatszym źródłem odniesień papieża do roli środowiska lekarskiego są dzieła o ogólnoludzkich wartościach, przede wszystkim Ewangelie. Przypominają one lekarzom, zwłaszcza katolikom, że wśród motywów postępowania lekarskiego elementem niesłuchanie ważnym i obligującym, choć nie zawsze uświadamianym sobie, jest: *m i ł o s i e r d z i e*.

Na jednym ze Zjazdów Lekarzy w 1979 roku Jan Paweł II powiedział: „Waszym powołaniem jest inaczej miłować człowieka, pełniej miłować człowieka. Miłować go tam, gdzie już inni miłować nie potrafią”³.

W 1978 roku (w czasie Kongresu Włoskich Lekarzy Katolickich) mówił natomiast: „Papież chętnie przyłącza się do lekarzy o prawym sumieniu i czyni swoimi ich zasadnicze zadania [...], aby przede wszystkim uznano za najistotniejsze w ich zawodzie, że są sługami życia, nigdy zaś nosicielami śmierci”⁴.

Jest to dla nas jedna z najważniejszych wypowiedzi, poruszająca osobistym zaangażowaniem papieża, zapewniająca o jego wsparciu służby zdrowia jako „sojuszników dzieła”. Jest też w tym krótkim wystąpieniu zapowiedź tworzenia przez Jana Pawła II instytucjonalnego przymierza medycyny z posłannictwem Kościoła w ochronie człowieka⁵.

Jednym z bardzo cennych doświadczeń dla przyszłego papieża, a wówczas młodego wikariusza parafii św. Floriana w Krakowie, było nieoczekiwane powierzenie mu przez księcia kardynała Adama Sapiechę duszpasterstwa chorych, opartego

² Por. J. Woy-Wojciechowski, *Jan Paweł II i medycyna*, dz. cyt., s. 129.

³ Bp T. Rakoczy, *Przedmowa*, [w:] J. Woy-Wojciechowski, *Jan Paweł II i medycyna*, dz. cyt., s. 12.

⁴ Jan Paweł II, *Do włoskich lekarzy katolickich*, 28.12.1978, [w:] *Jan Paweł II: Być lekarzem...*, dz. cyt., s. 42.

⁵ Por. Z. Chłap, *Przymierza medycyny dla ochrony człowieka w duchu „Evangelium vitae”* (wykład wygłoszony 20 lutego 1996 w ramach konwersatorium Instytutu Jana Pawła II KUL), [w:] Jan Paweł II, *Evangelium Vitae. Tekst i komentarze*, red. T. Styczeń SDS, J. Nagórny, Lublin 1997, s. 365.

o wolontariat osób świeckich. Prawdopodobnie już wtedy zrodziła się myśl tworzenia i umacniania na całym świecie przymierza środowiska lekarskiego z posłannictwem Kościoła w ochronie godności życia każdego człowieka.

Wielką pomocą w działalności duszpasterskiej i nauczycielskiej papieża była znajomość problemów osobowości człowieka. Tymi zagadnieniami szczególnie zajmował się on na Katolickim Uniwersytecie w Lublinie. Dotyczyły one kwestii antropologii i teologii osoby w jej psychofizycznej immanentnej i transcendentnej postaci.

W oparciu o te studia papież „radykalnie sprzeciwia się «redukcjonizmowi typu przyrodniczego», o konotacji marksistowskiej, rozwijając w sposób komplementarny koncepcję «antropologii adekwatnej», i «hermeneutyki teologicznej»”. Później dodaje:

[...] jesteśmy dziećmi epoki, w której ta integralna wizja człowieka w wyniku postępu wielu nauk z łatwością może być wyparta i zastąpiona przez różne ujęcia cząstkowe, które nie dosięgają integrum człowieka lub pozostawiają je poza swoim polem widzenia.

Fragment ten cytuję za ks. abp. dr. med. Henrykiem Hozerem, który uważa, że powyższe stwierdzenie odgrywa fundamentalną rolę we współczesnej debacie bioetycznej⁶.

To wizjonerskie spojrzenie Jana Pawła II dotyczące współczesnych i przyszłych niebezpieczeństw w odchodzeniu od integralnego pojmowania osoby ludzkiej powinno być przestrogą dla medycyny, ulegającej trendom superspecjalizacji, ograniczającej pole widzenia patogenezy choroby.

W literaturze medycznej nie mamy dotąd opracowań dotyczących wielkiego wkładu Jana Pawła II w promowanie humanizacji medycyny, „uczłowieczanie” pracy lekarza i miejsca jej wykonywania. Pisze on:

[...] musicie nieustannie wypełniać swój obowiązek w perspektywie ludzkiej osoby i wymagań wypływających z jej godności. [...] Nikt z was nie może być tylko lekarzem danego narządu czy układu, ale winien zająć się całą osobą, więcej – stosunkami międzyosobowymi, które wpływają na jej zdrowie⁷.

⁶ Por. abp H. Hoser, *Przyszłość i promocja myśli bioetycznej Karola Wojtyły-Jana Pawła II*, [w:] *Bioetyka pokolenia Karola Wojtyły...*, dz. cyt., s. 140.

⁷ Jan Paweł II, *Przemówienie na XV Międzynarodowym Kongresie Federacji Stowarzyszeń Lekarzy Katolickich*, 3.10.1982, [w:] *Jan Paweł II: Być lekarzem...*, dz. cyt., s. 52–53.

[...] chodzi tu o to, żeby pozostawać w obrębie biologii i medycyny, chodzi o zagrożenie prawa człowieka do życia, wynikające z samych odkryć. Niewątpliwie poznanie naukowe ma swoje prawa, których należy się trzymać, zwłaszcza w medycynie [...]. Jeżeli np. nowa metoda badawcza narusza prawo do życia, stwarza ryzyko jego naruszenia, to nie powinno się uważać jej za dozwoloną, tylko dlatego, że poszerza nasze poznanie [...]. Nauka bowiem nie jest najwyższą wartością, której wszystkie inne miałyby być podporządkowane. Wyżej w hierarchii wartości stoi właśnie osobowe prawo jednostki do życia fizycznego i duchowego⁸.

Bardzo ważną wypowiedź usłyszymy także w czasie spotkania z rektorami polskich uczelni w 2011 roku: „Uniwersytet zatem i każdy inny ośrodek naukowy obok przekazywania wiedzy powinien uczyć [...] rozeznania uczciwości metod badawczych i odwagi rezygnacji z tego, co metodologicznie możliwe, ale etycznie naganne”⁹.

Natomiast podczas spotkania z naukowym personelem medycznym w San Giacomo (1980) Jan Paweł II powiedział:

Zwracam się przede wszystkim do Was, Szanowni Lekarze i Profesorowie, którzy razem ze swoimi współpracownikami ponosicie główną odpowiedzialność za chorych, potrzebujących bardziej ludzkiego współczucia i braterskiej życzliwości niż odpowiedzialnego leczenia¹⁰.

O trwałym znaczeniu przesłania papieża na temat holistycznych założeń opieki nad chorym i potrzebie rozwoju ośrodków opieki duchowej wśród chorych mogą świadczyć liczne artykuły w bieżącej prasie medycznej¹¹.

Realizacja tych ponadczasowych postulatów papieża wymagała stworzenia konkretnych warunków współpracy. Wspomnę jedynie o kilku inicjatywach Jana Pawła II, stanowiących instytucjonalne „narzędzia” do rozwoju kontaktów Kościoła z medycyną.

W 1985 roku listem papieskim *Dolentium Hominum* Jan Paweł II ustanawia Papieską Radę ds. Duszpasterstwa Służby Zdrowia. W Radzie tej zespół lekarzy bierze czynny udział w opracowaniu Karty pracowników służby zdrowia. Powstaje również Papieska Rada Rodziny, której przez wiele lat przewodniczył dr Wanda

⁸ Jan Paweł II, *Przemówienie na Kongresie Włoskiego Stowarzyszenia Medycyny Wewnętrznej i Włoskiego Stowarzyszenia Chirurgii Ogólnej*, 27.10.1980, [w:] *Jan Paweł II: Być lekarzem...*, dz. cyt., s. 52, 59.

⁹ J. Woy-Wojciechowski, *Jan Paweł II i medycyna*, dz. cyt., s. 63.

¹⁰ *Jan Paweł II: Być lekarzem...*, dz. cyt., s. 72.

¹¹ Por. Małgorzata Krajnik, *Holistyczna opieka nad chorym – nadzieja dla współczesnej medycyny*, „Medycyna Praktyczna” (2017) nr 9, s. 121–124.

Półtawska. Karta zawierała szereg wskazań o podstawowym znaczeniu dla medycyny, m.in.:

[...] humanizacja medycyny powinna być rozwijana zarówno w zakresie osobowo-zawodowym (relacja lekarz–pacjent), jak również w wymiarze społeczno-politycznym, by bronić w strukturach instytucjonalnych i technologicznych interesów ludzko-chrześcijańskich w społeczności¹².

Z pewnym opóźnieniem, bowiem dopiero miesiąc temu, ukazała się Nowa Karta Pracowników Służby Zdrowia¹³. Dokument ten powstał dzięki staraniom śp. ks. abp. Zygmunta Zimowskiego, przewodniczącego Papieskiej Rady Duszpasterstwa Służby Zdrowia. Ksiądz arcybiskup podkreślił, że Nowa Karta zachowuje wszystkie przesłania Jana Pawła II, ponadto odnosi się jednak także do współczesnych problemów medycyny, wymiaru sprawiedliwości, solidarności wobec pacjentów oraz dostępu do leków. Na życzenie ks. kard. Dziwisza miałem okazję osobiście przekazać mu propozycje poprawy dostępu do leków, szczególnie dla ludzi ubogich oraz bezdomnych, którymi zajmuję się od wielu lat.

Dalece przewidującą inicjatywą Jana Pawła II było ustanowienie listem apostołskim *motu proprio*, w dniu 11 lutego 1994 roku, Papieskiej Akademii Pro Vita (Papieskiej Akademii Życia). Jan Paweł II przywiązywał dużą wagę do opiniotwórczej roli przedstawicieli nauki, w tym nauk lekarskich, w rozpatrywaniu problemów bioetyki i medycyny. Dodam, że przewodniczącym PAV został mianowany lekarz, a i wśród członków delegatów z całego świata pokazną grupę stanowili właśnie lekarze. Także w grupie czterech pierwszych polskich członków rzeczywistych – trzech było lekarzami.

PAV, podejmując problematykę początku życia człowieka, oparła się o badania naukowe wybitnych specjalistów, członków tej Akademii. Wskazywali oni – m.in. w zakresie badań genetycznych i embriologicznych – na bezsporny fakt, iż każdy embrion posiada tę samą naturę ludzką, co dorosły człowiek (embrion nie jest więc potencjalnym człowiekiem, ale człowiekiem rozwijającym się do pełni człowieczeństwa), że człowiek nie staje się człowiekiem, lecz jest człowiekiem od samego początku. W programie Akademii znalazło się wiele tematów nawiązujących do obecnie stosowanych form unicestwiania człowieka, od aborcji do szeroko stosowanej antykoncepcji. Między innymi należało odnieść się do kontrowersyjnego sta-

¹² Zob. Papieska Rada ds. Duszpasterstwa Służby Zdrowia, *Karta Pracowników Służby Zdrowia*, Watykan 1995, s. 19.

¹³ Por. Papieska Rada ds. Duszpasterstwa Służby Zdrowia, *Nowa Karta Pracowników Służby Zdrowia*, Katowice 2017.

nowiska, lansowanego przez skrajnie feministyczne organizacje, iż prawo do aborcji jest prawem wolności jednostki do podejmowania tych drastycznych decyzji.

Nie można jednak pominąć faktu, iż dana jednostka wykorzystuje swoje prawa kosztem prawa do życia drugiego człowieka, niemającego możliwości zabrania głosu, aby zaprotestować. Jest to więc przykład siły, która staje się w ten sposób racją prawa. Myślę, że ten aksjomat o racji prawa do przemocy brzmi wyjątkowo fałszywie w murach uczelni, której naczelną dewizą jest *Plus ratio quam vis*.

Poruszający problem chrześcijańskiego odnoszenia się do chorych przedstawia Jan Paweł II lekarzom i całej służbie zdrowia w liście apostołskim *Salvifici Doloris* o sensie ludzkiego cierpienia (11.02.1984). Papież bardzo głęboko przeżywał spotkania z chorymi ludźmi, szczególnie z nieuleczalnie chorymi dziećmi. Starał się zawsze przynieść im pocieszenie. Na temat zbawczej roli cierpienia mówił też w czasie spotkania z licznie zgromadzonymi chorymi w Krakowie, w kościele oo. franciszkanów (9.06.1997). Z myślą o chorych i cierpiących Jan Paweł II ustanawia (8.05.1992 Światowy Dzień Chorego). Staje się on okazją, aby przypomnieć służbie zdrowia o podstawowych zadaniach medycyny: „w miarę możliwości leczyć, a zawsze zapewnić opiekę”¹⁴.

Zbliżając się do końca moich rozważań, nie mogę pominąć niezwykle ważnego dla lekarzy stanowiska Jana Pawła II w kwestii roli sumienia, zwłaszcza wobec ułomności prawa stanowionego. Jeszcze w „czasach krakowskich” kard. Karol Wojtyła był autorem ważnego opracowania, przesłanego do papieża Pawła VI (1969). Pisał w nim: „Sumienie stanowi wiążącą i decydującą normę działania ludzkiego [...]. Funkcja sumienia bowiem polega na określeniu dobra i zła i na jego trafnym odróżnieniu w oparciu o obiektywne prawo moralne”¹⁵. *Nota bene* podobną myśl zawiera nasz *Kodeks etyki lekarskiej* (art. 4), wyraźnie podkreślający, że „[...] lekarz powinien zachować swobodę działań zawodowych, zgodnie ze swym sumieniem i współczesną wiedzą medyczną”¹⁶.

Odrębną sesję w PAV o prawie lekarzy, pielęgniarek, farmaceutów i innych pracowników służby zdrowia do sprzeciwu sumienia prowadziła w Watykanie prof. Alicja Grześkowiak. Problematyka tej sesji dotyczyła nierzadkich konfliktów między sumieniem lekarza a zapisami prawa, w takich przypadkach jak: aborcja, eutanazja, antykoncepcja, sztuczne zapłodnienie, praktyka gender itp. Są to bowiem działania w świetle etyki i moralności chrześcijańskiej nigdy niezaakcepto-

¹⁴ Jan Paweł II, *Przemówienie na Międzynarodowy Kongres Lekarzy Katolickich*, Rzym, 17–20.03.2004, [w:] *Jan Paweł II: Być lekarzem...*, dz. cyt., s. 70.

¹⁵ *List arcybiskupa krakowskiego Karola Wojtyły do papieża Pawła VI*, 1969, [w:] *Bioetyka pokolenia Karola Wojtyły...*, dz. cyt., s. 13–34.

¹⁶ *Kodeks etyki lekarskiej*, Warszawa 2004, s. 7.

wane przez papieża i określane jako „grzech społeczny”¹⁷. Niestety w wielu krajach, zwłaszcza na Zachodzie, wprowadzane są prawa zezwalające na te działania, oparte o skrajny permissywnizm i liberalizm. Mnożą się też światowe naciski na wyeliminowanie klauzuli sumienia, w imię hasel neutralności aksjologicznej czy moralnej. W myśl tego rodzaju koncepcji lekarz – nawet wbrew swemu sumieniu – miałby wykonywać wszystko, co dopuszcza lokalne prawo i czego domaga się od niego pacjent.

W imię chrześcijańskich zasad, które głosił papież, nie możemy ulegać tym presjom¹⁸.

Oto fragment niezwykle cennego pisma, stosunkowo mało znanego, jakie otrzymaliśmy od Jana Pawła II przed Zjazdem Lekarzy obradujących nad Kodeksem Etyki Lekarskiej w 2003 roku:

Wiem, z jak wieloma trudnościami boryka się środowisko lekarskie w naszym Kraju. Tym bardziej wyrażam uznanie dla wysiłków [...], aby podejmować tematy fundamentalne dla godnego wypełniania powołania lekarskiego [...]. Lekarz wie dobrze, że w sytuacji zmagania się o dobro, o zdrowie i życie pacjenta – te kwestie nie mogą być rozwiązywane jedynie na poziomie aktualnie obowiązujących przepisów prawnych¹⁹.

Także w czasie wizyty w Krakowskiej Klinice Kardiologii w 1997 roku Jan Paweł II powiedział: „[...] Wasz zawód jest godny najwyższego szacunku, jest to misja o nadzwyczajnej wartości, którą najlepiej oddaje słowo p o w o ł a n i e”²⁰.

Czy polskie środowisko lekarskie, zwłaszcza katolickie, spełniło pokładane w nim nadzieje Jana Pawła II? Powszechnie przekazywane były przez lekarzy naszemu papieżowi wyrazy najgłębszego szacunku, oddania oraz zapewnienia o naszym sprzeciwie wobec szerzącej się kultury śmierci. Co prawda, nie zawsze nasz głos był respektowany przez decydentów, mimo niezliczonych petycji, uchwał, deklaracji wiary podpisywanych przez członków Towarzystw Lekarskich i wielu zespołów specjalistycznych.

¹⁷ A. Grześkowiak, *Sprzeciw sumienia w odniesieniu do różnych kategorii zawodów związanych z ochroną życia*, cz. 2, „Naturalne Planowanie Rodziny” (2007) nr 3–4, s. 22–26.

¹⁸ Zob. Z. Chłap, „Dobre obyczaje i godność medycyny”, wykład wygłoszony w ramach sympozjum „Godność w perspektywie nauk” zorganizowanego przez Międzynarodowe Towarzystwo Naukowe Fides et Ratio 7 listopada 2011 r., w ramach Dni Jana Pawła II [maszynopis].

¹⁹ Jan Paweł II, *Telegram do polskich lekarzy z okazji VII Krajowego Zjazdu Lekarzy poświęconego nowelizacji Kodeksu Etyki Lekarskiej*, 20.09.2003, [cyt. za:] *Bioetyka pokolenia Karola Wojtyły...*, dz. cyt., s. 124.

²⁰ *Ojciec Święty Jan Paweł II do Chorych i Personelu medycznego Kliniki Kardiologii*, „Gazeta Lekarska” (1997) nr 7–8(78–79), s. 6–7.

Przekazywane zapewnienia z pewnością cieszyły Jana Pawła II, który bardzo serdecznie i ciepło odnosił się do licznie odwiedzających go lekarzy, zawsze życzliwie wprowadzanych „na pokoje” przez ks. bp. Stanisława Dziwisza, sekretarza papieża. Ojciec święty był pełen pogody, radził nam, aby nigdy się nie zniechęcać, zawsze mieć ufność i nadzieję w Opatrzności.

Zdarzało się jednak, że brak konkretnych wyników naszych poczynań w zakresie ochrony życia od poczęcia wywoływał pewne zniecierpliwienie Jana Pawła II, który w czasie prywatnych spotkań z lekarzami wołał wzburzony: „Gdzie są pediatrzy! Przecież to nawet nie jest sprawa etyki chrześcijańskiej, ale zdroworozsądkowej”²¹.

W tamtych latach papież pilnie oczekiwał wieści o akcjach lekarzy w obronie życia. Nie zawsze były to wieści pozytywne. Kiedyś miał nawet powiedzieć: „Zróbcie dobry związek lekarzy katolickich, których opinie musiałyby docenić parlament”²².

Może obecne lata przyniosą nam pożądane dobre zmiany, nadzieję na pełne respektowanie godności człowieka w każdym okresie życia.

Wielki papież, św. Jan Paweł II, pozostawił nam, lekarzom, piękną i poruszającą modlitwę do Pana Jezusa, Boskiego Lekarza:

Panie, [...] oświeć nasze umysły i prowadź dłonie,
 Spraw, byśmy potrafili Cię naśladować nie tylko jako lekarze ciała,
 ale i całego człowieka,
 Spraw, byśmy starali się bronić życia od początku do jego naturalnego końca,
 Uczyni nas dobrymi Samarytanami,
 Błogosław naszej pracy i naszemu zawodowi²³.

²¹ W. Półtawska, *Czego oczekiwał Ojciec Święty Jan Paweł II od lekarzy*, [w:] *Bioetyka pokolenia Karola Wojtyły...*, dz. cyt., s. 42.

²² W. Półtawska, *Czego oczekiwał Ojciec Święty...*, dz. cyt.

²³ Jan Paweł II, *Modlitwa Lekarza* (na Światowy Kongres Lekarzy Katolickich), Rzym 2000, [w:] *Jan Paweł II: Być lekarzem...*, dz. cyt., s. 149–150.

Abstract

John Paul II to doctors

The meaning of medical vocation and its central role in health service and care for human's life had a very special place in saint John Paul II's both teaching and ministry. The Pope preached constantly about the necessity of building a stable alliance between medicine and the Church in preserving humanity. At the center of his attention was especially collaboration between medicine and pastoral care of the sick, returning medicine to its human dimension, and defense of conscience clause of doctors, so frequently now forced to do whatever any given state law allows, and a patient wants, even if it is against doctor's conscience.

The author reminds how intensely John Paul II stressed dangers stemming from negligence of biological laws of humans life. The Pope admonished scientist that university should teach "recognition of just research methods and courage of declining these which are methodologically possible, but ethically wrong."

The Pope returned frequently in his sermons to the question of human suffering and Christian relation to the sick. He reminded to doctors that one of the most fundamental directives in medical treatment should be to love human being "even there, where others can't love," and should "always be servants of life, and never deliverers of death".

IMIGRANCI: CZY ZDALIŚMY EGZAMIN Z NASZEGO CZŁOWIECZEŃSTWA I CHRZEŚCIJAŃSTWA?

O tym, że w ramach księgi poświęconej prawom człowieka i prawom narodów należy mówić o migrantach, nie trzeba chyba nikogo przekonywać. Temat praw człowieka pojawia się i nabiera szczególnego znaczenia nade wszystko w odniesieniu do tych, których prawa są szczególnie zagrożone i którzy, często słabi i dyskryminowani, sami dostatecznie bronić się nie mogą. Do tej kategorii niewątpliwie zaliczają się migranci, a zwłaszcza uchodźcy. Nie dziwi więc, że Kościół chce ich otoczyć szczególną troską, a papieże – zwłaszcza trzej ostatni – wielokrotnie o respektowanie ich praw się dopominają. Gdy chodzi o stosunek do migrantów będących wyznawcami religii niechrześcijańskich, nauczanie Kościoła odwołuje się nade wszystko do soborowej deklaracji *Nostra aetate*, gdzie nacisk położony jest na to, co wyznawców różnych religii łączy i gdzie – w odniesieniu do wyznawców islamu – czytamy, iż „święty Sobór wzywa wszystkich, aby wymazując z pamięci przeszłość, szczerze pracowali nad zrozumieniem wzajemnym i w interesie całej ludzkości wspólnie strzegli i rozwijali sprawiedliwość społeczną, dobra moralne oraz pokój i wolność”¹. Już w 1970 roku papież Paweł VI powołał do istnienia Komisję ds. Duszpasterstwa Migracji i Turystyki, a Zgromadzenie Ogólne ONZ ustanowiło w roku 2000 Międzynarodowy Dzień Migrantów (18 grudnia). W Kościele katolickim w drugą niedzielę po uroczystości Objawienia Pańskiego obchodzi się Światowy Dzień Migranta i Uchodźcy – i papieże regularnie wygłaszali z tej okazji orędzia. Oczywiście wielokrotnie zabierali głos w sprawie migrantów także przy innych okazjach. Pierwszy tegoroczny numer kwartalnika „Ethos”, którego bohaterem jest „Obcy”, zawiera bibliografię poświęconych temu tematowi wypowiedzi

¹ Deklaracja o stosunku Kościoła do religii niechrześcijańskich, p. 3, [w:] Sobór Watykański II, *Konstytucje, Dekrety, Deklaracje. Tekst łacińsko-polski*, Poznań 1967, s. 519–520.

dzi trzech ostatnich papieży: odnotowano tam 80 wypowiedzi św. Jana Pawła II, 28 Benedykta XVI oraz już 46 papieża Franciszka².

Święty Jan Paweł II (którego myśl i duszpasterska działalność stanowią dla nas dziś szczególnie ważną inspirację) zabierał głos w różnych konkretnych kwestiach dotyczących migrantów i nie sposób w krótkim wystąpieniu wszystkich tych wypowiedzi przywołać. Ale ich wydźwięk jest wciąż ten sam; może najlepiej oddaje go fragment adhortacji *Ecclesia in Europa*, opublikowanej w roku 2003, a więc u kresu życia świętego papieża, gdy problem migracji nabierał coraz większego znaczenia³. Papież pisał: „Ze swej strony Kościół ma za zadanie nadal prowadzić dalej swą działalność, tworząc i coraz bardziej ulepszając swoją *szługę przyjmowania i opiekę duszpasterską* nad imigrantami i uchodźcami, by zapewnić poszanowanie ich godności i wolności oraz umożliwić ich integrację”⁴. Co więcej: „Służba Ewangelii wymaga ponadto, aby Kościół, broniąc sprawy uciskanych i wykluczanych, *zwracał się do władz politycznych różnych państw i do osób pełniących odpowiedzialne funkcje w instytucjach europejskich z prośbą* o przyznanie statusu uchodźców tym wszystkim, którzy uciekają z własnego kraju z powodu niebezpieczeństw grożących ich życiu, jak również o ułatwienie im powrotu do swych krajów; a także o stworzenie warunków do poszanowania godności wszystkich imigrantów i obrony ich podstawowych praw”⁵. Dodajmy do tego końcowe słowa orędzia na Światowy Dzień Migranta i Uchodźcy z 2005 roku, w którym papież skupia się na problemie integracji imigrantów: „Chrześcijanie winni przede wszystkim usłyszeć wołanie o pomoc tak licznych migrantów i uchodźców, ale winni też przyczynić się aktywnie do tworzenia nowych perspektyw, które pozwolą żywić nadzieję na powstanie społeczeństwa bardziej otwartego i solidarnego. To przede wszystkim ich zadaniem jest dostrzeganie obecności Boga w dziejach, nawet wówczas, gdy wszystko wydaje się jeszcze spowite mrokiem. Z takim życzeniem, które staje się moją modlitwą do Boga, pragnącego zgromadzić wokół siebie ludy z wszystkich narodów i wszystkich języków (por. Iz 66, 18), z całego serca udzielam każdemu z was mojego błogosławieństwa”⁶.

² Por. M. Filipiak, *Papieże Jan Paweł II, Benedykt XVI i Franciszek o obcych, imigrantach i wykluczonych z lat 1975–2017*, „Ethos” 1(117) (2017), s. 351–366. Cały ten numer godzien jest uwagi w kontekście omawianego tu tematu. Por. też wciąż aktualne refleksje J. Tischnera zawarte w książce: J. Tischner, *Inny. Eseje o spotykaniu*, Kraków 2017.

³ Jan Paweł II, adhort. apost. *Ecclesia in Europa*, Rzym, 28.06.2003, p. 92 (podkreślenia papieża)

⁴ Jan Paweł II, adhort. apost. *Ecclesia in Europa*, p. 92.

⁵ Jan Paweł II, adhort. apost. *Ecclesia in Europa*, p. 92 (podkreślenia papieża).

⁶ Jan Paweł II, *O zachowanie własnej tożsamości i uznanie tożsamości innych*, orędzie na Światowy Dzień Migranta i Uchodźcy, „L'Osservatore Romano” (wyd. pol.), 27 (2006) nr 1, s. 4–5.

Jak wszyscy wiemy, problem uchodźców z Bliskiego Wschodu i z Afryki wciąż jest aktualny, rozumiałe więc, że kolejni papieże, zwłaszcza papież Franciszek, podtrzymują apele św. Jana Pawła II, a w kontekście narastających dramatów i napięć apele te jeszcze wzmacniają. Warto tu podkreślić, że wprawdzie niektórzy komentatorzy zwracają uwagę na różnice w nauczaniu i stylu posługi papieskiej pomiędzy Janem Pawłem II a papieżem Franciszkiem, to w sprawie stosunku do imigrantów, w wołaniu o przyjęcie i wieloraką pomoc okazywaną uchodźcom, papież Franciszek zdecydowanie kontynuuje nauczanie i zalecenia swego świętego poprzednika. Nie tylko wielokrotnie ponawia apele o czynną pomoc uciekinierom (a pamiętamy jego żarliwe słowa wypowiedziane w ubiegłym roku tu, w Krakowie, w czasie trwania Światowych Dni Młodzieży)⁷, ale też opracowuje zasady, którymi w tej pomocy winni kierować się chrześcijanie i wszyscy ludzie dobrej woli. W 2013 roku Papieska Rada ds. Duszpasterstwa Migrantów i Podróżujących opublikowała wytyczne duszpasterskie zatytułowane znamienne „Przyjęcie Chrystusa w uchodźcach i przymusowo przesiedlonych”. W najnowszym orędziu na Światowy Dzień Migranta i Uchodźcy z 21 sierpnia br. papież zgłasza i omawia krótko cztery postulaty: przyjmować, chronić, promować i integrować uchodźców⁸. Przykładów takich działań papieża Franciszka można wskazać więcej.

Oczywiście idą za tym działania biskupów w wielu krajach, także w Polsce. Członkowie Episkopatu Polski przez czas jakiś byli dość powściągliwi w wyrażaniu swej opinii w tej sprawie, ostatnio jednak ich głosy się nasiliły. W 2015 roku zabrało głos Prezydium Episkopatu Polski, po którym ogłoszony został komunikat Rady KEP ds. Migracji, Turystyki i Pielgrzymek⁹. Rok później ukazało się „Przesłanie” sygnowane przez Polską Radę Ekumeniczną i Konferencję Episkopatu Pol-

⁷ Por. słowa papieża wypowiedziane przez niego już w trakcie pierwszego wygłoszonego przez niego przemówienia skierowanego do władz państwowych i Korpusu Dyplomatycznego: „Potrzebna jest gotowość przyjęcia ludzi uciekających od wojen i głodu; solidarność z osobami pozbawionymi swoich praw podstawowych, w tym swobodnego i bezpiecznego wyznawania swojej wiary. Równocześnie należy zabiegać o współpracę i koordynację na poziomie międzynarodowym w celu rozwiązywania konfliktów i wojen, które zmuszają wielu ludzi do opuszczenia swoich domów i ojczyzny. Chodzi zatem o uczynienie tego, co w naszej mocy, aby ulżyć ich cierpieniom, aby niestrudzenie, inteligentnie i stale działać na rzecz sprawiedliwości i pokoju, świadcząc konkretnymi faktami o wartościach humanistycznych i chrześcijańskich”; Franciszek, *Między kanapą a odwagą. Wszystko, co powiedział Papież podczas Światowych Dni Młodzieży w Krakowie*, Kraków 2016, s. 35–36.

⁸ Postulaty te zostały rozwinięte w opracowaniu zatytułowanym *Responding to Refugees and Migrants. Twenty Pastoral Action Points*, przygotowanym przez Papieską Sekcję ds. Migrantów i Uciekinierów, z nadzieją rozpatrzenia go przez planowane na wrzesień 2018 roku walne posiedzenie ONZ.

⁹ Oświadczenie Rady Społecznej w sprawie uchodźców i migrantów, 11.01.2017, <http://www.archpoznan.pl> (10.05.2017).

ski¹⁰, w styczniu br. Rada Społeczna Archidiecezji Poznańskiej wydała oświadczenie w sprawie uchodźców i migrantów – wszystkie te głosy utrzymane są w duchu nauczania św. Jana Pawła II i papieża Franciszka, podobnie jak zgłoszony w maju br. pomysł utworzenia w Polsce korytarzy humanitarnych dla uchodźców. W lipcu tego roku ks. abp Stanisław Gądecki, przewodniczący Episkopatu Polski, przypomniał o obowiązku gościnności, obejmującym także wyznawców innych religii i podkreślał, że w sprawie stosunku do uchodźców „najważniejszym punktem odniesienia nie może być interes państwa czy bezpieczeństwo narodowe, lecz jedynie człowiek”¹¹, zaś w niedawno opublikowanym wywiadzie dla „Tygodnika Powszechnego” ks. prymas abp Wojciech Polak powiedział nawet, że z suspensą spotka się podległy mu kapłan, który by uczestniczył w manifestacji antyuchodźczej w Gnieźnie¹². W podobnym duchu wypowiadali się także kilkakrotnie kard. Kazimierz Nycz, bp Tadeusz Pieronek i niektórzy inni biskupi.

Inicjatywy te spotkały się jednak ze zdecydowanym sprzeciwem władz państwowych. Zgody na korytarze humanitarne w dalszym ciągu nie ma, szereg innych podobnych inicjatyw również zostało przez obecny rząd RP zablokowanych. Co więcej – i co gorsza – przeciwna przyjmowaniu uchodźców jest, jeśli wierzyć badaniom opinii publicznej, zdecydowana większość Polaków. Jak wynika z raportów CBOS z kwietnia br., relokacji migrantów (czyli ich przyjęciu w Polsce) sprzeciwia się 74 proc. obywateli RP, co jest najwyższym procentem spośród dotąd notowanych, za ich przyjęciem opowiada się 22 proc. (o 6 punktów procentowych mniej niż w grudniu ubiegłego roku)¹³. Z innych badań wynika, że wprawdzie w całej Europie dominują postawy antyimigracyjne, ale nigdzie nie są one tak silne, jak w Polsce. Dlaczego tak się dzieje w kraju o tak wysokim procencie katolików i pomimo tak zdecydowanego głosu zarówno czczonego powszechnie św. Jana Pawła II, jak i równie zdecydowanych apeli papieża Franciszka? Problem jest złożony i nie da się go gruntownie przedstawić w trakcie niniejszego wystąpienia. Chciałbym jednak chociaż na chwilę zatrzymać się przy niektórych podnoszonych przez „antyimigrantów” (tak ich nazwijmy) argumentach i wskazać na ich, podszytą obłudą, niekonkluzyjność. Jak sądzę, wskazać można na dwa takie argumenty, różnorako rozwijane.

¹⁰ Przesłanie Kościołów w Polsce w sprawie uchodźców, 30.06.2016, <https://ekumenia.pl/czytelnia/dokumenty-ekumeniczne/przeslanie-kosciolow-w-polsce-w-sprawie-uchodzcow> (15.05.2018).

¹¹ <http://wiadomosci.dziennik.pl/wydarzenia/artykuly/566696,abp-gadecki-bezpieczenstwo-uchodzcy-wazniejsze-niz-bezpieczenstwo-narodowe.html> (15.05.2018).

¹² Por. „Tygodnik Powszechny” (2017) nr 43, s. 33.

¹³ Dane te i inne cenne materiały udostępnił mi ks. bp Krzysztof Zadarko, za co pragnę mu serdecznie podziękować.

Pierwszym z nich jest negatywny obraz wyznawców islamu, którego konsekwencją jest negatywny obraz uciekinierów z krajów islamskich. Antyimigranci deklarują się w tym kontekście jako antyislamiści. Podkreślają zasadniczą obcość islamu i chrześcijaństwa, intencje i działania wyznawców islamu zmierzające do zniszczenia religii i kultury chrześcijańskiej, do opanowania całego świata. Przypominają zdarzenia z przeszłości: militarną ekspansję islamu oraz obronę Europy przed nim (bitwy pod Lepanto i pod Wiedniem), wskazują na już obserwowany w wielu krajach proces zadomowienia się mahometan w Europie i rozszerzenia ich wpływów, czemu nie towarzyszy bynajmniej próba integracji z tradycją i kulturą opanowywanych przez nich państw. Uważają, że wręcz niemożliwe jest pokojowe, a tym bardziej obustronnie korzystne, współistnienie wyznawców obu religii. Przytaczają liczne przykłady aktów terrorystycznych, gwałtów i innych zbrodniczych czynów dokonywanych przez islamistów, których ofiarą są chrześcijanie. Podejrzewają często, że w ucieczkach z Bliskiego Wschodu i z Afryki uczestniczą raczej dość zasobni, sprytni i cyniczni Arabowie niż rzeczywiste ofiary przemocy. Z satysfakcją obserwują kłopoty, z jakimi borykać się muszą kraje, które ich przyjęły, i wdzięczni są rządowi RP, że nas od tych kłopotów chroni. Zarzucają też imigrantom, że Polska wcale nie jest celem ich wędrówki; że przybyli tu tylko dla znalezienia lepszych warunków życia – i jeśli nawet wylądują w Polsce, to szukać będą okazji, żeby wyemigrować do krajów o wyższym standardzie.

Ten ostatni argument jest dość wątpliwy. Po pierwsze, nie oni pierwsi szukaliby lepszych warunków życia; ponad dwa miliony Polaków z tych właśnie powodów wyemigrowało z kraju i jakoś nie czyni im się z tego powodu zarzutów. Po drugie, antyislamiści powinni raczej cieszyć się z tego, że mahometanie nie chcą u nas na dłużej zagościć. Sprawa jednak jest oczywiście poważniejsza. Zostawmy na boku problem dialogu pomiędzy chrześcijaństwem i islamem; to sprawa trudna, wymagająca niemałego wysiłku wzajemnego zrozumienia – choć pamiętać trzeba, że chrześcijanie wierzą w Boga, który jest Ojcem wszystkich ludzi i wszystkich chce przyjąć do swojego niebieskiego domu; o tym wyraźnie przypomina Sobór i to jest podstawą misyjnej działalności Kościoła. Owszem, wyznawcy islamu to nie sami święci, trzeba liczyć się z zagrożeniami związanymi z przyjęciem uchodźców (na nich się tu głównie skupiam). Trudnym zadaniem polityków i służb im podległych jest identyfikacja i blokowanie wstępu do Polski tym, którzy zagrażają naszemu bezpieczeństwu, którzy nie zasługują na naszą gościnność. Nie jest jednak prawdą, że cały islam zamyka się w zarysowanym wyżej obrazie; nurtów islamu jest wiele i ten „agresywny” nie jest ani jedyny, ani nawet statystycznie dominujący. Nade wszystko jednak to nieprawda, że wszyscy uciekający z Syrii lub Libii to faktyczni lub potencjalni przestępcy. Informacje napływające z mediów (w tym liczne przypadki śmierci uchodźców) nie pozwalają wątpić, że mamy tu do czynienia z wielkim dramatem, wielką ludzką tragedią. Pietro Bartolo, lekarz pracu-

jący od lat w Lampeduzie na Sycylii, w niedawno opublikowanym wywiadzie dla „Faktów” powiedział, że to „nowy Holokaust”. „O ile jednak o tragedii Holocaustu w czasie drugiej wojny światowej mogły niektóre kraje nie wiedzieć, to my «tego alibi» nie mamy. Od 30 lat wiemy, co się dzieje na Morzu Śródziemnym. Dlatego przyszłe pokolenia z pewnością obciążą nas odpowiedzialnością. A my nie będziemy mieli żadnego usprawiedliwienia”¹⁴.

Wielką odpowiedzialność za niechętną przyjęciu uchodźców postawę wielu Polaków ponoszą rządzący obecnie politycy. Jeszcze dwa lata temu znacznie więcej naszych rodaków okazywało gotowość przyjęcia uciekinierów z islamskich krajów objętych pożogą wojenną. Odkąd jednak wysocy rangą przedstawiciele władzy zaczęli nas straszyć nieszczęściami, jakie zgotować nam mogą obcy kulturowo i religijnie przybysze z Syrii i Afryki, potęgował się nastrój niechęci, a nawet wrogości wobec nich¹⁵. Politykom tym wtórują podporządkowane im media. Telewizja publiczna utrwała w umysłach jej odbiorców jednostronny obraz dramatu, który stał się wprawdzie udziałem niektórych uchodźców, ale którego ofiarami możemy zostać także my. Wielokrotnie słyszymy, że priorytetem w naszej polityce powinno być zapewnienie bezpieczeństwa obywateli, a nie okazanie pomocy potrzebującym. Papieża Franciszka przyjmuje się z demonstracyjnym uszanowaniem, ale na jego apele pozostajemy głusi. Ten sam polityk deklaruje gotowość zgłębiania nauki społecznej Kościoła (której istotnym elementem jest wrażliwość na potrzeby bliźnich szczególnie dotkniętych krzywdą i nieszczęściem), a zarazem publicznie głosi, że się z papieżem w sprawie przyjęcia uchodźców nie zgadza¹⁶.

Dotykamy tu dwóch ważnych problemów moralnych. Jednym z nich jest skłonność do przyjmowania tylko tych informacji, które potwierdzają nasze przekonania (i uprzedzenia), a ignorowania tych, które są dla nas niewygodne. Psycholog określiłby to chyba jako mechanizm wyparcia. Mechanizm ten głęboko deformuje ludzkie sumienie. Pokusa ulegania mu dotyka nas wszystkich, wszyscy więc musimy się przed nim bronić – są takie sprawy, na które nie wolno być ślepym. Ślepotą i głuchotą na dramat uchodźców zakrawają na ciężki grzech, który ma obłudnie usprawiedliwiać naszą na ten dramat obojętność. Święty Paweł piętnował tych, którzy „przez nieprawość nakładają prawdzie pęta” (Rz 1, 18). Sądzę, że nieprawość ta, wyrażająca się w gotowości do chętnego przyjmowania jednych informacji w sprawie uchodźców, a ignorowania innych, stała się udziałem niepokojąco

¹⁴ <http://fakty.interia.pl/raport-imigranci-z-afryki/korespondencje/news-pietro-bartolo-zostaliscie-oszukani-w-sprawiemigrantow,nld,2457942> (27.10.2017).

¹⁵ Por. np. wypowiedź Jarosława Kaczyńskiego: <https://wpolityce.pl/polityka/268356-kto-przesadzil-kaczynski-imigranci-moga-przyniesc-nieznane-choroby-celinski-to-jezyk-nazizmu-mowilo-sie-ze-zydki-maja-tyfus> (23.05.2018).

¹⁶ Por. np. <https://www.tvn24.pl/wiadomosci-z-kraju,3/wicepremier-i-minister-jaroslaw-gowin-o-uchodzcach,750264.html> (20.10.2017).

wielu Polaków. Drugim problemem jest to, że łatwo ulegamy swoistemu procesowi odwracania humanistycznej i chrześcijańskiej hierarchii wartości. Ksenofobia i egoizm to pokusy znane nam wszystkim, ale dotąd traktowaliśmy je właśnie jako pokusy, które należy przewycięzać. Tymczasem w wypowiedziach wielu polityków urastają one do rangi cnoty: namawiają oni, by strzec się tego, co obce, by dbać nade wszystko o własne bezpieczeństwo i wygodę. Smutne to, jak skuteczna okazała się ta niegodna gra na naszych niskich uczuciach.

Podtrzymaniu tej tendencyjnej i niesprawiedliwej postawy zdają się służyć także inicjatywy pozornie czysto religijne. Oto 7 października, w dniu wspomnienia Matki Bożej Różańcowej, zorganizowano akcję pod tytułem „Różaniec do granic”. Episkopat poparł ją, bo jak mógł nie poprzeć inicjatywy zmierzającej do mobilizacji w modlitwie? Nikt jawnie nie głosił przy tej okazji haseł antyislamskich, ale wszyscy wiemy, że liturgiczne wspomnienie Matki Bożej Różańcowej (dawniej: Matki Bożej Zwycięskiej) nawiązuje do bitwy pod Lepanto, gdzie flota państw chrześcijańskich pokonała potężną flotę muzułmańską i uratowała Europę przed islamem. Jeśli więc to jest „Różaniec do granic”, to narzuca się myśl, że chodzi o tych granic obronę. Przed kim? W kontekście trwającej imigracji z krajów islamskich nietrudno się domyślić, o obronę przed kim pobożni katolicy tłumnie udali się na granice Polski. Czy ta inicjatywa zachęca nas do miłosiernego przyjęcia uciekinierów z Syrii i Libii? Wątpię. Cieszyłbym się, gdyby wśród intencji modlitewnych związanych z tą inicjatywą pojawił się postulat życzliwego przyjęcia uchodźców z krajów arabskich, ale tego postulatu w katalogu wezwań do modlitwy różańcowej nie znalazłem. Dodajmy jeszcze: z danych CBOS-u wynika, że najgorliwsi katolicy (najczęściej chodzący do kościoła) są zarazem najbardziej przeciwni przyjęciu imigrantów. Przed Kościołem i jego pasterzami stoi naprawdę poważne wyzwanie.

Drugi argument koncentruje się na tym, że nie tylko uciekinierom z Bliskiego Wschodu i Afryki winniśmy życzliwą pamięć; ilu prześladowanych chrześcijan i rodaków czeka na naszą pomoc! Poza tym: problemy krajów arabskich trzeba rozwiązywać na ich terenie – i tam należy skierować nasze działanie; życzliwe przyjęcie uchodźców nie rozwiąże ich problemów.

To prawda. Strategiczne działania powinny zmierzać do rozwiązania problemu tam, gdzie się on pojawił, i dobrze, że Polska także (choć niespecjalnie hojnie) śle tam pomoc. To jednak nie załatwia sprawy tych uchodźców, którzy już tu są! Nie zapraszali ich Grecy ani Włosi. Przybili do ich granic – i co oni mieli z nimi zrobić? Strzelać do nich? Zablokować porty? Wysłać ich z powrotem do kraju, z którego uciekli? Zorganizować im pobyt gorszy niż tam, gdzie już żyć się nie dało? A jest tych uciekinierów tylu, że Grecja i Włochy nie mogą ich wszystkich przyjąć, więc proszą o pomoc, w ramach Unii Europejskiej, do której także my należymy.

Jednak my – Polska dziś – mówimy im: „Nie! Radźcie sobie sami. My nie chcemy brać na siebie tego kłopotu. Żadnej w tym zakresie naszej solidarności”.

Powiedzmy wyraźnie: przywoływanie innych zadań, które przed Polską stoją, nie zwalnia nas z pomocy tym, którzy teraz pilnej pomocy potrzebują. Trzeba oczywiście pamiętać o prześladowanych (także przez wyznawców islamu) katolikach, z pewnością należy objąć ofiarną troską rodaków czekających na wsparcie. Obłudą jednak jest przywoływanie tych zadań dla usprawiedliwienia naszej nieczułości na los obecnych już w Europie uchodźców. To prawda, że ponosimy odpowiedzialność nade wszystko za najbliższych, powierzonych naszej trosce: za rodzinę, za przyjaciół, za naród. To jednak nieprawda, że zwalnia nas to z obowiązku czynnej pomocy wobec innych, którzy tej pomocy nagłąco potrzebują; przypowieść o miłosiernym Samarytaninie jest tego obowiązku „bycia bliźnim” szczególnie dobitnym wyrazem. To nie jest sprawa drugorzędna, peryferyjna; to fundament naszego człowieczeństwa i naszej wiary¹⁷. „Nie każdy, który Mi mówi «Panie, Panie», wejdzie do królestwa niebieskiego, lecz ten, kto spełnia wolę mojego Ojca” (Mt 7, 21), a wolą Ojca niebieskiego jest zbawienie wszystkich, do czego drogą jest miłosierdzie okazywane potrzebującym.

Oczywiście, miłosierdzie jest kosztowne. Przyjęcie imigrantów musi nas kosztować, jak miłosierny czyn Samarytanina kosztował go czas, pieniądze i niepewność, czy poturbowany przez zbójców Żyd nie okaże się dlań groźny. Przyjmując uchodźców, podejmujemy ryzyko; zadaniem polityków jest maksymalne pomniejszenie tego ryzyka, ale całkowicie usunąć się go nie da. Uznanie, że bezpieczeństwo ma priorytet nad miłosierdziem, jest w istocie zawołaną decyzją o rozstaniu z elementarnymi wymogami chrześcijaństwa.

Czy więc zdaliśmy egzamin z naszego człowieczeństwa i chrześcijaństwa? Jak dotąd, moim zdaniem, nie. Boję się, że nam, tak chętnie deklarującym swój katolicyzm, na sądzie ostatecznym (por. Mt 25, 31–46) Bóg powie: „Idźcie precz ode Mnie, przekłęci, w ogień wieczny, przygotowany diabłu i jego aniołom, bo byłem przybyszem, a nie przyjęliście Mnie”.

¹⁷ Trafnie i mocno o polskim pogaństwie mówi w kontekście uchodźców prof. R. Kuźniar w rozmowie z M. Bajer. Por. <https://okis.pl/wp-content/uploads/2017/06/Kuzniar.pdf> (20.10.2017).

Abstract

Immigrants: Did we pass an exam from our Humanity and Christianity?

Immigrants from Middle East and Africa is nowadays a great challenge for the European countries, also for Poland. Author puts the question, whether Poles took this challenge in a adequate way. His answer is: "No". The authorities of Poland have firmly blocked any immigrants welcome, in spite of very clear encouragements delivered by St. John Paul II and the Pope Francis, in spite of very clear Evangelical message. Author is carrying out two arguments raised by the opponents of welcoming immigrants into Poland. The first one is a very negative picture of the representatives of Islam religion. The second one – other duties which allegedly absolve Poles from the care about Islam immigrants. Author indicates that both these arguments are not conclusive – and yet accepted by a great majority of Polish community (more than 70%). That is why the answer on the title question is negative.

NARÓD I EUROPA. SUWERENNOŚĆ NARODU WYRAŻONA PRZEZ KULTURĘ

Jan Paweł II nauczał, że człowiek żyje nie tylko jako jednostka, ale także jako wspólnota. Bycie jednostką oznacza bycie wyjątkowym i niepowtarzalnym, obdarzonym inteligencją umożliwiającą zrozumienie oraz wolnością pozwalającą w sposób niezależny decydować o własnych czynach. Jednak ta wolność nie jest celem samym w sobie ani najwyższą wartością. Wolność została dana człowiekowi, by umożliwić mu oddanie samego siebie w prawdziwej miłości. Miłość jest prawdziwa, gdy jest wynikiem wolnego wyboru i zawiera w sobie prawdę o nas samych i o drugiej osobie. Dopiero z połączenia dwóch osób w prawdziwej miłości rodzi się wspólnota. Pierwszą taką wspólnotą jest rodzina. Jest to wspólnota, która w pewien sposób zapowiada naszą wolność. To w niej się rodzimy i dlatego mówi się, że rodzina to wspólnota naturalna. Inną dużą wspólnotą naturalną jest naród. Kultura jest systematycznym odbiciem i krytyką doświadczenia miłości tworzącej wspólnotę ludzką. Rodzina i naród są dwoma pierwotnymi źródłami kultury – nie jedynymi, lecz najważniejszymi. Doświadczeniami spotkania się w prawdzie i miłości. W pewnym sensie żyjemy wszyscy w świetle pierwotnych doświadczeń doznanych na łonie rodziny i narodu.

Powiązaliśmy ze sobą kilka słów: osoba, wspólnota, rodzina, naród, prawda i miłość. Skupmy się jeszcze przez chwilę na słowach „prawda” i „miłość”, które połączyliśmy ze sobą w wyrażeniu „prawdziwa miłość”. Prawda w wymiarze abstrakcyjnym nie zbawi ani nie poruszy serca. Podobna jest do prawa, o którym wspomina św. Paweł – prawo uświadamia nam własne ograniczenia i grzechy, jednak nie pomaga ich przewyciężyć. Nie zbawi nas też miłość nieuporządkowana, miłość wykraczająca poza granice prawdy, miłość, która nie dba o dobro wszystkich zaangażowanych w nią osób. Jedynie miłość, która zbawia, jest prawdziwą miłością. A zbawienie rodzi się z połączenia prawdy i miłości. Wspólnota, która nie została zbudowana na fundamencie prawdziwej miłości, opiera się na oszustwie i przymusie. Nie powiększa wymiaru ludzkiej wolności, lecz zacieśnia

go i degraduje. Taka miłość nie wzbogaca kultury w pełnym tego słowa znaczeniu poprzez kultywowanie tego, co jest w człowieku naprawdę ludzkie.

Wychodząc od zarysowanej powyżej w skrócie antropologicznej wizji, św. Jan Paweł II nauczał o prawdzie narodu i prawach narodów. Naród, w dosłownym tego słowa znaczeniu, nie jest podmiotem. Rzeczywistym podmiotem jest zawsze pojedynczy człowiek. Przynależność do narodu, bycie jego częścią konstytuuje jednak w sposób konieczny i fundamentalny istotny wymiar naszego człowieczeństwa. Każdy z nas ma prawo do posiadania własnej narodowości i prawo do poszanowania własnego narodu przez inne jednostki. Prawa narodów to nic innego jak prawa ludzi w ich wspólnotowym wymiarze. W latach osiemdziesiątych św. Jan Paweł II prowadził dogłębsze badania nad historią niż niejeden rząd wielkich mocarstw dysponujących nieograniczonymi danymi różnego rodzaju i opierających się na ośrodkach naukowych. Papież wiedział, miał wyrazistą świadomość faktu, że narody są aktywnym elementem historii. Nauczając o narodach, wskazywał drogę dla Polski i Europy. W latach dziewięćdziesiątych ojciec święty potrafił czytać w sercach ludzi i zdawał sobie sprawę z coraz większego zagrożenia niekończącą się wojną islamu z Zachodem. Jednak jego głos nie został wówczas wysłuchany.

Istnieje głęboka analogia pomiędzy życiem ludzi a życiem narodów. Istota ludzka wie, że życie w związkach z innymi istotami ludzkimi. A także w związkach z ukochanymi osobami (rodzice, żona i mąż, przyjaciele itp.), które odkrywamy sami. W podobny sposób narody żyją w różnych relacjach i łączą się ze sobą w zależności od bliskości tych związków. Ja jestem synem narodu włoskiego. Zwracam się do Was Polaków, i wiem, że współdzielę z Wami świat kulturalnych odniesień i archetypów. Jako przykład mogę podać św. Pawła, który mówił o człowieku i jednostce, i miał pewność, że zostanie zrozumiany. Pisma chrześcijańskie (a dokładniej judeo-chrześcijańskie), filozofia grecka i prawo rzymskie zawierają uniwersalne idee, które bez problemu rozumiemy. Mamy w zakresie kultury tych samych ojców i te same matki, dzięki czemu jesteśmy braćmi. Jednak to nie wszystko. Wychowaliśmy się w takim samym otoczeniu historycznym, ucząc się jedni od drugich. Historia Rzymu i Julii porusza serca zakochanych zarówno w Krakowie, jak i Weronie – to z Werony właśnie wyruszył św. Wojciech, by ewangelizować plemiona północnych Słowian, a nieopodal, w Padwie, studiował Jan Kochanowski, który w pewnym sensie zapoczątkował rozwój wspaniałej literatury polskiej. Odniesienia te dotyczą nie tylko Włoch czy Polski, ale także wszystkich narodów europejskich. Szekspir i Goethe, Mickiewicz i Cervantes, Dostojewski i Descartes, Verdi i Chopin ukształtowali umysły nie tylko swoich rodaków, ale także wszystkich Europejczyków. My, Europejczycy, stanowimy wielką wspólnotę kulturową, jesteśmy rodziną narodów, które mogą być sobą tylko we wzajemnych kontaktach.

Naród związany jest z konkretnym terytorium znajdującymi się w jakichś wyznaczonych prawem międzynarodowym granicach. Powinniśmy, oczywiście, przyjmować osoby, które nie mają własnej ojczyzny, jednak nie zapominajmy, że ta ziemia została dana ludowi od Boga i jest zamieszkiwana przez osoby wychowane w podobnej kulturze. Mamy więc prawo odsyłać do swoich krajów osoby, które posiadają własną ojczyznę, jeżeli nie jesteśmy w stanie się z nimi zintegrować. Jednak mamy także obowiązek pomagać im w budowaniu lepszego i godniejszego życia w ich własnych ojczyznach.

Naród nie jest równoznaczny z państwem. Polacy zdają sobie z tego sprawę i powinni być świadomi tej prawdy bardziej niż ktokolwiek inny. Przez ponad wiek nie mieli własnego kraju. W czasach rozbiorów naród pozbawiony autonomii i wszelkich zewnętrznych form swojej wewnętrznej organizacji przetrwał i zachował własną kulturę przekazywaną przez rodzinę i Kościół. Włochy doświadczyły niejako podobnej sytuacji. Naród włoski ukształtował się poprzez kulturę, a następnie stworzył swoje własne państwo. Polska doświadczyła jeszcze zupełnie innych zdarzeń. Królowa Jadwiga, oddając swoją rękę Jagielle, złączyła losy dwóch ludów, w pewnym sensie tworząc związek dwóch narodów. Następnie dołączyli do nich Rusini. W najlepszym momencie istnienia Rzeczypospolitej Trojga Narodów Polska zapewniała ochronę przed zewnętrznymi zagrożeniami, a także warunki do swobodnego rozwoju kultur narodowych. Trzy narody stworzyły wspólne struktury państwowe i postanowiły razem dbać o suwerenność.

Polacy i Litwini byli wrogami. Dzięki małżeństwu Jadwigi i Jagiełły stali się braćmi. Historia niejednokrotnie łączyła te ludy w taki sposób, że mogły zostać albo najlepszymi przyjaciółmi, albo najgorszymi na świecie wrogami.

Podobna sytuacja przydarzyła się mieszkańcom Europy po drugiej wojnie światowej. Po zniszczeniu całego kontynentu i doprowadzeniu go na skraj katastrofy postanowiliśmy wspólnie dbać o suwerenność i stworzyliśmy Unię Europejską. Przypomnijmy osoby, które doprowadziły do jej powstania poprzez pogodzenie zwaśnionych ludów: Adenauer, De Gasperi, Schumann. W latach osiemdziesiątych i dziewięćdziesiątych Polska narodziła się od nowa w wyniku walki o wolność, a także o prawa ludzi i narodów pod duchowym przewodnictwem Jana Pawła II. Prawdziwi mężowie stanu, i chcę tutaj wspomnieć przede wszystkim o Helmucie Kohlu, który niedawno od nas odszedł, potrafili stworzyć struktury nowego porządku europejskiego, który na wiele lat zagwarantował pokój i zapewnił możliwość wprowadzenia ustroju demokratycznego oraz podstawy dla szybkiego rozwoju gospodarczego krajów, które wyszły spod totalitarnej władzy komunistycznej.

Jednak dzieło, które wtedy rozpoczęto, zostało dokończony tylko w połowie. Pragnęliśmy, by konstytucja europejska oparta była na wartościach chrześcijańskich. Nie mieliśmy ani wartości, ani konstytucji. Gdy nadszedł czas próby, czas

kryzysu ekonomicznego, nie potrafiliśmy uznać naszych wspólnych korzeni i nie byliśmy w stanie zjednoczyć się, a kryzys ogarnął nas wszystkich.

Dzisiaj konieczność wspólnego stawienia czoła globalnym zagrożeniom widniejącym na horyzoncie na nowo wskazała drogę do jedności. Jest to konieczność o charakterze politycznym i gospodarczym, od której zależy nasze bezpieczeństwo i dobrobyt materialny. Nie będziemy w stanie podążać drogą naszych prawdziwych interesów, jeżeli nie wzniesiemy wzroku ku niebu jednoczących nas podniosłych wartości.

Istnieją dwa zasadnicze niebezpieczeństwa zagrażające Europie od wewnątrz. Pierwsze z nich to powierzchowny kosmopolityzm, funkcjonujący według zasad, w myśl których banki i bankierzy, wielkie korporacje i nadmierna biurokracja wystarczą, by stworzyć Europę. To smutne wyobrażenie Europy jako zbioru odizolowanych od siebie jednostek, które nie tworzą wspólnoty i żyją tylko dla samych siebie, a gdy umierają, umierają samotnie. W takiej Europie wiele mówić się będzie o prawach, nie wspominając nawet o obowiązkach – młodzi nie będą się jednoczyć, by tworzyć rodziny i płodzić potomstwo, a kultura zostanie zniszczona przez chęć nieustannej konsumpcji. W konsekwencji nastąpi koniec wielkich narodów, które niegdyś wskazały ludzkości drogę do wolności i rozwoju. W takiej Europie dominować będzie warstwa kosmopolitycznych biurokratów, twierdzących, że ich domem jest cały świat, a którzy tak naprawdę nigdzie swojego domu nie mają, nie mówią językiem żadnego konkretnego ludu, nie znają swojej kultury ani historii, nie jedzą tradycyjnych potraw i nie śpiewają swoich narodowych pieśni – kosmopolitów, którzy posługują się tylko uproszczonym angielskim, niewiele mającym wspólnego z językiem Szekspira.

Drugim zagrożeniem jest zamknięcie się w nacjonalistycznej wizji swojego kraju. Nacjonałiści także skupiają się na samych sobie i odrzucają możliwość poznania własnej tożsamości poprzez dialog z innymi narodowościami. Zaczynają tworzyć wymaginowany obraz czystości własnej tożsamości, która odizolowana od innych narodów byłaby jeszcze wspanialsza. Tożsamość, która nie prowadzi dialogu i podejrzliwie spogląda na tożsamość innych z ciągłą obawą, że może zostać przytłoczona, w konsekwencji stopniowo przeradza się w pragnienie przytłoczenia innych. Nacjonałiści nie biorą pod uwagę licznych związków jednoczących nas z bliskimi nam narodami – chcieliby być narodem niemieckim, polskim czy włoskim, nie będąc jednocześnie narodem europejskim, chcieliby żyć odizolowani od innych kultur i występować przeciw nim. Wychwalają suwerenność narodu, zapominając, że w świecie, w którym polityka zawsze przybiera wymiar kontynentalny i w którym tworzą się olbrzymie bloki władzy politycznej i gospodarczej, będziemy mogli być naprawdę suwerenni tylko wtedy, gdy nauczymy się wspólnie korzystać z naszej suwerenności.

Sercem suwerenności narodu jest kultura. Aby ochronić nasz kraj, musimy także dowartościować struktury państwowe, które w ten sposób będą mogły lepiej służyć ochronie tożsamości i historii każdego z nas.

Aby stworzyć wolną i spokojną przyszłość Europy, musimy przewyciężyć obecne w nas uczucia egoizmu i strachu, które mogą cofnąć nas do epoki nacjonalizmu i wojen między narodami. Musimy również pokonać powierzchowny kosmopolityzm, postrzegający Europę jako twór bez narodów i bez korzeni, bez ludów i bez demokracji. Musimy ponownie wkroczyć na ścieżkę wskazaną przez św. Jana Pawła II: ścieżkę rodziny i narodów, które są dumne ze swojej historii i własnej kultury, a jednocześnie świadome, że wielkość narodu pochodzi od wspólnych korzeni, które dzielimy z innymi ludami europejskimi, nawołującymi do życia w prawdzie i miłości.

Abstract

Nation and Europe. National independence expressed through culture

St. John Paul II taught that the human person is at the same time an individual and the member of a community. Freedom is given to make it possible to freely engage one's liberty in the creation of a community of love. The first community is the family. The nation is a broader community in which we were born. The nation has not a substantial being of its own but is a dimension of the being of the individuals who, through her, are connected with one another. His philosophy of the nation allowed St. John Paul II to understand and spiritually lead the movements of the '80s in Poland and in Europe. The nation is not the same thing as the state. The state is a society at the service of the nation and of the persons. The nation, as well as the individual, determines its being in the relation to other nations. Europe is a community of nations who determine their being and grow in their culture through the relation to one another. We must avoid two equally dangerous errors. The first is a superficial cosmopolitanism in which the different nations are dissolved and men deprived of their national identity become objects of administration for an anonymous bureaucracy. The second is a resurgence of nationalism in which the single nation pretends to define her identity not in a dialogue with but in an opposition to their neighbors and to Europe at large. This is the path of doom that has brought European culture and society to the brink of extinction in the age of the great world wars. Today, in an age of continental politics, the European nations can be free and sovereign only if they learn to exercise their sovereignty together, making use of common institutions.

ks. Robert Tyrała

W IMIĘ PRZYSZŁOŚCI KULTURY...

JAN PAWEŁ II W SIEDZIBIE UNESCO, PARYŻ 1980

PRZESŁANIE. FUNDAMENT I REZONANS MYŚLI PAPIEŻA W POLSCE PERSPEKTYWA – KONTYNUACJA JEGO ZAŁOŻEŃ

Aby dostrzec niezwykle ważne przesłanie Jana Pawła II, które wypowiedział na początku swojego pontyfikatu, konieczne jest zwrócenie uwagi na fundament takiego myślenia oraz jego rezonans. Dopiero w takim kontekście można zobaczyć właściwą perspektywę na przyszłość.

Jan Paweł II o kulturze – przesłanie¹

2 czerwca 1980 roku papież Jan Paweł II pojawił się w siedzibie UNESCO w Paryżu i wygłosił tam niezwykle ważne przemówienie. Otworzyło ono na międzynarodowym forum prawdziwy dialog pomiędzy Kościołem a światem nauki, kultury i sztuki. Papież skierował wówczas uwagę świata na najbardziej podstawowe prawo człowieka oraz prawo narodu do dbałości i poszanowania swojej kultury.

Odwołując się na początku swojego wystąpienia do konstytucji z 16 listopada 1945 roku i powstania organizacji UNESCO (4.11.1946) mówił o niej: „UNESCO zrodziło się jako Organizacja Narodów Zjednoczonych świadcząca o tym, że u podstaw wielkich przedsięwzięć, mających służyć pokojowi i rozwojowi ludzkości na naszym globie, leży konieczność jednoczenia się narodów, wzajemnego

¹ Tę część artykułu w formie wykładu wygłoszono podczas Dni Jana Pawła II (Kraków, 8 listopada 2018 roku) w Akademii Muzycznej w Krakowie, w ramach sesji: *Muzyka wobec poezji i nauczania Karola Wojtyły i Jana Pawła II, cz. VIII*. Organizatorzy sesji wyrazili zgodę na opublikowanie referatu.

poszanowania i współpracy międzynarodowej². Następnie papież odwołuje się (nawiązując tym samym do swojego przemówienia w ONZ ogłoszonego w październiku 1979 roku) do wymiaru zasadniczego. „Tym wymiarem zasadniczym jest człowiek, człowiek w swojej integralności, człowiek, który żyje jednocześnie w sferze wartości materialnych i duchowych. Poszanowanie niezbywalnych praw osoby ludzkiej leży u podstaw wszystkiego³. Nikt nie może pozostać obojętny na tzw. *politykę głodu*. Świat musi się obudzić, aby nie uwierzyć w to, że zło jest jego naturalnym środowiskiem. Bowiem wówczas nastąpi alienacja, która wyniszczać będzie człowieka i naród. Nawiązując do myśli św. Tomasza, że człowiek żyje prawdziwie ludzkim życiem dzięki kulturze, Jan Paweł II dowodzi, że właściwym kształtem życia człowieka jest kultura, że człowiek nie może obejść się bez kultury, wreszcie że kultura jest jego właściwym sposobem istnienia⁴. Padają wówczas niezwykle ważne słowa: „człowiek, który w widzialnym świecie jest jedynym ontycznym podmiotem kultury, jest też jedynym właściwym jej przedmiotem i celem. Kultura jest tym, przez co człowiek jako człowiek staje się bardziej człowiekiem: bardziej jest⁵. To istotne rozróżnienie pomiędzy *być* i *mieć* jest nieustannym dramatem każdego człowieka. Zdaje się dochodzić do głosu jeszcze bardziej w świecie tak bardzo zmaterializowanym. Papież dodawał: „człowiek i tylko człowiek, jest sprawcą i twórcą kultury; człowiek i tylko człowiek, w niej się wyraża i w niej się potwierdza⁶”.

Niezwykle ważna jest – sformułowana podczas tego wystąpienia – prawda, że „człowiek, który wyraża się i obiektywizuje w kulturze i przez kulturę, jest jeden, cały i niepodzielny. Jest przedmiotem i sprawcą kultury⁷. Dzieła kultury człowieka świadczą o *uduchowieniu* materii. Dlatego też w kulturze należy szukać zawsze całego człowieka. Jak zwraca uwagę papież – w całej prawdzie człowieczeństwa, a więc w prawdzie duchowo-cieleśnej. Z całą pewnością kultura jest syntezą ducha i materii. Dlatego też Jan Paweł II stwierdza: „żeby tworzyć kulturę, trzeba do końca i integralnie widzieć człowieka jako szczególną, samoistną wartość, jako podmiot, związany z osobową transcendencją [...] trzeba tego człowieka po prostu miłować, dlatego, że jest człowiekiem, trzeba wymagać od niego miłości ze względu na szczególną godność, jaką posiada⁸. Papież tym samym zwraca rów-

² Jan Paweł II, Przemówienie w UNESCO *W imię przyszłości kultury...* (2.06.1980), nr 2, [w:] Jan Paweł II, *Nauczanie papieskie*, Poznań 1985, s. 728–729.

³ Jan Paweł II, Przemówienie w UNESCO..., dz. cyt., nr 4.

⁴ Por. Jan Paweł II, Przemówienie w UNESCO..., dz. cyt., nr 6.

⁵ Jan Paweł II, Przemówienie w UNESCO..., dz. cyt., nr 7.

⁶ Jan Paweł II, Przemówienie w UNESCO..., dz. cyt., nr 7.

⁷ Jan Paweł II, Przemówienie w UNESCO..., dz. cyt., nr 8.

⁸ Jan Paweł II, Przemówienie w UNESCO..., dz. cyt., nr 10.

niez uwagę na fakt, że nie można odebrać prawa istnienia dziełom wyrastającym z inspiracji chrześcijańskiej.

Jan Paweł II uważa wychowanie za pierwsze i zasadnicze zadanie kultury w ogóle: „W wychowaniu bowiem chodzi właśnie o to, ażeby człowiek stawał się coraz bardziej człowiekiem – o to, ażeby bardziej «był», a nie tylko więcej «miał» – aby więc poprzez wszystko, co «ma», co «posiada», umiał bardziej i pełniej być człowiekiem – to znaczy ażeby również umiał bardziej «być» nie tylko «z drugim», ale także i «dla drugich»⁹. Wychowanie bowiem kształtuje człowieka i jego relację z innymi. Widoczny w tym zakresie kryzys dotyka ludzi młodych, a oni przecież są przyszłością świata. Dlatego też papież bardzo mocno podkreśla, że wychowanie powinno się dokonywać w rodzinie, jako najważniejszej i pierwszej strukturze kształtowania człowieka jako takiego. Zaznacza jednak, „że pierwszym i podstawowym faktem kulturalnym jest sam człowiek duchowo dojrzały – czyli człowiek w pełni wychowany, zdolny wychowywać sam siebie i drugich”¹⁰. Następnie zwraca uwagę na pozorne imperatywy współczesności. Współczesna cywilizacja pragnie człowiekowi narzucić: w miejsce poszanowania życia – pozbywanie się i niszczenie go; w miejsce miłości – użycie seksualne zwalniające człowieka z wszelkiej odpowiedzialności; w miejsce prymatu w działaniu – prymat sensacji, koniunktury i doraźnego sukcesu. Niestety, człowiek rezygnuje ze zdrowej ambicji bycia po prostu człowiekiem¹¹.

Papież ostatecznie wskazuje na kierunki wyjścia z tego *marazmu*, tłumacząc, że naród istnieje z kultury i dla kultury, że istnieje podstawowa suwerenność społeczeństwa, która wyraża się w kulturze narodu. A dzieje się to także wówczas, gdy naród walczy o zachowanie własnej tożsamości i własnych wartości wbrew wpływom oraz naciskom wzorów narzucanych z zewnątrz. I dlatego wówczas apeluje: „strzeżcie wszystkimi dostępnymi Wam środkami tej podstawowej suwerenności, którą każdy Naród posiada dzięki swej kulturze [...] ta suwerenność jest też i musi pozostać podstawowym kryterium w całym sposobie traktowania tej doniosłej dla współczesności sprawy, jaką jest sprawa społecznych środków przekazu oraz związanej z nimi informacji, a także tzw. kultury masowej”¹².

Podstawowym więc prawem człowieka jest poznanie prawdy i jej upowszechnianie. „Człowiek, który bardziej «jest» również przez to, co «ma», co «posiada» – musi umieć «posiadać», tj. umieć dysponować i gospodarować środkami posiadania dla dobra własnego i dobra ogółu. A do tego nieodzowne jest także wykształcenie”¹³. Dlatego również nauka winna być ukierunkowana na obronę ludzkiego

⁹ Jan Paweł II, Przemówienie w UNESCO..., dz. cyt., nr 11.

¹⁰ Jan Paweł II, Przemówienie w UNESCO..., dz. cyt., nr 12.

¹¹ Por. Jan Paweł II, Przemówienie w UNESCO..., dz. cyt., nr 13.

¹² Jan Paweł II, Przemówienie w UNESCO..., dz. cyt., nr 15–16.

¹³ Jan Paweł II, Przemówienie w UNESCO..., dz. cyt., nr 17.

życia. Jan Paweł II wyraża wówczas także obawę o przyszłość człowieka i świata, bowiem, jak zauważa, nauka, odchodząc od swojego naturalnego powołania, coraz częściej koncentruje się na niszczeniu życia i człowieka (zwłaszcza poprzez badania nad produkcją broni chemicznej, bakteriologicznej, nuklearnej). Papież wzywa zatem, aby wszyscy na nowo uwierzyli w prymat ducha. Mówi: „trzeba zmobilizować sumienia! Trzeba spotęgować wysiłek ludzkich sumień na miarę tego napięcia pomiędzy dobrem a złem, jakie stało się udziałem ludzkości dwudziestego wieku [...] użycie wszystkich sił, by wprowadzić i respektować we wszystkich dziedzinach nauki prymat etyki. Użyjmy przede wszystkim naszych sił, ażeby zabezpieczyć rodzinę ludzką przed potworną perspektywą wojny nuklearnej”¹⁴.

W zakończeniu swojego wystąpienia Jan Paweł II zwraca się z następującym apelem: „wszyscy razem jesteście ogromną potęgą: potęgą umysłów i sumień! [...] Budujcie pokój [...] od poszanowania wszystkich praw człowieka [...] niech waszym natchnieniem będzie mądrość. Niech ożywia was miłość [...] Ludzie nauki, użycie całego Waszego autorytetu moralnego, aby zachować rodzinę ludzką przed zagładą nuklearną [...] albowiem: przyszłość człowieka zależy od kultury! Pokój na świecie zależy od prymatu Ducha! Pokojowa przyszłość ludzkości zależy od miłości! [...] nie ustawajcie. Pracujcie. Pracujcie nieustannie”¹⁵.

Czy ten prorok przełomu tysiącleci – Jan Paweł Wielki – nie miał i nadal nie ma racji? Jeśli bowiem chcemy ocalić naród, suwerenność, jeśli miłość nadal ma być sensem życia człowieka, musi on ocalić KULTURĘ! Kulturę, która jest naszym naturalnym środowiskiem życia i do której każdy z nas ma niezbywalne prawo! Skąd Jan Paweł II czerpał? Jakie było jego przygotowanie, fundamenty? Jak myśl papieża „rezonowała” w Polsce?

Fundamenty i rezonans nauczania Jana Pawła II w Polsce¹⁶

Karol Wojtyła – Jan Paweł II zawsze podkreślał swoje związki ze światem nauki, kultury i sztuki, co wynikało także z jego osobistych zainteresowań oraz talentów. By studiować – jak sam to określił – *misterium słowa*, po egzaminie dojrzałości zdany w Wadowicach, w 1938 roku, jako absolwent Gimnazjum im. Marcina Wadowity, zgłosił się na Uniwersytet Jagielloński, na filologię polską. Sam wyznał później w książce *Dar i tajemnica*: „Odkrywając słowo przez studia literackie czy

¹⁴ Jan Paweł II, Przemówienie w UNESCO..., dz. cyt., nr 22.

¹⁵ Jan Paweł II, Przemówienie w UNESCO..., dz. cyt., nr 22–23.

¹⁶ Punkt ten opracowany jest na podstawie pracy magisterskiej autora napisanej pod kierunkiem prof. A. Walacińskiego i obronionej w Akademii Muzycznej w Krakowie w 1997 roku: R. Tyrała, Jan Paweł II w muzyce polskiej, mps pracy mgr, Akademia Muzyczna w Krakowie, 1997.

językowe, nie mogłem nie przybliżyć się do tajemnicy Słowa”¹⁷. W czasie II wojny światowej Karol Wojtyła-aktor związany był również z krakowskim konspiracyjnym Teatrem Słowa Mieczysława Kotlarczyka. Jan Paweł II zanotuje później we wspomnianej już autobiografii: „Muszę przyznać, że całe to szczególne doświadczenie teatralne zapisało się bardzo głęboko w mojej pamięci”¹⁸. Papież-Polak znany był również jako poeta. Napisał wiele utworów, m.in. poematy *Mysząc ojczyzna*, *Stanisław*, dramaty *Brat naszego Boga czy Promieniowanie ojcostwa*. Nie sposób tu wszystkich wymienić. Kardynał Karol Wojtyła często, jako arcybiskup krakowski podczas spotkań z twórcami sztuki i kultury, w licznych przemówieniach adresowanych do tego środowiska dawał wyraz swojej z nim łączności. Bogatą źródłową pozycją dokumentacyjną z tamtych czasów jest książka zatytułowana *Kardynał Karol Wojtyła Arcybiskup Metropolita Krakowski – Nauczyciel i Pasterz*, wydana w 1987 roku w Rzymie¹⁹. Podczas rządów archidiecezją krakowską wiele razy uczestniczył i występował w dyskusjach podejmujących temat – chrześcijanin, chrześcijaństwo a kultura. W artykule opublikowanym w „Znaku” w 1964 roku pisał między innymi: „Słowo kultura jest jednym z tych, które najbliżej są związane z człowiekiem, które określają jego ziemską egzystencję [...] Dzieła kultury, które trwają dłużej niż człowiek, dają o nim świadectwo”²⁰.

Można przybliżyć wiele wspólnych wystąpień Wojtyły jako papieża, odwołujących się do kwestii związanych z rolą i znaczeniem kultury. Przywołam dwa wybrane – z racji moich zawodowych zainteresowań: pierwszym jest adhortacja apostołska *Christifideles laici*, w której Jan Paweł II pisał o „ewangelizacji kultury”: „Służba na rzecz osoby i ludzkiego społeczeństwa wyraża się i urzeczywistnia w tworzeniu i przekazywaniu kultury”; a drugim – list skierowany do dyrygenta Kapeli Sykstyńskiej z 2 lutego 1994 roku, w którym papież pisał o zainteresowaniach Kościoła muzyką religijną i liturgiczną. „Jak wiadomo, Kościół rzymski od najdawniejszych czasów okazywał wielką uwagę i szacunek dla muzyki przeznaczonej do kultu i proponował wzorce śpiewu liturgicznego, zainteresowany dawanym przykładem innym wspólnotom kościelnym”²¹.

Podczas trwającego ponad 26 lat pontyfikatu Jan Paweł II troszczył się o naukę i kulturę w Polsce. Zawsze znajdował czas dla rodzimych twórców kultury, zapraszał ich do Rzymu, a będąc w kraju, spotykał się z nimi. Gustaw Holoubek tak

¹⁷ Zob. Jan Paweł II, *Dar i tajemnica*, Kraków 1996, s. 10.

¹⁸ Jan Paweł II, *Dar i tajemnica*, dz. cyt., s. 14.

¹⁹ Por. K. Wojtyła, *Nauczyciel i pasterz. Listy pasterskie – komunikaty – zarządzenia 1958–1978*, red. M. Jagosz, Rzym 1987.

²⁰ K. Wojtyła, *Chrześcijanin a kultura*, „Znak” 124 (1964), [w:] K. Wojtyła, *Aby Chrystus się nami posługiwał*, Kraków 1979, s. 457–460.

²¹ Jan Paweł II, *List do D. Bartolucci z okazji 400-lecia śmierci G. P. da Palestriny*, Rzym 1994.

wspominał spotkanie z papieżem w Rzymie: „Wszedł niepozornie, tak strasznie nieoczekiwanie, za wcześniej... Stał tuż przede mną z wyciągniętą ręką [...] Potem już tylko słuchałem. Mówił o szacunku, jaki ma dla zawodu artysty”²².

Podczas pielgrzymek do ojczyzny Jan Paweł II zawsze znajdował czas, by zobaczyć się ze środowiskiem naukowym i kulturalnym. W czasie pierwszej wizyty (2–10 czerwca 1979 roku) wyjątkowe tego rodzaju spotkanie odbyło się w Krakowie, na Skałce. Wyrażając swoją radość, mówił wtedy: „Dobrze, że nasze spotkanie z ludźmi zasłużonymi dla tego, przez co Naród jest sobą, to znaczy dla kultury, odbywa się właśnie tutaj, na Skałce. Pragnę za to spotkanie szczególnie serdecznie podziękować wszystkim Państwu, którzy tutaj jesteście”²³.

W 1983 roku, kiedy przybył do Polski po raz drugi (16–22 czerwca), takie spotkanie miało miejsce w gmachu Uniwersytetu Jagiellońskiego (22 czerwca). Nadano wówczas ojcu świętemu doktorat *honoris causa*. Mówił wtedy: „Nie mogę ukryć, że w progi Almae Matris Jagellonicae wkraczam ze szczególnym wzruszeniem [...] poprzez wszystkie stulecia Uczelnia Jagiellońska trwa w samym sercu nauki i kultury polskiej [...] Jestem synem narodu, który zachował swoją tożsamość, w oparciu o własną kulturę”²⁴. To bardzo ważne słowa. Kultura stanowiła fundament patriotyzmu Karola Wojtyły. 22 czerwca 1983 roku Jan Paweł II spotkał się z również z przedstawicielami Papieskiej Akademii Teologicznej. Modlił się wtedy: „Wszchemogący Boże, źródło wszelkiej mądrości i wiedzy [...] spraw, aby ta uczelnia [...] przysłużyła się Kościołowi powszechnemu i Ojczyźnie naszej, kulturze umysłu i serca”²⁵.

W trakcie II Kongresu Eucharystycznego w Polsce w 1987 roku, 13 czerwca papież spotkał się z twórcami kultury w kościele św. Krzyża w Warszawie. Zwracał się wtedy do zebranych: „Waszym powołaniem, drodzy Państwo, jest piękno. Tworzyć przedmioty piękne. Wywoływać piękno w wielorakiej materii ludzkiej twórczości: w materii słów i dźwięków, w materii rzeźbiarskich czy architektonicznych brył, w materii gestów, którymi wyraża się i przemawia to najszczególniejsze tworzywo świata widzialnego, jakim jest ludzkie ciało”²⁶. Szczególnym powołaniem artysty – człowieka kultury jest piękno.

8 czerwca 1991 roku w Teatrze Wielkim w Warszawie (podczas czwartej pielgrzymki do kraju) tak mówił do tego środowiska: „Jesteście pogłębioną świadomo-

²² W. Niewęglowski, *Moje spotkania z Janem Pawłem II*, Warszawa 1991, s. 47.

²³ Jan Paweł II, *W pielgrzymce do ojczystej ziemi. Jan Paweł II w Polsce. 2 czerwca – 10 czerwca 1979*, Paryż 1980, s. 191.

²⁴ Jan Paweł II, *II pielgrzymka do Polski 16–22 VI 1983. Przemówienia i homilie*, Kraków 1983, s. 191, 194–195.

²⁵ Jan Paweł II, *II pielgrzymka do Polski 16–22 VI 1983...*, dz. cyt., s. 212.

²⁶ Jan Paweł II, *Do końca ich umiłował. Trzecia wizyta duszpasterska w Polsce 8–14 czerwca 1987*, Rzym 1987, 227.

ścią, intelektem, twórczą perspektywą Narodu. Jesteście tego narodu miłośnikami. Daliście temu świadectwo i ja się do was zawsze w tej dziedzinie przyłączałem²⁷.

Papież zawsze manifestował swoją polskość, czuł się synem polskiej ziemi. Dawał temu wyraz nie tylko poprzez ucałowanie ojczyźnej ziemi jak matczynej dłoni, zawsze kiedy przylatywał do Polski, ale przede wszystkim przez troskę i stałe zainteresowanie losami swoich rodaków, przez mądre i pouczające homilie, wskazujące, jak żyć w niełatwych czasach ustrojowego przełomu. Podczas krótkiej wizyty w Skoczowie, 22 maja 1995 roku, mówił: „jakże jest ważne, aby nasze sumienia były prawe, aby ich osądy oparte były na prawdzie, aby dobro nazywały dobrem, a zło – złem. [...] Czas próby polskich sumień trwa! Musicie być mocni w wierze! Dzisiaj, kiedy zmagacie się o przyszły kształt życia społecznego i państwowego, pamiętajcie, że zależy on przede wszystkim od tego, jaki będzie człowiek – jakie będzie jego sumienie²⁸”.

8 czerwca 1997 roku papież spotkał się w kolegiacie św. Anny w Krakowie ze środowiskiem naukowym całej Polski. Mówił wtedy do obecnych:

Czym jest uniwersytet? Jaka jest jego rola w kulturze, w społeczeństwie? *Alma Mater. Alma Mater Jagellonica* [...] Określenie to stosuje się także do uczelni i ma to głęboki sens. *Mater* – matka, czyli ta, która rodzi, która wychowuje, kształci. Uniwersytet ma w sobie podobieństwo do matki, do macierzyństwa. Podobny jest do niej przez troskę macierzyńską. Ta troska jest natury duchowej: rodzenie dusz do wiedzy, do mądrości, kształtowanie umysłów i serc. Jest to wkład z niczym nieporównywalny. Powołaniem każdego uniwersytetu jest służba prawdzie: jej odkrywanie i przekazywanie innym. Wymownie wyraził to artysta projektujący kaplicę św. Jana z Kęt, która zdobi kolegiatę. Sarkofag Mistra Jana został umieszczony na barkach postaci uosabiających cztery tradycyjne wydziały Uniwersytetu: Medycynę, Prawo, Filozofię i Teologię. Przywodzi to na myśl ten właśnie kształt uniwersytetu, który poprzez wysiłek badawczy wielu dyscyplin stopniowo zbliża się ku Prawdzie najwyższej. Człowiek przekracza granice poszczególnych dyscyplin wiedzy, tak aby ukierunkować je ku owej Prawdzie i ku ostatecznemu spełnieniu swego człowieczeństwa. Można tu mówić o solidarności różnych nauk w służbie człowiekowi i w odkrywaniu coraz pełniejszej prawdy o nim samym i o otaczającym go świecie, kosmosie. Człowiek ma żywą świadomość, iż prawda jest poza i ponad nim samym. Człowiek prawdy nie tworzy, ale ona sama się przed nim odsłania, gdy jej wytrwale szuka. Poznanie prawdy rodzi jedyną w swym rodzaju duchową radość (*gaudium veritatis*). Któż z was, drodzy państwo, w mniejszym lub większym

²⁷ Jan Paweł II, *Bogu dziękujcie ducha nie gości. Czwarta wizyta duszpasterska w Polsce 1–9 czerwca 1991*, Rzym 1991, s. 255.

²⁸ Jan Paweł II, *Homilia w Skoczowie (22.05.1995)*, cyt. za: Jan Paweł II, *Przemówienia i homilie*, oprac. J. Poniewierski, Kraków 2005, s. 845nn.

stopniu nie przeżył takiego momentu w swojej pracy badawczej! Życzę wam, aby chwil takich w waszej pracy było jak najwięcej! W tym przeżyciu radości z poznania prawdy – *gaudium veritatis* – można widzieć także jakieś potwierdzenie transcendentnego powołania człowieka, wręcz jego otwarcia się na nieskończoność. Jeżeli dzisiaj, jako papież, jestem tutaj z wami, ludźmi nauki – to po to, aby wam powiedzieć, że człowiek współczesny was potrzebuje. Potrzebuje waszej naukowej docieklivosti, waszej wnikliwości w stawianiu pytań i uczciwości w szukaniu na nie odpowiedzi. Potrzebuje tej swoistej transcendencji, jaka jest właściwa uniwersytetom. Poszukiwanie prawdy, nawet wówczas, gdy dotyczy ograniczonej rzeczywistości świata czy człowieka, nigdy się nie kończy, zawsze odsyła ku czemuś, co jest ponad bezpośrednim przedmiotem badań, ku pytaniom otwierającym dostęp do Tajemnicy. Jak ważne jest, by ludzka myśl nie zamykała się na rzeczywistość Tajemnicy, by człowiekowi nie brakowało wrażliwości na Tajemnicę, by nie brakowało mu odwagi pójścia w głąb!²⁹.

Słowa te pozostają ważne, uniwersalne i aktualne.

Jan Paweł II, podczas swojej wizyty w Warszawie, gdzie błogosławił 11 czerwca 1999 roku gmach nowej biblioteki Uniwersytetu Warszawskiego powiedział:

Biblioteka jest instytucją, która samym swoim istnieniem świadczy o rozwoju kultury. Jest ona bowiem skarbnicą piśmiennictwa, przez które człowiek wyraża swój zamysł twórczy, inteligencję, znajomość świata i ludzi, a także umiejętność panowania nad sobą, osobistego poświęcenia, solidarności i pracy dla rozwoju dobra wspólnego. W systematycznie prowadzonym księgozbiorniku do starych rękopisów i inkunabułów dodawane są nowe książki i pisma. Wszystko to zaś razem jest wymownym znakiem jedności kolejnych pokoleń, które z różnorodności czasów i kwestii tworzą wspólne patrymonium kultury i nauki. Biblioteka jest więc szczególną świątynią twórczego ducha ludzkiego, który odzwierciedla owo Boże tchnienie, jakie towarzyszyło dziełu stworzenia świata i człowieka. Jeżeli szukamy uzasadnienia dla obecności papieża w tym budynku i dla samej ceremonii poświęcenia, to trzeba, abyśmy wrócili właśnie do tej chwili, w której Bóg uczynił człowieka na obraz i podobieństwo swoje, i zaprosił go do współdziałania w dziele stwarzania dobra i piękna. Wszystko, co świadczy o tym, iż człowiek odpowiada na to zaproszenie, niejako odsyła do Tego, który jest pierwszą przyczyną istnienia. Jeżeli zatem stajemy dziś w tym miejscu, które gromadzi owoce twórczej pracy człowieka, to słuszne jest nasze pełne wdzięczności odniesienie do Boga. Słuszne jest nasze pragnienie, aby On uświęcił tę budowlę, by tchnienie

²⁹ Jan Paweł II, *Przemówienie z okazji 600-lecia Uniwersytetu Jagiellońskiego* (8.06.1997, kolegiata św. Anny w Krakowie), cyt. za: Jan Paweł II, *Przemówienia i homilie*, dz. cyt.

Jego Ducha było tutaj obecne i stawało się źródłem inspiracji dla kolejnych pokoleń ludzi nauki i kultury³⁰.

Całe nauczanie Jana Pawła II, przygotowane wcześniej poprzez ukształtowanie jego ducha w Polsce, jest niezwykle ważną konsekwencją owego symbolicznie zapoczątkowanego w 1980 roku przymierza Kościoła i kultury. To przymierze trwa i wymaga kontynuacji oraz stałej współpracy obu stron.

Perspektywa – kontynuacja myśli papieża-Polaka

Jeśli owe *prawa człowieka i narodu* są tak istotne i ważne, że to zagadnienie stało się jednym z często podejmowanych w nauczaniu papieża-Polaka, to z całą pewnością dla ludzi nauki, sztuki i kultury, ale nie tylko dla nich, może być ono istotnym przesłaniem i celem realizowanym w przyszłości.

Reasumując: wymiar zasadniczy, jakim jest człowiek integralny w sferze duchowej i materialnej, winien stać się niewątpliwie punktem odniesienia do wszelkich działań, a to dlatego, że właściwym kształtem życia człowieka jest kultura, że człowiek nie może obejść się bez kultury, że kultura jest właściwym sposobem istnienia człowieka, człowieka, który w widzialnym świecie jest jedynym ontycznym podmiotem kultury oraz jej jedynym właściwym przedmiotem i celem. Kultura jest tym, przez co człowiek jako człowiek staje się bardziej człowiekiem: bardziej „jest”. I dlatego człowiek wyraża się i obiektywizuje w kulturze i przez kulturę, jest jeden cały i niepodzielny. To człowiek jest przedmiotem i sprawcą kultury. Dlatego człowieka trzeba do końca i integralnie widzieć jako szczególną, samoistną wartość, jako podmiot, związany z osobową transcendencją. Ważne jest także pierwsze i zasadnicze zadanie kultury w ogóle, a jest nim wychowanie. Wychowanie to powinno się dokonywać w rodzinie, jako najważniejszej i pierwszej strukturze formowania człowieka. Istnieje więc też sposób wyjścia z *marazmu zła* w świecie, który coraz bardziej odsłania się w rzeczywistości. Tym sposobem wyjścia jest uznanie podstawowej suwerenności społeczeństwa, która wyraża się w kulturze narodu. Zatem podstawowym prawem człowieka jest poznanie prawdy i jej upowszechnianie. Dlatego też nauka winna być skierowana na obronę ludzkiego życia. Wszyscy winni uwierzyć w prymat ducha, wszyscy winni promować tę ideę w każdym przejawie swojej działalności. Dopiero wówczas będzie można mówić, iż *prawa człowieka i narodu* są faktycznie respektowane i urzeczywistniane.

³⁰ Jan Paweł II, *Przemówienie z okazji pobłogosławienia nowej biblioteki Uniwersytetu Warszawskiego* (11.06.1999 w Warszawie), cyt. za: Jan Paweł II, *Przemówienia i homilie*, dz. cyt.

Abstract

***In the name of future culture...* John Paul II: Address to UNESCO, Paris 1980. Message. Foundation and resonance pope view in Poland. Future prospect – continuation his establishing**

If *the rights of man and of a nation* are of such crucial significance and importance that they were one of the central issues addressed in John Paul II's teachings, then certainly also for people representing the culture and for everybody else they may become an essential message, responsibility and future prospect. A fundamental dimension of man integrated in his spiritual and material spheres ought to be a reference point for all kinds of actions just because a proper form of human life is culture, and because he cannot do without it, as culture is an appropriate way of man's existence, man who, in the visible world, is *the only ontic subject of culture*, is also *its only object and its target*. Culture is something through which man becomes more fully a man: can "be" more. Therefore expresses himself and objectivizes himself in and through culture, becoming *an undivided wholeness*. He is at once subject and architect of culture. That is why man should be viewed entirely and integrally as a unique, autonomous value, as the subject related to personal transcendence. The primary and most basic responsibility of culture is education. Education which ought to be realized in a family as the most essential and the principal structure of man's formation. There is then the way to cure the "malaise" of evil in the world affecting more and more the reality. It is to acknowledge the sovereignty of a society manifested itself through a national culture. Thus the basic human right is to learn the truth and proclaim it. That is why science ought to be directed at the defence of human life to make everybody believe in the primacy of spirit people's actions. Only then could we say that *the rights of man and of a nation* are respected and materialized in reality.

MESJANISTYCZNA KONCEPCJA JANA PAWŁA II W UJĘCIU PAWŁA ROJKA

Teza o romantycznych czy mesjanistycznych źródłach myśli Jana Pawła II wywołuje zazwyczaj gwałtowne reakcje. Z jednej strony znajdują się liczni obrońcy papieża, którzy za wszelką cenę chcą oczyścić go ze związków z podejrzaną polską tradycją. Jeśli trzeba, gotowi są uznać wpływy romantyczne, ale rozumiane tak ogólnie, że stają się w zasadzie nieuchwytnie, na pewno zaś nie mają nic wspólnego z niebezpiecznym – ich zdaniem – mesjanizmem. Z drugiej strony mniej liczni krytycy Jana Pawła II podkreślają chętnie oddziaływanie romantyzmu i mesjanizmu, które – jak sądzą – kompromitują jego dziedzictwo¹.

Jest jeszcze trzecia grupa badaczy wyodrębnionych przez Pawła Rojka: to ci, którzy dostrzegają – jeśli godzi się tak powiedzieć – bezzałożeniowo (nie włączając w swe podejście własnego stosunku do mesjanizmu) – wpływ romantycznego mesjanizmu na ojca świętego, ale – niejako w celu osłonięcia nauczania papieskiego przed potencjalnymi zarzutami odnośnie do związków tegoż nauczania z mesjanizmem – ograniczają ów wpływ jedynie do okresu młodzieńczego albo li tylko do twórczości literackiej.

Zabiegi, które można określić mianem wpisywania dzieła Jana Pawła II w akceptowalną tradycję, Rojek podsumowuje następująco:

W rezultacie dzieło papieża Polaka – nie tylko na świecie, ale przede wszystkim w Polsce – interpretuje się w perspektywie scholastycznej filozofii, hiszpańskiej mistyki, niemieckiej fenomenologii, francuskiego humanizmu, włoskiego personalizmu, żydowskiej filozofii dialogu, ale nie w najbliższym mu kontekście: polskiego romantycznego mesjanizmu.²

¹ P. Rojek, *Liturgia dziejów. Jan Paweł II i polski mesjanizm*, Kraków 2016, s. 15.

² P. Rojek, *Liturgia dziejów...*, dz. cyt., s. 16.

Warto zaraz na wstępie odnotować tę dosyć czytelnie zarysowaną strategię działania autora *Awangardowego konserwatyizmu*³, który podejmuje się odsłonięcia owego zasadniczego, najbliższego kontekstu nie tylko pisarstwa, ale i nauczania świętego papieża.

Temu właśnie zadaniu poświęcone są publikacje Pawła Rojka z roku 2016: jedna to jego oryginalna praca *Liturgia dziejów. Jan Paweł II a polski mesjanizm*, druga zaś to rozprawa zbiorowa, której redaktorem jest krakowski badacz⁴.

Można się spierać o to, czy Paweł Rojek sytuacji sobie jednak nie ułatwia, wskazując na swoje pionierskie ustalenia w zakresie śledzenia wpływów mesjanizmu romantycznego nie tylko na twórczość artystyczną, ale i nauczanie Jana Pawła II. Na pewno poza Czesławem Miłoszem, na którego się powołuje, czy siostrą Emilią Ehrlich mieliby w tym względzie coś do powiedzenia na przykład Krzysztof Dybciak czy inni badacze...⁵

Zostawmy to jednak na boku, co innego należy bowiem podkreślić, zamiast narzekać na pewne opuszczenia: *Liturgia dziejów. Jan Paweł II i polski mesjanizm* to niezwykle cenne zjawisko na naszym rynku idei i postaram się odpowiedzieć na pytanie, dlaczego tak uważam.

Zacznijmy od pewnego uporządkowania zjawisk. Pracy, na co rzadko zwraca się uwagę, towarzyszy, jak powiedziano, niejako drugi tom, mianowicie owa publikacja zbiorowa pod redakcją Rojka, zatytułowana *Społeczeństwo teologiczne. Polska teologia narodu 966–2016*. Tom gromadzi artykuły młodych (lub stosunkowo młodych – najstarszy z autorów urodził się w roku 1967, najmłodszy – jest ich najwięcej – to rocznik 1990) badaczy, filozofów, historyków idei czy historyków kultury, którzy poświęcili swoją uwagę zagadnieniu „teologii narodu”, rozwijając jedną z idei mocno obecną w oryginalnej pracy Rojka. Zbiorowi towarzyszy – być może zaskakujące (a może i mogące budzić zdziwienie czy zaskoczenie nawet) – kalendarium, rozpoczynające się datą 966, a kończące datą 19 listopada 2016 roku, czyli odnotowaniem aktu przyjęcia Jezusa Chrystusa za Króla i Pana. Z pewnej, niejako pobocznej perspektywy, kalendarium owo może budzić – jak wspominałem – poważne zdziwienie i pytanie o to, czy mamy do czynienia z jakimś rodzajem happeningu intelektualnego, do jakiego redakcja „Pressji”, z której Paweł Rojek się wywodzi, nieco odbiorców przyzwyczaiła. Owo kalendarium odnotowuje bowiem obok siebie wydarzenia bardzo różnej rangi, jak na przykład chrzest Mieszka I, widzenie włoskiego jezuita z 14 na 15 sierpnia 1608 roku, oblężenie Jasnej Góry przez Szwedów podczas potopu, śluby lwowskie Jana Kazimierza,

³ P. Rojek, *Awangardowy konserwatyzm. Idea polska w późnej nowoczesności*, Kraków 2016.

⁴ *Społeczeństwo teologiczne. Polska teologia narodu 966–2016*, red. P. Rojek, Kraków 2016.

⁵ Oryginalna praca Pawła Rojka zawiera obszerną (niemniej jednak niepełną) bibliografię tematu.

wykłady Mickiewicza w Collège de France, kolejne numery „Pressji”, konferencję Polska Wielki Projekt w 2012 r., wypowiedź Donalda Tuska czy opinię o mesjanizmie Marii Janion z 2016 r. itd.... Można się zastanawiać poważnie nad charakterem owego kalendarium i podawać w wątpliwość tak konstruowaną opowieść historyczną, o której zasadnie można powiedzieć, iż jednak znacznie hiperbolizuje krakowskie środowisko intelektualne skupione wokół czasopisma. Niemniej jednak warto być może popatrzeć ma sprawę nieco szerzej i zadać pytanie o cel takiego uporządkowania wydarzeń.

Jak bowiem rozumieć to, że pod datą 1832 pojawia się u Rojka zapis: „Między 29 marca a 5 kwietnia Mickiewicz pisze «widzenie księdza Piotra»” (*Społeczeństwo*, s. 327), a pod datą 2008: „3 grudnia w restauracji Cwaniak warszawski odbywa się prezentacja nowego numeru pisma «44». Rafał Tichy ubrany w koszulkę Batmana i czarny skórzany płaszcz ogłasza «Manifest neomesjanistyczny»” (*Społeczeństwo*, s. 339).

Traktuję ów zabieg jako z jednej strony swego rodzaju prowokację intelektualną (jak inaczej tłumaczyć zestawienie III części *Dziadów* z manifestem neomesjanistycznym wygłoszonym przez redaktora czasopisma ubranego w koszulkę Batmana), ale i, z drugiej strony, jako swego rodzaju konstrukt znacznie poważniejszy: Rojek, odnoszę takie wrażenie, a zakładam, iż mogę się mylić, niejako na naszych oczach tworzy tradycję mesjańską w polskiej myśli, konstruuje pewną opowieść, szukając zjawisk i wydarzeń, które pozwolą na owej tradycji i uzasadnienie, i *sensu stricto* – kreację.

Ponadto w swojej pracy krakowski badacz wskazuje na swoisty „moment zwrotny” w dziejach mesjanizmu polskiego, którego – według niego – mamy doświadczać w obecnych czasach. Ową wyjątkowość czasów nam współczesnych, jeśli idzie o mesjanistyczny kontekst, wyznaczać mają, po pierwsze, coraz wyraźniej artykułujące swoją obecność środowiska intelektualne mesjanistów polskich (pisma: „44”, „Pressje”, „Kronos” itp.) oraz mesjanistyczne manifestacje poszczególnych twórców (Wencel, Rymkiewicz); po drugie antymesjanistyczne, w sumie jednak dosyć zaskakujące, bo emocjonalne, reakcje takich intelektualistów jak Maria Janion na coraz silniej obecne wątki mesjańskie w przestrzeni publicznej („Szczerze nienawidzę polskiego mesjanizmu”); po trzecie wreszcie odnotowuje Rojek obecność refleksji mesjanistycznej w polskim życiu politycznym (tekst Krzysztofa Szczerskiego, późniejszego ministra w kancelarii Prezydenta RP, wypowiedź Jarosława Kaczyńskiego czy kontrująca mesjanistyczne tendencje w przestrzeni publicznej wypowiedź ówczesnego premiera Donalda Tuska w jego sejmowym exposé: „Nie jesteśmy nasyceni jakimś wielkim zbiorowym mesjanizmem” [*Społeczeństwo*, s. 341]); po piąte zaś katastrofa smoleńska z 10 kwietnia 2010 r.: „Metafizyczny dreszcz, który przeszył Polaków w dniu tragedii, sprawił, że mesjanizm jest od-

mieniany w codziennej prasie przez wszystkie przypadki” (Bończa Szablowski w: *Społeczeństwo*, s. 340).

Wygląda na to, iż Paweł Rojek, jak przystało na mesjanistę, wskazuje na znaki, które oznajmiamy narastanie metafizycznego napięcia w przestrzeni publicznej. Chętnie bym mu pomógł w jego refleksji, dodając do tej listy wydarzeń tzw. czarne marsze oraz sposób, w jaki były one interpretowane przez neomesjanistów polskich (warto przypomnieć, iż Michał Łuczewski widział w nich korowody bakchantek, wyznawczyń Dionizosa, i sugerował to, co o Dionizosie miał do powiedzenia René Girard: „Dionizos to Szatan”)⁶.

Czy odczytanie współczesności przez Rojka, omalże nie w kategoriach przesilenia mesjanistycznego, jest autorską projekcją, czy też da się je przyjąć jako narację, która faktycznie odzwierciedla jakiś proces? Odpowiedź na to pytanie pozostawiam raczej wrażliwości czytelnika, sam nie podejmując się oceny. To zresztą temat obszerny, domagający się szerokiej (a także krytycznej!) debaty.

Bo w jakimś sensie, być może, Rojek ma rację: szczególnie po 10 kwietnia 2010 r. refleksja, a także pewne akty pojawiające się w naszej przestrzeni publicznej zdały się wskazywać, iż polskie wspólnotowe zachowania nie tylko były wpisywane, ale właściwie naturalnie wpisywały się w romantyczny kontekst postępowania, i nie mówię tutaj wyłącznie o procesie nazywania doświadczenia traumy katastrofy smoleńskiej, ale w równym stopniu także o całej symbolicznej warstwie wydarzeń z Krakowskiego Przedmieścia. Towarzyszyła im wszak z drugiej strony analogiczna przemoc symboliczna. Jej efektem – odległym nieco w czasie, ale sfera symboliczna innym wszak czasem się mierzy – jest być może z jednej strony twórczość eseistyczna (i poetycka) Jarosława Marka Rymkiewicza, z drugiej – wyrażana wprost awersja premiera RP czy jednej z czołowych myślicielek środowisk postępowych, Marii Janion, do mesjanizmu. Jak powiedziałem, zostawiam tę kwestię do potencjalnej dalszej dyskusji, a sam przejdę do innej kwestii.

Teraz więc kilka słów o zaobserwowanej przeze mnie metodzie interpretacji, używanej przez autora *Awangardowego konserwatyzmu*.

Warto bowiem przypomnieć, iż tytuł zbioru *Społeczeństwo teologiczne* pochodzi z wypowiedzi, żartu, charakterystycznego dla Jana Pawła II zagajenia. Pozwolę sobie je przytoczyć w całości:

Moi drodzy. Ja już od wczoraj myślę nad tym, co znaczą te oklaski. Wczoraj, kiedy powiedziałem Chrystus – przez piętnaście minut bili brawo; dzisiaj, kiedy powiedziałem Duch Święty – może trochę krócej, bo jeszcze, jak mówi Pismo Święte, nie całkiem się obudzili. Ale w każdym razie bili. Pomyślałem sobie: co się dzieje z tym spo-

⁶ Por. wywiad z Michałem Łuczewskim: *Czarny marsz, jak greckie Dionizje*, rozmawiał Michał Płociński, „Plus Minus” 16.10.2016.

łeczeństwem? Co się dzieje z tym społeczeństwem? Stało się jakimś społeczeństwem teologicznym! (*Społeczeństwo*, s. 7).

Otóż ta wypowiedź papieża, która przez jednych może być traktowana jako pogodny, dobroduszny żart, dla autorów pracy stała się niejako okazją (niekoniecznie tylko ta wypowiedź, ale ogólnie swego rodzaju refleksja nad wspólnotowym wymiarem przeżywania religijności) do rozważań nad historią teologii narodu czy też teologii społecznej, w obrębie której to refleksji papież Jan Paweł II urasta do rangi swoistego proroka owego namysłu: z jednej strony, dzięki swojej refleksji (której niezbywalnym elementem jest ciągłość tradycji myślenia wedle wspólnotowego klucza), z drugiej dzięki swoim działaniom (dla Rojka i środowiska, które w publikacji dochodzi do głosu, papież dokonuje gestów „prorockich” – jak to wezwanie Ducha Świętego nad Polską w czerwcu 1979 roku).

Ten sposób lektury „papieża” (jeśli godzi się tak powiedzieć) (słowo i czyn, *res i verbae*) mocno charakteryzuje pracę Rojka – zarówno jako redaktora zbioru, jak i autora książki *Liturgia dziejów*. Papież bowiem czytany jest bardzo poważnie, ale też odczytanie to wyraźnie wskazuje na przyjętą przez Rojka perspektywę oglądu wydarzeń historycznych (w sensie *res gestae*, czynów zatem też). Perspektywa owa (podejście badacza) nawet w tego typu, z pozoru zdawałoby się lekkich, okolicznościach formułowanych przez Jana Pawła II w aktach mowy (działanie słowami), pozwala Rojkowi odczytać sensy dosyć jednoznacznie pasujące do intronizacji naszego wielkiego Polaka na proroka mesjanizmu w XX wieku.

Zapewne potrzebna była naszej refleksji nad papieżem taka perspektywa. Nie wiem jednak: czy jest ona trafiona, czy nie „przestrzelona” na użytek przyjętych założeń? Na wszelki wypadek powiem, iż wprowadzenie owej przestrzeni metafizycznej (nie ograniczonej do wyliczania szkół filozoficznych czy tradycji teologicznych) w mocnym sensie oddaje wielkość tej niezwyklej w naszych dziejach postaci, jej wyjątkowy wymiar, którego do takiej czy innej tradycji teologicznej czy filozoficznej ograniczyć się nie da. Na pewno każdy, kto miał chociażby taki jak ja – jako jeden z tłumu – kontakt z ojcem świętym – dostrzegał tę wymykającą się wszelkim dostępnym kategoriom osobowość świętego. Czy jednak – należy sobie zadać pytanie – Jan Paweł II mieści się cały w todze, jaką fastryguje dla niego Paweł Rojek? Autor zapewne odpowiedziałby mi, iż wskazując na papieża – herolda mesjańskości w wydaniu romantycznym – nie redukuje innych możliwości jego „czytania”. On, Rojek, robi swoje, starając się wykazać na bez mała 300 stronach tekstu opatrzonego przypisami, zatem tekstu naukowego, iż ma rację.

Można się jednak zastanowić, poważnie zastanowić, czy proponowana „toga”, jeśli już używamy tej metafory, nie zaślania innego płaszcza, w który był odziany Jan Paweł II: płaszcza świętości. Z tak przyjętej perspektywy można byłoby więc widzieć w mesjańskiej todze kolejny przykład redukcji osoby papieża do

jeszcze jednej tradycji intelektualnej. Co samo w sobie nie jest złe: wszak przynależność Jana Pawła II do grupy millenarystycznej wcale nie musi ograniczać jego świętości i podporządkowywać jej sobie.

Byle tylko pozwolić temu blaskowi świętości przeświecać przez ową togę mesjanizmu...

Jan Paweł II był uczniem i apostołem Chrystusa, sam wszak nauczył nas tak traktować swoje powołanie. Miał też jednak papież dostrzeżoną i uwydatnioną przez Rojka jasną wizję historycznych determinant owego powołania. Mówią o tym niezwykle przejmująco słowa homilii wygłoszonej na Wzgórzu Lecha w 1979 roku:

Chyba na to wybrał go Chrystus, chyba na to prowadził go Duch Święty, ażeby do wielkiej wspólnoty Kościoła wniósł szczególne rozumienie tych wszystkich słów i języków. Przychodzi więc wasz rodak, papież, aby wobec całego Kościoła, Europy i świata mówić o tych często zapomnianych narodach i ludach...

Czyż nie wolno nam wnosić, że Polska stała się w naszych czasach ziemią szczególnie odpowiedzialnego świadectwa? Że właśnie stąd ze szczególną pokorą, ale i ze szczególnym przekonaniem trzeba głosić Chrystusa? Że właśnie tu, na tej ziemi, na tym szlaku, trzeba stanąć, aby odczytać świadectwo Jego Krzyża i Jego Zmartwychwstania? (Rojek, s. 148–149).

Można więc rzec, że po latach Paweł Rojek uwydatnia owe papieskie intuicje i zbiera je w system rozumowania zwany mesjanizmem.

Zastanówmy się więc teraz nad tym, co właściwie czyni Rojek w swej autorskiej pracy: dowodzi, iż papież był mesjanistą, ale też pokazuje wyraźnie, że mesjanizm jest w polskiej o nim refleksji (a szczególnie w refleksji krytycznej wobec mesjanizmu) wyraźnie zredukowany do jednego tylko wymiaru – mesjańskości rozumianej jako te(le)ologia cierpienia. Rojek, a za nim każdy poważny badacz mesjanizmu, uzna owszem, iż refleksja o cierpieniu, jego zbawczym sensie na poziomie zarówno życia indywidualnego (o czym wiele było w refleksji papieża), jak i w zakresie życia zbiorowego (narodowego – w czym, jak wiemy, szczególnie specjalizowali się polscy romantycy) nie odpowiada w sumie złożoności pojęcia mesjanizmu jako takiego. Rojek, za innymi badaczami, określa ów wymiar mesjanizmu mianem pasjonizmu i dowodzi, iż jest to jeden z trzech elementów mesjanizmu integralnego. Pozostałe dwa to misjonizm i millenaryzm.

Klasyfikując w ten sposób mesjanizm, ucieka się Rojek do źródeł: sięga do Mickiewicza i wskazuje na kontynuację myśli romantycznego poety pośród jego współczesnych i pośród następców (w tym Jana Pawła II). Punktem wyjścia do tego rodzaju podziału mesjanizmu jest znany fragment z Prelekcji paryskich:

Co należy rozumieć przez mesjanizm? [...] Trzy kardynalne punkty filozofii, której zawiązki znaleźliśmy w historii i pismach polskich mężów stanu są następujące: Po pierwsze konieczność ofiary [...] po wtóre, posłannictwo chrześcijańskie narodu polskiego [...] po trzecie, powszechna dążność mesjanizmu... (Rojek, s. 43).

Wielką zaletą książki jest też ukazanie, w jak różnych wcieleniach czy też formach z racji na owe trzy elementy filozofii mesjanistycznej polski mesjanizm występował: od czasów najdawniejszych (pisarz sięga aż do Wespazjana Kochowskiego, a niekiedy dociera aż do Stanisława Orzechowskiego z XVI wieku) po czasy najbardziej współczesne – czyli poglądy i opracowania współczesnych polskich mesjanistów takich jak Rafał Tichy czy Wojciech Wencel.

I jeżeli krytycy bądź zwolennicy różnych form mesjanizmu skłaniali się do poglądu, iż o prawowierności mesjanizmu pojmowanego jako pasjonizm czy misjonizm (misionizm realizuje się wszak w formule „Idźcie i nauczajcie”) raczej nie ma co dyskutować, o tyle z millenaryzmem (pojmowanym jako budowanie królestwa Bożego na ziemi) nie zawsze chrześcijaństwu, katolicyzmowi było i jest po drodze.

Rojek ma tego świadomość. Wszak jest to świadomość kluczowa dla piszącego pracę naukową o millenaryzmie świętego Kościoła katolickiego, który był jego przywódcą przez kilkadziesiąt lat, na przełomie XX i XXI wieku. Uważam wręcz, że świadomość ta funduje najlepsze rozdziały tej książki: przedstawia w nich bowiem Rojek ideę teologii pracy, teologii „Solidarności”, budując swoisty portret dwu wielkich myślicieli (a właściwie trzech, bo zostawia w tej refleksji poczesne miejsce dla Cypriana Kamila Norwida) zmagających się z problematyką eschatologicznej koncepcji pracy i „Solidarności”: Jana Pawła II, papieża z Polski, Słowianina rodem i Józefa Tischnera – często zwanego kapelanem „Solidarności”. Zda się, iż papieska refleksja nad pracą ludzką oraz po 1980 roku jego refleksja nad pracą ludzką w kontekście budowania królestwa Bożego na ziemi – są wyrazem owego millenaryzmu papieskiego.

Rojek znajduje wiele cytatów z wypowiedzi papieża, które mają ową myśl podkreślić, lecz jeden wydaje się tutaj szczególny, bo pochodzi z *Sollicitudo rei socialis*:

Dobra tego świata i praca naszych rąk – chleb i wino służą nadejściu ostatecznego królestwa, skoro Pan przez Ducha, przyjmuje je do siebie, ażeby ofiarować Ojcu siebie i wraz z sobą ofiarować nas w ponawianiu swej jedynej ofiary, która antycypuje królestwo Boże i głosi jego ostateczne przyjście (Rojek, s. 263).

Tak pojmowany papieski mesjanizm trochę jednak wykracza poza wizję millenaryzmu z lekka heretyckiego, charakterystycznego nie tylko dla XIX wieku. Na tle tak pojmowanego millenaryzmu widać też, jak spore znaczenie dla Jana Pawła II miały myśl i dzieło twórcze Cypriana Norwida i jego refleksja o pracy. Zestawie-

nie tych refleksji z doświadczeniem historycznym Polaków w latach 80. przynosi kapitalne rozważania o sensie przekształcania rzeczywistości ludzką pracą, której źródła i celu upatruje się w eschatologii. Praca, uczy papież, spadkobierca mesjanistów polskich, przekształca rzeczywistość, kształtując człowieka w jego drodze do osiągnięcia świętości. Przyczynia się zatem do budowania królestwa Bożego zgodnie z powołaniem każdego ochrzczonego chrześcijanina.

Czas na wnioski: jeśli nawet będziemy się mogli (zasadnie lub nie) dopatrywać pewnej przesady w mesjanistycznej wizji Pawła Rojka, z pewnością jego wysiłek przywrócenia należnego miejsca tradycji mesjanistycznej i jej wpływu na zasadnicze elementy nauki i działania Jana Pawła II należy uznać za bardzo ważny, a na pewno domagający się poważnej dyskusji. Być może bowiem znaczenie pracy Rojka i jego zespołu polega nie tylko na tym, iż otrzymaliśmy kolejny „klucz” do zrozumienia nauczania jednej z najważniejszych postaci przełomu XX i XXI wieku.

Uważam, że książka Rojka jest istotna dla nas, Polaków żyjących dzisiaj w czasach po odejściu do Domu Ojca naszego rodaka, który przemawiał do nas i za nas. Przyznawał się i troszczył o swoją wspólnotę, sam będąc najczytelniejszym dowodem na to, iż gorący związek z przynależnością wspólnotową nie stoi w sprzeczności z drogą do świętości. Ba, więcej, że postać, w jakiej zdarza się ludzkiemu życiu przyjść na ten świat, ma znaczenie. Jeśli bowiem św. siostra Faustyna widziała w swoich wizjach świętych patronów Polski wstawiających się przed Bożym tronem za swoją ojczyznę, znaczyć to może także i to, iż Jan Paweł II był świadkiem tegoż doświadczenia w sensie pierwotnym, zaś polska terminologia mesjanistyczna po prostu dostarczyła pojęć do jego nazwania.

Abstract

Messianistic concept in pope's John Paul II teaching according to Paweł Rojek

This paper is about the millenaristic and messianistic ideas in pope's John Paul II teaching and writings. Author is describing the work of Paweł Rojek, one of the most prominent contemporary philosopher and chef-editor of influential Polish intellectual magazine "Pressje". Rojek just recently has published two volumes of essays about the messianistic traditions in Polish intellectual life. According to him John Paul II was influenced by messianistic traditions of Polish Romanticism. Talking about the Polish messianism we have remember about its dimensions: from millenaristic accents, to missionistic and passionistic ones. In Polish discourse we quite often forget about the depths of this philosophical tradition so this paper enable us to recognize its complexity.

Teresa Malecka

SŁOWO, DŹWIĘK, SACRUM W MUZYCE HENRYKA MIKOŁAJA GÓRECKIEGO WOBEC KATEGORII LOGOSU

„Muzyka, to gość z innego świata” (H. M. Górecki)¹

*„Logos, jako posłaniec Boga, jako pośrednik między
Nim a światem” (M. Osmański)²*

*„Logos, to znaczy myśl, wolność, miłość nie jest na
końcu, tylko na początku, (...) logos jest prazródłem
i mocą obejmującą wszelki byt” (Joseph Ratzinger)³*

*„Logos oznacza zarówno rozum, jak i słowo”
(Benedykt XVI)⁴*

*„Jego [Logosu] nieustanne odkrywanie na nowo jest
wielkim zadaniem uniwersytetu” (Benedykt XVI)⁵*

Wprowadzenie

W gąszczu znaczeń i tłumaczeń pojęcia logosu (jest ich podobno około 150) natrafiamy na trudności usytuowania wobec tej kategorii muzyki w ogóle, a w tym także, co oczywiste, muzyki Henryka Mikołaja Góreckiego. W rozważaniach filozoficznych najczęściej utożsamia się Logos z Bogiem, z rozumem, z sensem, myśleniem, umysłem, ze słowem, a więc z czynnikiem intelektualnym i transcendentnym równocześnie⁶. Przy takim rozumieniu tego pojęcia trudno znaleźć po-

¹ H. M. Górecki, Wykład z okazji nadania doktoratu honorowego Akademii Muzycznej w Krakowie, maj 2008; słowa L. Kołakowskiego chętnie przywoływane przez kompozytora.

² M. Osmański, *Logos*, [w:] *Powszechna encyklopedia filozofii*, t. 6, Lublin 2005, s. 496–502.

³ J. Ratzinger, *Wprowadzenie w chrześcijaństwo*, tłum. Z. Włodkowska, Kraków 2012, s. 153.

⁴ Benedykt XVI, Przemówienie na Uniwersytecie w Ratyźbonie (12.09.2006), https://opoka.org.pl/biblioteka/W/WP/benedykt_xvi/podroze/ben16-ratyzbona_12092006.html (29.10.2010).

⁵ Benedykt XVI, Przemówienie..., dz. cyt.

⁶ Benedykt XVI, Przemówienie..., dz. cyt.

le wspólne dla logosu i muzyki. Ale w rozważaniach Władysława Stróżewskiego, osadzonych mocno w myśleniu teologicznym Hansa Ursa von Balthazara pojawia się koncepcja odniesienia muzyki do sensu – logosu w sposób szczególny, bo dokonuje się to bezpośrednio. Czytamy w pracy Stróżewskiego *Logos muzyki*: „Muzyka [...] ona, i tylko ona, zdolna jest sięgnąć do samej istoty Logosu i wyrazić ją, ewokując emocjonalne i metafizyczne jakości (istności), wprost mocą dźwięków, bez pomocy materialnych kształtów lub sensów wcześniej ubranych w słowa”⁷.

Postawmy zasadnicze pytanie: czy słowo jest konieczne do udźwignięcia znaczenia, sensu, przesłania logosu muzyki Góreckiego? Poszukiwanie odpowiedzi będzie przebiegało w oparciu o rezultaty analizy utworów późnych i ostatnich kompozytora, zarówno utworów z tekstem, jak i bez tekstu: *III Kwartetu smyczkowego* „...*pieśni śpiewają*”, *Kyrie* i *IV Symfonii* „*Tansman Episodes*”.

W ostatniej publicznej wypowiedzi Góreckiego łatwo można odczytać stan ducha charakterystyczny dla późnego okresu życia twórcy. W 2008 roku mówił: „[...] dla mnie skończył się już czas [...] autorytatywnych stwierdzeń, osądów czy sformułowań. Nastał czas refleksji, wątpliwości, zastanowień. Nastał czas pytań – co zrobiło się dobrze, a co źle? Czy warto było? Czy warto jeszcze? Czy nie należałoby już zamilknąć?...”⁸. Kompozytor ma nawet wątpliwości, czy wie, co to jest muzyka: „...MUZYKA to jedna wielka tajemnica... NIC konkretnego na ten temat nie wiem. Coraz więcej mam tych pytań, mimo że moje całe życie było i jest wypełnione MUZYKĄ. Cóż to właściwie jest MUZYKA?”⁹; „...coraz mniej wiem, coraz więcej mam niepewności i wątpliwości”¹⁰. Można by za Tadeuszem Sławkiem powiedzieć: „«późność» stawia twórcę «twarzą w twarz» z tym wszystkim, co za mną i co dopiero teraz mogę ogarnąć wzrokiem”¹¹.

Muzyka

III Kwartet smyczkowy „...*pieśni śpiewają*” op. 67 (1995–2005), *Kyrie* op. 83 na chór mieszany, perkusję, fortepian i orkiestrę smyczkową (2013) i *IV Symfonia* „*Tansman Episodes*” op. 85 (2014).

⁷ W. Stróżewski, *Logos muzyki*, [w:] *Music as a message of truth and beauty*, eds. T. Malecka, M. Pawłowska, Kraków 2014.

⁸ H. M. Górecki, *Wystąpienie Doktora honoris causa Akademii Muzycznej w Krakowie*, „Teoria Muzyki. Studia, Interpretacje, Dokumentacje” (2013) nr 3, s. 104.

⁹ H. M. Górecki, *Wystąpienie...*, dz. cyt., s. 106.

¹⁰ H. M. Górecki, *Wystąpienie...*, dz. cyt., s. 107.

¹¹ T. Sławek, „*Nigdy nie jest za późno, aby odkrywać nowe światy*”. *Kilka uwag o „późności”*, [w:] *Styl późny w muzyce, literaturze i kulturze*, t. 2, red. E. Borkowska, E. Knapik, Katowice 2006, s. 15.

Trzy różne utwory, trzy różne gatunki, trzy różne sytuacje słowa: dwa utwory instrumentalne, jeden – wokalnie-instrumentalny. Tytuł *III Kwartetu „...pieśni śpiewają”* – choć muzyczny – odnosi się nie do muzyki, lecz do poezji Wielimira Chlebnikowa, a w gruncie rzeczy – poprzez zawarte w niej słowa: „kiedy umiera słońce – gaśnie | kiedy umierają konie – rżą | kiedy umierają trawy – schną, | kiedy umierają ludzie – pieśni śpiewają” – do sytuacji egzystencjalnej, za pośrednictwem i wyrażonej poprzez tekst. Tekst *Kyrie*, ascetyczny z natury, u Góreckiego łączący łacinę z językiem polskim, dający się zapisać jako: „Kyrie eleison, Christe eleison, Kyrie eleison, Panie zmiłuj się nad nami”, współtworzy logiczną konstrukcję dzieła, kończącego się krótkim instrumentalnym *Postludium*. Przedostatni utwór w katalogu twórczości Henryka Mikołaja Góreckiego *IV Symfonia „Tansman epizody”*, mimo okolicznościowego tytułu¹², jest dziełem muzyki czystej, wręcz absolutnej.

Wybrane trzy późne utwory kompozytora zdominowane są przez trzy podstawowe kategorie: kategorię kontrastu, *ostinata* oraz ekspresji, w utworach wcześniejszych także obecne, ale nie w tak dużym stopniu.

Kategoria kontrastu przejawia się najwyraźniej i najintensywniej w materii dźwiękowej, a więc w samej istocie dzieła muzycznego, a oddziałuje na strukturę omawianych utworów. Dla kwartetów Góreckiego charakterystyczne jest maksymalne zróżnicowanie materiału dźwiękowego, zarówno w ujęciu wertrykalnym, jak i horyzontalnym: 12-dźwiękowy na przemian z *quasi*-tonalnym, a niekiedy oparty na skalach modalnych lub ich fragmentach. W sferze współbrzmień i zachodzących między nimi relacji budowane są również kontrasty. Pojawiają się trójdźwięki dobarwiane przez ostre dysonanse, a także zestrojenia dwóch dysonujących ze sobą trójdźwięków. Jako szczególny środek wyrazu oddziałują współbrzmienia konsonansowe, łagodne, trójdźwięki powiązane funkcyjnie, jak i zestawiane z pominięciem relacji funkcyjnych. Kontrasty budowane są także poprzez zestrzajanie wyraźnie odmiennych sposobów kształtowania formy, a to luźnego zestawiania niespójnych myśli muzycznych, a to nawiązywania typu reprzyzowego czy refrenicznego do materiału wcześniejszego. Jak zwykle u Góreckiego przeważają tempa wolne, liczne odcienie *Adagio*, *Lento*, zarazem nie brak w kwartetach momentów motorycznej, żywiołowej gry nasyconej ludową (góralską) tanecznością. O kwartetach można wreszcie powiedzieć, że balansują na pograniczu muzyki wysokiej i niskiej, między ludową prostotą a nowoczesnym artyzmem, między trywialnością a wysublimowaniem, między motorycznością a narracją powolną, między mu-

¹² Utwór powstał na zamówienie Andrzeja Wendlanda, organizatora festiwalu im. Aleksandra Tansmana. Pierwotnie miała to być *passacaglia*, ostatecznie litery imienia i nazwiska polskiego kompozytora żydowskiego pochodzenia posłużyły jako symbole nazw dźwięków głównych motywów.

zyką własną a przywołaną, ale bliską (np. w części środkowej *III Kwartetu*, gdzie pojawia się cytat z pierwszej części *II Kwartetu* Szymanowskiego) (por. przykład nutowy 1).

W *Kyrie* kontrastowanie materiału dźwiękowego wyznacza makrostrukturę utworu (znamy to z utworów o wyraźnym przesłaniu religijnym: *Ad Matrem* i *II symfonii „Kopernikowskiej”*). Dla części I charakterystyczny jest chromatyczny, dysonansowy materiał dźwiękowy. Relacje sekundowe i trytonowe stanowią zasadniczy trzon dzieła, z jego motywem kluczowym, wykrzyknięciem *ff* „Kyrie”, budującym zarazem każdorazowo centra dramatyczne dzieła. W części II panuje łagodna konsonansowość wahająca się między A-dur a a-moll. Dominuje prosty śpiew chóru *a cappella*, w którym zasadniczą rolę odgrywają następstwa konsonansowych trójdźwięków w pokrewieństwach albo tonalnych-diatonicznych (A – D – A – E – A), albo chromatycznych (as – g – fis – g) (por. przykład nutowy 2).

W *IV Symfonii* kontrasty materiału dźwiękowego oddziałują nie jak w *Kyrie* – na makroformę, lecz bliższe są sytuacji kwartetów, czyli wewnętrznego zróżnicowania, wewnętrznego rozczłonkowania formy. Z kolei, podobnie jak w *Kyrie*, dysonansowość ma szczególny charakter, bowiem powstaje przez „zabrudzanie” trójdźwięków konsonansowych – współbrzmieniami dysonującymi sekund małych. Ten typ ostrych brzmień kontrastowany jest z łagodną konsonansowością, zarówno w wymiarze horyzontalnym, jak i wertykalnym. W *Symfonii* kontrast, co oczywiste, budowany jest również, czy przede wszystkim, poprzez instrumentację. Skrajnym przypadkiem jest nagłe pojawienie się w części IV solo fortepianu przywołującego w konsonansowych akordach zestawianych modalnie lub chromatycznie motyw czołowy w wolnym tempie (por. przykład nutowy 3).

Kontekst dla tego pięknego *quasi*-chorału fortepianowego stanowi z jednej strony częśćka *Marcato* o charakterze motorycznym w szybkim tempie w ruchu ósemkowym dynamice *forte*, z drugiej następujący po nim finałowy ciąg wielkich akordów *tutti* w ambitusie 8 oktaw *fortissimo*.

Ostinato – kategoria obecna w muzyce Góreckiego od dawna, szczególnie w dziełach o wyraźnym religijnym przesłaniu – w kwartetach smyczkowych urasta do rangi jakości formotwórczej¹³. Ostinatowe są w kwartetach zarówno fragmenty żywiołowe, wręcz ludyczne, ale i te przepojone wewnętrznym smutkiem, głęboką zadumą i tragizmem. Także w *Kyrie* kategoria ta odgrywa wyróżnioną, wręcz podstawową rolę. *Ostinato* dysonansowych współbrzmień fortepianu (dwie sekundy wielkie), tamtamu i bębna dobarwiane w mniejszym lub większym stopniu przez dzwony buduje dramat dzieła w sensie sposobu prowadzenia narracji. *Ostinato* trwa stale w dynamice *p* i *mp*, milknie, gdy chór woła – krzyczy *ff* „Ky-

¹³ Por. T. Malecka, *Kwartety smyczkowe Henryka Mikołaja Góreckiego wobec tradycji gatunku*, „Teoria Muzyki. Studia, Interpretacje, Dokumentacje” (2014) nr 4, s. 53–70.

rie eleison” czy gdy chór *a cappella* śpiewa łagodnie *piano* prostą i prosto harmonizowaną melodię „Christe eleison” i, gdy pod koniec chór dwukrotnie zaśpiewa *piano* kilka prostych akordów w A-dur z polskim tekstem: „Panie zmiłuj się nad nami”. *Ostinato* stanowi fundament fakturalny, dramaturgiczny, ale, co najważniejsze, fundament ekspresyjny *Kyrie*. To *ostinato* jest nieubłagane. Forma *IV Symfonii* budowana jest z kilku podstawowych rodzajów muzyki, kształtowanych niemal wyłącznie w oparciu o zasadę *ostinato*. Zasadzie tej podlegają wszystkie typy ugrupowań, zarówno wielowarstwowe w wielkim ambitusie *fff* akordy *tutti*, jak i te, w których górny głos tworzy krótki motyw oparty na dźwiękach wywiedzionych z liter imienia Aleksandra Tansmana, czy motoryczne, określane przez kompozytora, jako *Marcato*, a także fragmenty o wyraźnie lirycznej ekspresji. Ich procesualne następstwa tworzą silne wzrosty i spadki napięcia, budując silną ekspresję.

Ekspresja

Słynne są precyzyjne słowne dookreślenia typów ekspresji zapisane przez Góreckiego w jego partyturach: np. *con grande tensione* czy *Deciso – Marcatissimo – forte fortissimo*, albo *Lento – Cantabile – Dolce*, czy *Molto Lento – tranquillo, tranquilissimo* i wreszcie: *Allegro deciso – Energico, molto espressivo e molto marcato ma sempre ben tenuto*. Jednak siła ekspresji omawianych utworów tkwi przede wszystkim wprost w materii muzycznej, w jej kondensacji; przeważa typ ekspresji immanentnej. W *Kwartetach* melodyka jest elementem raz nieobecnym, a kiedy indziej znaczącym. Bywa w tym drugim przypadku nasycona relacjami małosekundowymi, tworząc nastrój smutku i rzewności, co wraz z *ostinato* buduje silną, choć jakby wewnętrzzną, w pewnym sensie introwertyczną ekspresję. We fragmentach w tempach wolnych osiągnięta jest ekspresja nostalgii, rzewności. Odcinki szybkie, motoryczne, żywiołowe ewokują ekspresję ludycznego, choć jednak nie wesołego szaleństwa. W partyturze *Kyrie* znacznie mniej, niż zwykle u Góreckiego, słownych określeń ekspresyjnych, a i agogiczne są raczej oszczędne. Dominuje tempo *lento*, z nieznacznymi krótkimi wahaniami *allargando – a tempo*. Napięcia budowane są w części I w oparciu o nasycenie dysonansowe i w oparciu o kształtowanie dynamiki między *pp* a *fff* w kulminacji. Tylko dwukrotnie pojawia się charakterystyczne dla twórcy określenie *Con granda tensione*. W części II *Cantabile* natomiast brakuje wzrostów i spadków napięcia, panuje spokój łagodnej konsonansowej aury brzmieniowej, stabilnej dynamiki *p* i *pp* i nieznaczących wahań tempa. Sfera brzmieniowa części III, wahania między dysonansowością materiału budującego *ostinato* a mollowym klimatem momentów melodycznych w specyficznej mollowej harmonii stanowią podstawę budowania ekspresji.

W *IV Symfonii* powraca Górecki do szczegółowego i częstego dookreślenia słowami typów ekspresji. Stanowią one ważne dopowiedzenie do tego, co zawarte jest w samej materii dźwiękowej. Do fragmentów *fff*, budowanych z wielogłosowych akordów *tutti*, dodaje określenia typu: *Deciso – Marcatissimo – ma ben tenuto*, do fragmentów lirycznych w skameralizowanej obsadzie dopowiada: *Piu largo – Cantabile* czy *Tranquillo e cantabile*. Budowanie ekspresji w *IV Symfonii* dokonuje się także w zakresie materiału dźwiękowego. Wybór dźwięków pochodzących z imienia i nazwiska Aleksandra Tansmanna, co wiąże się z genezą utworu, jest znaczący: a e es a | d e d | c a es e a (por. przykład nutowy 4) i daje spore możliwości tworzenia silnych napięć, głównie ze względu na jego zogniskowanie wokół relacji trytonu, najpierw, w motywie otwierającym – jako kroku wznoszącego, potem, w dalszych fragmentach – opadającego. Ostre „dysononsowanie” pozornie diatonicznych zwrotów lub współbrzmień stanowi również ważny materiał dla powstawania silnych napięć.

Styl późny a logos

Tadeusz Sławek pisze: „«Późność» [...] pozwala się opisać jako nastrój. [...] Dzieło, w którym rozpoznaję «styl późny», to pewien akustyczny, wizualny, słowny nastrój”¹⁴. Jaki jest zatem nastrój późnych utworów Góreckiego? Jest w nich nastrój niepokoju, smutku, dramatycznego wołania. Przy czym w *Kyrie* dzięki słowu nastrój ów zostaje dookreślony: jest to modlitwa, wręcz dramatyczny krzyk, aby Bóg się zmiłował – „*Kyrie eleison*”. W *IV Symfonii* krzyk ten wyrażany jest wielkimi, niemal drastycznymi akordami, powtarzanymi jakby z uporem. Pozbawione słowa, a jednak są dramatycznym wołaniem. W utworach tych jednak odnajdujemy także nastrój innego smutku, bliższego rzewności, zarazem – beznadziejności, rezygnacji. W późnych dziełach kompozytora rozbrzmiewają poruszające swym smutkiem melodie. W *III Kwartecie* słyszymy (w *IV części*) niejako „śpiew” I i II skrzypiec (por. przykład nutowy 5).

Może to kolejna pieśń „żałosna”, jak te w *III Symfonii pieśni żałosnych*¹⁵. W *Kyrie* jest to w zasadzie szereg dźwięków skali es-moll naturalnej w górę, zakończony wahającym zwrotem małosekundowym (es-d-cis-d) tworzącym atmosferę rzewnego lamentu. Podkreślona jest ona specyficzną, również rzewną harmonią – następstwem trójdzwięków mollowych: as, g, fis, g (to tonacje określane na ogół jako:

¹⁴ T. Sławek, „*Nigdy nie jest za późno...*”, dz. cyt., s. 20.

¹⁵ Por. A. Chłopecki w rozmowie z B. Bolesławską, [w:] B. Bolesławska-Lewandowska, *Górecki. Portret w pamięci*, Kraków–Warszawa 2013, s. 423.

ponure, żałobne, zarazem metafizyczne, wyrażające smutek)¹⁶, kolejno jednak – w śpiewie polskiego „Panie zmiłuj się nad nami” – rozjaśnioną akordami durowymi: A, D, A, E zwiększony, A, choć przez obecność trójdźwięku zwiększonego – nieco posmutniała. W *IV Symfonii* jest takich momentów wiele, np. gdy w części III po smutnej „muzyce cyrkowej” (dęte blaszane i smyczki) – *deciso marcatisimo* – pojawia się cudowny „śpiew” wiolonczeli z delikatnym akompaniamentem fortepianu *tranquillo e cantabile*!

Wydaje się, że obiektywne jakości dźwiękowe i typ zawartej w tych smutnych melodiach ekspresji, ze względu na kontekst ich pojawiania się, jakby w innej rzeczywistości, jakby spoza realnej przestrzeni i realnego czasu – funkcjonują również jako tzw. momenty epifaniczne. Tak Mieczysław Tomaszewski określa sytuację, kiedy w utworze pojawia się nagle coś nowego, jakby „spoza”, co odwołuje się do idiomu sakralności¹⁷.

W *IV Symfonii*, w przedostatnim dziele kompozytora znajduje się więcej momentów szczególnych. O akordach solo fortepianu w kontekście wielkoobsadowych fragmentów była mowa przy omawianiu kategorii kontrastu. Zaraz po nich (*nb.* w silnym do tego kontraście) pojawia się kolejny zadziwiający moment. Oto pełna orkiestra z organami i fortepianem (bez bębnow) rozbrzmiewa następstwem zwielokrotnionych trójdźwięków (B, g, g, Es) stanowiących wypełnienie harmoniczne dla motywu Zygryda z *Tetralogii* Ryszarda Wagnera zinstrumentowanego po Wagnerowsku (por. przykład nutowy 6).

Trudno znaleźć wyjaśnienie dla tej sytuacji: piękny chorał *tutti* orkiestry, niczym wzniosłe *sacrum*, i motyw Zygryda reprezentującego najbardziej ze wszystkich postaci Wagnerowskich fizyczność, postaci najbardziej zarazem oddalonej od sfery duchowości. Jedyne komentarz racjonalny może stanowić przypomnienie najwyższego zachwyty, jakim obdarzał Górecki *Tetralogię*, a w niej *Walkirię* właśnie, część, w której rodzi się ów bohater ze świata natury raczej niż kultury. Mamy tu chyba do czynienia z czymś w rodzaju podwójnego kodowania. Może należałoby przypomnieć również inną sytuację podwójnego kodowania w muzyce Góreckiego – zestrojenia kategorii *requiem* z szaleńczym czeskim tańcem w *Małym requiem dla pewnej polki*, o której David Drew napisał: „Klown ukrywa pod szminką niewysłowiony smutek”¹⁸.

Wracając do kategorii *sacrum* u późnego Góreckiego, powiedzieć trzeba, iż nie ma znaczenia, czy w dziele funkcjonuje słowo, czy, tak jak w *Kwartecie* i *IV Symfonii*, muzyka oddziałuje na odbiorcę właściwymi sobie środkami. Można nawet

¹⁶ Por. R. D. Golianek, *Muzyka programowa XIX wieku. Idea i interpretacja*, Poznań 1998, s. 128.

¹⁷ M. Tomaszewski, *Sacrum i profanum w muzyce*, z prof. M. Tomaszewskim rozmawia M. Janicka-Słysz, „Maszkaron” (2000) styczeń–luty–marzec, s. 30.

¹⁸ D. Drew, *Komentarz do płyty*, za: A. Thomas, dz. cyt., s. 188.

powiedzieć, paradoksalnie, że ekonomia słowa i budowanie ekspresji przez samą muzykę sprawiają, iż łatwiejsze staje się stworzenie atmosfery *sacrum*. Kategorie kontrastu, *ostinato* i kontrastu u Góreckiego mają charakter immanentny, budowane są przez jakości muzyczne. Roman Ingarden pisze o pewnych przypadkach, kiedy „jakby w zarysie pewnej melodii [...] jawi się szczególna jej «rzewność», «słodycz», «smutność». W samym zestroju harmonicznym pewnego doboru następujących po sobie akordów ucieleśniona jest widomie «powaga», «groza» lub niepokój”¹⁹. Taki pogląd może potwierdzać myślenie Carla Dahlhausa o muzyce absolutnej. Pisał on: „Idea muzyki absolutnej polega na przekonaniu, że muzyka instrumentalna właśnie dlatego, że jest pozbawiona pojęć, przedmiotu i celu, wyraża istotę muzyki w sposób czysty, niezmacony”²⁰. Dodajmy również przekonanie autora, że „«muzyka absolutna» to muzyka dająca przeczucie absolutu”. Wydaje się, że utwory późne, czy wręcz ostatnie, Góreckiego zbliżają się do takiej właśnie sytuacji. Także jednak, i to w szczególnym stopniu, spełniają to, o czym pisze Stróżewski, *III Kwartet* i *IV Symfonia*. Przypomnijmy: „Muzyka [...] ona, i tylko ona, zdolna jest sięgnąć do samej istoty Logosu i wyrazić ją, ewokując emocjonalne i metafizyczne jakości (istności), wprost mocą dźwięków, bez pomocy materialnych kształtów lub sensów wcześniej ubranych w słowa”²¹.

Powróćmy na koniec do pytań i wątpliwości twórcy, do jego niepewności, czy wie, co to jest muzyka. Otóż on sam znajduje odpowiedź na najbardziej podstawowe pytanie: „czym jest muzyka?” – w tekście Leszka Kołakowskiego. Filozof stwierdza: „muzyka to gość z innego świata”²².

Z jakiego świata? Ostatnie akordy muzyki Góreckiego (finał *Kyrie* i finał *IV Symfonii*) rozbrzmiewają w A-dur, w tonacji związanej w XIX-wiecznych klasyfikacjach z kategoriami pozytywnymi: z miłością, intymnością, poświęceniem, ale przede wszystkim z radością. Więc może chodzi o świat, o którym mówił Górecki w 2008 roku: „Jest w poezji, w piśmiennictwie podhalańskim piękne określenie: NIEBIAŃSKIE POLANY. Jeśli są – Niebiańskie Polany – to są też Niebiańskie Istoty. Przekazywanie TAM naszych muzycznych myśli. My TU Oni TAM. My TU oni TAM”²³.

¹⁹ R. Ingarden, *Utwór muzyczny i sprawa jego tożsamości*, Kraków 1973, s. 116.

²⁰ C. Dahlhaus, *Idea muzyki absolutnej i inne studia*, tłum. A. Buchner, Kraków 1988, s. 10.

²¹ W. Stróżewski, *Logos muzyki*, dz. cyt.

²² Henryk Mikołaj Górecki doktorem honoris causa Akademii Muzycznej w Krakowie, 12 maja 2008 roku, „Teoria Muzyki. Studia, Interpretacje, Dokumentacje” (2013) nr 3, s. 110.

²³ Henryk Mikołaj Górecki doktorem..., dz. cyt., s. 118.

Przykłady nutowe

74

90

Meno mosso (♩ = c100) molto espressivo e ben tenuto

79

95 Lo stesso tempo ma poco dolce

Tempo I (Allegro ♩ = c144) - marcato

85

100

II. I. H. M. Górecki, III Kwartet smyczkowy „Pieśni śpiewają”

The image displays a page of a musical score for the second part of a Kyrie by Henryk Mikołaj Górecki. The score is arranged in a multi-staff format. At the top, there are parts for T. Bells, Tam-t, BD, and Pno. Below these are the string sections: VI I, VI II, Vla div, Vc, and Ds. The score is divided into measures by vertical bar lines, with time signatures of 3/4, 5/4, 6/4, and 2/4 indicated above the staves. A section marked with a double bar line and a box containing '1' and 'ff = 96-100 Marcatissimo' begins below the string parts. This section includes vocal parts for Soprano (S), Alto (A), Tenor (T), and Bass (B), with the lyrics 'KY - RI - E E - LEI - SON E - LEI - SON E - LEI - SON' written below the notes. The instrumental parts for VI I, VI II, Vla div, and Vc continue with complex rhythmic patterns. The score concludes with a double bar line and a final 'ff' marking.

II. 2. H. M. Górecki, *Kyrie*, cz. II

119 *II^o poco allarg* $\frac{4}{4}$ *Lento* J *Lento - Cantabile dolce* J = 54-56 *pochiss allarg*

Tam-t
BD
Pno
S
A
T
B
V.II div
V.II div
Via
Vc div

E - LEI - SON E - LEI - SON CHRI - STE CHRI - STE E - LEI - SON
E - LEI - SON E - LEI - SON CHRI - STE CHRI - STE E - LEI - SON
E - LEI - SON E - LEI - SON CHRI - STE CHRI - STE E - LEI - SON
E - LEI - SON E - LEI - SON CHRI - STE CHRI - STE E - LEI - SON

fff *p* *poco ten*

fff *p* *assoluto senza oscura*

126 *a tempo* *allarg* $\frac{6}{4}$ *a tempo* $\frac{4}{4}$ *ten* $\frac{2}{4}$ $\frac{4}{4}$

S
A
T
B
CHRI - STE CHRI - STE E - LEI - SON KY - RI - E E - LEI - SON

134 *poco allarg* K *a tempo*

S
A
T
B
KY - RI - E E - LE - I - SON CHRI - STE E - LE - I - SON

pochiss

142 $\frac{9}{4}$ *ten* $\frac{4}{4}$ *poco allarg*

S
A
T
B
CHRI - STE E - LE - I - SON KY - RI - E E - LE - I - SON

pochiss

Il. 2. H. M. Górecki, *Kyrie*, cz. II - c.d.

120

BD (a)

BD (m)

BD (l)

Pno

GP

VI I

VI II div

Vla div

Vc

Maestoso ma deciso (♩ = 80-84)

126

Pno

con Ped

ten

130

Pno

ten

132

Pno

8/4

4/4

poco allarg

ten

II. 3. H. M. Górecki, *IV Symfonia „Tansman epizody”*

A L E K S A N D E R T A N S M A N

II. 4. H. M. Górecki, *IV Symfonia „Tansman epizody”*

29 **Tranquillo - dolce - cantabile. Morbido**

Measures 29-30 of the musical score. The score is in 3/4 time and consists of four staves: Violin I, Violin II, Viola, and Cello/Double Bass. The tempo and mood are marked as *Tranquillo - dolce - cantabile. Morbido*. The dynamic is *p* (piano). The music features a melodic line in the upper strings and a harmonic accompaniment in the lower strings. A triplet of eighth notes is marked in measures 29 and 30.

31

Measures 31-32 of the musical score. The score continues with the same four staves. The dynamic is marked as *(p)* (piano). The music features a melodic line in the upper strings and a harmonic accompaniment in the lower strings. A triplet of eighth notes is marked in measures 31 and 32.

33

Measures 33-34 of the musical score. The score continues with the same four staves. The dynamic is marked as *mp* (mezzo-piano). The music features a melodic line in the upper strings and a harmonic accompaniment in the lower strings. A triplet of eighth notes is marked in measures 33 and 34.

II. 5. H. M. Górecki, *III Kwartet smyczkowy „Pieśni śpiewają”*

35

37

39

Largo - Deciso 22 $\frac{3}{4}$ ♩ = 80

Fl 1-4
Ob 1-4
Cl 1-4
Ban 1-3
Cbn
ff molto

GP

Tpt 1-4
Hn 1-4
Tbn 1-3
Tuba
ff molto

BD (n)
BD (m)
BD (l)

Pno
ff molto
(con Ped)

Org
ff molto

VI I
VI II
Vla
Vc
Db
ff molto

Il. 6. H. M. Górecki, IV Symfonia „Tansman epizody”

Abstract

Word, tone, *sacrum* in the music of Henryk Mikołaj Górecki in terms of the category of Logos

“Music is a visitor from another world”
(H. M. Górecki)²⁴

The veritable mesh of meanings and senses of *logos* poses problems with placing music in terms of this category; it is obviously equally true in the particular case of Górecki's *oeuvre*. In its philosophical discussions, Logos is oftenest identified with God, reason, sense, thinking, mind and word, i.e. with the intellectual as well as the transcendent.²⁵ This understanding of the term makes it problematic to find common ground between logos and music. Yet the system of Władysław Stróżewski, itself strongly rooted in the theological thought of Hans Urs von Balthazar, contains the idea that music has a peculiar relation to sense, to logos, in that it is realized directly. According to Stróżewski's *The Logos of Music*, “Music... and music alone can reach into the very essence of Logos and express it with an evocation of emotional and metaphysical qualities (existences) through the direct power of sound, unassisted by material forms or senses previously clothed in words.”²⁶ Górecki's works from the period of his full maturity and in his late style is a fascinating material for contemplate the logos of his music: its sense in the full meaning of the word. The proposed paper will try to answer the following question: is word necessary to carry the crucial meanings of music? I shall base my research on the analysis and interpretation of chosen works by Górecki (from his mature and late periods): two instrumental (that is text-less) pieces – the *String Quartet No. 3* and *Symphony No. 4* (his last work, finished and premiered posthumously) and two pieces with a laconic sacral text: *Amen* for chorus *a capella*, which consists of one word (“Amen”) and *Kyrie* for chorus, piano and string orchestra, which is based on the liturgical “Kyrie Eleison, Christe Eleison, Kyrie Eleison.” It seems that the proper starting point for talking about logos in H.M. Górecki's work is precisely the absence of words, or (if present) the maximal condensation of the verbal, the special way the word functions in relation to the music.

²⁴ H. M. Górecki, *Honorary doctorate lecture, Academy of Music in Kraków, May 2008*, „Teoria Muzyki. Studia, Interpretacje, Dokumentacje” (2013), nr 3, p. 110.

²⁵ H. M. Górecki, *Honorary doctorate...*, op. cit., p. 118.

²⁶ W. Stróżewski, “Logos muzyki”, in: *Music as a message of truth and beauty*, eds. T. Malecka, M. Pawłowska, Kraków 2014.

ZAGŁADA W MYŚLI JANA PAWŁA II I TWÓRCZOŚCI ARNOLDA SCHÖNBERGA¹

Zestrojenie dwóch, pozornie pozostających z sobą bez związku, postaci: Jana Pawła II i Arnolda Schönberga, może się wydawać zaskakujące. Jednak to nie relacja między osobami jest tu istotna, lecz pewna cechująca je wspólnota postaw wobec zagadnień relacji międzyludzkich, praw człowieka, godności i poczucia zjednoczenia w obliczu niezwykle trudnych doświadczeń historycznych. Jest to mianowicie postawa wyrażająca uznanie wyższości jedności ponad wszelkim dystansem i podziałem; postawa głęboko humanistyczna i głęboko duchowa, jako wspólnota myśli bez względu na wyznawaną religię.

Pojednanie chrześcijaństwa i judaizmu poprzez dialog, którego Jan Paweł II pozostaje inicjatorem, a w rezultacie wręcz symbolem, miało miejsce na gruncie właśnie takiego rozumienia wspólnoty ludzi, bez względu na ich wiarę, jako ofiar jednej z najbardziej wstydlivych kart historii – Zagłady. Uderzające jest w tym zakresie pokrewieństwo postawy Jana Pawła II i Arnolda Schönberga, przejawiające się zwłaszcza w trzech aspektach charakterystycznych dla ich myśli. Są to: prawa człowieka, potrzeba świadectwa Zagłady oraz odpowiedzialność historyczna, szczególnie w świetle doświadczeń II wojny światowej. Jan Paweł II mówił w Auschwitz:

Jeśli jednakże to wielkie wołanie Oświęcimia, krzyk umęczonego tu człowieka ma przynieść owoce dla Europy (a także dla świata), trzeba wyciągnąć wszystkie słuszne konsekwencje z Deklaracji Praw Człowieka, jak do tego wzywał Jan XXIII w encyklice *Pacem in terris*. Czytamy tam między innymi: „Deklaracja ta uroczyście przyznaje wszystkim bez wyjątku ludziom godność osoby ludzkiej, potwierdza prawo każdego człowieka do swobodnego poszukiwania prawdy, do zachowania norm moralności,

¹ Publikacja powstała w wyniku realizacji projektu badawczego o nr 2016/21/N/HS2/02676 finansowanego ze środków Narodowego Centrum Nauki.

do pełnienia sprawiedliwości, do wymagania warunków życia godnych człowieka: są to prawa powszechne, nienaruszalne i niezbywalne”².

Refleksja Schönberga dotycząca praw ludzkich pojawiła się również jako wyraz sprzeciwu wobec okrucieństwa wojennego. W jego pismach z 1947 roku, a więc zaledwie rok przed uchwaleniem przez ONZ Powszechnej Deklaracji Praw Człowieka, znajdujemy sformułowania stanowiące wyraz podobnej postawy:

Należy dążyć do sformułowania pewnego minimum praw niezmiennie obowiązujących dla wszystkich ludzi wszystkich ras. [...] To są prawdziwe problemy i łatwo stać się pesymistą, gdy się o nich myśli. Niemniej nigdy nie wolno zrezygnować z dążenia do uniwersalnego uświęcenia praw ludzkich. W naszej duszy istnieje taka właśnie możliwość dążenia, cechująca się mocą sprawczą³.

Co do ważkości świadectwa Zagłady Jan Paweł II mówił w Yad Vashem: „Świat musi usłyszeć przestrożę, jaką pozostawiły nam ofiary Holokaustu i jakim są świadectwa ocalonych”⁴. U Schönberga motyw ten stanowi główne przesłanie *Ocalalego z Warszawy* op. 46. Świadectwo *Ocalalego...*, łącząc się nierozdzielnie ze świadectwem, w pewnym sensie pośrednim, samego kompozytora, stanowi zarówno przestrożę, jak i przesłanie nadziei poprzez jedność w wierze. W poruszających słowach wygłoszonych podczas mszy świętej odprawionej na terenie byłego obozu koncentracyjnego Jan Paweł II mówił:

Oświęcim jest świadectwem wojny. To wojna niesie z sobą ów nieproporcjonalny przyrost nienawiści, zniszczenia, okrucieństwa. A jeśli nie da się zaprzeczyć, że objawia również inne możliwości ludzkiej odwagi, bohaterstwa, patriotyzmu, to jednak rachunek strat przeważa. Coraz bardziej przeważa – im bardziej wojna staje się rozgrywką wyrachowanej techniki zniszczenia. Za wojnę są odpowiedzialni nie tylko ci, którzy ją bezpośrednio wywołują, ale również ci, którzy nie czynią wszystkiego, co leży w ich mocy, aby jej przeszkodzić⁵.

² Jan Paweł II, Homilia w czasie mszy św. odprawionej na terenie byłego obozu koncentracyjnego, <https://ekai.pl/dokumenty/homilia-w-czasie-mszy-sw-odprawionej-na-terenie-bylego-obozu-koncentracyjnego> (14.10.2017).

³ A. Schoenberg, *Human Rights*, [w:] *Style and Idea*, Berkeley 2010, s. 507, 512; tłum. Iwona Sowińska-Fruhtrunk (o ile nie podano inaczej, wszystkie tłumaczenia pochodzą od autorki).

⁴ Wizyta w Yad Vashem, <http://www.nauczaniejp2.pl/dokumenty/wyswietl/id/1042/pos/7/haslo> (14.10.2017).

⁵ Jan Paweł II, Homilia w czasie mszy św. odprawionej na terenie byłego obozu koncentracyjnego, dz. cyt.

Dla Schönberga jest to kwestia wielkiej wagi, gdyż poczucie takiej właśnie odpowiedzialności było jego udziałem; co więcej, podejmował on w tym zakresie działania niemające odpowiedników wśród ówczesnych przedstawicieli środowiska artystycznego.

Schönberg: religia i polityka

Choć droga wiodąca Schönberga do judaizmu była nieoczywista i skomplikowana, jego zainteresowanie szeroko pojętą problematyką religii trwało całe życie. Nastroje antysemickie narastające w Europie lat 20. XX wieku uwrażliwiły kompozytora na kwestie światopoglądowe. Rok 1923 był naznaczony kryzysem jego przyjaźni z Wasylem Kandynskym (trwającej od 1911 roku) z powodu antysemickich komentarzy czynionych rzekomo przez malarza. W liście do Kandynsky'ego z 20 kwietnia 1923 roku Schönberg pisał:

Wreszcie zrozumiałem naukę, którą wtlaczano mi siłą w ciągu tego roku, i nigdy jej nie zapomnę. Oznacza to, że nie jestem Niemcem, ani Europejczykiem, w rzeczywistości zaledwie nawet istotą ludzką [...], lecz jestem Żydem. [...] Dotarło do mnie, że nawet Kandinsky widzi jedynie zło czynione przez Żydów, a w ich złych uczynkach jedynie żydostwo. I to mnie zmusza do porzucenia nadziei na osiągnięcie zrozumienia. To był sen. Stanowimy dwa rodzaje ludzi. Nieodwołalnie!⁶

Kolejny list przynosi jeszcze bardziej dramatyczne przewidywania kompozytora:

Lecz do czegoś doprowadzi antysemityzm, jeśli nie do aktów przemocy? Czy tak trudno to sobie wyobrazić? Jesteś być może usatysfakcjonowany odebraniem Żydom ich cywilnych praw. W takim razie z pewnością Einstein, Mahler, ja i wielu innych zostanie unicestwionych⁷.

W 1925 roku kompozytor przeprowadził się z Wiednia do Berlina, gdzie wraz z nadejściem lat 30. sytuacja polityczna stawała się coraz bardziej napięta. W 1932 roku napisał w liście do Albana Berga: „Wbijano mi to do głowy tak głośno i tak długo, iż musiałbym być głuchy, żeby nie zrozumieć. I już od dłuższego czasu nie jestem z tego powodu rozżalony. Dzisiaj z dumą nazywam siebie Żydem”⁸. Jesz-

⁶ M. DeVoto, *Arnold Schoenberg and Judaism: The Harder Road*, wykład wygłoszony w Hebrew Union College – Jewish Institute of Religion, New York 1993, s. 4, <http://emerald.tufts.edu/~mdevoto/Schoenberg.pdf> (23.05.2015).

⁷ M. DeVoto, *Arnold Schoenberg and Judaism*, dz. cyt., s. 5.

⁸ A. Schoenberg, *Letters*, tłum. na j. angielski E. Wilkins, E. Kaiser, New York 1965, s. 167.

cze przed emigracją do Stanów Zjednoczonych, kompozytor obmyślał odważny projekt i naszkicował plan z intencją

[...] zaangażowania propagandy na dużą skalę wśród Żydów w Stanach Zjednoczonych, a później w innych krajach, przede wszystkim z myślą o zdobyciu środków finansowych wystarczających na opłacenie stopniowej emigracji Żydów z Niemiec⁹.

W przytoczonych słowach zwraca uwagę niezwykle przenikliwość spojrzenia dotycząca spraw politycznych, a także słuszne obawy kompozytora o przyszłość narodu żydowskiego.

24 lipca 1933 roku, tuż przed wyjazdem do Ameryki, Schönberg wstąpił ponownie do gminy żydowskiej w Paryżu, składając formalną deklarację wiary¹⁰. Świadcami byli Dimitri Marianoff i Marc Chagall. Akt ten miał dla kompozytora znaczenie symboliczne, jako forma solidaryzowania się z ofiarami rosnących nastrojów antysemickich w Europie. Podczas pobytu w Stanach Zjednoczonych Schönberg próbował obudzić w różnych środowiskach świadomość dramatycznej sytuacji europejskich Żydów, jednak bez większych sukcesów z uwagi na „generalną obojętność Ameryki w stosunku do ponurych wydarzeń w Niemczech”¹¹. Nasuwa się tu porównanie z reakcjami Zachodu na raport Jana Karskiego. Kompozytor pisał: „Zdecydowałem się poświęcić wszystkie poprzednie formy aktywności, jako kompozytor, pisarz, teoretyk i tak dalej, aby od teraz zająć się tylko jedną sprawą: pracą zmierzającą do uratowania Żydów”¹². W 1934 roku Schönberg napisał nawet do Rabina Stephena Wise’a, stojącego na czele Amerykańskiego Kongresu Żydów:

Nie mam żadnych ambicji politycznych: moje ambicje byłyby zupełnie zaspokojone na papierze w pięciolinie, gdybym w ogóle jakieś miał. Dążę jedynie do niesławnego honoru poświęcenia mojego życia dla ocalenia egzystencji Żydów. I tylko wtedy, gdy nie znajdzie się bardziej odpowiednia osoba, przede wszystkim młodsza i zdrowsza ode mnie, tylko wtedy, aby nie wymigać się od oczywistego obowiązku, będę skłonny uczynić krok naprzód¹³.

Jednak z braku wiedzy nie pojmowano wówczas grozy sytuacji i nie podjęto żadnych działań. Dla Kongresu, który reprezentował przede wszystkim amerykańskich „zasymilowanych Żydów”, takie działania wobec nazistów w latach 30. były

⁹ M. Strasser, „A Survivor from Warsaw” as Personal Parable, „Music & Letters” 76 (1995) nr 1, s. 57; zob. także: A. L. Ringer, *Arnold Schoenberg: the Composer as Jew*, Oxford 1990, s. 135.

¹⁰ Por. M. DeVoto, *Arnold Schoenberg and Judaism...*, dz. cyt., s. 7.

¹¹ M. DeVoto, *Arnold Schoenberg and Judaism...*, dz. cyt., s. 8.

¹² S. Feisst, *Schoenberg’s New World: The American Years*, Oxford 2011, s. 86.

¹³ M. DeVoto, *Arnold Schoenberg and Judaism...*, dz. cyt., s. 8.

nie do pomyślenia¹⁴. W grudniu 1938 roku Schönberg ukończył *Czteropunktowy program dla Żydów*, przygotowywany od wielu lat. Przede wszystkim nawoływał do podjęcia przez naród żydowski próby zdobycia za wszelką cenę własnej ziemi, zamiast kontynuowania walki przeciwko antysemityzmowi, kosztującej jedynie utratę cennego czasu i energii¹⁵. Kompozytor ostrzegwał w początkowym paragrafie, że miliony europejskich Żydów znajdują się w niebezpieczeństwie, i pytał: „czy znajdzie się miejsce dla prawie 7 000 000 ludzi? Czy są oni skazani na zagładę? Wyginą? Zostaną zagłodzeni? Zmasakrowani?”¹⁶. Konkluzja brzmiała: „czas słów się skończył i jeżeli nie zostaną natychmiast podjęte działania, może być za późno”¹⁷. Nie było mu jednak dane, mimo wielu starań, opublikować tekstu *Programu*. Jedynym marzeniem Schönberga, którego spełnienia doczekał, było powstanie państwa izraelskiego. Poświęcił tej okazji utwór (nieukończony) do własnego tekstu *Israel exists again*, skomponowany w 1949 roku.

Ocalały z Warszawy op. 46 – geneza

Ocalały z Warszawy powstał w dość krótkim czasie między 11 a 23 sierpnia 1947 roku, jednak praca nad utworem rozpoczęła się już kilka miesięcy wcześniej. Pomysłodawczynią dzieła była Corinne Chochem, tancerka rosyjskiego pochodzenia¹⁸, która przysłała Schönbergowi muzykę i słowa „pieśni partyzanckiej śpiewanej w wileńskim getcie”¹⁹. Około trzech tygodni później kompozytor odpowiedział na list, podając kilka szczegółów planowanego dzieła:

[...] 6–9 minut na małą orkiestrę i chór, być może także jednego lub więcej solistów do *melodie*, którą mi dałaś. Planuję umieścić tę scenę – którą opisujesz – w warszawskim getcie, gdzie skazani na zagładę Żydzi zaczynają śpiewać tuż przed śmiercią²⁰.

Kilka tygodni później Fundacja Muzyczna Kusewickiego zwróciła się do niego z zamówieniem dzieła orkiestrowego. Schönberg odpisał 14 lipca 1947 roku:

Trochę więcej niż miesiąc temu zacząłem pracować nad kompozycją na orkiestrę [...]. Chciałbym oznajmić, że jeszcze nie zdecydowałem o ostatecznym kształcie

¹⁴ Por. S. Feisst, *Schoenberg's New World...*, dz. cyt., s. 87.

¹⁵ Por. M. DeVoto, *Arnold Schoenberg and Judaism...*, dz. cyt., s. 8.

¹⁶ S. Feisst, *Schoenberg's New World...*, dz. cyt., s. 86.

¹⁷ S. Feisst, *Schoenberg's New World...*, dz. cyt., s. 87.

¹⁸ Por. M. Strasser, „*A Survivor from Warsaw*”..., dz. cyt., s. 52.

¹⁹ M. Strasser, „*A Survivor from Warsaw*”..., dz. cyt., s. 52.

²⁰ M. Strasser, „*A Survivor from Warsaw*”..., dz. cyt., s. 52.

tego utworu. Moim oryginalnym planem była kompozycja na małą grupę około 24 muzyków, jednego lub dwóch „recytatorów” i chór męski o odpowiedniej obsadzie. Wciąż jeszcze jestem w stanie uczynić ten utwór „poematem symfonicznym” na standardową orkiestrę bez recytatora i chóru – jeżeli zamówienie tego wymaga²¹.

Po otrzymaniu od Fundacji swobody decyzji kompozytor napisał 24 sierpnia 1947 roku, co następuje:

Jest mi miło poinformować, że zamówiony utwór [...] jest gotowy. Nie mogłem przekształcić kompozycji w poemat symfoniczny, tak jak miałem nadzieję to zrobić. To by nie było to, co chciałem wyrazić. Ale, pomimo że uwzględniłem jednego recytatora i chór męski, mogłem przynajmniej wyeliminować drugiego recytatora – wymagało to wielu zmian!²².

Na skutek niedomówień pomiędzy artystą a Fundacją prawykonanie dzieła odbyło się nie w Bostonie, lecz w niewielkim mieście Albuquerque w Nowym Meksyku (4 listopada 1948 roku) i odniosło ogromny sukces.

Tekst literacki

Libretto *Ocalalego...*, autorstwa kompozytora, jest zapisem chaotycznej narracji, opisującej pełne przemocy wydarzenia z getta czy obozu, gdzie powtarzający się nakaz odliczania więźniów i groźba wysłania do komory gazowej doprowadzają do ich symbolicznego buntu – odśpiewania jednej z najważniejszych modlitw żydowskich w języku hebrajskim, *Shema Yisroel*. W tekście zawarte są wskazówki pozwalające na potencjalne uwzględnienie przynajmniej dwóch (a nawet trzech) różnych miejsc akcji: warszawskiego getta i obozu koncentracyjnego (gdyż dopiero tam dokonywana była selekcja). Można także podejrzewać, że sytuacja odliczania więźniów miesza trzy różne miejsca: regularne odliczanie podczas codziennego porannego apelu, odliczanie do transportu z getta (*Umschlagplatz*) i odliczanie przed wysłaniem do komory gazowej. Rzeczywistość przywoływana przez Narratora ma charakter *quasi-oniryczny*. Zgodnie z wieloma świadectwami ocalałych, sceny z obozu często powracają w snach²³. Doświadczenie czasu ulega wówczas zniekształceniu. Jak pisze Giorgio Agamben:

²¹ M. Strasser, „*A Survivor from Warsaw*”..., dz. cyt., s. 54.

²² M. Strasser, „*A Survivor from Warsaw*”..., dz. cyt., s. 54.

²³ Por. P. Levi, *Se questo è un uomo*, Torino 1988, s. 254–255, cyt. za: G. Agamben, *Co zostaje z Auschwitz*, tłum. S. Królak, Warszawa 2008, s. 103–104.

Auschwitz oznacza nieodwołalny kryzys właściwej czasowości, samej możliwości „zdecydowania” o rozdzieleniu. Obóz jako sytuacja absolutna oznacza zniesienie wszelkiej możliwości źródłowej czasowości, czyli czasowego ugruntowania jakiejś określonej sytuacji w przestrzeni, w *Da*²⁴.

Co do tytułu utworu, Michael Strasser uważa, że „powstanie w warszawskim getcie miało szczególne znaczenie dla Schönberga, tak jak i dla wszystkich Żydów – gdyż tam stawili opór. [...] Powstanie w warszawskim getcie było największym i najbardziej znanym buntem i stało się uniwersalnym i inspirującym symbolem niezniszczalności ludzkiego ducha”²⁵. Nie wiadomo do końca, z ilu i jakich źródeł Schönberg czerpał inspirację. René Leibowitz donosi, że osnową była historia opowiedziana kompozytorowi przez młodego człowieka, ocalałego z warszawskiego getta²⁶. Sam kompozytor tak komentował tekst utworu:

[...] oto, co oznacza dla mnie tekst *Ocalałego*: przede wszystkim oznacza ostrzeżenie dla wszystkich Żydów, aby nigdy nie zapomnieli, co im wyrządzono, i nigdy nie zapomnieli, że nawet ludzie, którzy nie zrobili tego osobiście, wyrazili na to zgodę i uznali za konieczne potraktować nas w ten sposób. Nie powinniśmy nigdy tego zapomnieć, nawet jeżeli odbyło się to w inny sposób, niż opisuję w *Ocalałym*. To nie ma znaczenia. Najważniejsze jest, że widziałem to w mojej wyobraźni²⁷.

Tekst utworu jest poniekąd rodzajem tekstu autobiograficznego, na którego określenie Florian Znaniecki wprowadził pojęcie „dokumentu osobistego”, a które z kolei ewoluowało dzięki Romanowi Zimandowi w stronę terminu „literatura dokumentu osobistego”²⁸. Jacek Leociak pisze:

Specyfikę literatury dokumentu osobistego wyznaczają trzy podstawowe właściwości: po pierwsze – płynność granic międzygatunkowych i łatwość ich przekraczania, mająca swe źródło w spersonalizowanej narracji; po drugie – rozmycie opozycji między „prawdą” a „zmyśleniem”, którego źródłem jest gra między referencyjnością

²⁴ G. Agamben, *Co zostaje z Auschwitz*, dz. cyt., s. 131.

²⁵ G. Agamben, *Co zostaje z Auschwitz*, dz. cyt., s. 61.

²⁶ Por. R. Leibowitz, *Introduction à la musique de douze sons*, Paris 1949, s. 322–323.

²⁷ Z listu Arnolda Schönberga do Kurta Lista (1 listopada 1948), cyt. za: A. L. Włodarski, „An Idea Can Never Perish”: *Memory, the Musical Idea, and Schoenberg's A Survivor from Warsaw (1947)*, „The Journal of Musicology” 24 (2007) nr 4, s. 586.

²⁸ J. Leociak, *Literatura dokumentu osobistego jako źródło do badań nad zagładą Żydów. Rekonesans metodologiczny*, [cyt. za:] K. Koprowska, *Podmiotowość wobec doświadczenia granicznego w świadectwach ocalałych muzyłmanów*, „Wielogłos. Pismo Wydziału Polonistyki UJ” (2013) nr 3(17), s. 6–7.

tekstu a kompozycyjnymi regułami opowiadania; po trzecie – wielka różnorodność gatunków i odmian²⁹.

Leociak wprowadza ponadto podział na teksty pisane *hic et nunc* oraz *post factum*, jak w przypadku *Ocalałego*...³⁰

W utworze łączą się dwa rodzaje doświadczenia: realnego świadka i kompozytora współdoświadczającego przeszłość dzięki swojej wrażliwości, współczuciu i wyobraźni muzycznej. Doświadczenie Zagłady przenika doświadczenie zmierzania się z nią poprzez muzykę. Trzeba zaznaczyć, że Narrator jest tutaj podwójnym świadkiem: najpierw przywołującym wspomnienie przeszłości, a następnie przeżywającym je na nowo. Amy Lynn Włodarski posługuje się terminem „świadka drugiego stopnia” na określenie pozycji kompozytora³¹. Należy pamiętać, że Schönberg nie tylko nie uwzględnił pełnego, oryginalnego świadectwa ocalałego z Zagłady, lecz, zainspirowany takimi świadectwami, opracował tekst w artystyczny sposób, zgodnie ze swoimi estetycznymi i ideowymi przekonaniem. W związku z tym *Ocalały*... już na poziomie warstwy literackiej nie może być uznany za reprezentację historyczną. Jak zauważa Włodarski, „świadek muzyczny uosabia [...] relację dialogiczną między sztuką, historią i pamięcią”³².

Obecność w dziele trzech języków: angielskiego, niemieckiego (pruskiego) i hebrajskiego, stanowi wyjątek w twórczości Schönberga (poza *Ocalałym*... jedynie tekst *Psalmu 130* „*De Profundis*” op. 50B jest napisany w języku hebrajskim). Angielski jako język *Ocalałego*... ma w utworze status neutralny. Niemiecki zostaje wprowadzony do narracji za pomocą przywołania w pamięci Narratora postaci sierżanta, którego kwestie wyrażone w czasie teraźniejszym (w mowie niezależnej) przyczyniają się, według Davida Liebermana, do powstania wrażenia pewnej „izolacji lingwistycznej”³³. Tekst w języku angielskim i niemieckim umuzyczniony został wyłącznie poprzez *Sprechstimme*, technikę szczególnie znacząco wykorzystywaną przez Schönberga w utworach o wydźwięku religijnym i politycznym (*Drabina Jakubowa*, *Mojżesz i Aron*, *Psalm 130*, *Modernier Psalm*, *Oda do Napoleona*). Jak pisze Mark Risinger, *Sprechstimme* staje się tutaj środkiem ekspresji utożsamionym z ideą Boga³⁴. Warto jednak zauważyć, że punkt ciężkości spoczywa bardziej na poszukiwaniu

²⁹ J. Leociak, *Literatura dokumentu osobistego*..., dz. cyt., s. 7.

³⁰ J. Leociak, *Literatura dokumentu osobistego*..., dz. cyt., s. 7..

³¹ Por. A. L. Włodarski, *Musical Witness and Holocaust Representation*, Cambridge 2015, s. 18.

³² A. L. Włodarski, *Musical Witness*..., dz. cyt., s. 2.

³³ D. I. Lieberman, *Schoenberg Rewrites His Will. A Survivor from Warsaw*, Op. 46, [w:] *Political and Religious Ideas in the Works of Arnold Schoenberg*, eds. Ch. A. Cross, R. A. Berman, New York–London 2000, s. 215.

³⁴ Por. M.P. Risinger, *Schoenberg's Modern Psalm*, Op. 50c and the *Unattainable Ending*, [w:] *Political and Religious Ideas*..., dz. cyt., s. 300.

niż potwierdzaniu, o czym może świadczyć fakt, że fragmenty modlitewne są z kolei śpiewane (jak np. *Shema Yisroel w Ocalałym z Warszawy*) w języku hebrajskim.

Kompozytor wykorzystuje w utworze grupę charakterystycznych i powtarzających się motywów dźwiękowo-rytmicznych, podkreślających uporczywość powracania przeżytych wydarzeń w pamięci Narratora. Większość z nich jest skojarzona z obecnymi w tekście odniesieniami do przemocy, upokorzenia, cierpienia, strachu. Mimo że utwór opiera się na materiale dodekafonicznym (choć traktowanym swobodnie), to pierwsze pojawienie się pełnej serii w postaci zasadniczej związane jest z ukazaniem modlitwy *Shema Yisroel*, co może świadczyć o podkreśleniu jedności w wierze i solidarności kompozytora z ofiarami Zagłady. Znaczącą funkcję ilustracyjną pełni w *Ocalałym z Warszawy* instrumentacja, zwłaszcza instrumenty perkusyjne towarzyszące wypowiedziom sierżanta i podkreślające opisy aktów fizycznej przemocy. Jednym z ważniejszych i jednocześnie otwierającym dzieło motywem jest fanfara trąbki, jako ilustracja bezwzględnej obozowej pobudki. Militarny charakter tej fanfary budzi skojarzenia nie tylko z symfoniami Gustawa Mahlera, ale także z „niemieckim heroizmem” dramatów muzycznych Ryszarda Wagnera, wykorzystywanych w III Rzeszy do celów propagandowych³⁵. Szczególną uwagę zwraca powierzenie antycypacji melodii modlitwy w introdukcji puźonowi (który także dubluje *Shema Yisroel* na końcu utworu), instrumentowi kojarzonemu nie tylko w historii muzyki, ale i w całej niemieckiej tradycji kulturowej z wezwaniem na Sąd Ostateczny. Istotną rolę ilustracyjną odgrywa także artykulacja, obejmująca całą gamę środków: *col legno*, *col legno battuto*, *col legno tratto*, *ponticello*, *con sordino*, *saltando*, *pizzicato*, *frullato*. Percepcja tego zróżnicowania jest ułatwiona dzięki skameralizowaniu obsady orkiestrowej. Podobnie jak pozostałe elementy muzyczne, artykulacja służy ilustracji tekstu słownego, np. szybkim, chaotycznym krokiem więźniów towarzyszą uderzenia smyczkiem *col legno*, natomiast wszelkim momentom strachu i niepewności – artykulacja *sul ponticello*.

Wymiary przestrzenne według Mieczysława Tomaszewskiego

Mieczysław Tomaszewski wyznacza trzy podstawowe wymiary przestrzenne, w których „bytuje” człowiek³⁶: podłużny, poprzeczny i pionowy, jako „punkt wyjścia dla zarysowania struktury elementarnych odpowiedniości”³⁷ ponownego zejścia się słowa i muzyki. Wymiar podłużny oznacza ciągłość, kontynuację: imitującą lub

³⁵ Por. D. I. Lieberman, *Schoenberg Rewrites His Will...*, dz. cyt., s. 216–217.

³⁶ Por. K. Kiwała, *Dzieło symfoniczne w perspektywie polskich koncepcji fenomenologicznych*. Lutosławski, Górecki, Penderecki, Kraków 2013, s. 389.

³⁷ M. Tomaszewski, *Muzyka w dialogu ze słowem*, Kraków 2003, s. 145–151.

przekształcającą; odpowiada mu metafora drogi³⁸. W literaturze odpowiada bardziej biegowi prozy, narracji. W myśleniu metaforycznym kojarzy się z historią ludzkości i biografią człowieka, w przeciwieństwie do geografii kultury czy układu społecznego³⁹. Wymiar poprzeczny oznacza zawieszenie czasu i wyraża się poprzez metaforę domu⁴⁰. I wreszcie wymiar pionowy, „otwarty w górę i w dół”, odpowiada temu, co chwilowe, momentowe i nagłe. Jest metaforą stopni, schodów, drabiny⁴¹. W muzyce kojarzy się on z „działaniem dynamiki i akcentuacji, wyraża się motywem lub akordem bardziej niż tematem; nagłą pauzą generalną”⁴². Jak pisze autor: „w ostatecznej instancji przynosi rozróżnienie na tematykę *sacrum* i *profanum*; obraca się między sferą Biblii i mitologii a sferą życia prywatnego i najgłębszego *tabu*”⁴³. W *Ocalałym z Warszawy* te dwie sfery zostają sobie przeciwstawione właśnie za pomocą skonfrontowania dwóch wymiarów: fragmentarycznej, lapidarnej struktury rytmiczno-motywiczej oraz narracji utrzymanej w *Sprechstimme* i recytacji symbolizujących wymiar pionowy i tematykę *profanum* oraz linearności, ciągłości i kontynuacji (rozumianej również metaforycznie) śpiewanej modlitwy symbolizującej wymiar podłużny i tematykę *sacrum*. Na obecność wymiarów pionowego i podłużnego wskazują także dwie przeciwstawne wyrazowo kulminacje: ekspresywna i dynamiczna. Pierwsza z nich jest rodzajem antykulminacji – stanowi ją akord *subito ppp* przedłużony *fermatą*, na tle którego padają słowa groźby wysłania do komory gazowej. W warstwie muzycznej powstaje efekt całkowitego zatrzymania, „zamrożenia” ruchu, natomiast w warstwie semantycznej – wycofania, „zapadnięcia się” w siebie wobec ogromu przemocy i poniżenia. Ów bezruch przedstawia sugestywnie groźbę wiecznej nieobecności, unicestwienia, zagłady. Drugą kulminację, dynamiczną, stanowi wybuch *Shema Yisroel* z poprzedzającego, narastającego rytmicznie i brzmieniowo odliczania więźniów (*ostinato*). Momentowość i tendencja do odchodzenia w niepamięć historii ulegają zderzeniu z wiecznością i nieśmiertelnością wiary.

„Doświadczenie, którego nie ma”⁴⁴

Doświadczenie świata przez kompozytora, ujawnione następnie w muzyce, odsyła nas nie tylko do genezy dzieła i szczegółów biograficznych. Jest rodzajem

³⁸ Por. K. Kiwała, *Dzieło symfoniczne...*, dz. cyt., s. 389.

³⁹ Por. M. Tomaszewski, *Muzyka w dialogu ze słowem*, dz. cyt., s. 148.

⁴⁰ Por. K. Kiwała, *Dzieło symfoniczne...*, dz. cyt., s. 390.

⁴¹ K. Kiwała, *Dzieło symfoniczne...*, dz. cyt., s. 391.

⁴² K. Kiwała, *Dzieło symfoniczne...*, dz. cyt., s. 391.

⁴³ M. Tomaszewski, *Muzyka w dialogu ze słowem*, dz. cyt., s. 151.

⁴⁴ R. Nycz, *Poetyka doświadczenia. Teoria – nowoczesność – literatura*, Warszawa 2012, s. 142.

oświadczenia, świadectwa „przetworzonego” przez sztukę. Jednym z najdramatyczniejszych „doświadczeń” XX wieku, uzewnętrznionym w sztuce na rozmaite sposoby, było doświadczenie Zagłady – jak pisze Ryszard Nycz – „doświadczenie, którego nie ma”, gdyż „ma prawo nasunąć się wątpliwość, czy mamy tu jeszcze w ogóle do czynienia z doświadczeniem?”⁴⁵. Mimo to doświadczenie Zagłady silnie uzewnętrzniało się nie tylko w twórczości kompozytorów, którzy byli świadkami II wojny światowej, ale także późniejszych, którym nie było ono dane „bezpośrednio” i dla których stanowiło właśnie rodzaj rozrachunku z przeszłością. Estetyczne doświadczenie muzyki ustąpiło tu miejsca doświadczeniu etycznemu.

Gdy Paul Ricœur zadaje pytanie: „czy stosunek do przeszłości nie może być odmianą *mimēsis*?”⁴⁶, prawdopodobnie ma na myśli trudność uchwycenia prawdziwej tożsamości przeszłych wydarzeń oraz dokonania rozróżnienia pomiędzy pamięcią i wyobraźnią. Ernst van Alphen uważa, że „problem nie leży w naturze wydarzenia ani w nieodłącznych ograniczeniach reprezentacji; stanowi raczej rozłam między przeżywaniem wydarzenia i dostępnymi formami reprezentacji, poprzez które może być doświadczone”⁴⁷. Fakt, że Schönberg rozważał początkowo gatunek poematu symfonicznego i ostatecznie nie zdecydował się na tę formę wyrazu, oddaje jego wątpliwość natury zarówno formalnej i ekspresywnej, jak i przedstawieniowej. Zagłada jest często nazywana doświadczeniem niereprezentowalnym lub niewyobrażalnym⁴⁸. „Udaremnionym” doświadczeniem (*a failed experience*), używając sformułowania van Alphen, które „wyklucza możliwość dobrowolnie kontrolowanej pamięci wydarzenia”⁴⁹. Czy istnieją w związku z tym jakieś granice reprezentacji Zagłady? Van Alphen uważa, że reprezentacja może wyrazić nawet ekstremalne doświadczenia:

[...] doświadczenie nie jest tak bezpośrednie i niezapośredniczone, jak się zwykle uważa, lecz jest fundamentalnie dyskursywne. [...] Formy doświadczenia nie zależą tylko od wydarzenia czy historii, która jest doświadczana, ale także od dyskursu, w którym to wydarzenie jest wyrażone/pomyślane/określone⁵⁰.

Oczywiste wydaje się mówienie raczej o reprezentacji doświadczenia Zagłady w *Ocalałym...* niż o reprezentacji Zagłady jako takiej. Dla Narratora, jako świadka

⁴⁵ R. Nycz, *Poetyka doświadczenia...*, dz. cyt., s. 142.

⁴⁶ P. Ricœur, *Pamięć, historia, zapomnienie*, tłum. J. Margański, Kraków 2012, s. 24.

⁴⁷ E. van Alphen, *Symptoms of Discursivity: Experience, Memory, and Trauma*, [w:] *Acts of Memory. Cultural Recall in the Present*, eds. M. Bal, J. V. Crewe, L. Spitzer, Hanover–London 1999, s. 27.

⁴⁸ Por. A. L. Włodarski, *Musical Witness...*, s. 18.

⁴⁹ A. L. Włodarski, *Musical Witness...*, s. 37.

⁵⁰ E. van Alphen, *Symptoms of Discursivity...*, dz. cyt., s. 24.

i Ocalałego, powracające motywy muzyczne oraz „mimetyczny dialog pomiędzy wydarzeniami tekstowymi i muzycznymi”⁵¹ oznaczają ponowne przeżycie przeszłości. Jednak w introdukcji, w której Narrator nie wszedł jeszcze w swoją rolę świadka, są one muzycznie immanentne. Introdukcja ukazuje wszystkie motywy muzyczne, w tym również instrumentalną antycypację modlitwy *Shema Yisroel*, co daje wrażenie wysłuchania całej historii w przyspieszeniu (przypomina się tutaj odwrotny efekt – *slow motion* w *Erwartung* op. 17). Elementy onomatopeiczne stają się dźwiękami przetworzonymi przez umysł i pamięć Narratora, jako że nie pamięta on wszystkiego („I cannot remember ev’rything”)⁵². Posługując się terminologią Charlesa S. Peirce’a, dla postaci Narratora mają one wartość indeksalną, natomiast muzycznie – wartość ikoniczno-symboliczną. Jego doświadczenie jest doświadczeniem „udaremnionym”. Berel Lang zauważa, że „z definicji musi istnieć różnica między reprezentacją a jej przedmiotem niereprezentowanym, gdzie ta pierwsza dodaje własną wersję do reprezentowanego «oryginału»”⁵³.

„I cannot remember ev’rything”: rola pamięci

W omawianym utworze pamięć zyskuje szczególny status, nie tylko w tekście, ale i w warstwie muzycznej. W swoich pismach Schönberg wielokrotnie kładł nacisk na rolę, jaką odgrywa ona w zrozumieniu i przyswajalności każdego dzieła muzycznego⁵⁴. Zarówno zasady formy muzycznej, jak i techniki wariacyjnych powtórzeń służą uzyskaniu koherencji i zrozumiałości, które są według kompozytora najważniejszymi właściwościami dzieła z punktu widzenia odbiorcy. Powtórzenia, tekst w dużych formach atonalnych, seria w dodekafonii, decyzja o użyciu dysonansów i konsonansów – to wszystko jest podyktowane troską o zrozumiałość dzieła muzycznego. Schönberg pisał, nawiązując do Henri Bergsona: „Rozumienie opiera się na pamiętaniu. Pamiętanie opiera się na zdolności do zatrzymania wrażenia i jego świadomego przywołania, dobrowolnie lub niedobrowolnie”⁵⁵. Stąd już całkiem blisko do Husserlowskiego ujęcia terażniejszości jako dynamicznego kompleksu aktów zbudowanych z praimpresji, retencji i protencji⁵⁶. Zagadnieniem idącym w parze z omawianymi kwestiami jest koncepcja powtórzenia,

⁵¹ A. L. Włodarski, *Musical Witness...*, s. 17.

⁵² „Nie mogę sobie wszystkiego przypomnieć”.

⁵³ A. Richardson, *The Ethical Limitations of Holocaust Literary Representation*, „eSharp”, issue 5, http://www.gla.ac.uk/media/media_41171_en.pdf (20.11.2015).

⁵⁴ Por. A. L. Włodarski, *An Idea...*, s. 590.

⁵⁵ A. Schoenberg, *The Musical Idea and the Logic, Technique, and Art of Its Presentation*, Bloomington 2006, s. 110.

⁵⁶ Por. P. Borowiec, *Czas polityczny po rewolucji 89. Czas w polskim dyskursie politycznym po 1989 roku*, Kraków 2013, s. 66; zob. także: R. Ingarden, *Utwór muzyczny i sprawa jego*

której zrozumienie ma ogromne znaczenie dla interpretacji twórczości zarówno teoretycznej, jak i muzycznej Schönberga. Bowiem „powtórzenie jest strukturalną zasadą koherencji”⁵⁷ i pełni funkcję czynnika jednoczącego w rozbudowanych formach muzycznych, zapewniając relacje pomiędzy sekcjami, a motyw manifestuje się tylko dzięki niemu. Według kompozytora nie wynaleziono dotąd innego fundamentalnego sposobu nadawania kształtu muzyce⁵⁸. Pierwszym warunkiem zrozumienia jest pamięć, natomiast warunkiem wstępnym pamięci – rozpoznanie. Jeżeli figurze muzycznej brakuje charakteru lub jest zbyt skomplikowana, nie można jej ani zapamiętać, ani rozpoznać, a co za tym idzie, zrozumieć wszystkiego, co następuje⁵⁹. Keith Salley podkreśla wpływ myśli Bergsona w odniesieniu zarówno do Schönbergowskiej techniki rozwijających się wariacji, jak i do roli pamięci w percepcji utworu muzycznego⁶⁰. Dla Bergsona, który rozdziela doświadczenie przestrzenne od czasowego, przestrzeń jest „homogenicznym medium”, w którym obiekty mają granice i istnieją mierzalne odległości między nimi. Czas za to jest całkowicie subiektywny (wewnętrzny). Czyste trwanie nie jest przestrzenne, odnosi się ono do pamięci. Ta różnica pomiędzy chronometrycznym i psychologicznym doświadczeniem czasu została również podjęta przez Edmunda Husserla i Martina Heideggera⁶¹. Grupa motywów dźwiękowo-rytmicznych w *Ocalałym z Warszawy* jest tak doskonale rozpoznawalna właśnie ze względu na zastosowanie przez kompozytora wyżej wspomnianych technik: ażurowej faktury sprzyjającej zrozumiałości, krótkiego czasu trwania utworu, mającego wpływ na koherencję oraz częstego powtarzania motywów, dzięki czemu zostają one rozpoznane i zatrzymane w pamięci. Motywy wykazują ponadto cechy charakterystyczne dla pamięci posttraumatycznej, w której wydarzenia powiązane z silnymi emocjami stają się dominujące i jednocześnie statyczne w swojej powtarzalności (fanfara trąbki), natomiast inne zacierają się w pamięci Narratora. Mając na uwadze znaczenie, jakie Schönberg przypisywał technice rozwijających się wariacji, można zauważyć silną opozycję elementu statycznego i dynamicznego w utworze. Narzeczona za sprawą motywów niepoddawanych wariacyjnym przekształceniom pozostaje statyczna (jako wspomnienie przeszłości). Zastosowanie powtarzających

tożsamości, [w:] *Studia z estetyki*, t. 2, Warszawa 1966, s. 280–283; tenże, *O poznawaniu dzieła literackiego*, [w:] *Studia z estetyki*, t. 1, Warszawa 1966 (zagadnienie „żywej pamięci”).

⁵⁷ A. Schoenberg, *Coherence, Counterpoint, Instrumentation, Instruction in Form*, Lincoln 1994, s. 37.

⁵⁸ A. Schoenberg, *For a Treatise on Composition*, [w:] *Style and Idea*, Berkeley–Los Angeles 1984, s. 265.

⁵⁹ Por. A. Schoenberg, *For a Treatise...*, dz. cyt., s. 103.

⁶⁰ Por. K. Salley, *On Duration and Developing Variation: The Intersecting Ideologies of Henri Bergson and Arnold Schoenberg*, „Music Theory Online” 21 (2015) nr 4 (strony nienumerowane), <http://www.mtosmt.org/issues/mto.15.21.4/mto.15.21.4.salley.html> (15.12.2015).

⁶¹ Por. K. Salley, *On Duration...*, dz. cyt., s. 3.

się brzmień, instrumentacji, artykulacji, ostinata prowadzi do pewnej przewidywalności przebiegu muzycznego. Właściwie całe opowiadanie Ocalałego rozwija się muzycznie pomiędzy dwoma sferami: motywiczną – niezmienną, i rytmiczną, wprowadzającą wariantowość i ruch. Statyczny charakter przebiegu ulega zdynamizowaniu wraz z pojawieniem się modlitwy *Shema Yisroel* – seria ulega wtedy pełnemu rozwinięciu, a motywika i instrumentacja wyzwalają się spod tyranii repetycji. Głównym powodem jest zmiana czasu narracji z przeszłego na przeżywany tu i teraz, nieograniczony pamięcią.

Mysterium iniquitatis

Jak podkreśla Agamben: „powołaniem ocalałego jest pamiętanie, ocalały nie może nie pamiętać”⁶². Primo Levi przyznaje: „Wspomnienia o mojej niewoli są o wiele żywsze i bardziej szczegółowe niżli jakiegokolwiek inne wspomnienia o tym, co wydarzyło się wcześniej i później”⁶³. Spostrzeżenie to dobrze oddaje specyfikę tekstu utworu Schönberga. Zapamiętane momenty kluczowe stanowią rodzaj kompasu w zdeformowanej czasoprzestrzeni. Pamięć Narratora nawiguje pomiędzy konkretnymi zdarzeniami, pozostałe sytuacje są niewyraźne i zamazane. Ernst van Alphen uważa, że taki sposób doświadczenia Zagłady jest typowy dla pewnej kategorii ocalałych; badacz wskazuje na „brak fabuły lub ramy narracyjnej, dzięki której wydarzenia mogą być zrelacjonowane jako sensowna całość”⁶⁴. Poczucie bezładu zostaje w ten sposób jeszcze bardziej podkreślone, na zasadzie kontrastu, przez pojawienie się jednoczącej modlitwy. Wedle słów Jana Pawła II zawartych w *Przemówieniu* wygłoszonym w Rzymie w 1994 roku modlitwa, która jako „podstawowy akt człowieka wierzącego jest wspólnym doświadczeniem wszystkich religii” oraz „aktem nadziei”, wyraża także „ogromną duchową moc, zwłaszcza kiedy towarzyszy jej poświęcenie i cierpienie”⁶⁵. Symboliczna wartość modlitwy w zakończeniu utworu nabiera w tym świetle zupełnie nowego wymiaru. Podążając za myślą Giorgia Agambena, w „odartych z człowieczeństwa” warunkach obozu prawdopodobieństwo zaistnienia sceny takiej modlitwy było bliskie zeru. Jednak istnieją świadkowie, którzy przywołują scenę odmawiania przez więźniów modlitwy *Shema Yisroel* tuż przed wejściem do ciężarówek służących jako mobilne komory gazowe⁶⁶. Posługując się terminologią Mieczysława Tomaszewskiego,

⁶² G. Agamben, *Co zostaje z Auschwitz*, dz. cyt., s. 25.

⁶³ P. Levi, *Se questo è un uomo*, dz. cyt., s. 225.

⁶⁴ E. van Alphen, *Symptoms of Discursivity...*, dz. cyt., s. 29.

⁶⁵ Jan Paweł II, *Przemówienie*, Rzym 1994, [w:] M. Bunson, *Siła wiary i umysłu. Jan Paweł II*, tłum. A. Gomola, Rebis, Poznań 2011, s. 126.

⁶⁶ Por. M. Strasser, „*A Survivor from Warsaw*”..., dz. cyt., s. 59, przyp. 19.

możemy uznać modlitwę w *Ocalałym z Warszawy* za rodzaj *ex-tasis* – „moment oderwania się od rzeczywistości realnej [...] i przeniesienia w nowy wymiar”⁶⁷, „moment wyzwolenia się z aktualnego «tu i teraz», z historii i z miejsca na ziemi [...]”⁶⁸. Wspólna modlitwa w *Ocalałym...* jest również mimo postawy poszukującej kompozytora wyrazem uznania wagi jedności w wierze i ma, jako taka, ważkie znaczenie symboliczne – „utrącone wyznanie wiary” rozbrzmiewa nagle, zaświadcza nie tylko o tożsamości więźniów, ale także stanowiąc istotne przesłanie. Jest rodzajem „zwycięstwa duchowego”⁶⁹, któremu Jan Paweł II poświęca ważne słowa: „Odnosili je ludzie różnych wyznań, różnych ideologii, zapewne nie tylko wierzący”⁷⁰. Poprzez modlitwę *Shema Yisroel* Schönberg przywraca nie tylko godność ofiarom, przywraca im przede wszystkim człowieczeństwo. Jak pisze Jan Paweł II: „W obliczu zagłady i śmierci, w obliczu przemocy i okrucieństwa, nie mamy żadnej innej ucieczki poza Bogiem, do którego kierujemy nasze słowa i serca”⁷¹.

Etyczne granice reprezentacji

W ostatnich dekadach nastąpiła reinterpretacja kategorii reprezentacji jako „przesłania” lub uobecniania (niezakładającego odrębnego statusu ontologicznego)⁷², która nie wydaje się właściwa dla analizy i interpretacji dzieł wcześniejszych. Co więcej, element dystansu pociąga za sobą problem wymiaru etycznego reprezentacji (możliwa *versus* niemożliwa, zakazana), na który zwracali szczególną uwagę m.in. Theodor W. Adorno, Jean-Luc Nancy czy Berel Lang, zwłaszcza w kontekście Zagłady. Granice reprezentacji mogą być ustanowione świadomie lub nieświadomie przez kompozytora, należą one również w związku z tym do samej istoty reprezentacji. Mogą być też wyznaczane przez różnorodne uwarunkowania: technikę kompozytorską, element zrozumiałości dzieła, dosłowność reprezentacji, postawę estetyczną i etyczną twórcy.

Reprezentacja w muzyce absolutnej mylona jest często, według Rogera Scrutona, z ekspresją, czyli obecnością przedmiotu bez jego opisu. Zdecydowane rozdzielenie kategorii reprezentacji i ekspresji przez Scrutona skutkuje jednak postawieniem pod znakiem zapytania istnienia problematyki ekspresji w utworach

⁶⁷ M. Tomaszewski, *Muzyka w dialogu ze słowem*, dz. cyt., s. 152.

⁶⁸ M. Tomaszewski, *Muzyka w dialogu ze słowem*, dz. cyt., s. 153.

⁶⁹ Jan Paweł II, Homilia w czasie mszy św. odprawionej na terenie byłego obozu koncentracyjnego, dz. cyt.

⁷⁰ Jan Paweł II, Homilia w czasie mszy św. odprawionej na terenie byłego obozu koncentracyjnego, dz. cyt.

⁷¹ Jan Paweł II, *Przemówienie*, Rzym 1993, [w:] *Siła wiary i umysłu*, dz. cyt., s. 115.

⁷² Por. M. P. Markowski, *Pragnienie obecności. Filozofie reprezentacji od Platona do Kartezjusza*, Gdańsk 1999.

z tekstem literackim i dziełach programowych. O granicach postawy etycznej Theodor W. Adorno pisał w następujący sposób:

Tak zwane artystyczne przedstawienie nagiego fizycznego bólu tych, którzy byli bici kolbami karabinów, zawiera, jakkolwiek zawołowaną, możliwość czerpania z niego przyjemności. Moralność, która zabrania sztuce o tym zapomnieć, na sekundę osuwa się w otchłań swojego przeciwieństwa⁷³.

Zarówno Adorno, jak i Lang zauważają, że „reprezentacja lub ukazanie w formie narratywnej doświadczenia Holocaustu z konieczności implikuje możliwość alternatywnej reprezentacji lub kontrnarracji”⁷⁴. Anna Richardson uważa, że w świetle zaprzeczania Holocaustu taka reprezentacja jest nie tylko moralnie dozwolona, ale i konieczna⁷⁵. Lydia Goehr wręcz postuluje przejście od reprezentacji do ekspresji w przypadku utworów nawiązujących do ekstremalnych doświadczeń ludzkich⁷⁶.

Co różni autentycznego świadka Zagłady od kompozytora dającego świadectwo lub będącego po prostu „muzycznym świadkiem drugiego stopnia?”⁷⁷. Według Agambena mamy tu do czynienia z dwoma wymiarami doświadczenia – jako dawania świadectwa i jako przeżycia (przetrwania)⁷⁸. Filozof twierdzi, że przetrwanie czasami uzależnione było od determinacji, aby dać świadectwo. Pisze on również, iż „to, czemu niepodobna dać świadectwa, nosi jednak imię – w obozowym żargonie zwie się *der Muselmann*, muzułmanem”⁷⁹:

Muzułman jest nie tylko i nie tyle granicą między życiem a śmiercią, wyznacza raczej próg między człowiekiem a istotą nieludzką. [...] Istnieje zatem punkt, w którym człowiek, choć zachowuje jeszcze pozór bycia człowiekiem, przestaje nim być⁸⁰.

⁷³ T. W. Adorno, *Commitment*, [w:] M. Rothberg, *Traumatic Realism. The Demands of Holocaust Representation*, Minneapolis 2000, s. 41.

⁷⁴ A. Richardson, *The Ethical Limitations of Holocaust...*, dz. cyt., s. 5.

⁷⁵ Por. A. Richardson, *The Ethical Limitations of Holocaust...*, dz. cyt., s. 5.

⁷⁶ Por. L. Goehr, *Elective Affinities. Musical Essays on the History of Aesthetic Theory*, New York 2008, s. 201.

⁷⁷ A. L. Włodarski, *Musical Witness...*, s. 11.

⁷⁸ Por. G. Agamben, *Co zostaje z Auschwitz*, dz. cyt., s. 135.

⁷⁹ G. Agamben, *Co zostaje z Auschwitz*, dz. cyt., s. 41.

⁸⁰ G. Agamben, *Co zostaje z Auschwitz*, dz. cyt., s. 55.

Jak zauważył George Steiner: „wiemy, że człowiek może czytać wieczorem Goethego lub Rilkego, grać Bacha i Schuberta, a rano iść do swojej codziennej pracy w Auschwitz”⁸¹. Agamben pisze, że:

Auschwitz oznacza kres i upadek wszelkiej postaci etyki godności i stosowania się do normy. Nagie życie, do którego sprowadzona została istota ludzka, niczego nie wymaga, ani do niczego się nie dostosowuje. Samo jest jedyną normą, jest całkowicie immanentne⁸².

Nawet cierpienie nie ma już głębi, gdyż nie istnieje dla niego odpowiedni kontekst czy przestrzeń. Wydaje się, że Agambenowskie rozumienie pojęcia *homo sacer*, człowieka świętego i przekłętego jednocześnie, może mieć odległe korzenie w filozofii Fryderyka Nietzschego:

Nagimi widziałem kiedyś obu, największego i najmniejszego człowieka, nazbyt podobni do siebie obaj – nazbyt ludzki nawet ten największy! Nazbyt mały ten największy – to był mój przesyty człowiekiem! I wieczny powrót tego najmniejszego! – to był mój przesyty wszelkim istnieniem!⁸³.

W *Ocalałym z Warszawy* różnica między świadkiem a muzułmanem ujawnia się w kilku momentach. To dlatego modlitwa na końcu utworu ma tak ważne znaczenie symboliczne – „utracone wyznanie wiary” nagle rozbrzmiewa i nie tylko zaświadcza o tożsamości więźniów, ale także stanowi przesłanie od wszystkich ocalałych: pamiętamy, kim byliście. Muzyka „kulminująca” i „zamykająca” łączy się tu w jedno⁸⁴. Nacisk położony przez kompozytora na fakt, że przywoływany proces dehumanizacji w obozach odnosi się nie tyle do ich więźniów, ile do katów, ma ogromne znaczenie. Schönberg użycza głosu tym wszystkim, którzy nie mogą już ani przemawiać, ani śpiewać. W tym sensie w *Ocalałym...* pojawia się, tak rzadko obecny w muzyce XX wieku, wymiar kataraktyczny (opisywany przez Mieczysława Tomaszewskiego), jako niezaprzeczalna wartość artystyczna i etyczna.

⁸¹ L. Polony, *Muzyka jako gra bycia. Wokół refleksji George’a Steinera o muzyce*, „Estetyka i Krytyka” (2010) nr 2(19), s. 118.

⁸² G. Agamben, *Co zostaje z Auschwitz*, dz. cyt., s. 69.

⁸³ F. Nietzsche, *To rzekł Zaratustra. Książka dla wszystkich i dla nikogo*, tłum. S. Lisiecka, Z. Jaskuła, Warszawa 2005, s. 212–213, [cyt. za:] G. Deleuze, *Nietzsche*, tłum. B. Banasiak, Łódź 2012, s. 136.

⁸⁴ Por. M. Tomaszewski, *Muzyka w dialogu ze słowem*, dz. cyt., s. 132.

Abstract

Holocaust in the thought of John Paul II and music of Arnold Schoenberg

The purpose of this paper is to give a record of Arnold Schoenberg's engagement in the advocacy for human rights before and during the World War II, which reveals a special affinity with the thought of John Paul II. Further aim is to examine Schoenberg's dodecaphonic work *A Survivor from Warsaw* Op. 46 in terms of so called "secondary experience" of the Holocaust and as a tribute to the victims. The notion of experience will also serve as a methodological tool in this survey. It will help to reconstitute and differentiate the process of representing and expressing the experience of the Holocaust in music, specifically in music of Arnold Schoenberg. *A Survivor from Warsaw* Op. 46 for Narrator, men's chorus and orchestra came into existence two years after the World War II was finished. Schoenberg wrote the text himself including at the end of the piece a Jewish prayer *Shema Yisroel*. Apart from the textual and musical problematics, the work raises questions about aesthetical and ethical limits of representation of the Holocaust experience in music.

ANEKS

Klaudia Miśkowicz

LIST DO PRZYJACIELA, CZYLI RZECZ O GODNOŚCI LUDZKIEJ JAKO PODSTAWIE PRAW CZŁOWIEKA I NARODÓW

Drogi Przyjacielu!

Siedzę w cichym pokoju nad kartką papieru i płacę. Obserwuję świat i boję się. Boję się o ludzi i boję się ludzi. Boję się siebie. Co my z sobą uczyniliśmy? Dokąd zmierzamy? Gdzie zgubiliśmy Boga? Czytam Ewangelię. Czy da się jeszcze żyć jej wskazaniem? Miłość braterska, pokora, cichość, duchowe ubóstwo. „Błogosławieni jesteście wy, ubodzy...” (Łk 6, 20) – jak można patrzeć na to, co nam się nie udało, jako na powód do radości? Jak ubodzy mogą być szczęśliwi, skoro tak mało jest serc, które ujrzałyby w ich twarzach twarz Boga? Budujemy coraz wyższe mury! Otaczamy się rzeczami – boję się, że zapomnimy, że człowiek to więcej niż tylko rzecz. „Biada wam, którzy teraz jesteście syci, albowiem głód cierpieć będziecie” (Łk 6, 25) – czy to zdanie nie powinno nas wszystkich poruszyć do głębi? Boję się, że wszyscy mamy zamknięte serca...

Piszę do Ciebie, Przyjacielu, bo czuję, że umieram. Umieram powoli z braku miłości. Brakuje mi człowieka. Pamiętasz ten fragment Ewangelii, kiedy chory nie mógł wejść do sadzawki, bo nie miał NIKOGO, kto by mu pomógł dotknąć wody? A czy w naszym świecie są jeszcze ludzie, którzy słyszą płacz chorego, wołanie sieroty i wdowy? Tak bardzo tęsknię za światem, w którym wszyscy byliby naprawdę braćmi. Jak bezpiecznie byłoby żyć w takim świecie. Otwarte drzwi, otwarte serca. Bezpieczeństwo.

Tak wiele mówi się teraz o prawach jednostki. Gloryfikujemy człowieka. A jednocześnie przeraża mnie to, co robimy z człowiekiem. Czym jest prawo do życia, czym prawo do wolności, bezpieczeństwa? Wydawało mi się to zawsze oczywiste, ale im bardziej poznaję złożoność świata, tym mniej rozumiem. Chcę opisać Ci kilka problemów, które próbuję rozwikłać w głowie. Może pomożesz mi przejść tę drogę. Posłuchaj tych opowieści...

Życie

Elegancka pani w eleganckich szpilkach wysiada z eleganckiego samochodu. Kieruje się w stronę domu opieki, z niesmakiem mijając grupkę wesoło śmiejących się dzieci. We wnętrzu spotyka kilku starszusków przyglądających się jej uważnie – nie spogląda na nich. Wchodzi do jednego z pokoiów, gdzie leży wymęczona chorobą staruszka. Kobieta siada przy łóżku. – Coraz gorzej wyglądasz, mammo – odzywa się, wyciągnąwszy kilka pomarańczy. – Wiem, że nie pożyję już długo – szepcze staruszka. – Przemyślałaś to, o czym rozmawialiśmy ostatnio?

Staruszka wpatruje się w okno bardzo smutnym wzrokiem. – Mammo, tylko nie płacz. Nie myśl, że jestem złą córką. Takie czasy nadeszły. To dla wszystkich bardzo trudne. Ale teraz medycyna jest tak rozwinięta, że mogłaby podtrzymywać ludzkie życie już niemal w nieskończoność. Sami musimy odpowiedzialnie zacząć decydować, kiedy jest ten moment, że już nic nie możemy dać światu. – Pan Bóg – odzywa się staruszka drżącym głosem – dał nam życie. I tylko On je może odebrać. – Tak jest w Biblii, wiem. Ale wtedy nie było tego całego sprzętu. Teraz jest trochę inaczej. Poza tym... Pomyśl... Nie będziesz cierpiała. Skoro ból będzie się już tylko nasilał, czemu nie skończyć tego teraz?

Starsza kobieta nie odpowiada. Zamyka oczy, a spod powiek wypływają dwie wielkie łzy. – Kocham cię – szepcze.

Kobieta wzdycha. – Nie płacz, mammo. Nie lubię takich sytuacji. Przecież chcę dla wszystkich jak najlepiej. Nie mogę patrzeć, jak cierpisz.

Po chwili elegancka kobieta opuszcza dom opieki. Kieruje się do prywatnej kliniki ginekologicznej. Przy wejściu stoi kobieta z białymi różami. Próbuje wręczyć jej jedną. – *Pro life* – parska kobieta, rzucając różę na ziemię.

Po udanym zabiegu idzie jeszcze do kosmetyczki, żeby odreagować stres. Trzeba przecież mieć coś z życia – życie jest najważniejsze.

Przyjacielu, żyjemy w świecie, którego kulturą jest „kultura śmierci” – nasze nastawienie na wydajność sprawiło, że życie ludzkie przestało stanowić priorytet¹. Silni walczą przeciw bezsilnym! To jakiś spisek przeciw życiu... „Człowiek, który swoją chorobą, niepełnosprawnością lub – po prostu – samą swoją obecnością zagraża dobrobytowi lub życiowym przyzwyczajeniom osób bardziej uprzywilejo-

¹ Por. Jan Paweł II, enc. *Evangelium vitae*, [w:] *Encykliki Ojca Świętego Jana Pawła II*, Kraków 2007, s. 929.

wanych, bywa postrzegany jako wróg [...], którego należy wyeliminować”². Przecież to okropne! Jak człowiek może pozbawiać drugiego człowieka życia? W imię czego? Żyjemy w epoce sprzecznej w swych deklaracjach i czynach: uroczyście proklamuje się nienaruszalne prawa człowieka oraz publicznie deklaruje wartość życia, a jednocześnie łamie się to prawo³.

Co dzieje się z naszym światem, Przyjacielu? Dlaczego ludzie postawili wyżej wygodę i komfort niż ludzkie życie? Dlaczego człowiek chce panować nad życiem i śmiercią? Może człowiekowi wydaje się, że jest stwórcą, że to on kreuje świat i to on jest najwyżej na szczeblu tego, co istnieje. Jak bardzo się mylimy... To Bóg stwarza; my – jako Jego obraz i podobieństwo – tworzymy, ale nigdy nie stwarzamy tak, jak On stwarza.

Śni mi się czasem, że jestem nienarodzonym dzieckiem, które woła do mamy: mamusiu, daj mi szansę, a pokażę ci, czym jest miłość, mamusiu, ja całkowicie jestem powierzone twojej opiece⁴. Albo wyobrażam sobie czasem oczy tych, których się nie chce, których eliminuje się ze społeczeństwa jako niepotrzebny balast: matowe ludzkie oczy, które właśnie utraciły wiarę w miłość – ci, którym oddali życie, nie potrzebują ich.

Mam wrażenie, że zamiast czcić Boga, czcimy własne „ja” – uwielbiamy autonomię absolutną, wierzymy, że pozwala ona na pełnię realizacji człowieka. A przecież taka postawa „prowadzi nieuchronnie do negacji drugiego człowieka; jest on postrzegany jako wróg, przed którym trzeba się bronić”⁵.

Człowiek ma prawo do życia. Dlaczego tego nie szanujemy? Czym zawiniły te maleńkie dzieci, że nie pozwalamy im zobaczyć świata? Czym zawiniли chorzy, że nie znajdują miejsca wśród nas? Czy świat naprawdę nie widzi, w jak niszczycielski egoizm wpada? Pod pojęciem pożytku społecznego kryje się tak naprawdę interes jakiejś grupy⁶. Ludzie ludziom to czynią, Przyjacielu. Nie potrafię w to uwierzyć...

Praca

Na ławce siedzi mężczyzna i czyta gazetę. Autor jednego z artykułów nakreślił środowisko życia robotników w XIX wieku po rewolucji przemysłowej: niskie płace, fatalne warunki pracy, brak praw chroniących robotników. Mężczyzna kręci głową. „Jak dobrze, że to już minęło – myśli z ulgą – teraz mamy płatne urlopy,

² Jan Paweł II, enc. *Evangelium vitae*, s. 856.

³ Por. Jan Paweł II, enc. *Evangelium vitae*, s. 863.

⁴ Por. Jan Paweł II, enc. *Evangelium vitae*, s. 919.

⁵ Jan Paweł II, enc. *Evangelium vitae*, s. 866.

⁶ Por. Jan Paweł II, enc. *Evangelium vitae*, s. 867.

zapewnioną minimalną płacę, przyzwoitą liczbę przepracowanych godzin, zasady BHP. Dobrze, że tamte czasy minęły”.

Tymczasem kilka tysięcy kilometrów dalej, w fabryce odzieży należącej do europejskiej firmy siedzą zmęczeni ludzie i szyją. Jest noc, to już piętnasta przepracowana godzina tego dnia. Nikt jednak nie próbuje się zbuntować – dwa tygodnie temu jedna z pracownic odmówiła przyjęcia nadgodzin i została wyrzucona. Przy drzwiach ustawiła się niemała grupa kobiet, które chciały zająć jej miejsce. Cóż... Przy tak dużej liczbie chętnych nie trzeba zabiegać o względy pracowników. Po pracy kobiety wracają do domu, by przygotować obiad. Matki spoglądają smutno na głodne dzieci – przecież wypłata jest tak niska, że nie są w stanie zaspokoić podstawowych potrzeb swojej rodziny. Niestety, dzieci, które wystarczająco podrosną, muszą również zatrudnić się w fabryce – inaczej głód szybko odcisnie swoje piętno na rodzinie⁷.

Mężczyzna siedzący z gazetą na ławce w jednym z europejskich miast nie zdaje sobie sprawy z tej sytuacji. W gazecie o tym nie napisali. W telewizji nie powiedzieli. Tysiące ludzi takich jak on odwiedzają codziennie sklepy z odzieżą, często szukając „okazyjnej ceny”. Nie zdają sobie sprawy, że za ich wygodę oraz szafy pełne strojów ktoś płaci bardzo wysoką cenę.

Przyjacielu, boli mnie, że ludzi traktuje się jak narzędzia. A przecież to nie człowiek powinien być dla pracy, lecz praca dla człowieka⁸. Powinniśmy uczynić go celem pracy – przenigdy nie powinien być tylko środkiem⁹. Człowiek ma prawo pracować, bo przez pracę odzwierciedla działanie samego Stwórcy. Nie możemy się jednak zgodzić, żeby praca zniewalała człowieka – zbyt wielką godność posiada osoba, żeby odbierać jej możliwość realizacji człowieczeństwa przez pracę. Przecież we wszystkim, co człowiek czyni, także w pracy, chodzi o urzeczywistnienie się jego człowieczeństwa¹⁰. To powinno być najistotniejsze kryterium. Wydaje mi się, że współczesnemu człowiekowi chodzi jedynie o pomnożenie bogactwa. Dokąd nas to zaprowadzi, jeśli stracimy z oczu cel: człowieka, któremu środki finan-

⁷ Por. M. Huma, *Kto szyje nasze ubrania?*, http://www.ekonsument.pl/a598_kto_szyje_nasze_ubrania.html (15.09.2017).

⁸ Por. Jan Paweł II, enc. *Laborem exercens*, [w:] *Encykliki Ojca Świętego Jana Pawła II*, dz. cyt., s.157.

⁹ Por. Jan Paweł II, enc. *Laborem exercens*, s. 157, 159.

¹⁰ Por. Jan Paweł II, enc. *Laborem exercens*, s. 151, 155.

sowe mają służyć?¹¹ Czy zorientujemy się kiedyś, że takie przestawienie hierarchii może odebrać nam coś najważniejszego: sens życia?

Nie mogę żyć spokojnie, kiedy wiem, jak wykorzystuje się ludzi dla zaspokojenia wyimaginowanych potrzeb mieszkańców Zachodu. Żał mi tych biedaków, których prawa są łamane przez kraje publicznie te prawa proklamujące. Jednak żał mi też nas – obywateli Zachodu – bo posiadając prawo do wolności, korzystamy z niego tak, że w konsekwencji tracimy pełnię wolności. Bo czym innym jest przedkładanie zysku nad godne życie innych ludzi, jeśli nie zniewoleniem przez pieniądze? Ci, którzy zarządzają międzynarodowymi organizmami sterującymi środkami produkcji, dyktują wysokie ceny swoich produktów, a za surowce i półfabrykaty płacą najniższą cenę – z jakiego powodu tak czynią?¹² Żeby się wzbogacić. Nie chcę powiedzieć, że to niesprawiedliwe, ale, Przyjacielu, przyznaj mi rację, że jest granica, poza którą wyjść nie można: tą granicą jest godność każdego człowieka. „Bo cóż za korzyść ma człowiek, jeśli cały świat zyska, a siebie zatraci?” (Łk 9, 25). Dlatego płaczę nad nami, bogatymi obywatelami Zachodu – bo skupiając się na tym, co materialne, gubimy to, co istotne. Czasem depczemy godność ludzi, żeby zaspokoić własne mało istotne pragnienia. Czy jest jeszcze szansa na to, żeby zejść z tej drogi?

Pokój i warunki życia

W jednej z afrykańskich wiosek jest dziś bardzo cicho. Dzieci nie biegają między drzewami i nie śmieją się radośnie. Kilka dziewczynek dźwiga wodę na głowach, reszta dzieci leży pod drzewami i w lepiankach, a tłuste muchy chodzą po ich ciałach. Niektóre odganiają tę czarną plagę, inne nie mają na to siły. Dlaczego nikt nie podejdzie i nie pomoże tym dzieciom? – można by było zawołać. Jak pomóc? Nie mamy już ryżu ani bananów – odpowiedzą mieszkańcy – starcza tylko dla mężczyzn i kilku kobiet.

Jeszcze niedawno wioska była pełna życia. Co kilka dni przyjeżdżał ktoś z miasta i zabierał banany, ryż i inne zbiory, w zamian za które mieszkańcy otrzymywali trochę ubrań i pieniędzy. Wszystko się zmieniło, kiedy w mieście zaczęły się walki. Trzeba było kupić broń – powiedział mężczyzna z miasta, zabierając zbiory, ale nie przynosząc nic w zamian. Mieszkańcy próbowali nawet ukryć trochę jedzenia, ale szybko przejrzano ich zamiary. Podbite oczy i połamane żebra przypominają teraz całą wioskę, że nic tu już do nich nie należy.

¹¹ Por. Jan Paweł II, enc. *Laborem exercens*, s. 176.

¹² Por. Jan Paweł II, enc. *Laborem exercens*, s. 186; Jan Paweł II, enc. *Sollicitudo rei socialis*, [w:] *Encykliki Ojca Świętego Jana Pawła II*, dz. cyt., s. 496n.

Przyjacielu, tak wiele mówi się teraz o pomocy ubogim. Wysyłamy paczki do biednych krajów, tworzymy organizacje, które wspierają kraje rozwijające się. A jednak wciąż mam wrażenie, że robimy to tylko po to, by uspokoić własne sumienia. Robimy za mało! „Stoimy wobec poważnego problemu nierównomiernego podziału środków potrzebnych do życia, przeznaczonych z natury dla wszystkich ludzi”¹³. Ziemia jest darem dla nas wszystkich, nie może być tak, że mały procent ludności zagarnie większą część środków do życia. To niesprawiedliwe. Czy to nasza zasługa, że urodziliśmy się w bogatszej części świata? Nie, więc nie mówmy, że nie musimy się dzielić, bo nie przyczyniliśmy się do biedy tamtych.

Martwi mnie, co dzieje się z sercami ludzi. Podczas gdy ktoś umiera z głodu, my potrafimy wyrzucać setki kilogramów jedzenia¹⁴. Trzeba to podkreślić: „nie można stwarzać pozorów, że się nie dostrzega odpowiedzialności narodów rozwiniętych, które nie zawsze, a przynajmniej nie w należytej mierze poczuwały się do obowiązku niesienia pomocy krajom oddzielnym od świata dobrobytu, do którego one same należą”¹⁵. Pomoc ubogim nie jest dobrym uczynkiem, ale obowiązkiem! Tam naprawdę żyją ludzie potrzebujący pomocy, w tamtą stronę naprawdę trzeba zwrócić oczy i skierować swoją pomoc.

Człowiek ma prawo do godnych warunków życia. Deklarujemy to prawo – dlaczego go nie stosujemy? Walka z głodem i biedą „nie może się ograniczać i zadowalać odwoływaniem do samych uczuć, do nadętych deklaracji okazyjnych, czy do nieskutecznego oburzania się”¹⁶. Jak wielką pomyłką w dziejach świata jest fakt, że pieniądze, które mogłyby zostać przeznaczone na zakup żywności czy wsparcie przemysłu w krajach rozwijających się, wydaje się na zakup broni. Bogatym krajom bardziej zależy na wzmacnianiu własnej armii niż na życiu ludzi. Biedne kraje wolą toczyć walki, niż ratować życie głodujących obywateli. Przemoc jest niegodna człowieka!¹⁷ Tym boleśniesz jest fakt, że łamiąc prawo narodów do

¹³ Jan Paweł II, enc. *Sollicitudo rei socialis*, s. 443.

¹⁴ Organizacja Narodów Zjednoczonych ds. Żywnienia i Rolnictwa podaje, że mieszkańiec Europy i Ameryki Północnej marnuje rocznie 95–115 kg produktów. Rocznie konsumenci bogatych krajów marnują tyle jedzenia (222 mln ton), ile wynosi cała produkcja żywności w Afryce subsaharyjskiej (230 mln ton). Por. *Marnujemy żywność. Jedzenie w koszu*, <http://www.ekologia.pl/srodowisko/ochrona-srodowiska/na-swiecie-marnuje-sie-1-3-zywnosci-1-3-miliarda-ton-jedzenia-laduje-w-koszu,15387.html> (15.09.2017).

¹⁵ Jan Paweł II, enc. *Sollicitudo rei socialis*, dz. cyt., s. 452.

¹⁶ Jan Paweł II, *Walka z głodem – to problem najważniejszy i najpilniejszy*, [w:] Jan Paweł II, *Nauczanie papieskie*, Poznań 1989, II, 2, s. 542.

¹⁷ Por. Jan Paweł II, *Ludzkość ma prawo do pokoju i bezpieczeństwa*, [w:] Jan Paweł II, *Nauczanie papieskie*, dz. cyt., III, 1, s. 467.

pokoju i bezpieczeństwa, łamie się kolejne podstawowe prawo: prawo do godnych warunków życia.

Do wszystkich obywateli uprzywilejowanego świata chciałabym zawołać tak, jak wołał Jan Paweł II: „Myślcie o takich, którym nie dostaje, żyją w chronicznej nędzy, cierpią głód! I dzielcie się z nimi! Dzielcie się programowo i systematycznie! Niech dostatek materialny nie pozbawia Was duchowych owoców Kazania na Górze, niech Was nie oddala od błogosławieństwa ubogich duchem!”¹⁸. Macie nadmiar – brońcie się przed zamknięciem, zadufaniem w sobie, duchową ślepotą!¹⁹ Przyjacielu, myślisz, że ktoś by usłyszał moje wołanie?

Utopia?

Mogłabym mnożyć opowieści, Przyjacielu. Nie chodzi mi jednak o szczegółowe opisy sytuacji współczesnego człowieka. Zastanawia mnie raczej, dlaczego moja wizja świata różni się tak bardzo od wizji tych, którzy kształtują politykę, naukę i kulturę. Wiem, że nie jestem jedyna, ale czuję, że została już tylko garstka ludzi gotowych bronić godności każdego człowieka. Myślę czasem: czy obraz osoby, który mi zaszczepiono, obraz chrześcijański, jest niebezpieczny albo poniżający, że próbuje się go zastąpić innym? Pozwól, Przyjacielu, że opiszę Ci, jak widzę człowieka i ludzką wspólnotę oraz ludzkie prawa i prawa narodów. Może pomożesz mi zrozumieć, dlaczego tak trudno przestrzegać praw wyznaczanych przez tę wizję.

Człowiek jest Bożym stworzeniem – ale stworzeniem wyjątkowym: został stworzony na obraz i podobieństwo Boga. I trzeba pamiętać, że „żaden wiek nie może przesłonić prawdy o obrazie i podobieństwie”²⁰. Życie człowieka pochodzi od Boga, to dar Boga²¹. Dla Boga „człowiek jest zawsze jedyny i niepowtarzalny; jest kimś odwiecznie zamierzonym i odwiecznie wybranym; jakimś powołanym i nazwanym własnym imieniem”²². Człowiek sam nie stwarza życia, dlatego powinien rościć sobie prawa, by nad nim panować. Bóg jest jedynym Panem życia, ale Jego władza nad życiem jest pełną miłości troską²³. Na tym fakcie bycia Bożym stworzeniem opiera się pojęcie godności osoby. Godność ta jest niezbywalna – po-

¹⁸ Jan Paweł II, „*Błogosławieni ubodzy duchem...*”, [w:] Jan Paweł II, *Nauczanie papieskie*, dz. cyt., III, 2, s. 14.

¹⁹ Por. Jan Paweł II, „*Błogosławieni ubodzy duchem...*”, dz. cyt.

²⁰ Jan Paweł II, *Tryptyk rzymski*, Kraków 2003, s. 19.

²¹ Por. Jan Paweł II, *Przemówienie skierowane do Zgromadzenia Parlamentarnego Rady Europy podczas wizyty w Pałacu Europy w Strasburgu*, 8.11.1988, [w:] Jan Paweł II, *Co Jan Paweł II mówi o zjednoczeniu Europy*, Kraków 2003, s. 333.

²² Jan Paweł II, *Boże Narodzenie – świętem człowieka*, [w:] Jan Paweł II, *Nauczanie papieskie*, dz. cyt., I, s. 194.

²³ Por. Jan Paweł II, enc. *Evangelium vitae*, s. 892n.

siada ją każdy człowiek bez względu na rasę, wiek, płeć, stopień inteligencji czy świadomości. Słowo „godność” zawiera potężny ładunek znaczeniowy – kogoś, kto posiada godność, nie można uprzedmiotowić, nie można użyć wedle własnej woli, taki ktoś jest równy nam, ma wolność taką jak my, ma możliwość wyboru taką jak my – spotykając kogoś, kto ma godność, powinna uderzać nas ta prawda: oto stoi przede mną ktoś, a nie coś – moje czyny wobec tej osoby będą zawsze rozpatrywane na poziomie etyki²⁴. Pojęcie godności ma głęboki sens, sens metafizyczny – odwołuje się do osoby²⁵.

Natura osoby wyznacza sposób odnoszenia się do niej. To właśnie z natury wypływa szereg praw człowieka – nie są one wymysłem współczesnych ludzi, ale sięgają prawdy o tym, kim jest człowiek²⁶. Prawa człowieka są wpisane w porządek stworzenia przez Stwórcę, a ludzkie instytucje jedynie wyrażają to, co Bóg sam wpisał w ludzką świadomość moralną, w ludzkie serce²⁷. Prawa są więc uniwersalne – nie można ich zmieniać czy przekształcać ze względu na interesy jakiejś grupy.

Człowiek ma prawo żyć. To podstawowe prawo gwarantowane przez konwencje międzynarodowe. Jakże bym chciała, żeby każdej osobie i jej życiu zawsze okazywano miłość i cześć²⁸. Jakże bym chciała, aby ludzkie serca przepęlniały wrażliwość na człowieka, jego godność i życie²⁹. Czy jest to jednak możliwe w świecie, który zapomina o Bogu?³⁰ Skoro Bóg jest gwarantem ludzkiego prawa do życia, to negacja Boga i wiary prowadzi do zaprzeczenia tego podstawowego prawa, a brak refleksji nad człowieczeństwem sprawia, że prawo wpisane w ludzkie serca może zostać zamazane, a przez to nieodczytane. Dlatego tak ważne jest budowanie kultury życia – chodzi o mobilizację wszystkich sumień, aby obronić życie!³¹

Myślę, że ważne jest, iż prawo do życia ma każdy człowiek – nie tylko wybrani, nie tylko ci, którzy spełniają jakieś kryteria użyteczności³². Każdy człowiek jest bowiem równy pod względem swej godności – różni się prawie wszystkim, od koloru oczu i skóry po zainteresowania i barwę głosu, nie różni się jednak pod względem praw przysługującym nam jako osobom³³.

²⁴ Por. K. Wojtyła, *Miłość i odpowiedzialność*, red. T. Styczeń i in., Lublin 2010, s. 24.

²⁵ Por. Jan Paweł II, *Od praw człowieka do praw narodów. Przemówienie do członków Zgromadzenia Ogólnego ONZ*, 5.11.1995, <http://www.teologiapolityczna.pl/jan-pawel-ii-od-praw-czlowieka-do-praw-narodow> (16.09.2017).

²⁶ Por. Jan Paweł II, *Od praw człowieka do praw narodów...*, dz. cyt.

²⁷ Por. Jan Paweł II, *Przekroczyć próg nadziei*, Lublin 1994, s. 147.

²⁸ Por. Jan Paweł II, enc. *Evangelium vitae*, s. 895.

²⁹ Por. Jan Paweł II, enc. *Evangelium vitae*, s. 868.

³⁰ Por. Jan Paweł II, enc. *Evangelium vitae*, s. 868.

³¹ Por. Jan Paweł II, enc. *Evangelium vitae*, s. 971.

³² Por. Jan Paweł II, enc. *Evangelium vitae*, s. 918.

³³ Por. *Powszechna Deklaracja Praw Człowieka*, par. 11, 12, http://www.unesco.pl/fileadmin/user_upload/pdf/Powszechna_Deklaracja_Praw_Czlowieka.pdf (16.09.2017).

Człowiekowi przysługuje też wolność. Pojęcie wolności ma jednak tak wiele definicji, że można mieć problem z rozważeniem, o jaką wolność chodzi... Dzięki wolności człowiek kształtuje ziemię i tworzy wspaniałe dzieła: naukę, sztukę, technikę, wszystko, co nazywamy kulturą. Wolność uzdalnia nas do miłości Boga – wolność jest przecież warunkiem miłości, inaczej byłaby odgórnym prawem natury, a nie darem z siebie³⁴. Wolność posiada jednak swą cenę... „Wszyscy ludzie wolni powinni postawić sobie pytanie: czy korzystając z wolności, zachowaliśmy własną godność? Wolność nie oznacza samowoli. Człowiek nie może czynić tego wszystkiego, do czego jest zdolny lub co mu się podoba”³⁵. Wolność to dar, który możemy źle wykorzystać. Przecież człowiek wybierający zło zaprzecza samemu sobie – bo wolność dana nam jest, by rozwijać nasze człowieczeństwo, a przecież tylko dobro potrafi zbudować człowieka – zło go niszczy³⁶.

Tak jak człowiek posiada wiele praw, tak samo każdemu narodowi należy przyznać pewne prawa na tej podstawie, że tworzą go konkretne osoby. Prawa narodów w rzeczywistości tworzone są po to, by chronić prawa osób, by stworzyć im takie warunki, w których ich człowieczeństwo będzie mogło urzeczywistnić się w pełni. Każdy człowiek ma prawo do życia, a każdy naród prawo do istnienia. Nie można temu prawu zaprzeczać – naród nie jest tworem politycznym, lecz społecznością osób, które mają prawo rozwijać własną tożsamość. Każdy naród ma więc prawo istnieć i zachować tożsamość. Naród niekoniecznie musi posiadać państwo, nigdy jednak nie wolno podważać jego prawa do istnienia³⁷. Razem z prawem narodu do kształtowania swej tożsamości wymienić trzeba prawo do własnego języka i kultury, bo to kultura stanowi o istnieniu narodu i jest jego dobrem duchowym. Członkowie narodu mają prawo kształtować życie zgodnie z własnymi tradycjami. To wszystko stanowi o pewnego rodzaju „suwerenności duchowej” narodu³⁸. Ponadto każdy naród powinien być traktowany na równi z innymi. Nie może być przecież tak, że któryś naród nie otrzyma słusznej zapłaty za swe produkty i za pracę³⁹. Każdy naród jest przecież społecznością osób, którym przysługują równe prawa!

³⁴ Por. Jan Paweł II, *Homilia na Mszy świętej zamykającej Katholikentag. Perspektywa nadziei łączy się z drogą nawrócenia*, http://lib.amu.edu.pl/index.php?option=com_content&task=view&id=980&Itemid=158 (16.09.2017).

³⁵ Jan Paweł II, *Homilia na Mszy świętej zamykającej Katholikentag...*, dz. cyt.

³⁶ Por. K. Wojtyła, *Osoba i czyn*, [w:] Karol Wojtyła, *Osoba i czyn oraz inne studia antropologiczne*, red. T. Styczeń i in., Lublin 2000, s. 197.

³⁷ Por. Jan Paweł II, *Od praw człowieka do praw narodów. Przemówienie do członków Zgromadzenia Ogólnego ONZ*, dz. cyt.

³⁸ Por. Jan Paweł II, *Od praw człowieka do praw narodów. Przemówienie do członków Zgromadzenia Ogólnego ONZ*, dz. cyt.

³⁹ Por. Jan Paweł II, *Prawo narodów do własnego rozwoju i zachowania swej tożsamości*, [w:] Jan Paweł II, *Nauczanie papieskie*, dz. cyt., III, 2, s. 603.

Człowiek musi mieć warunki, by żyć godnie i spełniać swoją wolność. Takie warunki nie są i nie będą nigdy spełnione w państwach objętych wojnami. Każdy człowiek i każdy naród ma prawo do pokoju i bezpieczeństwa – a prawo to jest fundamentalne⁴⁰. Zawsze trzeba poszukiwać dróg prowadzących do pokoju i zrozumienia. Walki jeszcze nigdy nie rozwiązały żadnego konfliktu. Ktoś może powiedzieć, że droga do pokoju jest czasem zbyt długa i trudna. Nawet wtedy nie należy się poddawać, lecz podejmować wciąż nowe wysiłki, by znaleźć rozwiązanie godne człowieka. Przemoc jest niegodna człowieka⁴¹.

Przyjacielu, wszystkie te analizy pisałam szczerym sercem. Wiedz, że marzę o świecie, w którym każda osoba mogłaby żyć z godnością jako człowiek równy innym ludziom⁴². Marzę o świecie, w którym w pełni respektowano by prawa człowieka i dbano zarówno o materialny, jak i duchowy wymiar każdej osoby. Marzę, by ludzie sprawujący władzę czynili wszystko, by życie obywateli ich ziemi stawało się „bardziej ludzkie” i bardziej godne człowieka⁴³. Marzę, by przepaść między biednymi i bogatymi malała dzięki wysiłkom ludzi dobrej woli⁴⁴. Nie traćmy nigdy z oczu tego, że we wszystkim tak naprawdę chodzi o „konkretnego człowieka, o człowieka, który cierpi i który odkrywa w sobie ogromne możliwości, które trzeba wyzwolić”⁴⁵. Marzę o świecie, gdzie kalkulacja zysków i strat nie przesłania twarzy drugiego człowieka, gdzie każdy człowiek jest bratem, bez względu na wszelkie różnice kulturowe, polityczne, rasowe czy wyznaniowe. Marzę o świecie, w którym zapanowałby nowy styl życia, którego wyrazem byłoby „opieranie konkretnych decyzji – na płaszczyźnie osobistej, rodzinnej, społecznej i międzynarodowej – na właściwej skali wartości: na prymacie «być» nad «mieć» i osoby nad rzeczą”⁴⁶.

Przyjacielu, przecież „dłonie są krajobrazem serca”⁴⁷. Jakie są serca współczesnych ludzi, skoro mają oni puste ręce? Skoro zamykają się na biedę i wołanie potrzebujących siostr i braci? Jest w nas tyle egoizmu... Przyjacielu, we mnie jest tyle egoizmu! Własne, często błahe sprawy nieraz przedkładam nad sprawy cierpiących ludzi. Wstydzę się przyznać, lecz muszę wyznać szczerze, że myślę nieraz: „Chcę wystarczyć sobie samemu. Niech przeto nie wdziera się we mnie żaden

⁴⁰ Por. Jan Paweł II, *Szanować prawa człowieka*, [w:] Jan Paweł II, *Nauczanie papieskie*, dz. cyt., II, 1, s. 68.

⁴¹ Por. Jan Paweł II, *Ludzkość ma prawo do pokoju i bezpieczeństwa*, dz. cyt., s. 467.

⁴² Por. Jan Paweł II, *Prawo narodów do własnego rozwoju i zachowania swej tożsamości*, dz. cyt., s. 604.

⁴³ Por. Jan Paweł II, „*Błogosławieni ubodzy duchem...*”, dz. cyt., s. 15.

⁴⁴ Por. Jan Paweł II, „*Błogosławieni ubodzy duchem...*”, dz. cyt.

⁴⁵ Jan Paweł II, *Walka z głodem – to problem najważniejszy i najpilniejszy*, dz. cyt., s. 544.

⁴⁶ Jan Paweł II, *enc. Evangelium vitae*, s. 975.

⁴⁷ K. Wojtyła, *Kamieniołom*, [w:] Karol Wojtyła, *Poezje, dramaty, szkice*, Kraków 2004, s. 113.

nędzarz, skazaniec ni Bóg⁴⁸. A czasem, kiedy nocą nie mogę zasnąć, bo widzę twarze głodnych dzieci, umierających przez egoizm mój i ludzi mi podobnych, modłę się żarliwie do Boga: „Czy zdołasz nas nauczyć, że są krzywdy inne prócz naszej?”⁴⁹. I modłę się też o miłość. Bo tylko miłość wszystko wyjaśnia i wszystko rozwiązuje. „Człowiek nie może być prawdziwie wolny, jak tylko przez miłość”⁵⁰. Przyjacielu, to wielkie odkrycie: człowiek ma prawo do wolności, ale wolność ta najlepiej wyraża się przez miłość. Jesteśmy wolni, kochając.

Przesyłam Ci serdeczne pozdrowienia i czekam na list

Przyjaciółka

Abstract

A letter to the friend or something about human dignity as a foundation of rights of human and notions

The essay *A letter to the friend or something about human dignity as a foundation of rights of human and notions* is an attempt to understand a thought of John Paul II about human dignity which should be respected by governments of all the countries. Human dignity is a basic value that must be respected in the process of creating law. Only an attitude of deep affirmation of every person in the world may provide worldwide peace.

⁴⁸ K. Wojtyła, *Profile Cyrenejczyka*, [w:] Karol Wojtyła, *Poezje, dramaty, szkice*, dz. cyt., s. 126.

⁴⁹ K. Wojtyła, *Profile Cyrenejczyka*, dz. cyt., s. 121.

⁵⁰ Jan Paweł II, *Homilia w czasie Mszy świętej odprawionej w kaplicy Cudownego Obrazu*, <http://www.nauczaniejp2.pl/dokumenty/wyswietl/id/752/pkt/1/pos/7/haslo/wolno%C5%B4C4%87+jako+dar> (8.09.2017).

PRAWA CZŁOWIEKA, PRAWA NARODÓW – ZA WSZELKĄ CENĘ CZY POMIMO WSZYSTKO?

Niewinną, zasmuconą twarzyczkę pięcioletniej Sary pierwszy raz od dłuższego czasu rozświetla uśmiech. Na dnie ostrożnie wysuniętej szuflady znalazła pluszowego misia. Takiego, bez jakiego dawniej nie wyobrażała sobie zasnąć. Dziś już swojego nie ma. Został zbombardowany wraz z domem, z którego nie tak dawno uciekła. To pewnie dlatego co noc nawiedzają ją koszmary, o których mówi z lękiem, skrywanym ze starannością, na jaką tylko stać kilkuletnie dziecko: „Boję się snów. Śni mi się, że chodzę po domu i nagle dokoła mnie stają snajperzy. A potem strzelają”¹. Po dokładniejszym obejrzeniu zawartości szuflady, ku radości dziewczynki okazuje się, że zabawek jest więcej. Pragnie zabrać je wszystkie, ale nie pomieści ich w małych rączkach. Prosi więc o pomoc starszą siostrę, ale ta nie może tego zrobić – trzyma karabin. Sara pragnie zachować zdobycze, ale siostra jej nie pozwala: „Nie wolno zabierać rzeczy z cudzych domów”. Po wielu upomnieniach ze łzami w oczach wraca do domu. Smutna udaje się do pokoju z zamiarem oddania swoich żalów poduszce – najwierniejszemu powiernikowi ludzkich łez. Wpierw musi jednak posprzątać ukryte w pościeli odłamki szkła, pochodzące z wybitego okna. To dzieło zniszczenia najpewniej jest wynikiem eksplozji bomby, która skruszyła szkło podobnie, jak rozbiła na drobne części dziecięcy świat, a wraz z nim marzenia o spokojnym, błogim dzieciństwie. Marzenia dziecka, które nie pragnęło niczego więcej poza poczuciem bezpieczeństwa i pewnością, że kiedy świt rozproszy mroki nocy, obudzi się tak jak zasnęło – w objęciach ulubionego misia.

Tak jest dzisiaj w ogarniętej wojenną zawieruchą Syrii. W rozerwanej ideologicznie Ukrainie. Tak było w targanej wojną domową Bośni i Hercegowinie. Rwandzie, Libii, Egipcie, Pakistanie, Strefie Gazy i wszystkich krajach pogrążonych w konflikcie zbrojnym. Konflikcie, którego skutki najdotkliwiej odczuwają cy-

¹ *Syria. Dzieci wojny*, reż. M. Mettelsiefen, Wielka Brytania 2014.

wile, a wśród nich niewinne, bezbronne dzieci. Obok działań militarnych oraz ich tragicznych konsekwencji wszystkie wojny, niezależnie od skali, łączy jeden fakt – pogwałcenie fundamentalnych praw, przysługujących nie tylko narodom, ale i tworzącym ich główną tkankę ludziom. Historia XX wieku, będąca w dużej mierze historią upodlenia człowieka, pokazuje dobitnie, że wszędzie tam, gdzie ludność pozbawiano godności, tam niemal automatycznie powstawało zarzewie konfliktu. Czy to na łonie najbardziej podstawowej komórki społecznej, jaką jest rodzina, czy też eskalującego poza nią, na całe społeczeństwo. Zawsze też pociągał on za sobą ofiary, które musiały za niego zapłacić najwyższą cenę – swojego życia. Dlatego też przestrzeganie praw człowieka oraz tworzących wspólnotę światową narodów może jako jedyne zagwarantować globalną harmonię, która swój wyraz znajdzie w harmonii międzyludzkiej.

Tematyka praw przysługujących człowiekowi i narodom zajmuje szczególne miejsce w nauczaniu Świętego Jana Pawła II. Skąd u papieża Polaka tak pogłębione refleksje na ten temat? Niewątpliwie był on człowiekiem przełomu czasów. Jako młody chłopak żył w okresie totalitaryzmów, które powołując się na odmienne ideologie, ograniczyły prawa narodów do minimum. Te bolesne doświadczenia głęboko wyryły się w jego sercu i spowodowały, że wyciągnął z nich ponadczasową lekcję. Jej założeniami nie tylko kierował się do ostatnich chwil życia, ale i postanowił podzielić się z całym światem, co stało się możliwe po objęciu steru Stolicy Piotrowej. Jako papież pochodzący z „żelaznej kurtyny”, z „dalekiego kraju” naznaczonego bolesnym bagażem doświadczeń, kraju, który na własnej skórze przekonał się, co znaczy być pozbawionym wszystkich praw, łącznie z najważniejszym – prawem do istnienia, zyskał ku temu szczególną sposobność. Dlatego pomny bolesnej historii własnej ojczyzny, mając przed oczyma tragedię, jaką pociągnęły za sobą nieludzkie totalitaryzmy oraz perspektywę poważnych konfliktów, jaką roztoczyły napięte stosunki świata okresu zimnej wojny, ze szczególną determinacją i zaangażowaniem domagał się prawa do wolności, suwerenności i poszanowania tożsamości kulturowej – nie tylko dla własnych rodaków, ale i dla pozostałych, ujarzmionych komunizmem narodów. Tym samym przyczynił się nie tylko do odnowy oblicza polskiej ziemi, ale także do zmiany funkcjonowania państw Europy Środkowo-Wschodniej.

Oczywiste jest, iż niczym byłyby prawa narodów, gdyby nie były osadzone w pierwotnych i podstawowych względem nich prawach człowieka. Tę naturalną zależność podkreślał Jan Paweł II w słowach homilii skierowanej do rodaków na placu Zwycięstwa:

[...] nie sposób zrozumieć człowieka inaczej jak w tej wspólnotcie, którą jest jego naród. Wiadomo, że nie jest to wspólnota jedyna. Jest to jednakże wspólnota szczególna, najbliższej chyba związana z rodziną, najważniejsza dla dziejów duchowych człowieka².

W podobnym tonie ojciec święty wypowiadał się także w liście *Gratissimam sane*, w którym wyraził przekonanie, iż więź organiczna, jaka łączy człowieka z zamieszkiwanym przezeń narodem, zasadza się na tym, iż „rodzice w pewnym znaczeniu rodzą swe dzieci także dla narodu, ażeby były jego członkami, aby były współuczestnikami dziedzictwa historycznego i kulturowego, jakim ten naród dysponuje”³, a idąc dalej – stanowiły nierozzerwalną część jego zbiorowej tożsamości. Podobnych sformułowań można by szukać bez końca. Z wszystkich wypływa przekonanie Jana Pawła II, iż owa współzależność, poza pozytywnym aspektem, implikuje także pewne zagrożenie – iż naruszanie praw człowieka idzie w parze z pogwałceniem praw narodów. Czy rzeczywiście losy pojedynczego człowieka są tak powiązane z zamieszkiwaną przezeń społecznością, że mogą mieć wpływ nie tylko na nią, ale i na sprawy światowe? Czy w obliczu transformacji, jaka dokonała się od czasów zimnej wojny, sumienie człowieka – sumienie świata, miało prawo pozostać nienaruszone?

Sara pragnie żyć

Kiedy spadła tu bomba – umarłam. Kiedy w tamten dom trafiła rakietą – znowu umarłam. Umarłam, ale ożyłam. Pewnego razu ktoś wystrzelił raketę, która wbiła się w mur, wybuchła i wszędzie latały odłamki. Proszę pana, ile to jeszcze będzie trwało? Jak długo?⁴

Sara pyta o to dziennikarza, spoglądając nań dużymi, czarnymi oczyma, w których próżno doszukiwać się jakiegoś wyrazu czy emocji. Kiedy sama byłam dzieckiem, podobne obrazy wywoływały we mnie przerażenie. Sara w ciągu swojego życia zdążyła oswoić się ze strachem. Jej tato jest w końcu rebeliantem. Abu Ali jest dowódcą odcinka frontu, przy którym aktualnie mieszka, i dowodzi batalionem walczącym z reżimem Baszara al-Assada. Abu Ali postanowił, że zrobi wszystko, by syryjska rewolucja rozszerzyła się na cały świat. Sara nie może się więc bać. Dla dobra rewolucji.

² Jan Paweł II, *Homilia w czasie Mszy Św. odprawionej na placu Zwycięstwa*, [w:] A. Sujka, *Gaude Mater Polonia*, Kraków 2010, n. 3b, s. 55.

³ Jan Paweł II, *List do rodzin Gratissimam sane*, n. 17, Fundacja Opoka, http://www.opoka.org.pl/biblioteka/W/WP/jan_pawel_ii/listy/gratissimam.html (10.09.2017).

⁴ *Syria. Dzieci wojny*, dz. cyt.

Nie przypadkiem Jan Paweł II już w pierwszych dniach swojego pontyfikatu określił się mianem „papieża życia i odpowiedzialnego rodzicielstwa”⁵. W tym krótkim sformułowaniu zawarł priorytety swojej posługi na Stolicy Piotrowej, czemu dał wyraz w każdym niemal wymiarze swojego pasterskiego przewodnictwa wspólnocie Kościoła. Przez cały jego okres z niegasnącym zapalem nauczał, iż „bronić życia i umacniać je, czcić je i kochać – oto zadanie, które Bóg powierza każdemu człowiekowi”⁶. Co warte zauważenia, Jan Paweł II nie czynił w tej kwestii rozróżnienia na ludzi wierzących oraz tych, którzy nie rozpoznali Bożego Objawienia w swoim życiu. Jak bowiem zauważył w encyklice *Evangelium vitae*, prawo do życia jest najbardziej podstawowym, a zarazem fundamentalnym prawem, przysługującym każdej ludzkiej istocie – nie z racji szczególnych zasług czy zdolności, a z samego faktu bycia człowiekiem. Z tego też powodu ma ona całkowicie uzasadnione prawo oczekiwać absolutnego poszanowania tego najcenniejszego dobra⁷. Szczególną wartość życia ludzkiego wywodził ojciec święty z tajemnicy nadprzyrodzonego powołania przez Boga, który pozostawiając człowiekowi obietnicę życia wiecznego, nałożył nań obowiązek troski oraz doskonalenia w miłości doczesnej egzystencji.

Analogicznie Jan Paweł II pojmował sprawę narodu. Prawo do istnienia uważał za pierwsze i najważniejsze spośród wszystkich przysługujących mu przywilejów, o czym można się przekonać spoglądając chociażby na przybierające na sile napięcia etniczne – powodowane niczym innym, jak walką poszczególnych wspólnot o własny, niezależny od nikogo byt. Kwestię tę papież poruszył na forum Zgromadzenia Ogólnego ONZ, przedstawiając jego członkom dogłębną analizę geopolityczną świata, który dopiero co wyszedł z doświadczenia zimnej wojny. Pomimo iż jego słowa odnosiły się do konkretnej, minionej już sytuacji geopolitycznej, dziś rozbrzmiewają niczym przepowiednia, zaskakując swą aktualnością:

obserwujemy gwałtowne odradzanie się partykularyzmów etniczno-kulturowych, jak gdyby pod wpływem przemożnej potrzeby podkreślenia swojej tożsamości, przetrwania, stworzenia przeciwwagi dla tendencji niwelującej wszelkie różnice. Jest to zjawisko, którego nie wolno lekceważyć ani traktować jako zwykły relikwiarz przeszłości;

⁵ A. Laun, *Jan Paweł II – Papież życia odpowiedzialnego rodzicielstwa*, „Ethos” (2000) nr 3 (51), s. 361.

⁶ Jan Paweł II, enc. *Evangelium vitae* (*O wartości i nienaruszalności ludzkiego życia*), n. 42, Stolica Apostolska, https://w2.vatican.va/content/john-paul-ii/pl/encyclicals/documents/hf_jp-ii_enc_25031995_evangelium-vitae.html (10.09.2017).

⁷ Por. Jan Paweł II, enc. *Evangelium vitae*.

fakt ten należy raczej wyjaśnić i uczynić przedmiotem pogłębionej refleksji antropologicznej i etyczno-prawnej⁸.

O ile jednak Jan Paweł II za istotny uważał byt fizyczny narodu – pojmowany przede wszystkim w aspekcie troski o byt biologiczny – o tyle równie ważna, o ile nie ważniejsza, była dlań suwerenność realizująca się dzięki kulturze. Poparcie dla takich poglądów najpełniej odzwierciedla przykład jego życia. Przebywając już w Stolicy Piotrowej, z dala od ojczyzny i rodzinnych korzeni, Karol Wojtyła niejednokrotnie i zawsze z dumą podkreślał swoją tożsamość, czemu dał wyraz chociażby w siedzibie UNESCO, przyznając:

jestem synem narodu, który przetrwał najstraszliwsze doświadczenia dziejów, który wielokrotnie był przez sąsiadów skazywany na śmierć – a on pozostał przy życiu i pozostał sobą. Zachował własną tożsamość i zachował pośród rozbiorów i okupacji własną suwerenność jako naród – nie w oparciu o jakiegokolwiek inne środki fizycznej potęgi, ale tylko w oparciu o własną kulturę, która okazała się w tym wypadku potęgą większą od tamtych potęg⁹.

Będąc zagorzałym obrońcą życia i prawa narodów do istnienia, nie mógł Jan Paweł II pozostać obojętny wobec problemów godzących w ich podstawy. Jako pierwszy dostrzegł zagrożenia, jakie rozciąga cywilizacja śmierci posługująca się coraz to bardziej zaawansowanymi metodami, dążącymi do upokorzenia ludzkiego życia. Korzeni przemocy skierowanej przez człowieka wobec bliźniego ojciec święty dopatrywał się już na kartach Pisma Świętego. W encyklice *Evangelium vitae* przywołał historię Kaina i Abla, upatrując w niej genезy buntu, który dał początek bratobójczym walkom, tak nasilającym się we współczesnym świecie. Jan Paweł II przekonuje, że pytanie Stwórcy: „Cóżeś uczynił?”, skierowanie do zazdrośnego brata, nie zamyka się w biblijnej historii. Poprzez nie Bóg zwraca się także do sumienia współczesnego człowieka, aby zastanowił się nad ogromem spustoszeń wyrządzonych przez współczesne formy zamachów na ludzkie życie. Przywołuje tragedię XX wieku i pyta: cożeś zrobił, człowiecze nowoczesnych technologii, z tysiącami ludzkich istnień, bestialsko odartych z godności w imię chorych ideologii? Cóżeś zrobił z obywatelami współczesnego świata, odrzucającymi drogę

⁸ Jan Paweł II, *Od praw człowieka do praw narodów*, przemówienie do członków Zgromadzenia Ogólnego ONZ, 5.10.1995, „Teologia Polityczna”, <http://www.teologiapolityczna.pl/jan-pawel-ii-od-praw-czlowieka-do-praw-narodow> (5.09.2017).

⁹ Jan Paweł II, Przemówienie wygłoszone w siedzibie UNESCO, 2.06.1980, Centrum Myśli Jana Pawła II, s. 14, <http://www.centrumjp2.pl/wp-content/uploads/2015/01/PRZYSZ%C5%81O%C5%9A%C4%86-CZ%C5%81OWIEKA-ZALE%C5%BBY-OD-KULTURY-Jan-Pawe%C5%82-II-.pdf> (12.09.2017).

porozumienia na rzecz bratobójczej wojny? Z ofiarami katów, cierpiącymi okrutne prześladowania tylko z racji urodzenia w nieodpowiednim miejscu, w innym kolorze skóry, o odmiennym wyznaniu, poglądach politycznych? Cóżś zrobił z tysiącami ludzkich istnień, tych najbardziej bezbronnych i tak bardzo niechcianych, że nie zdążyły poznać świata innego niż tego pod sercem matki? Z dziećmi, które – głodne i zaniedbane – nie rozumieją, dlaczego znów nie będą miały czym zaspokoić skurczów żołądka domagającego się normalnego posiłku...

Muhammad wycenia życie

Muhammad – starszy brat Sary – pokazuje dziennikarzowi poprzedni dom, a w nim swój pokój. Miejsce, gdzie przyszedł na świat i spędził większość życia. Ukrywał w nim dziecięce sekrety, zanosił smutki, ale i szczęśliwe chwile. Miejsce, z którym łączył go głęboki sentyment, z którego posiada najpiękniejsze wspomnienia. Dziś, patrząc na to pomieszczenie, trudno uwierzyć, że mogło się komuś podobać. Zalegające wszędzie gruzy sprawiają wrażenie, jakby były tam od zawsze. W podobnym stanie pogrążona jest znaczna część Aleppo i wiele miast Syrii. Muhammad udaje dzielnego chłopaka – ma już przecież czternaście lat i trzy młodsze siostry. Musi być dorosły jak tata, nie może okazać słabości. Tylko czasami, kiedy nikt nie patrzy, pozwala sobie na chwilę być sobą i wyznaje: „pękło mi serce. W nocy płaczę i mówię sobie – chciałbym, żeby rewolucja była tylko snem. Czy to jest życie? Nie. Życie stało się tanie, kosztuje tylko dolara. Nie mam w sobie już żadnych uczuć”¹⁰.

Według danych opublikowanych na stronie UNICEF-u odnośnie do 2017 roku około 7,5 mln dzieci na świecie umiera z głodu¹¹. Raport Organizacji Narodów Zjednoczonych ds. Wyżywienia i Rolnictwa (FAO) podaje z kolei, iż w 2016 roku na głód lub ciężkie niedożywienie cierpiało blisko 108 mln osób, przy czym ich liczba w stosunku do roku poprzedniego wzrosła o 28 mln¹². Zatrważającą skalę tego zjawiska zdawał się doskonale dostrzegać Jan Paweł II, podnosząc prawo do wyżywienia do rangi podstawowych – obok życia – praw przysługujących każdemu człowiekowi. Wyraz trosce o losy najuboższych dał niejednokrotnie przy okazji licznych podróży po świecie oraz wystąpień na forum wielu organizacji. Co warte

¹⁰ *Syria. Dzieci wojny*, dz. cyt.

¹¹ Por. UNICEF: *7,5 mln dzieci na świecie umiera z głodu*, UNICEF Polska, <https://www.unicef.pl/Centrum-prasowe/Informacje-prasowe/UNICEF-7-5-mln-dzieci-na-swiecie-umiera-z-gلودu> (15.09.2017).

¹² Por. *108 mln osób cierpiało głód lub ciężkie niedożywienie. Więcej niż rok wcześniej*, TVN24, <http://www.tvn24.pl/wiadomosci-ze-swiatea,2/fao-108-mln-osob-cierpialo-glod-lub-ciezkie-niedozywienie-w-2016-r,728481.html> (15.09.2017).

podkreślenia, kwestię głodu na świecie papież Polak postrzegał w znacznie szerszej perspektywie, wiążąc ją nie tylko z problemem konkretnego kraju, ale z całą wspólnotą międzynarodową. Jak możemy bowiem przeczytać w jego przemówieniu do uczestników FAO z 2003 roku:

jest oczywiste, że ze względu na ścisłą zależność między głodem a pokojem, decyzje oraz strategie gospodarcze i polityczne muszą być w coraz większej mierze podyktowane dążeniem do globalnej solidarności oraz poszanowaniem fundamentalnych praw człowieka, w tym prawa do należytego wyżywienia. Decyzje przynoszące korzyść nielicznej garstce szczęśliwców, a nie uwzględniające cierpień licznych grup rodziny ludzkiej, podejmowane w imię samego tylko pragmatyzmu, dalekiego od obiektywnych wymogów prawa moralnego, są pogwałceniem godności człowieka¹³.

Z kolei w orędziu na Światowy Dzień Pokoju z tego samego roku wyraził przekonanie, iż ubóstwo, nędza, niesprawiedliwości społeczne – często usankcjonowane prawem – stanowią poważną przeszkodę dla harmonijnego rozwoju całej wspólnoty światowej¹⁴.

W obu tych wypowiedziach Jan Paweł II zwrócił uwagę na bardzo istotny problem – nierównego podziału dóbr w skali globalnej. W encyklice *Dives in misericordia* szczegółowo nakreślił obraz współczesnego świata, zbudowanego na ogromnych nierównościach. Świata, w którym obok zasobnych społeczeństw, ludzi żyjących w dostatku i hołdujących nadmiernemu konsumpcjonizmowi, nie brak jednostek, które nie mają niczego. „Nie brak małych dzieci, które umierają z głodu na oczach swoich matek. Nie brak w różnych częściach świata, w różnych systemach społeczno-ekonomicznych, całych obszarów nędzy, upośledzenia, niedorozwoju. Ten fakt jest powszechnie znany”¹⁵. A pomimo tego działania zmierzające do przeciwdziałania temu zjawisku wciąż są spychane na margines wielkich polityk przywódców, opierających swoje postulaty na fasadach równości. Jan Paweł II nauczał przy tym, że owo „zrównanie” pomiędzy ludźmi dopiero dopełnione miłością i miłosierdziem może zapewnić człowiekowi przysługującą mu godność¹⁶. Podźwignąć go fizycznie z warunków skrajnej nędzy może natomiast

¹³ Jan Paweł II, *Głód zagrożeniem dla pokoju*, przemówienie podczas spotkania z uczestnikami 32 konferencji FAO, 5.12.2003, n. 2, Fundacja Opoka, http://www.opoka.org.pl/biblioteka/W/WP/jan_pawel_ii/przemowienia/fao_05122003.html (5.09.2017).

¹⁴ Por. Jan Paweł II, *Jeśli pragniesz pokoju, wyjdź naprzeciw ubogim*, orędzie Jana Pawła II na XXVI Światowy Dzień Pokoju, n. 1, Fundacja Opoka, http://www.opoka.org.pl/biblioteka/W/WP/jan_pawel_ii/przemowienia/pokoj1993_08121992.html, (5.09.2017).

¹⁵ Jan Paweł II, enc. *Dives in Misericordia (O Bożym Miłosierdziu)*, Kraków 2010, n. 11.

¹⁶ Por. Jan Paweł II, enc. *Dives in Misericordia*..

postęp naukowo-technologiczny – potężne narzędzie, które mając możliwości wspomoczenia ludzkiego życia, kierowane jest często przeciwko niemu...

Helen zastępuje szkołę

Helen – starsza siostra Sary – miała przywilej uczęszczać do szkoły, zanim Syria pogrążyła się w wojnie domowej. Tylko dzięki szczęściu urodzenia się kilka lat wcześniej zyskała możliwość nabycia umiejętności czytania i pisania. W początkowym etapie edukacji. Kiedy bowiem wybuchła rewolucja, a szkoła jeszcze funkcjonowała, dziewczynka nie miała w niej łatwego życia. Była w końcu córką dowódcy Syryjczyków domagających się obalenia reżimu. Stała się więc jego czołowym wrogiem. Helen wspomina, że gdy tylko nauczyciele dowiedzieli się o pogładach jej rodziny, stali się dla niej wyjątkowo surowi. „Gdy wychodziłam z klasy, dyrektorka mnie biła. Kiedy schodziłam po schodach, bałam się, że nauczyciele mnie porwą albo zabiją, bałam się, że zaciągną mnie do piwnicy. Umierałam ze strachu”¹⁷. Pragnęła oszczędzić tego rodzeństwu, które jednak na podobne szykany nie zostało narażone – szkoły zmieniono w bazy wojskowe. Dlatego nauczycielką została Helen. To ona nauczyła Sarę i jej siostrę umiejętności pisania. Jak wyznała: „pragnę, aby moje rodzeństwo było szczęśliwe, żeby cieszyło się dzieciństwem”¹⁸. Helen jest niewiele starsza od pięcioletniej Sary.

Kwestię kultury Jan Paweł II wyniósł w swoim nauczaniu do rangi jednego z podstawowych uprawnień, przysługujących tak człowiekowi, jak i narodowi. Zdaniem ojca świętego to właśnie dziedzictwo kulturowe dopełnia człowieczeństwo, jest efektem ludzkiej godności oraz w zasadniczy sposób ją warunkuje:

Człowiek żyje prawdziwie ludzkim życiem dzięki kulturze. Jego życie jest kulturą również i w tym znaczeniu, że poprzez nią człowiek odznacza się i odróżnia od całej reszty istnień wchodzących w skład widzialnego świata: człowiek nie może obejść się bez kultury¹⁹.

Nie może także bez jej udziału stworzyć prawdziwych, trwałych relacji z bliźnim – to ona bowiem stanowi o międzyludzkim i społecznym charakterze ludzkiego bytowania. Co ojciec święty rozumie przez tak pojętą kulturę? W najbardziej podstawowym znaczeniu to właściwy sposób istnienia człowieka, jego prawo do tego, aby bardziej „być”, prawo do miłości, ze względu na szczególną godność, jaką

¹⁷ Syria. *Dzieci wojny*, dz. cyt.

¹⁸ Syria. *Dzieci wojny*, dz. cyt.

¹⁹ Jan Paweł II, Przemówienie wygłoszone w siedzibie UNESCO, 2.06.1980, dz. cyt., n. 6.

posiada. Właściwie pojęta kultura wymaga, aby do końca i integralnie postrzegać osobę ludzką jako szczególną wartość, podmiot związany z transcendencją, mało tego – głosi ona zawsze pochwałę życia, afirmację człowieka – nie z jakichkolwiek racji, ale ze względu na niego samego i jego godność²⁰.

Kultura jest wychowawcą nie tylko ku temu, żeby „bardziej być”, ale co ważne – „bardziej być” we wspólnocie, która ma dłuższą historię niż człowiek i rodzina. Naród istnieje z kultury i dla kultury²¹. Na potwierdzenie tych słów Jan Paweł II wielokrotnie przywoływał historię własnej ojczyzny, która zniewolona i wykreślona z map świata fizycznie straciła prawo istnienia, dzięki kulturze jednak odrodziła się i odzyskała suwerenność, bowiem „każdy naród żyje dziełami swojej kultury”²², to także dzięki niej odróżnia się od innych wspólnot. Z nią natomiast ściśle powiązana jest swoboda wyznania, którą w dużej mierze warunkuje. Jan Paweł II przekonywał, iż to właśnie od momentu chrztu Polska ugruntowała się jako naród, przy czym sakrament ten postrzegał nie tylko jako akt chrześcijańskiej inicjacji przyjęty przez Mieszka, ale wydarzenie, które odegrało fundamentalną rolę w ukształtowaniu się jej chrześcijańskiej tożsamości. Tak rozumując, kompletnej definicji kultury dopatrywał się ojciec święty już w Księdze Rodzaju, w słowach Stwórcy: „Czyńcie sobie ziemię poddaną”, to znaczy odkrywajcie prawdę o własnym człowieczeństwie. Ta dwoista prawda – o świecie i o sobie samym, jest najważniejszą misją zadaną ludziom kształtującym świat widzialny, a wraz z tym – własną kulturę²³. Jak bowiem dowodził, posługując się łacińską paremią: „Genus humanum arte et ratione vivit”²⁴ – człowiek jest sobą przez prawdę, staje się sobą przez coraz pełniejsze jej poznanie.

Ze zgłębianiem prawdy ściśle powiązany jest rozwój nauki. Jan Paweł II odnosił się do niej z wielkim entuzjazmem, podkreślając niejednokrotnie jej związki z posłannictwem Kościoła, którego korzenie można odnaleźć już w dobie średniowiecznych uniwersytetów. Jednocześnie jednak ojciec święty dostrzegał poważne niebezpieczeństwo związane z wykorzystywaniem jej wytworów wbrew nakazom etyki, do celów, które nie tylko niewiele mają wspólnego z wymogami nauki, co wręcz wykorzystywane są do zagłady o nieznanym dotąd rozmiarach. Niebezpieczeństwo polegające na tym, iż zamiast pozostawać w służbie ludzkiego życia, kultura wykorzystywana jest przeciwko niemu. W tym kontekście szczególną uwagę Jan Paweł II zwracał na ryzyko użycia broni nuklearnej, która nie tylko może obrócić w niwecz wypracowane przez wieki osiągnięcia cywilizacji, lecz do-

²⁰ Por. Jan Paweł II, Przemówienie wygłoszone w siedzibie UNESCO, 2.06.1980, dz. cyt.

²¹ Por. Jan Paweł II, *Pamięć i tożsamość. Rozmowy na przełomie tysiącleci*, parafia Wilanów, s. 65, http://www.parafiawilanow.pl/biblioteka/jp2_pamiec_i_tozsamosc.pdf (15.09.2017).

²² Jan Paweł II, *Pamięć i tożsamość...*, dz. cyt., s. 63.

²³ Por. Jan Paweł II, *Pamięć i tożsamość...*, dz. cyt., s. 61.

²⁴ Jan Paweł II, Przemówienie wygłoszone w siedzibie UNESCO, 2.06.1980, dz. cyt., n. 6.

prowadzić do zagłady ludzkości. Z wielkim niepokojem obserwował fakt, iż coraz więcej państw nabywa oraz powiększa swoje arsenały nuklearne, a także apelował do sumień współczesnych ludzi, by nie pozostawali obojętnymi na tragedie, będące wynikiem użycia nauki do zabijania. Coraz bardziej powszednie dla publicznej opinii dramaty ludzi, którym wykorzystana w zbrodniczy sposób nauka odebrała dobytek, najbliższych, życie...

Abude demonstruje dla wolności

W Bustan al-Kaser, głównym bazarze rebelianckiego Aleppo, co tydzień dochodzi do demonstracji. Od jakiegoś czasu ich twarzą jest dwunastoletni Abude. Na początku organizował protesty w szkole, kiedy jednak go wyrzucili, przeszedł do prawdziwej opozycji. Dziś śpiewa rebelianckie piosenki podczas ulicznych manifestacji. Na początku towarzyszył mu kolega, ale zabiła go rakietą – dlatego obecnie śpiewa z nim Nasma. Jak sam mówi: „takie demonstracje stały się naszą profesją, jesteśmy od nich uzależnieni. Jeśli nie demonstrujemy w każdy piątek, nie mamy nic innego do roboty²⁵”. Kiedy ojciec pewnego razu zabronił chłopcu wyjść z domu, ten płakał przez kilka godzin. Będąc aktywistą, Abude naraża się na duże ryzyko, dlatego rebelianci zadbali o bezpieczeństwo chłopca: „nosimy noże dla obrony. Dali mi pistolet, ale nie umiem się nim posługiwać²⁶”.

Wolność jest istotnym prawem, przysługującym ludziom i stworzonym przezeń narodom. „Istota wolności tkwi we wnętrzu człowieka, należy do natury osoby ludzkiej i jest jej znakiem rozpoznawczym. Wolność osoby ma rzeczywiście swój fundament w transcendentnej godności człowieka: w godności danej mu przez Boga, Jego Stwórcę²⁷”. Będąc stworzonym na Jego obraz i podobieństwo, człowiek został nierozzerwalnie związany z wolnością, której nie jest w stanie go pozbawić żaden przymus ani siła fizyczna. W naturę ludzką wpisana została nie tylko sama jej wartość, ale i bogate pragnienie. Jan Paweł II najpełniej obrazuje to, przywołując przykład bezkrwawych rewolucji 1989 roku. Posługując się nimi, pokazuje, że poszukiwanie wolności jest niepowstrzymanym dążeniem, gdyż jej kształt wytyczony jest nie granicami państwowymi, a zakorzeniony w godności człowieka, w nieocenionej wartości osoby ludzkiej²⁸. Sytuacja współczesnego świata dowodzi najpełniej prawdziwości tych słów. Gotowość poświęcenia własnego życia dla

²⁵ Syria. Dzieci wojny, dz. cyt.

²⁶ Syria. Dzieci wojny, dz. cyt..

²⁷ Jan Paweł II, *Chcesz służyć sprawie pokoju – szanuj wolność*, orędzie Jana Pawła II na XIV Światowy Dzień Pokoju, „Niedziela”, n. 5, <http://niedziela.pl/arttykul/2274/Oredzie-na-XIV-Swiatowy-Dzien-Pokoju---1> (5.09.2017).

²⁸ Por. Jan Paweł II, *Od praw człowieka...*, dz. cyt.

utrzymania bądź odzyskania wolności podkreśla jej uniwersalną wartość oraz doniosłe miejsce, jakie zajmuje na liście priorytetów człowieka wszystkich czasów. Życie w jej warunkach stanowi zdaniem ojca świętego ogromną szansę dla rozwoju duchowego człowieka oraz moralnego ożywienia narodów. Aby jednak wolność była w pełni realizowana, potrzebny jest klimat zaufania w stosunkach międzynarodowych. Jak bowiem przekonuje papież Polak, nie będzie jej tam, gdzie dążenia narodów uwarunkowane będą uciskiem oraz wzajemną obawą, gdzie stosunki między nimi opierać się będą na prawie silniejszego, imperializmie woj-skowym lub politycznym, gdzie mniejsze i słabsze narody dla zapewnienia sobie przetrwania będą zmuszone zrzec się swojej suwerenności na rzecz silniejszych. Próżno jej wreszcie szukać także tam, gdzie narody uprzywilejowane jako środka dominacji używają nie tylko siły militarnej, ale i potęgi gospodarki, stanowiącej istotną determinantę prawdziwej suwerenności²⁹. Dopiero pozbawiona powyższych niebezpieczeństw wolność może stać się podstawą prawdziwego i trwałego pokoju, rozumianego nie tylko jako brak działań militarnych, ale i nieobecność anarchii i represyjnych reżimów, nieobecność bezrobocia, wyzysku pracowniczego oraz niegodnych warunków pracy, medialnej manipulacji, a także jako swobodny udział wszystkich obywateli w podejmowaniu decyzji³⁰. Sytuacja, której zabrakło protestującym Syryjczykom.

Jan Paweł II poruszył zagadnienie wolności niezwykle dogłębnie, zwracając uwagę na dwie istotne kwestie. Po pierwsze zauważył, iż wolność „nie jest jedynie prawem, którego żąda się dla siebie; jest ona również powinnością, którą podejmuje się wobec drugich”³¹. To szczególny dar, z którym wiąże się jednak zadanie dzielenia się z bliźnimi, odpowiedzialność, aby zabiegając o własną wolność, nie naruszać granic czyjejs. Karol Wojtyła podkreślał niejednokrotnie, iż jest ona wartością, która nie jest podarowana na zawsze: „wolność stale trzeba zdobywać, nie można jej tylko posiadać. Przychodzi jako dar, utrzymuje się jako zmaganie”³². Potwierdzenie tych słów znajdował w bolesnych doświadczeniach własnego narodu, w trudzie, jaki sam włożył w walkę o jej odzyskanie. Kolejną kwestią, przed którą przestrzegał ojciec święty, są pozory wolności, zafałszowane formy, jakie próbuje jej nadać współczesny świat. Nauczając iż ta prawdziwa, podarowana od Boga nie może prowadzić w innym kierunku, jak do poznania prawdy, przekonywał, iż współcześnie często mylnie nazywa się wolnością coraz bardziej nienasycone poszukiwanie dóbr (najczęściej kosztem krajów najuboższych), pozbawione nie tylko nakazów sprawiedliwości, ale i miłości społecznej. Nie ma także wolności w spo-

²⁹ Por. Jan Paweł II, *Chcesz służyć sprawie pokoju...*, dz. cyt.

³⁰ Por. Jan Paweł II, *Chcesz służyć sprawie pokoju...*, dz. cyt.

³¹ Jan Paweł II, *Chcesz służyć sprawie pokoju...*, dz. cyt.

³² Jan Paweł II, *Pamięć i tożsamość*, dz. cyt., s. 57.

łeczeństwie permissywnym, traktującym ją jako zezwolenie na jakikolwiek wybór, firmujący powszechną amoralność, pogwałcenie zasad etyki w życiu społecznym. To mylne złudzenie często prowadzi współczesnego człowieka do przekonania o możliwości decydowania o ludzkim życiu, co swój wyraz znajduje chociażby w zabójstwie dzieci nienarodzonych czy samym akceptowaniu tego proceduru³³. W takiej sytuacji można mówić o wypaczeniu wolności, które w konsekwencji prowadzi do zniewolenia, anarchii i wojny. „Wolności”, za którą cenę płacą niewinni...

Sara wciąż marzy

Opisane powyżej uprawnienia, przysługujące tak pojedynczym osobom, jak i tworzonemu przezeń narodowi, są jedynie najważniejszymi z postulowanych przez Jana Pawła II. Ich katalog jest tak bogaty, jak wielkie było jego zainteresowanie sytuacją światową oraz zatroskanie losem najsłabszych, uciśnionych, często tych praw pozbawianych. Walkę o poprawę ich losu, bardzo często walkę trudną i niezgodną z poprawnością współczesnego świata, kontynuował do ostatnich dni, zarówno podnosząc apele do sumienia współczesnego świata, jak i fizycznie, odwiedzając uciśnionych i zapalając ich serca do walki o własną godność. I nawet jeżeli nie udało mu się zaprowadzić trwałego pokoju na świecie, jeżeli kliniki aborcyjne wciąż zyskują nowych interesantów, ulice niejednego miasta przepelnione są bezdomnymi oraz ubogimi, których ostatnim uczuciem przed śmiercią jest uczucie głodu, a na barykadach coraz to nowszych konfliktów zbrojnych krew przelewają niewinni ludzie, broniący jedynie swoich praw, to jednak dla wielu z nich zrobił więcej, niż mógłby uczynić w materialny sposób. Pomógł ocalić im godność i duszę – coś, czego nikt żadną siłą nie jest w stanie człowiekowi odebrać. A także wlał w ich serca najcenniejszy dar – nadzieję. Pomimo wielu strasznych doświadczeń, codziennego obcowania ze śmiercią oraz wszechobecnym złem, Sara ma jeszcze swój świat, w którym jest pięknie: „czasami jeżdżę na koniu, biegam, śmieję się. Ulice są czyste, wszędzie kwitną kwiaty, ludzie zbierają się i śpiewają”³⁴. Dziś jest to jeszcze świat snów i marzeń. Dziś też Jan Paweł II nie może jej pomóc fizycznie. Nie może – jak miał to w zwyczaju – odwiedzić pogrążonych w konfliktach krajów i tchnąć w nie nadzieję oraz wolę walki – nie karabinami, a miłością – o godność osoby ludzkiej. Zostawił jednak po sobie testament, wskazówki, jak postępować, by nie dokonać samozagłady – tej fizycznej, jak i przede wszystkim moralnej. Czy jesteśmy gotowi stanąć do walki najważniejszej – o samych siebie?

³³ Por. Jan Paweł II, *Chcesz służyć sprawie pokoju...*, dz. cyt.

³⁴ *Syria. Dzieci wojny*, dz. cyt.

Abstract

Human rights, the rights of nations – at all costs or despite everything?

The topic of this thesis titled *Human rights, the rights of nations – at all costs or despite everything?* is the issue of human rights in teaching John Paul II. The primary objective was to show that the question of the dignity of the human person and his freedoms played an important role in the pontificate of the Polish pope. The author proves this by referring to chosen speeches, homilies and encyclicals of the Holy Father. Besides this, the author gives in her essay voice to Syrian children from the documentary *Children of Syria*; directed by Marcel Mettelsiefen and through this shows nature of war through the eyes of children. The conclusion is that the teaching of John Paul II has a timeless character and universal application in the modern world.

NOTY O AUTORACH



Rocco Buttiglione – profesor nauk politycznych na Uniwersytecie św. Piusa V w Rzymie, profesor i prorektor Międzynarodowej Akademii w Lichtensteinie, polityk włoski z ramienia Chrześcijańskiej Demokracji, założyciel Włoskiej Partii Ludowej, później zaangażowany w działalność Unii Chrześcijańskich Demokratów. Poseł do Izby Deputowanych XII, XIII i XIV kadencji, w latach 1999–2001 europoseł Parlamentu UE, w latach 2001–2005 minister ds. europejskich w rządzie Silvio Berlusconi, w latach 2005–2006 minister kultury, senator XV kadencji oraz poseł XVI i XVII kadencji. Odznaczony Honorowym Obywatelstwem Lublina oraz Złotym Medalem Zasłużony Kulturze „Gloria Artis”.



Zbigniew Chłap – prof. dr hab. nauk medycznych, emerytowany profesor zwyczajny Akademii Medycznej w Krakowie. W okresie II wojny światowej członek Szarych Szeregów oraz AK. Wiceprzewodniczący NSZZ „Solidarność” Akademii Medycznej w Krakowie w 1980 roku. W stanie wojennym współpracownik wielu humanitarnych organizacji zagranicznych, w tym zwłaszcza Médecins du Monde, a także z Equilibre/ Amitié Pologne. Organizator i przewodniczący polskiej filii Stowarzyszenia Lekarze Świata; od 1995 przewodniczący Stowarzyszenia Lekarze Nadziei, prowadzącego Przychodnię Lekarską dla Ludzi Bezdomnych i Ubogich oraz tzw. Aptekę Darów dla ubogiej ludności. Współtwórca Kodeksu Etyki Lekarskiej i przewodniczący Komisji Etyki Lekarskiej Naczelnej Rady Lekarskiej (1989–1993). Członek Zespołu ds. Duszpasterstwa Służby Zdrowia Konferencji Episkopatu Polski (1999–2006). Od 1994 roku członek zwyczajny Papieskiej Akademii „Pro Vita”.



Stanisław Dziwisz – kardynał, emerytowany arcybiskup krakowski, święcenia kapłańskie 23 czerwca 1963 roku z rąk bpa Karola Wojtyły. W latach 1963–1965 wikariusz w Makowie Podhalańskim. W 1981 doktorat na podstawie rozprawy *Kult św. Stanisława biskupa w Krakowie do Soboru Trydenckiego* na Papieskim Wydziale Teologicznym w Krakowie. W latach 1966–1978 kapelan kard. Karola Wojtyły i jednocześnie wykładowca litur-

giki w Wyższym Instytucie Katechetycznym w Krakowie, redaktor pisma urzędowego Kurii Biskupiej „Notificationes e Curia Metropolitana Cracoviensi”, członek i sekretarz Archidiecezjalnej Komisji Liturgicznej, członek Rady Kapłańskiej. Uczestnik prac Komitetu Roku Świętego (1974–1975) oraz prac Duszpasterskiego Synodu Archidiecezji Krakowskiej (1972–1979). W latach 1978–2005 osobisty sekretarz ojca świętego Jana Pawła II. W roku 1998 mianowany biskupem tytularnym San Leone i drugim prefektem Domu Papieskiego (*prefetto aggiunto*). Do godności arcybiskupiej podniesiony w 2003 roku. Po śmierci Jana Pawła wII mianowany przez papieża Benedykta XVI arcybiskupem metropolitą krakowskim (od 2005 do stycznia 2016). 24 marca 2006 roku obdarzony godnością kardynalską. Wielki Kanclerz Uniwersytetu Papieskiego Jana Pawła II w Krakowie oraz członek trzech dykasterii watykańskich: Kongregacji ds. Wychowania Katolickiego, Papieskiej Rady ds. Środków Społecznego Przekazu i Papieskiej Rady ds. Świeckich. Autor książek: *Kult św. Stanisława Biskupa w Krakowie do Soboru Trydenckiego* (1981), wspomnień o zamachu na ojca świętego Jana Pawła II *Dotknąłem tej tajemnicy* (2001), a także: *Miłością mocni* (2006), *Pielgrzym miłości* (2006), *Świadectwo* (2007), *Bo wezwał cię Chrystus* (2008), *Kapłani, słudzy wielkiej tajemnicy* (2010). Współredaktor kolejnych tomów tekstów papieskich wydawanych w języku polskim przez Libreria Editrice Vaticana.



Marek Jędraszewski – arcybiskup metropolita krakowski od 2017 roku, wcześniej, w latach 2012–2017 arcybiskup metropolita łódzki, a w latach 1997–2012 biskup pomocniczy poznański, profesor nauk teologicznych (od 2002), autor m.in. *Wobec innego: relacje międzypodmiotowe w filozofii Emmanuela Levinasa* (Poznań 1990), *Filozofia i modlitwa* (Poznań 2001), *Edyta Stein: filozof i łaska wiary* (Poznań 2003), *Poznać Boga i człowieka: Augustyn, Marcel, Stein, Levinas* (Poznań 2007), *Polsko, uwierz w swoją wielkość* (Kraków 2015) i in. Laureat statuetki Złotego Hipolita i posiadacz tytułu Wybitnej Osobistości Pracy Organicznej przyznanego przez Poznańskie Towarzystwo im. Hipolita Cegielskiego, laureat tytułu Małopolanina Roku 2017 przyznanego przez Stowarzyszenie Gmin i Powiatów Małopolski, członek Kongregacji ds. Edukacji Katolickiej, członek Rady Stałej Konferencji Episkopatu Polski, od 2014 zastępca przewodniczącego Konferencji Episkopatu Polski, członek Komisji Wspólnej Przedstawicieli Rządu RP i KEP (od 2018).



Krzysztof Koehler – dr hab. prof. nadzw. UKSW, poeta, eseista, pisarz, scenarzysta. W latach 2006–2011 dyrektor TVP Kultura. Od 2017 zastępcą dyrektora ds. programowych w Instytucie Książki. Autor dziewięciu tomów wierszy (ostatnio *Kraj Geazeńczyków*, Kraków 2016), powieści (*Wnuczka Raguela*, Kraków 2014), libretta do opery E. Knapika *Moby Dick. Misterium* (prapremia Teatr Wielki Opera Narodowa, Warszawa 2014). Współautor filmów dokumentalnych (m.in. *Sarmacja czyli Polska, Macie swojego poetę. Opowieść o Mikołaju Sępie Szarzyńskim, Adam Mickiewicz, Maria Konopnicka* itd.), pomysłodawca i redaktor programów TV takich jak „Goniec. Tygodnik kulturalny” czy „Po Godzinach”), autor scenariuszy do widowisk telewizyjnych i teatrów TV. Za zbiór esejów *Palus Sarmatica* (Warszawa 2016) nagrodzony w roku 2017 Nagrodą Identitas.



Stanisław Łuczarski SJ – dr, dyrektor Instytutu Filozofii w Akademii Ignatianum w Krakowie. Specjalista w dziedzinie filozofii patrystycznej oraz w zakresie badań nad recepcją filozofii greckiej w pierwotnym chrześcijaństwie. Członek Sekcji Patrystycznej przy Komisji ds. Nauki Katolickiej Konferencji Episkopatu Polski.



Teresa Malecka – prof. dr hab., teoretyk muzyki, kierownik Centrum Dokumentacji Twórczości Kompozytorów Krakowskich Akademii Muzycznej w Krakowie, redaktor naczelna czasopisma „Teoria Muzyki. Studia. Interpretacje. Dokumentacje”, wieloletnia prorektor i dziekan Akademii Muzycznej w Krakowie, dyrektor Instytutu Kompozycji, Dyrygentury i Teorii Muzyki krakowskiej uczelni. Członek Związku Kompozytorów Polskich, Stowarzyszenia Bethowenowskiego, wiceprzewodnicząca Rady Programowej Centrum Muzyki Krzysztofa Pendereckiego oraz Festiwalu Kraków 2000, od grudnia 2010 roku członek Rady Narodowego Centrum Nauki.



Klaudia Miśkiewicz – studentka filozofii na Wydziale Filozoficznym Uniwersytetu Papieskiego Jana Pawła II w Krakowie, finalistka XLII Olimpiady Literatury i Języka Polskiego oraz XXVI Olimpiady Filozoficznej, stypendystka fundacji Sapere Auso (rok akademicki 2014/2015). Zainteresowania naukowe: filozofia chrześcijańska, filozofia człowieka. Publikacje: *Dlaczego?* (2013), *Widziałeś kiedyś deszcz?* (2014), *Człowiek i śmierć – w poszukiwaniu odpowiedzi na niebanalne pytania* (2015), *Świętość – kim naprawdę jest człowiek?* (2015), *Miłosierdzie – czyli o Bogu wychodzącym do człowieka* (2016).



Wojciech Nowak – prof. dr hab. med., rektor Uniwersytetu Jagiellońskiego. Absolwent Wydziału Lekarskiego Akademii Medycznej im. Mikołaja Kopernika w Krakowie (studia w latach 1968–1974). W 1982 doktorat (na tym samym wydziale), a w 1997 – habilitacja. Tytuł profesora nauk medycznych w 2003 roku. Od 2009 profesor zwyczajny w UJ CM. Specjalizacja I i II stopnia w zakresie chirurgii ogólnej. W latach 2003–2008 zastępca ordynatora oddziału klinicznego Kliniki Chirurgii Ogólnej i Gastroenterologicznej Szpitala Uniwersyteckiego w Krakowie. W latach 2004–2008 kierownik Katedry Anatomii UJ CM. Od 2009 kierownik III Katedry i Kliniki Chirurgii Ogólnej. W latach 1999–2002 i 2002–2005 prodziekan Wydziału Lekarskiego do spraw Studiów Klinicznych UJ CM, w latach 2005–2008 dziekan Wydziału Lekarskiego UJ CM. W okresie 2008–2012 prorektor Uniwersytetu Jagiellońskiego ds. Collegium Medicum. W latach 2012–2016 rektor Uniwersytetu Jagiellońskiego; w 2016 wybrany na kolejną kadencję (2016–2020). Przewodniczący Konferencji Rektorów Uniwersytetów Polskich od 2016. Specjalista wojewódzki w dziedzinie transplantologii klinicznej (2002–2006). Członek European Union Network of Excellence for Gastric Cancer (od 2007), Państwowej Komisji Egzaminacyjnej w dziedzinie chirurgii ogólnej (od 2007); konsultant wojewódzki w dziedzinie chirurgii ogólnej (2008–2012), członek Rady Egzaminacyjnej z zakresu chirurgii ogólnej w European Board of Surgery (od 2010). Przewodniczący Europejskiego Towarzystwa Chirurgii (2010–2011). Członek Towarzystwa Chirurgów Polskich, Polskiego Towarzystwa Anatomicznego, Sekcji Chirurgii Endokrynologicznej PTE, Polskiego Towarzystwa Gastroenterologicznego, Polskiego Towarzystwa Lekarskiego, Polskiego Towarzystwa Ultrasonograficznego, European Society of Surgery, International Society of Surgery, European Association of Endoscopic Surgery, European Society of Endocrine Surgery. Autor i współautor 133 publikacji, 285 prezentacji zjazdowych oraz współautor 3 monografii.



Jan Piotrowski – biskup ordynariusz kielecki, wcześniej biskup pomocniczy tarnowski misjonarz, doktor nauk teologicznych. Studia w Wyższym Seminarium Duchownym w Tarnowie oraz w Instytucie Katolickim w Paryżu. Doktorat w zakresie nauk teologicznych w roku 1997 na ATK w Warszawie. Członek Międzynarodowego Stowarzyszenia Misjologów Katolickich oraz Stowarzyszenia Misjologów Polskich, przewodniczący Zespołu ds. Kontaktów z Konferencją Episkopatu Francji, członek Komisji ds. Misji KEP.



Natalia Pochroń – studentka bezpieczeństwa narodowego na Uniwersytecie Jagiellońskim, a od 2016 roku także dziennikarstwa i komunikacji społecznej na Uniwersytecie Papieskim Jana Pawła II w Krakowie. Początkująca dziennikarka. Obszary zainteresowań: historia powszechna oraz historia Kościoła, współczesna sytuacja geopolityczna, problematyka praw człowieka i ich nadużyć.



Henryk Skorowski – ks. prof. dr hab., socjolog, pracownik naukowy Uniwersytetu Kardynała Stefana Wyszyńskiego w Warszawie. Koordynator Międzynarodowego Centrum Dialogu Międzykulturowego i Międzyreligijnego UKSW, kierownik Katedry Socjologii Regionalizmu i Miasta na Wydziale Nauk Historycznych i Społecznych UKSW. W latach 1996–2005 dziekan Wydziału Nauk Historycznych i Społecznych Uniwersytetu Kardynała Stefana Wyszyńskiego, a od roku 2005 do 2010 prorektor ds. ogólnych i badań naukowych tejże uczelni. W latach 2010–2012 rektor UKSW. Specjalista w dziedzinie socjologii, politologii i katolickiej nauki społecznej, znawca teorii regionalizmu oraz problematyki praw człowieka.



Iwona Sowińska-Fruhtrunk – mgr, dyrygent i teoretyk muzyki. Absolwentka krakowskiej Akademii Muzycznej i College of Musical Arts w Bowling Green, OH. Asystentka dyrygenta w Teatrze Wielkim-Operze Narodowej w Warszawie. Pracownik Akademii Muzycznej w Krakowie w Katedrze Teorii i Interpretacji Dzieła Muzycznego. Uczestniczka wielu międzynarodowych konferencji, m.in. w Helsinkach, Jerozolimie, Canterbury, Wiedniu, Belgradzie. Udział w grantie Preludium 11 Narodowe Centrum Nauki pt. *Reprezentacja muzyczna we współczesnej estetyce, filozofii i semiotyce. Twórczość Arnolda Schoenberga wobec kategorii reprezentacji*, stanowiącym jednocześnie temat pracy doktorskiej.



Bogdan Szlachta – prof. dr hab., profesor zwyczajny Uniwersytetu Jagiellońskiego i Akademii Ignatianum w Krakowie, prawnik i filozof, autor m.in. monografii *Z dziejów polskiego konserwatyzmu* (Kraków 2000) i *Monarchia prawa? angielska myśl polityczna doby Tudorów* (Kraków 2008), kilku zbiorów esejów, kilkuset artykułów naukowych i haseł encyklopedycznych, redaktor wielu prac zbiorowych i wyborów tekstów, redaktor *Słownika społecznego* (Kraków 2004) i współredaktor serii „Biblioteka Klasyki Polskiej Myśli Politycznej”; redaktor „Politei. Pisma Wydziału Studiów Międzynarodowych i Politycznych UJ” (od 2004); członek Academia Europaea z siedzibą w Londynie i Komitetu Nauk Politycznych PAN.



Andrzej Szostek MIC – ks. prof. dr hab., członek Zgromadzenia Księży Marianów, kierownik Katedry Etyki KUL, w latach 1998–2004 rektor Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego, a w latach 1992–1996 prorektor tej uczelni. Redaktor czasopisma „Ethos”; członek Papieskiej Akademii Pro Vita, członek PAU, od 2016 roku członek Rady Narodowego Centrum Nauki, w latach 1992–1997 członek Międzynarodowej Komisji Teologicznej, członek Komitetu ds. Etyki PAN (wiceprzewodniczący), przewodniczący Rady Naukowej Instytutu Jana Pawła II KUL, Rady Naukowej Instytutu Europy Środkowo-Wschodniej. Autor m.in.: *Normy i wyjątki* (Lublin 1980), *Natura – rozum – wolność* (Rzym 1990), *Wokół godności, prawdy i miłości* (Lublin 1998), *Pogadanki z etyki* (Częstochowa 2008), *Śladami myśli Świętego* (Lublin 2014) oraz ponad 200 artykułów poświęconych podstawom etyki normatywnej, personalizmowi etycznemu, sumieniu, etyce życia, miłości i zaangażowania społecznego, etyce w nauce oraz myśli antropologiczno-etycznej Karola Wojtyły/Jana Pawła II. Odznaczony m.in. krzyżem oficerskim Orderu Odrodzenia Polski.



Robert Tyrała – ks. dr hab. prof. UPP II, absolwent teologii na Papieskiej Akademii Teologicznej w Krakowie (magisterium 1990), a także Wydziału Wychowania Muzycznego Akademii Muzycznej w Krakowie (magisterium 1997), w latach 1998 oraz 2003 pobyt na stypendiach naukowych z zakresu chorału gregoriańskiego w opactwie oo. Benedyktynów w Solesmes we Francji, zaś w roku akademickim 2003/2004 pobyt na stypendium naukowym w Papieskim Instytucie Muzyki Kościelnej w Rzymie (fundacja Renovabis); w latach 1998–2000 studia w Podyplomowym Studium Chórmistrzowskim prowadzonym przez Akademię Muzyczną w Bydgoszczy; w 2000 roku doktorat z liturgiki na Wydziale Teologicznym Papieskiej Akademii Teologicznej w Krakowie; w 2010 roku habilitacja w zakresie nauk humanistycznych na Wydziale Historii i Dziedzictwa Kulturowego Uniwersytetu Papieskiego Jana Pawła II w Krakowie; od 2016 roku profesor nadzwyczajny Uniwersytetu Papieskiego Jana Pawła II w Krakowie; od 1997 pracownik naukowy Akademii Muzycznej w Krakowie (od 2005 roku kierownik Katedry Muzyki Religijnej); od 2000 pracownik naukowy Uniwersytetu Papieskiego Jana Pawła II w Krakowie (od 2016 roku prodziekan Wydziału Historii i Dziedzictwa Kulturowego); od 2005 przewodniczący Archidiecezjalnej Komisji Muzyki Kościelnej w Krakowie; od 2006 roku członek zespołu ds. transmisji telewizyjnych Konferencji Episkopatu Polski; od 2012 roku konsultor podkomisji ds. Muzyki Kościelnej Konferencji Episkopatu Polski; w latach 2009–2017 prezydent Międzynarodowej Federacji *Pueri Cantores*,

od 2017 prezydent honorowy Międzynarodowej Federacji *Pueri Cantores*; od 2011 roku kanonik gremialny Kapituły Metropolitalnej w Krakowie na Wawelu; członek Rady Programowej Festiwalu *Gaude Mater* w Częstochowie oraz *Festival Zelioli* w Lecco we Włoszech. Organizator: koncertów i sympozjów muzyki kościelnej, kongresów w Polsce i za granicą; pomysłodawca i organizator Dni Muzyki Kościelnej Archidiecezji krakowskiej; członek rady naukowej czasopism: „*Studia Hildegardiana Sarricensia*” oraz „*Musica Ecclesiastica*”. W 2009 roku odznaczony przez Ministra Kultury i Dziedzictwa Narodowego brązowym medalem „*Gloria Artis*”; w 2015 roku nagroda Przewodniczącego Konferencji Episkopatu Polski „*Srebrna Piszczalka*” za zasługi dla rozwoju muzyki kościelnej w Polsce; laureat tytułu Fellow of Royal School of Church Music od Anglikańskiego Kościoła za zasługi w dziedzinie muzyki kościelnej na forum międzynarodowym (2016).



Zofia Zarębianka – prof. dr hab., profesor zwyczajny w Katedrze Literatury XX wieku na Wydziale Polonistyki UJ, poetka, eseistka, redaktor naukowy ksiąg pokonferencyjnych wydawanych po Dniach Jana Pawła II, członek Komitetu Organizacyjnego Dni Jana Pawła II, przewodnicząca jury w konkursie literackim na esej inspirowany myślą Jana Pawła II, członek Zespołu Naukowego Krytycznej Edycji Pism Literackich Karola Wojtyły, wiceprzewodnicząca Komisji Hoistorycznoliterackiej PAN o/Kraków, członek zarządu Stowarzyszenia Pisarzy Polskich o/Kraków, członek Pen Clubu, Towarzystwa Naukowego KUL, Towarzystwa Literackiego im. Adama Mickiewicza, Międzynarodowego Stowarzyszenia Polonistyki Zagranicznej, badaczka związków między literaturą a religią i duchowością. Autorka dziewięciu autorskich monografií naukowych, ponad dwustu pięćdziesięciu artykułów oraz siedmiu tomików poezji, redaktor 11 książek.

SPIS TREŚCI

Wojciech Nowak	
Przedmowa.	5
Abp Marek Jędraszewski	
Wstęp	7
kard. Stanisław Dziwisz	
Personalistyczny charakter praw człowieka i komunijna wizja praw narodów w nauczaniu św. Jana Pawła II.	11
Stanisław Łucarz SJ	
Prawa człowieka i prawa narodów z perspektywy biblijnej.	17
Bogdan Szlachta	
Prawa człowieka a prawo naturalne i prawo narodów. Kilka uwag o nauczaniu społecznym Kościoła	29
Ks. Henryk Skorowski	
Jan Paweł II papieżem praw człowieka.	55
Bp Jan Piotrowski	
Sprawiedliwość i pokój przesłaniem posynodalnej adhortacji apostolskiej <i>Ecclesia in Africa</i>	65
Zbigniew Chłap	
Przesłania Jana Pawła II do lekarzy o prawie każdego człowieka do ochrony życia i zdrowia	73
Andrzej Szostek MIC	
Imigranci: czy zdaliśmy egzamin z naszego człowieczeństwa i chrześcijaństwa?	83
Rocco Buttiglione	
Naród i Europa. Suwerenność narodu wyrażona przez kulturę	93

ks. Robert Tyrała

W imię przyszłości kultury... Jan Paweł II w siedzibie UNESCO, Paryż 1980

Przesłanie. Fundament i rezonans myśli papieża w Polsce

Perspektywa – kontynuacja jego założeń. 99

Krzysztof Koehler

Mesjanistyczna koncepcja Jana Pawła II w ujęciu Pawła Rojka 109

Teresa Malecka

Słowo, dźwięk, *sacrum* w muzyce Henryka Mikołaja Góreckiego

wobec kategorii Logosu 117

Iwona Sowińska-Fruhtrunk

Zagłada w myśli Jana Pawła II i twórczości Arnolda Schönberga 133

ANEKS

Nagrodzone prace konkursowe

Klaudia Miśkowicz

List do przyjaciela, czyli rzecz o godności ludzkiej

jako podstawie praw człowieka i narodów 153

Natalia Pochroń

Prawa człowieka, prawa narodów – za wszelką cenę czy pomimo wszystko? 165

Noty o autorach 179

Sponsorzy XII edycji Dni Jana Pawła II



BAZYLIKA MARIACKA
W KRAKOWIE



Las Państwowe
zapraszamy

