Henryk Skorowski, *Kościół wobec „rzeczy nowych" i nowych wyzwań. 25 lat po encyklice* Centesimus annus, [w:] *Polityka społeczna wobec „rzeczy nowych". 25-lecie encykliki* Centesimus annus *św. Jana Pawła II*, red. Jan Mazur, Kraków 2016, s. 31–53.
DOI: http://dx.doi.org/10.15633/97883743852061.03

ks. Henryk Skorowski

# Kościół wobec „rzeczy nowych" i nowych wyzwań. 25 lat po encyklice *Centesimus annus*

Analiza socjologiczna współczesnej rzeczywistości w jej różnych wymiarach i aspektach pozwala zasadnie wnioskować, że jedną z istotnych kwestii dzisiejszego świata są wielorakie niepokoje aksjologiczne. Niepokoje te stanowią „rzeczy nowe" i nowe wyzwania dziś – takie, które musi podjąć Kościół w swej refleksji. Mają one bowiem nie tylko wymiar praktyczny (pokierowanie życiem człowieka w konkretnej sytuacji), ale także teoretyczny (kształtowanie stanu świadomości). Stąd ważność aktualnej refleksji Kościoła nad aksjologicznymi niepokojami dotyczącymi dylematów współczesności. Dylematy te można ująć w formie określonych aksjologicznych sporów toczących się w dzisiejszym świecie. Artykuł niniejszy jest próbą refleksji nad „rzeczami nowymi" i nowymi wyzwaniami, które stoją przed Kościołem w 25 lat po encyklice *Centesimus annus* Jana Pawła II.

## 1. „Rzecz nowa" – spór o znaczenie aksjologii

Jednym z podstawowych dylematów współczesności jest bez wątpienia spór o samo miejsce aksjologii w dzisiejszym świecie. Przy czym nie jest to tylko spór teoretyczny (akademicki), ale także praktyczny, dotyczący istotnych wymiarów funkcjonowania życia społecznego. I to jest pierwsze nowe wyzwanie, które staje przed Kościołem dziś.

Bez wątpienia istnieje obecnie w życiu społecznym silny trend oderwania zarówno życia jednostkowego człowieka, jak i życia społecznego od norm etycznych. Ta tendencja w pewnym sensie istniała także dawniej, niemniej swoją szczególną dynamikę akcentuje właśnie dziś. W tym ujęciu samą aksjologię traktuje się często aktualnie jako specyficzne

ograniczenie wolności tak w wymiarze jednostkowym, jak i społecznym. Egzemplifikacją tego faktu może być np. problem stanowienia prawa w wielorakich bytach społecznych. Oparcie norm prawnych o zasady etyczne traktowane jest jako specyficzna forma „zniewolenia" prawa. Odrzuca się zatem zdecydowanie istnienie jakiegoś porządku etycznego, który by w dziedzinie stanowienia prawa wytyczał normy postępowania. Ważne w życiu społecznym są normy pozytywne określane drogą ich stanowienia. Przyjmuje się wprawdzie, że istnieją pewne etyczne wartości ogólnoludzkie, które również w życiu społecznym stanowią dla kierowników państw idee przewodnie ich działalności, ale pozbawione są one mocy wiążącej i zależą od historycznego uwarunkowania[1]. Chodzi o tendencje oderwania norm prawnych od jakichkolwiek norm etycznych, a tym samym całego życia społecznego od aksjologii.

Kościół w swoim nauczaniu społecznym musi zatem podejmować problem znaczenia aksjologii zarówno dla jakości życia jednostkowego człowieka, jak i jakości życia społecznego. Kościół musi dziś bardzo mocno akcentować, że w odniesieniu do człowieka jako jednostki środowisko wartości jest zawsze bezpośrednim światem jego istnienia. Oznacza to, że człowiek nie tylko styka się z nimi, ale także w jakimś sensie otwiera się na nie, a idąc konsekwentnie dalej, przyswaja je. W takim sensie należy rozumieć przekonanie Kościoła, że wartości oddziałują na człowieka, lub często przywoływane stwierdzenie, iż człowiek nasiąka wartościami. Oddziaływanie to, zdaniem Kościoła, zmierza w trzech zasadniczych kierunkach.

Przede wszystkim wartości kształtują osobę. Używa się tu także innych określeń, a mianowicie, że wartości tworzą człowieka, doskonalą go, pozwalają mu bardziej stawać się człowiekiem, kształtują go w sferze „być" i „mieć". W gruncie rzeczy wszystkie te określenia dotyczą w najgłębszej swej istocie rozwoju człowieka jako osoby[2]. W tym też sensie zrozumiałe i czytelne są słowa Jana Pawła II, że świat wartości jest szkołą dokonującą rzetelnego i uczciwego rozwoju osoby[3]. Chodzi o to, co papież na innym

---

[1] Por. T. Ślipko, *Zarys etyki szczegółowej*, Kraków 1974, s. 326.

[2] Por. H. Skorowski, *Antropologiczno-etyczne aspekty regionalizmu*, Warszawa 1990, s. 127.

[3] Por. Jan Paweł II, *Spotkanie z młodzieżą na Wzgórzu Lecha* (Gniezno, 3 czerwca 1979), w: *Jan Paweł II w Polsce. 2–10 VI 1979, 16–23 VI 1983, 8–14 VI 1987. Przemówienia i homilie*, Warszawa 1989, s. 59–62.

miejscu nazwie humanizacją. Tu należy widzieć pierwszy wymiar „użyteczności" wartości w życiu jednostkowego człowieka.

Oddziaływanie wartości na osobę zmierza także w drugim kierunku, który określić można pojęciem „wychowanie". Powszechnie przyjmowany jest pogląd, że „świat wartości w swoim podstawowym wymiarze to nic innego, jak wychowanie człowieka"[4] lub jak ujmuje to Jan Paweł II: „Pierwszym i zasadniczym zadaniem świata wartości w ogóle i każdych zarazem wartości jest wychowanie"[5]. Można powiedzieć, że świat wartości pełni w procesie wychowania osoby funkcje: poznawczo-motywującą, tzn. pozwala poznać całokształt właściwego zachowania i rację takiego, a nie innego postępowania; modelowo-wzorcową, tzn. dostarcza konkretnych przykładów właściwego bycia w świecie i wspólnocie; a także wspomagającą, przez co należy rozumieć, że dostarcza konkretnej „pomocy" w kształtowaniu własnego człowieczeństwa[6]. Te właśnie funkcje pozwalają ostatecznie człowiekowi ukształtować właściwą sferę odniesień do otaczającej go rzeczywistości, a także do siebie samego. Jest to zaś nic innego, jak po prostu wychowanie człowieka.

Oddziaływanie wartości w życiu człowieka jednostkowego idzie jednak w jeszcze jednym kierunku. Można go nazwać tworzeniem warunków urzeczywistniania własnej podmiotowości. Przede wszystkim wartości własnego środowiska umożliwiają człowiekowi, poprzez „zakorzenienie" w nich, odkrywanie swojej osobowej tożsamości. Dotykamy w tym miejscu jakościowo ważnego problemu, jakim jest kwestia tzw. „zakorzenienia". Jednym z największych niebezpieczeństw grożących współczesnemu człowiekowi w dobie wielorakich przemian jest tzw. zagubienie w kulturze masowej i społeczności anonimowej[7]. Tymczasem człowiek musi mieć poczucie „zakorzenienia", jeśli chce w pełni być podmiotem, a nie przedmiotem toczących się procesów polityczno-społeczno-gospodarczych. Badania socjologiczne jednoznacznie wskazują zagubienie ludzi we współczesnym świecie w momencie, gdy pozbawieni są oni

---

[4] Z. Zdybicka, *Rola religii w tworzeniu cywilizacji miłości*, w: Jan Paweł II, *Wiara i kultura*, Rzym 1986, s. 24.

[5] Jan Paweł II, Przemówienie w UNESCO: *W imię przyszłości kultury*, pkt 11, w: Jan Paweł II, *Wiara i kultura*, Rzym 1986.

[6] Por. Z. Zdybicka, *Rola religii w tworzeniu cywilizacji miłości*, s. 24–25.

[7] L. Bądkowski, *Nie chodzi o rezerwat, ale o konstruktywną siłę*, „Życie i Myśl" 3–4 (1961), s. 95.

możliwości identyfikowania się z określonym, bliskim im środowiskiem aksjologicznym.

Aksjologia, zdaniem Kościoła, ma jednak także swoje odniesienie do jakości życia społecznego. Życie społeczne jest nieodzownym środowiskiem bytowania człowieka realizującego swoje osobiste cele i zadania. Ponieważ człowiek z kolei jest podstawowym podmiotem szeroko rozumianego życia społecznego w jego politycznym, gospodarczym i kulturowym wymiarze, cała rzeczywistość społeczna musi być na miarę wielkości i godności tego człowieka. Musi to bowiem być rzeczywistość, która nie tylko nie przeszkadza realizacji ludzkich celów, ale je wspomaga i umożliwia. Stworzenie rzeczywistości politycznej, gospodarczej i kulturowej na miarę wielkości człowieka możliwe jest z kolei nie tylko poprzez ustanowione prawo, ale także odpowiedni system wartości i zasad etycznych. W tym kontekście wydaje się sprawą oczywistą w świetle nauczania Kościoła, że cała rzeczywistość społeczna, włącznie ze stanowionym prawem, musi mieć swój aksjologiczny wymiar.

Istotne jest pytanie nie tylko o miejsce wartości we współczesnej rzeczywistości, ale także o jakość tych wartości. Nie ulega bowiem wątpliwości, że w świecie współczesnym, oprócz dyskusji na temat miejsca wartości w życiu społecznym, trwa także dyskusja na temat tego, jakie wartości mogą najlepiej służyć jakości życia człowieka i jakości samego życia społecznego jako środowiska bytowania człowieka. W polskiej rzeczywistości spór ten często dotyczy relacji pomiędzy wartościami chrześcijańskimi a liberalnymi: czy są to wartości zupełnie sprzeczne? Czy trzeba dokonywać diametralnego wyboru pomiędzy jednymi a drugimi? Czy można znaleźć między nimi jakąkolwiek styczność?

Niektórzy wprost dziś twierdzą, że wiele wartości liberalnych bliskich jest wartościom chrześcijańskim. Stwierdzenie to wydaje się nieco szokujące, niemniej, jak stwierdza ks. Piotr Mazurkiewicz: „Nie ma w tym nic dziwnego, gdyż liberalizm, podobnie do nowożytnej demokracji, wyrósł nie na innym gruncie kulturowym jak właśnie chrześcijański. Nie zmienia tego faktu nawet to, że niekiedy rósł przeciw rzymskiemu katolicyzmowi”[8]. Autor podejmuje także trud sporządzenia protokołu zgodności pomiędzy wartościami chrześcijańskimi a liberalnymi. Zali-

[8] P. Mazurkiewicz, *Nauczanie społeczne Kościoła a „duch” liberalizmu*, „Społeczeństwo” 2 (2006), s. 218. Autor zwraca oczywiście uwagę na fakt trudności w jednoznacznym zde-

cza do nich: przekonanie o nienaruszalnej godności jednostki (egalitaryzm), umiłowanie wolności, prawo do wolności sumienia i wyznania, neutralność światopoglądową państwa, zasadę pomocniczości, zasadę pluralizmu społecznego, rządy prawa, uznanie dla demokratycznej formy rządów, poszanowanie własności prywatnej, pozytywną rolę zysku (gospodarka wolnorynkowa), sprzeciw wobec państwa opiekuńczego[9]. W świetle tych stwierdzeń wydaje się istnieć stosunkowo szeroka płaszczyzna porozumienia, a nawet zbieżności w zakresie systemu wartości chrześcijańskich i liberalnych. Kościół w swoim nauczaniu musi jednak bardzo mocno podkreślać, że często jest to porozumienie na płaszczyźnie samej ważności poszczególnych wartości, a nie ich rozumienia.

Pierwszym zatem jakościowo ważnym dylematem współczesności jest bez wątpienia spór o ważność aksjologii w życiu jednostkowym i społecznym. I to jest dziś dla Kościoła „nowa rzecz" i nowe wyzwanie.

## 2. „Rzecz nowa" – godność osoby czy wolność. Spór o wartość podstawową

Dzisiejszy dylemat aksjologiczny oprócz kwestii miejsca wartości we współczesnej rzeczywistości ma bez wątpienia charakter sporu o wartość podstawową w aksjologii. Można go ująć w fundamentalne pytanie, co jest wartością podstawową we współczesnych aksjologiach. Nie ulega wątpliwości, że w obecnych systemach aksjologicznych centralne miejsce zajmują dwie wartości: godność jednostki ludzkiej i wolność. Spór dotyczy tego, która z tych wartości jest fundamentalna i ostatecznie rozstrzygająca w ocenie współczesnej wielorako złożonej rzeczywistości. Chciejmy przybliżyć ten problem.

Fundamentalną wartością dla katolickiej nauki społecznej jest godność osobowa człowieka. W tym miejscu należy zatem przypomnieć zasadnicze tezy antropologii katolickiej. W syntetycznej formie można je sprowadzić do trzech zasadniczych tez.

W pierwszej kolejności podkreślić należy, iż człowiek jest dwujednią elementu cielesnego i duchowego, co w praktyce oznacza, że nie

---

finiowaniu liberalizmu. Tym jednak, co łączy wszystkie jego nurty, wydaje się pewien typ wrażliwości, który stawia w centrum specyficzną koncepcję wolności (s. 215).

[9] Por. tamże, s. 218.

jest on jedynie „kawałkiem materii". Przy tym podkreślić należy, że element materialny i duchowy są ze sobą tak ściśle złączone, że nie można ich w pełni oddzielić, nie niszcząc jedności bytu ludzkiego. Jest sprawą oczywistą, że w konkretnym działaniu jeden z tych elementów może przeważać. Dlatego różne funkcje człowieka da się podzielić na cielesne i duchowe. W każdym z tych działań jest jednak obecny cały człowiek[10]. Ta pierwsza teza ma daleko idące konsekwencje w odniesieniu do życia człowieka. Jeśli bowiem jest on nie tylko cząstką materii, ale także ducha, wyznacza mu to określony sposób postępowania w płaszczyźnie np. moralnych zachowań.

Druga teza wiąże się z pojęciem osoby. Otóż w świetle etyki katolickiej ów element duchowy jest elementem stanowiącym o jedności bytu ludzkiego i określającym człowieka jako osobę. To właśnie na tej płaszczyźnie duchowej owej dwujedni dochodzi do głosu jednoczące wszystko „ja" człowieka, które sprawia, że człowiek ma doświadczenie, iż jest sobą, to znaczy osobą. Tadeusz Styczeń tak charakteryzuje ten element antropologii: „Nie ulega także wątpliwości, że prawdę o sobie zna każdy najlepiej z własnego doświadczenia. Z własnego doświadczenia znaczy tu z doświadczenia siebie, z bezpośredniego obcowania poznawczego ze swym ja. To przecież dzięki temu doświadczeniu człowiek jawi się i uobecnia sobie przede wszystkim jako podmiot i zarazem przedmiot swego doświadczenia: ktoś, kto doświadcza, i ktoś, kogo doświadcza. Jedynie dzięki temu doświadczeniu człowiek widzi, że jest równocześnie kimś, kto kieruje, i zarazem kimś, kim kieruje. Równocześnie jednak to samo doświadczenie każe mu widzieć w każdym innym człowieku również kogoś, kto doświadcza, i zarazem kogoś, kto siebie doświadcza; kogoś, kto kieruje, i zarazem kogoś, kto przez siebie jest kierowany, krótko: samorządnego sprawcę, osobę"[11]. Drugim zatem istotnym elementem katolickiej antropologii jest pojęcie osoby, które w swej najgłębszej istocie oznacza: samoistność w istnieniu, substancjalną całość cielesno-duchowej natury oraz wolność i odpowiedzialność.

Trzecia teza etyki katolickiej w zakresie antropologii dotyczy godności osobowej. Otóż tak rozumiany człowiek-osoba przerasta sobą całą

---

[10] Por. Jan Paweł II, Przemówienie w UNESCO: *W imię przyszłości kultury*, pkt 2.

[11] T. Styczeń, *Miłość a sens życia. Nad encykliką Jana Pawła II „Redemptor hominis"*, w: Jan Paweł II, *„Redemptor hominis". Tekst i komentarz*, Lublin 1982, s. 93.

otaczającą go rzeczywistość. Jako osoba charakteryzuje się on bowiem posiadaniem siebie, przynależnością do samego siebie, dysponowaniem sobą, nieprzekazywalną odpowiedzialnością za samego siebie, co w praktyce oznacza, iż nie może być zawłaszczony przez żadną instytucję, lecz należy do siebie; nie może być przez żadną inną osobę wykorzystany, ponieważ sam dla siebie jest celem zasadniczym; nie może być przez nikogo reprezentowany w płaszczyźnie moralnej, lecz odpowiada sam za siebie[12]. Biorąc to pod uwagę, etyka katolicka w odniesieniu do człowieka mówi o jego niepowtarzalnej wartości. Z pojęciem osoby w ścisłej relacji stoi zatem kolejna prawda, którą jest przekonanie o najwyższej i niepowtarzalnej wartości osoby określanej terminem „godność osobowa". Tylko w odniesieniu do człowieka jako osoby można mówić o godności. Pojęcie to zawiera treści aksjologiczne. Wyraża kwalifikacje i ocenę, to znaczy przypisywanie wyjątkowej wartości człowieka ze względu na doniosłość stanowiącego go tworzywa ontycznego[13]. Godność osobowa człowieka oznacza zatem wyjątkową, tzn. najwyższą wartość człowieka. Uzasadnienie tak rozumianej godności, czyli wartości człowieka, przebiega w płaszczyźnie jego świadomości, wolności i odpowiedzialności. To właśnie z tych faktów wynika, z jednej strony, transcendentna godność człowieka, której nikt nie może go pozbawić ani której on sam nie może się zrzec, z drugiej zaś strony równość wszystkich w ich godności.

Tak rozumiany przez etykę katolicką człowiek stanowi najwyższą wartość w aksjologii. Z niej dopiero wyrastają inne wartości, jak np. personalizm, który określa, definiuje i zabezpiecza takie funkcjonowanie życia społecznego, aby osoba była zawsze uszanowana w swej niepowtarzalnej godności; solidarność, której istotą jest jedność i wspólnotowość; miłość jako jedynie właściwa relacja człowieka do człowieka; sprawiedliwość, której istotą jest bezwzględne poszanowanie praw drugiego człowieka; a przede wszystkim wolność jako jedynie właściwy sposób istnienia i bytowania człowieka w świecie. Tych jednak szczegółowych wartości nie zrozumie się bez odwołania się do wartości fundamentalnej, jaką jest sam człowiek w swej godności. Takie stwierdzenie ma daleko idące konsekwencje. Oznacza bowiem, że w świetle etyki katolickiej wartość człowieka rozstrzygać winna o jakości współczesnego życia społecznego.

---

[12] Por. RH 13, 14.

[13] Por. RH 13, 14, 15.

Chodzi o taką jakość, w ramach której człowiek-wartość będzie uszanowany w swej podmiotowości. Podmiotowość oczywiście uwydatnia pozycję osoby w otaczającej ją rzeczywistości.

W innych współczesnych aksjologiach, np. aksjologii liberalizmu, człowiek także zajmuje jedną z podstawowych wartości. Nie jest to jednak pozycja taka jak w aksjologii katolickiej, chociaż – raz jeszcze powtórzmy – także jest ważna. Człowiek, a właściwie jego nienaruszalna godność analizowana jest w tym wypadku poprzez perspektywę wolności, i to swoiście rozumianej (będzie o tym mowa później). Stąd też człowiek widziany jest i definiowany jako podmiot należnych praw, w tym szczególnie praw wolnościowych. Oczywiście etyka katolicka także opowiada się za katalogiem należnych osobie praw, ze względu na jej godność, niemniej jest to równocześnie katalog praw społecznych i solidarnościowych jako integralnych praw na równi z prawami wolnościowymi, i to dotyczącymi każdego człowieka od momentu poczęcia. Jak stwierdza Piotr Mazurkiewicz: „Liberalna wrażliwość nie jest w tym punkcie aż tak wrażliwa na los każdego człowieka. Raczej opowiada się ona po stronie ludzi zdrowych i silnych, wspomnianych autonomicznych podmiotów, które prowadzą aktywne życie, napotykają na swojej drodze rozmaite przeszkody. Skupia swoją uwagę na usuwaniu owych przeszkód (uwolnieniu człowieka). Usuwanie z tej drogi ludzi słabych (aborcja, eutanazja) bywa prezentowane jako przejaw miłosierdzia”[14]. Człowiek jako podmiot autonomiczny jest zatem zawsze widziany i analizowany poprzez pryzmat wolności. W takim ujęciu sama wolność staje się wartością fundamentalną w wielu systemach, w tym między innymi w systemie aksjologicznym liberalizmu.

Tego typu rozumienie problemu nie stawia aksjologii katolickiej w zupełnej opozycji np. do aksjologii liberalnej. Inaczej jednak rozłożone są w nich akcenty. Otóż podstawową wartością w aksjologii katolickiej, rozstrzygającą o wartościowości lub bezwartościowości wszelkich zjawisk społecznych, jest wartość samego człowieka. Z tej wartości wynikają inne, w tym przede wszystkim wartość wolności. Wolność jako wartość jest konsekwencją wartościowości człowieka. Po prostu z koncepcji człowieka jako osoby wynika odpowiedź na pytanie: co człowiekowi wolno?[15]

---

[14] P. Mazurkiewicz, *Nauczanie społeczne Kościoła a „duch” liberalizmu*, s. 218–219.

[15] Por. tamże, s. 221.

Ze względu na swoją wartościowość bytową człowiekowi bezwzględnie należna jest wolność. Jest to jednak wolność na miarę wielkości i godności człowieka. Podstawową zaś wartością aksjologii liberalnej jest wolność. Jest ona elementem konstytuującym człowieka jako autonomiczny podmiot: „chodzi o radykalnie rozumiany w liberalizmie indywidualizm, a więc traktowanie jednostki jako luźno jedynie powiązanej, tzn. wyłącznie na mocy własnych decyzji, z innymi osobami"[16].

Dzisiejszy spór o wartość podstawową jest drugim istotnym dylematem współczesności, który można zaklasyfikować do „rzeczy nowych". Kościół musi bronić tezy, że to właśnie wartość człowieka – jego godność – jest wartością fundamentalną.

## 3. „Rzecz nowa" – spór o koncepcję wolności

Wspomniano powyżej, że dziś w wielu aksjologiach wolność uznaje się za wartość ważną. W aksjologii katolickiej jest ona konsekwencją ludzkiej godności, zaś przykładowo w aksjologii liberalnej wyznacza jakość bytu człowieka i tym samym jego godności. Takie ujęcie problemu nie oznacza jednak, że nie ma sporu w tej materii. Z całą dozą odpowiedzialności można powiedzieć, że jednym z fundamentalnych dylematów dzisiejszego świata jest spór o rozumienie wolności. I to jest bez wątpienia nowe wyzwanie, przed którym stoi Kościół. Chciejmy zatem nieco przybliżyć ten problem.

Wyjdźmy od katolickiej koncepcji wolności. W *Katechizmie Kościoła katolickiego* czytamy: „Wolność jest zakorzenioną w rozumie i woli możliwością działania lub niedziałania, czynienia tego lub czegoś innego, a więc podejmowania przez siebie dobrowolnych działań"[17]. To dość ogólnikowe stwierdzenie domaga się interpretacji.

Najszerzej można powiedzieć, że nie da się jednoznacznie zdefiniować samej istoty wolności. Można to jednak uczynić poprzez zaakcentowanie pewnych elementów, które w gruncie rzeczy stanowią o jej istocie.

Niejednokrotnie istotę wolności ujmuje się od strony czysto negatywnej, tzn. jakoby jej podstawową treścią był brak jakiegokolwiek przymusu i konieczności. W świetle katolickiej nauki społecznej główny wymiar

[16] Tamże, s. 219.

[17] KKK, n. 1731.

wolności jest o wiele głębszy – brak przymusu i konieczności nie stanowi jeszcze istoty chrześcijańskiego pojęcia wolności, chociaż jest ważny. Najgłębszym wymiarem wolności jest możliwość podejmowania przez człowieka wyborów, decyzji, określonego działania. To właśnie ten element pojęcia wolności bardzo mocno akcentuje personalizm w przytoczonej powyżej definicji. Chodzi w gruncie rzeczy o termin „możliwość", który określa człowieka jako podmiot odpowiedzialności. Niektórzy autorzy mówią tu o możliwości wyboru wartości, inni o samookreśleniu lub autodeterminacji[18]. Akcent zatem położony jest na inicjatywę osoby w formie możliwości decydowania o sobie. Ta też możliwość podejmowania wyborów, decyzji i działania jest podstawowym wymiarem samego pojęcia wolności. Jest to tzw. wolność „do" – wolność w aspekcie pozytywnym. Dopiero na drugim miejscu w personalistycznym ujęciu wolności stoi jej negatywny wymiar, ujmowany i definiowany jako brak przymusu i konieczności. Jest to tzw. wolność „od" – przymusu, konieczności, zniewolenia itp.[19] Jak stwierdza Egidio Vigano, ten aspekt wolności co prawda nie jest podstawowym jej wymiarem, ale jest istotny. Uświadamia bowiem, iż człowiek może być wielorako ograniczany przez określone sytuacje[20]. Pierwszym zatem elementem określającym samą istotę ujęcia wolności w etyce personalistycznej jest uświadomienie sobie tych dwóch aspektów: wolności „do" i wolności „od".

Drugim elementem, który ma fundamentalne znaczenie przy próbie zdefiniowania istoty wolności, jest rozróżnienie na tzw. wolność wewnętrzną i zewnętrzną. Wolność w aspekcie wewnętrznym to po prostu władza osoby dająca jej możliwość podejmowania wyborów i decyzji w zakresie świata własnych przekonań, poglądów, światopoglądu, a więc tego wszystkiego, co dotyczy świata ludzkiego wnętrza. Najkrócej można stwierdzić, że wolność w tym aspekcie sprowadza się ostatecznie do wewnętrznej autonomii osoby. Autonomia ta oczywiście sama w sobie zakłada wolność zarówno „do" – człowiek jest tu podmiotem decydującym, jak i wolność „od" – wszelkiego rodzaju nacisków i determinacji. Autonomia osoby w płaszczyźnie wewnętrznej stanowi zatem istotny wymiar

[18] Por. K. Wojtyła, *Osoba i czyn*, Kraków 1969, s. 139.

[19] Por. I. Vigano, *Powołani do wolności odkrywamy system uprzedzający wychowując młodych do prawdziwych wartości*, Kraków 1995, s. 5.

[20] Por. tamże.

samego pojęcia wolności. Nie ulega wątpliwości, że istota wolności tkwi we wnętrzu człowieka. Tu bowiem tkwi rzeczywista możliwość decydowania człowieka[21]. Drugim aspektem wolności jest aspekt zewnętrzny, czyli tak zwana wolność zewnętrzna lub społeczna. „Rozgrywa się" ona na zewnątrz w ramach codziennej egzystencji człowieka, jako wybór określonego postępowania, zachowania i działania. Jest to owa „możliwość działania lub niedziałania, czynienia tego lub czegoś innego, a więc podejmowania przez siebie określonych działań"[22]. Ten aspekt wolności rozumiany jest zawsze jako wolność konkretna, urzeczywistniana w konkretnych warunkach przez określoną jednostkę ludzką. Jak stwierdza Józef Majka: „Ze względu jednak na nie tylko duchowy, ale i materialny charakter ludzkiej natury, wypełnienie tego zadania (możliwości korzystania z wolności w ramach codziennej egzystencji) przez człowieka jest w dużym stopniu uzależnione od tego, czy nie podlega on uciskom i przymusom zewnętrznym, a więc czy cieszy się możliwością korzystania z wolności społecznej, politycznej, kulturowej. Brak tej możliwości równa się nie tylko pozbawieniu człowieka środków dążenia do swobodnie obranych celów, ale stanowi zagrożenie jego egzystencji"[23]. Jest rzeczą zrozumiałą, że także ten aspekt wolności zawiera w sobie zarówno tak zwaną wolność „do", jak i wolność „od".

Trzecim fundamentalnym elementem personalistycznego rozumienia wolności jest dobro. Istotą bowiem wolności nie jest czynienie wszystkiego, co człowiek z samej swej natury może czynić, tzn. czynienie czegokolwiek[24]. Jej rzeczywistą granicę wyznacza dobro. W *Katechizmie Kościoła katolickiego* czytamy: „Prawdziwą wolnością jest tylko wolność w służbie dobra i sprawiedliwości. Wybór nieposłuszeństwa i zła jest nadużyciem wolności"[25]. Z kolei Jan Paweł II w encyklice *Veritatis splendor* stwierdza: „Jezus objawia tu szczególną dynamikę wzrastania wolności ku pełnej dojrzałości, a jednocześnie potwierdza istnienie fundamentalnej więzi między wolnością a prawem Bożym. Wolność człowieka i prawo Boże nie są ze sobą sprzeczne, ale przeciwnie – wzajemnie się do siebie odwołują.

---

[21] Por. Jan Paweł II, *Chcesz służyć pokojowi, szanuj wolność. Orędzie na Międzynarodowy Dzień Pokoju 1981*, Warszawa 1981, nr 3.

[22] KKK, n. 1731.

[23] J. Majka, *Etyka społeczna*, Wrocław 1982, s. 240.

[24] Por. KKK, n. 1740.

[25] KKK, n. 1733.

Uczeń Chrystusa wie, iż jego powołanie jest powołaniem do wolności. Wy zatem, bracia, powołani zostaliście do wolności [Ga 5, 13], woła z radością i dumą apostoł Paweł. Natychmiast jednak dodaje: Tylko nie bierzcie tej wolności jako zachęty do hołdowania ciału, wręcz przeciwnie, miłością ożywieni służcie sobie wzajemnie [tamże]. Stanowczość, z jaką Apostoł przeciwstawia się tym, którzy wiążą swoje usprawiedliwienie z Prawem, nie ma nic wspólnego z wyzwoleniem człowieka od przykazań, które – przeciwnie – służą praktykowaniu miłości"[26].

Z przytoczonej powyżej wypowiedzi wynika jednoznacznie, że samym rdzeniem personalistycznego rozumienia wolności jest zawsze wybór dobra, nigdy zaś tego, co jest złem. Inaczej mówiąc, dobro poznane przez człowieka wyznacza właściwą przestrzeń ludzkiej wolności. Wybór antydobra (zła) jest zawsze antywolnością. Właściwie rozumiana wolność człowieka nie jest nigdy wolnością od dobra, ale wolnością do wyboru dobra. Oznacza to, że wolność musi funkcjonować w relacji do dobra. Chodzi o dobro moralne, przez które należy rozumieć system wartości. Nie ma prawdziwej wolności poza systemem wartości moralnych – poza moralnością. Gdyby oderwać wolność od zasad moralnych, mielibyśmy do czynienia z antywolnością. Można to zobrazować następującym przykładem: życie ludzkie (jego poszanowanie) jest wartością. Jego afirmacja w jakiejkolwiek formie jest przestrzenią prawdziwej wolności. Jest ona zawsze wyborem dobra, tzn. wyborem wartości. Wybór zaś godzenia w życie, tzn. jego niszczenie, nie może być uznany za wolność człowieka. Jest to bowiem wybór antydobra, antywartości, zła. Ten wybór będzie zawsze antywolnością. Dobro wyznacza zatem granice tego, co nazwać możemy właściwą i dojrzałą wolnością.

W podsumowaniu należy stwierdzić, że katolickie rozumienie wolności to wolność „do" i „od", mająca swój wewnętrzny i zewnętrzny wymiar. Jej zaś granicą jest zawsze wybór dobra.

Inaczej widzi wolność liberalizm. W jego koncepcji wolności istotne są dwa elementy. Pierwszy dotyczy głównego jej aspektu. Jak wspomniano we wcześniejszych analizach, personalistyczne rozumienie wolności akcentuje tzw. aspekt pozytywny, co w praktyce oznacza, że jej istotą jest tzw. wolność „do" – wolność do szerokiego wachlarza decyzji i działania. Człowiek jest autentycznie wolny, kiedy ma możliwość podejmowania

[26] VS 17.

decyzji i ich realizacji – kiedy jest podmiotem autentycznie decydującym. Dopiero drugim aspektem jest tzw. wolność negatywna – wolność „od" – szeroko rozumianych nacisków i determinacji. Liberalizm w swojej koncepcji wolności na pierwsze miejsce wysuwa ów aspekt negatywny. W takim ujęciu istotą wolności jest wolność „od". Jerzy Szacki tak definiuje ten fundamentalny element wolności w ujęciu liberalizmu: „Inaczej niż w doktrynach demokratycznych, miarą wolności nie jest tu stopień, w jakim jednostka wpływa na losy zbiorowości, lecz to, czy wpływ zbiorowości na jej losy został zredukowany do minimum"[27]. W tak ujętej koncepcji istotą wolności nie jest element decydowania i wyboru, ale jak największe uniezależnienie się od wszelkich form nacisku i zależności. Personalizm w swojej koncepcji wolności także podkreśla ten aspekt wolności, chociaż stawia go zdecydowanie na drugim miejscu. Stąd, jak stwierdza Piotr Mazurkiewicz: „polemiczne zacięcie sprawia, że często umyka nam z pola widzenia fakt, że przekonanie o konieczności zagwarantowania jednostce wolności negatywnej należy również do NSK. Wszak tutaj podobnie do liberalizmu, chodzi o maksymalizację ludzkiej wolności"[28].

Drugi element różnicujący liberalną koncepcję wolności od jej katolickiego ujęcia dotyczy granicy wolności. Jak wspomniano wcześniej, w personalistycznej koncepcji mocno podkreśla się, że dobro wyznacza rzeczywistą perspektywę i granicę wolności. Wolność jest wolnością do wyboru dobra: „w koncepcji katolickiej wolność o tyle jest autentyczną wolnością, o ile sprowadza dobro" – stwierdza Mazurkiewicz[29]. A Jan Paweł II tak to ujmuje: „Wolność jest dla miłości. […] Wolność jest sobą, jest wolnością w takiej mierze, w jakiej jest urzeczywistniana przez prawdę o dobru. Tylko wtedy ona sama jest dobrem"[30]. W takim ujęciu dobro nie zniewala człowieka, nie narzuca mu się z absolutną koniecznością, ale jawi się jako przedmiot autentycznego wyboru. Zakłada możliwość jego odrzucenia, tzn. może również rodzić zło[31]. Wtedy jednak staje się antywolnością, bo jest wyborem antydobra. W liberalizmie ten element

[27] J. Szacki, *Liberalizm*, w: *Encyklopedia socjologii*, red. Z. Bokszański, Warszawa 1999, s. 125.

[28] P. Mazurkiewicz, *Nauczanie społeczne Kościoła a „duch" liberalizmu*, s. 219.

[29] Tamże, s. 220.

[30] Jan Paweł II, *Pamięć i tożsamość*, Kraków 2005, s. 48.

[31] Por. P. Mazurkiewicz, *Nauczanie społeczne Kościoła a „duch" liberalizmu*, s. 220.

zdecydowanie zanika. Wolność jest zatem w najgłębszej swej istocie czynieniem czegokolwiek. W tym sensie wolność jest wolnością całkowicie pozbawioną celu, a raczej jej celem jest „wolność dla samej wolności". Różnicę pomiędzy wolnością katolicką a liberalną w tym elemencie można zatem ująć w odpowiedzi na pytanie: czemu ma służyć wolność? Personalizm twierdzi, że powinna służyć realizacji dobra. Liberalizm odpowie, że winna służyć człowiekowi. To zaś nie zawsze oznacza dobro[32].

Takie ujęcie wolności nie stawia etyki katolickiej w zupełnej opozycji do liberalnej. Znowu jednak inaczej rozłożone są akcenty. W nauczaniu Kościoła fundamentalnym aspektem wolności jest wolność „do", z jednoczesnym uznaniem ważności aspektu wolności „od". W liberalizmie fundamentalnym aspektem wolności jest wolność „od", z uznaniem także ważności wolności „do". W katolickiej etyce istotą wolności jest wybór dobra. Dobro jest zatem celem wolności, a tym samym jej granicą. W liberalizmie celem wolności jest sama wolność, w której zaciera się jej granica. W jakimś sensie jest ona zatem czynieniem czegokolwiek – tego, co człowiek uzna za słuszne. I to jest kolejne wyzwanie, przed którym stoi dziś Kościół.

## 4. „Rzecz nowa" – spór o prawa człowieka

Dylematy współczesności, które dla Kościoła stanowią także „rzeczy nowe", dotyczą również jakościowo ważnego problemu, jakim jest problem praw człowieka. I w tej kwestii można mówić o sporze.

Powszechnie wiadomo, że podstawowe prawa i wolności człowieka są jednym z wiodących problemów współczesnej rzeczywistości. Wywołują one nie tylko naukowe dociekania służące zgłębianiu tej problematyki oraz praktyczne działania mające na celu zabezpieczenie praw człowieka w określonej sytuacji polityczno-społeczno-gospodarczo-kulturowej, ale także ożywioną dyskusję, której uczestnikami są już nie tylko politycy, przywódcy poszczególnych państw, przedstawiciele organizacji międzynarodowych, ale coraz szersze grono współcześnie żyjących ludzi. To powszechne zainteresowanie prawami człowieka, a jednocześnie doświadczanie ważności tej problematyki przez wszystkich jest wielorako warunkowane (ogólnoludzkie doświadczanie współczesnych form

[32] Por. tamże, s. 220–221.

łamania praw, próba samoobrony człowieka przed zagubieniem w świecie własnej cywilizacji, pogłębiona dziś świadomość własnej godności)[33].

Można zatem powiedzieć, że zasygnalizowane powyżej przyczyny sprawiły, iż prawa człowieka są dziś własnością powszechną. Ich uniwersalizm należy widzieć w dwóch płaszczyznach. Po pierwsze, chodzi o prawa każdego człowieka, bez względu na jakiekolwiek różnice i żyjącego w jakiejkolwiek wspólnocie[34]. Po drugie, prawa te „opierają się o pewien *consensus*; *consensus* nie tyle aideologiczny, co ponadideologiczny, albo mówiąc prościej, […] ugruntowane są na wartościach najbardziej podstawowych i wspólnych, które należą do powszechnego dorobku ludzkości"[35].

Nie ma zatem powodów, aby powszechne dziś zainteresowanie podstawowymi prawami człowieka widzieć tylko jako efekt chwilowej mody. Na dobrą bowiem sprawę „cała historia ludzka mogłaby być rozpatrywana jako historia walki o prawa człowieka. We współczesnym, dzisiejszym ich rozumieniu problematyka praw człowieka nie jest bynajmniej efemerydą, sezonowym zainteresowaniem. I choć z pewnością zmienne są i będą koleje jej występowania, wyraża ona głęboko ugruntowane dążenie, które przestaje wegetować na peryferiach ludzkich marzeń o bezkonfliktowym świecie, lecz wskazuje kierunek osiągania pewnego ogólnoludzkiego minimum, określa próg urzeczywistniania poczucia wolności, bezpieczeństwa i współuczestnictwa"[36]. Szerokie zainteresowanie problematyką praw człowieka jest zatem wynikiem ich uniwersalizmu – są one faktycznie własnością powszechną. A to oznacza, że nikt nie może rościć sobie prawa do wyłączności ideologicznej w tej dziedzinie, nie może jej zawłaszczyć, może tylko dawać świadectwo swego rozumienia praw człowieka i swego zaangażowania na rzecz ich urzeczywistniania.

Powszechność i uniwersalizm praw człowieka nie oznaczają jednak braku kwestii spornych w zakresie tej problematyki. Można zatem w pełni odpowiedzialnie mówić o sporze o prawa człowieka. Tocząca się dziś dyskusja na temat praw człowieka ma zarówno charakter teoretyczny, jak i praktyczny, a jak twierdzą niektórzy – także charakter polityczny. Chodzi o to, że w wielu wypadkach prawa człowieka stały się integralnym

---

[33] Por. H. Skorowski, *Problematyka praw człowieka*, Warszawa 1999, s. 7.

[34] Por. PT 9.

[35] T. Mazowiecki, *Chrześcijaństwo a prawa człowieka*, „Więź" 2 (1978), s. 5.

[36] Tamże, s. 6.

składnikiem polityki wewnętrznej i zagranicznej państw oraz polityki międzynarodowej. Spór ten ma jednak także charakter aksjologiczny. W tym miejscu trudno przedstawić wszystkie płaszczyzny sporu o prawa człowieka. Będzie to jedynie zasygnalizowanie pewnych kwestii z dwóch działów bogatej problematyki praw, a mianowicie z zakresu samej koncepcji praw oraz z zakresu katalogu i treści praw.

Współczesny spór o prawa człowieka dotyczy przede wszystkim samej ich koncepcji. Jeśli przyjąć, że prawa człowieka stanowią swoistą kategorię praw podmiotowych, to zagadnieniem kluczowym dla samej ich koncepcji jest tematyka podstawy normatywnej, a więc tego, jakim normom zawdzięczają one swoje istnienie, a także swoją treść, jak również specyficzne właściwości. Jest ono tematem kluczowym dla całego problemu koncepcji tych praw, ale także, jak stwierdza Hanna Waśkiewicz: „jednym z najbardziej kontrowersyjnych w ramach tego problemu”[37].

Ogólnie rzecz ujmując, wśród ujęć definiujących podstawę normatywną, zarówno w refleksji filozoficzno-prawnej, jak i w aktach normatywnych dotyczących praw człowieka, można wymienić dwie grupy. Pierwsza przyjmuje, że „podstawę normatywną praw człowieka stanowi prawo pozytywne: wewnątrzpaństwowe, głównie prawo konstytucyjne oraz umowy międzynarodowe”[38]. Tak interpretowana podstawa normatywna wskazuje, że racją i uzasadnieniem praw człowieka jest prawo stanowione przez władzę, bez względu na to, czy jest to władza państwowa, czy instytucje międzynarodowe. W takim ujęciu same prawa osoby należy uznać za wtórne wobec władzy społecznej, ponieważ zarówno swoje istnienie, jak i swoją treść zawdzięczają one ustawowej władzy państwa. Takie ujęcie podstawy normatywnej praw człowieka rzutuje na samą ich koncepcję, jaką określić należy jako koncepcję relatywnych praw, która „uważa te prawa, często określane mianem obywatela lub obywatelskich, za wtórne w stosunku do państwa. Zarówno swoje istnienie, jak i swoją treść zawdzięczają one ustawowej decyzji państwa. I tak jak w gestii państwa leży powołanie do istnienia i nadania określonej treści prawom człowieka, tak też może państwo w każdej chwili tę treść zmienić, a nawet

[37] H. Waśkiewicz, *Prawa człowieka. Pojęcie, historia*, „Chrześcijanin w Świecie” 63–64 (1978), s. 18.

[38] Tamże, s. 25.

niektóre lub wszystkie uchylić"[39]. Jedna rzecz w koncepcji relatywnych praw nie ulega wątpliwości, a mianowicie prawny charakter podstawy tych praw.

Druga grupa „obejmuje rozwiązania, które przyjmują, że podstawę normatywną praw człowieka stanowią normy w swym istnieniu i w swej treści niezależne od ustanowienia władzy społecznej i stojące ponad wszelkimi normami prawnymi przez te władzę ustanowionymi"[40]. Taka z kolei interpretacja podstawy normatywnej wskazuje, że racją i uzasadnieniem praw osoby jest norma niezależna od jakiejkolwiek władzy ustawodawczej, same zaś prawa są uprzednie i nadrzędne w odniesieniu do tej władzy[41]. Pomijając bardziej szczegółowe analizy, można stwierdzić, że w tej grupie w zakresie ogólnego rozumienia podstawy normatywnej praw człowieka istnieje daleko idąca zgodność, że podstawa ta „tkwi" w samym człowieku bez względu na to, czy określa się ją pojęciem „natura ludzka", „prawo naturalne", czy „człowieczeństwo". Świadczą o tym cechy, które we wszystkich ujęciach tej grupy przypisuje się prawom człowieka, a mianowicie – że w prawach tych znajduje swój wyraz natura człowieka; że prawa te służą realizacji naturalnych potrzeb człowieka; że przysługują one wszystkim ludziom niezależnie od wszelkich różnic; że są niezależne od warunków, czasu i miejsca[42].

Tak rozumiana podstawa określa samą koncepcję jako koncepcję absolutnych praw, a więc taką, która uważa te prawa „za uprzednie w stosunku do państwa, nie czasowo, ale prawnie, i w związku z tym również za nadrzędne w stosunku do niego. Państwo, czy jak to współcześnie bywa szerzej rozumiane, każda społeczność, w ramach której człowiek się znajduje, obowiązane są udzielać prawom człowieka ochrony i stwarzać warunki maksymalnie pełnej ich realizacji. Natomiast, tak jak według tej koncepcji nie leży w gestii państwa, ani żadnej innej społeczności, ustawowe nadanie obywatelom praw człowieka, tak też nie mogą one ustawowo tych praw uchylić, ani nawet zmieniać ich treści"[43]. Wynika to z faktu, że podstawa normatywna nie jest wynikiem umowy społecznej, historycznego

[39] Tamże, s. 26.
[40] Tamże, s. 25.
[41] Por. tamże.
[42] Por. tamże, s. 28–29.
[43] Por. tamże, s. 25–26.

rozwoju sił wytwórczych i stosunków społecznych, stanowienia władzy. Stąd też przysługujące człowiekowi prawa są prawami, których istnienie także nie zależy od ustanowienia jakiejkolwiek władzy czy społeczeństwa. W tym właśnie wyraża się koncepcja absolutnych praw. Ponieważ sama podstawa, z której „wyrastają", jest poza wszelkimi ustanowieniami ludzkimi, a prawa z tej podstawy wynikające są poza wszelkimi normami stanowionymi przez człowieka, społeczeństwo, władzę[44].

W nurcie absolutnych praw człowieka mieści się też chrześcijańska koncepcja tych praw. Podstawą ich jest bowiem najwyższa wartość osoby, określana pojęciem godności osobowej. To właśnie tak rozumiana podstawa opisuje samą koncepcję jako koncepcję absolutnych praw, nie pozwalając na ich relatywizację. Jest to o tyle istotne, iż właśnie w obecnej rzeczywistości próbuje się podkreślać, iż nie można mówić o absolutności i uniwersalności praw, „gdyż kultury są różne i wciąż zmieniające się, […] koncepcja praw człowieka jest europejska i nie można jej odnieść do innych kultur. To prawda, że kultury są różne i zmieniające się, ale ta różnorodność kultur pozwala odczytywać w nich wartość niezmienną – godność osoby ludzkiej i najbardziej podstawowe prawa i obowiązki"[45]. To z kolei pozwala w myśl koncepcji chrześcijańskiej odrzucić interpretację praw człowieka przez wszelkiego rodzaju socjologizmy czy relatywizmy kulturowe, według których prawa człowieka są relatywne, gdyż kultury są relatywne. Godność osobowa nie jest relatywna. Także wynikające z niej prawa nie są relatywne.

W podsumowaniu należy podkreślić, że dzisiejszy spór o prawa człowieka to w pierwszej kolejności spór o samą ich koncepcję: relatywnych czy absolutnych praw. Ten spór zasadza się na płaszczyźnie dyskusji o ich rzeczywistą podstawę: czy podstawą tą jest prawo stanowione (relatywna koncepcja praw), czy też podstawa ta jest niezależna od prawa pozytywnego i tkwi w samym człowieku (koncepcja absolutnych praw). W propagowaniu koncepcji absolutnych praw ma Kościół dziś wiele do zrobienia.

Współczesny spór o prawa człowieka zaobserwować możemy także w płaszczyźnie katalogu praw. Problem wydaje się różnowymiarowy.

---

[44] Por. H. Skorowski, *Problematyka praw człowieka*, s. 27.

[45] F. Mazurek, *Luki i braki konsekwencji w koncepcjach praw człowieka*, w: *Kultura i prawo. Materiały 1 Międzynarodowej Konferencji pt. Podstawy jedności europejskiej*, Lublin 1999, s. 300–301.

W wielkiej współczesnej dyskusji nad problematyką praw człowieka przyjmuje się, że chodzi o uprawnienia do tych wartości, które są konieczne do zaspokojenia osobowych potrzeb. Stąd ustala się trzy grupy praw człowieka: wolnościowe, społeczne, solidarnościowe. Do praw wolnościowych zalicza się katalog szczegółowych wolności należnych człowiekowi w wielorakich płaszczyznach jego życia, natomiast do praw społecznych – katalog wymagań, które człowiek może stawiać społeczności, by ta zapewniła mu środki nieodzowne do życia. Do praw solidarnościowych zalicza się z kolei katalog wymagań, które człowiek może stawiać społeczności międzynarodowej, by ta stworzyła mu godne warunki życia[46].

Główny problem polega na tzw. ważności tych praw. Szczególnie chodzi tu o przeciwstawianie sobie praw wolnościowych i szeroko rozumianych praw społecznych. Stąd z jednej strony akcentuje się prawa społeczne z umniejszeniem praw wolnościowych, z drugiej zaś strony akcentuje się przede wszystkim prawa wolnościowe. Ta kwestia dotyczy także naszej współczesnej cywilizacji w zakresie praw człowieka. Max Horheimer ujął ten problem współczesnej cywilizacji w ten sposób: „Im więcej sprawiedliwości, tym mniej wolności; im więcej wolności, tym mniej sprawiedliwości. Wolność, równość, braterstwo – to wspaniałe hasła. Ale jeśli chcecie osiągnąć równość, musicie ograniczyć wolność, a jeśli chcecie pozostawić ludziom wolność, wtedy nie może być równości"[47].

Zdaniem Franciszka Mazurka „nie dobiegła końca w pewnych kręgach negacja praw społecznych. Wysuwa się liczne zarzuty przeciw nim. Oto niektóre z nich: prawa wolnościowe mają charakter praw negatywnych, społeczne zaś praw pozytywnych; prawa społeczne nie są prawami w ścisłym znaczeniu, lecz jedynie programem polityki społecznej; ich realizacji nie można domagać się przed sądem; są one tworem filozofii marksistowskiej i realizowane w ustroju socjalistycznym"[48]. Oczywiście z zarzutami tymi można polemizować, przytaczając argumenty przeciwne, a mianowicie, że wszystkie prawa zawierają elementy negatywne i pozytywne; że prawa społeczne nie są programem polityki społecznej, a odwrotnie – to właśnie ta polityka opiera się o te prawa; że błędem

[46] Por. tamże, s. 303–304.
[47] M. Horheimer, *Die Sehnsucht nach dem ganz Anderen*, Hamburg 1970, s. 15.
[48] F. Mazurek, *Luki i braki konsekwencji w koncepcjach praw człowieka*, s. 307.

metodologicznym jest szukanie podstaw tych praw poza człowiekiem itp.[49] W ostateczności jest to w gruncie rzeczy spór o ważność poszczególnych kategorii praw: czy najważniejsze są prawa wolnościowe, czy prawa społeczne i solidarnościowe. W gruncie rzeczy jest to dyskusja nad koncepcją integralnych praw.

Dla Kościoła jest to kolejne nowe wyzwanie. Mówiąc o chrześcijańskiej koncepcji praw, trzeba stwierdzić, że godność osoby wyznacza koncepcję integralnych praw. Podkreśla się w ten sposób, że wszystkie generacje praw (wolnościowe, społeczne i solidarnościowe) charakteryzujące się określoną specyfiką stanowią nierozerwalną jedność, co w praktyce oznacza, że są one niepodzielne i tak samo ważne[50]. W tym miejscu należy postawić pytanie: co warunkuje i co uzasadnia ową integralność? Co przemawia za jednością i nierozerwalnością tych praw?

* * *

Integralność w chrześcijańskiej koncepcji praw człowieka, podobnie jak wcześniej omawiana absolutność, stoi w ścisłej relacji z godnością osoby. W chrześcijańskim ujęciu prawa człowieka wynikają z godności i tę godność jednocześnie zabezpieczają. Oba elementy (wynikanie i zabezpieczanie) mają swój wpływ na integralność praw. Przede wszystkim za integralnością przemawia ich wynikanie z godności. „Godność człowieka jest niepodzielna. Nauka o prawach człowieka, która uznaje, że wypływają one z godności ludzkiej, musi uznać, że tworzą one jedność mimo zachodzących między nimi różnic, że są niepodzielne"[51].

Innym wyznacznikiem przemawiającym za koncepcją integralnych praw człowieka jest ich funkcja, która także ściśle wiąże się z pojęciem godności osoby. Zasadniczą funkcją tych praw jest ochrona i zabezpieczenie godności każdego człowieka we współczesnej mu rzeczywistości społecznej. Zabezpieczenie zaś godności człowieka może i faktycznie dokonuje się dzięki zapewnieniu wszystkich praw: wolnościowych, społecznych i solidarnościowych. Trudno bowiem mówić o ochronie człowieka

[49] Por. tamże.

[50] Por. H. Skorowski, *Problematyka praw człowieka*, s. 27–28.

[51] F. Mazurek, *Nauczanie Kościoła o prawach człowieka*, „Chrześcijanin w Świecie" 150 (1986), s. 9.

w jego godności bez np. odpowiedniej egzystencji, bez pracy będącej źródłem utrzymania, bez własności będącej podstawą bytu, bez dostępu do dóbr kulturowych itp., czyli bez zagwarantowania człowiekowi praw społecznych i solidarnościowych. Zatem ochrona godności domaga się gwarancji wszystkich praw. W pojęciu integralnych praw kryje się więc przeświadczenie, że wszystkie generacje praw stanowią nierozerwalną jedność, są niepodzielne i tak samo ważne, mimo zachodzących między nimi różnic[52]. I to jest ważne zadanie dla Kościoła – wskazywanie, że należy mówić o integralności wszystkich praw.

## Bibliografia

Bądkowski L., *Nie chodzi o rezerwat, ale o konstruktywną siłę*, „Życie i Myśl" 3–4 (1961), s. 95.

Horheimer M., *Die Sehnsucht nach dem ganz Anderen*, Hamburg 1970.

*Jan Paweł II w Polsce. 2–10 VI 1979, 16–23 VI 1983, 8–14 VI 1987. Przemówienia i homilie*, Warszawa 1989.

Jan Paweł II, *Chcesz służyć pokojowi, szanuj wolność. Orędzie na Międzynarodowy Dzień Pokoju 1981*, Warszawa 1981.

Jan Paweł II, *Pamięć i tożsamość*, Kraków 2005.

Jan Paweł II, Przemówienie w UNESCO: *W imię przyszłości kultury*, w: Jan Paweł II, *Wiara i kultura*, Rzym 1986, s. 24–30.

*Katechizm Kościoła katolickiego*, Poznań 2002.

Majka J., *Etyka społeczna*, Wrocław 1982.

Mazowiecki T., *Chrześcijaństwo a prawa człowieka*, „Więź" 2 (1978), s. 5–15.

Mazurek F., *Luki i braki konsekwencji w koncepcjach praw człowieka*, w: *Kultura i prawo. Materiały I Międzynarodowej Konferencji pt. Podstawy jedności europejskiej*, Lublin 1999, s. 300–307.

Mazurek F., *Nauczanie Kościoła o prawach człowieka*, „Chrześcijanin w Świecie" 150 (1986).

Mazurkiewicz P., *Nauczanie społeczne Kościoła a „duch" liberalizmu*, „Społeczeństwo" 2 (2006), s. 215–221.

Jan XXIII, Encyklika *Pacem in terris*, London 1963.

Jan Paweł II, Encyklika *Redemptor hominis*, Poznań 1979.

Jan Paweł II, Encyklika *Veritatis splendor*, Poznań 1993.

[52] Por. H. Skorowski, *Problematyka praw człowieka*, s. 28–29.

Skorowski H., *Antropologiczno-etyczne aspekty regionalizmu*, Warszawa 1990.
Skorowski H., *Problematyka praw człowieka*, Warszawa 1999.
Styczeń T., *Miłość a sens życia. Nad encykliką Jana Pawła II „Redemptor hominis"*, w: Jan Paweł II, *„Redemptor hominis". Tekst i komentarz*, Lublin 1982.
Szacki J., *Liberalizm*, w: *Encyklopedia socjologii*, red. Z. Bokszański, Warszawa 1999, s. 125.
Ślipko T., *Zarys etyki szczegółowej*, Kraków 1974.
Vigano I., *Powołani do wolności odkrywamy system uprzedzający wychowując młodych do prawdziwych wartości*, tłum. J. Jakubiec FMA, Kraków 1995.
Waśkiewicz H., *Prawa człowieka. Pojęcie, historia*, „Chrześcijanin w Świecie" 63–64 (1978), s. 18–29.
Wojtyła K., *Osoba i czyn*, Kraków 1969.
Zdybicka Z., *Rola religii w tworzeniu cywilizacji miłości*, w: Jan Paweł II, *Wiara i kultura*, Rzym 1986.

## Abstrakt

Współczesną rzeczywistość znamionuje wiele dylematów aksjologicznych. Mają one charakter „rzeczy nowych" i nowych wyzwań stojących przed Kościołem w 25 lat po encyklice Jana Pawła II *Centesimus annus*.

Do najważniejszych dziś aksjologicznych wyzwań zaliczyć należy: 1. spór o ważność aksjologii we współczesnej rzeczywistości, 2. spór o wartość podstawową w ocenie współczesnej rzeczywistości, 3. spór o rozumienie wolności, 4. spór o prawa człowieka.

Te aksjologiczne wyzwania ujawniają zarówno protokoły zgodności, jak i protokoły ważnych rozbieżności w zakresie wielu kwestii współczesnego świata. I to są bez wątpienia nowe wyzwania, które stają dziś przed Kościołem.

## Church to „new things" and new challenges. 25 years after the encyclical *Centesimus annus*

## Abstract

The modern reality is characterized by a number of axiological dilemmas. They have the character of „new things" and new challenges facing the Church in the 25 years after the encyclical of John Paul II's *Centesimus annus*.

Today, the most important axiological challenges include: 1. a dispute about the validity of axiology in contemporary reality, 2. a dispute about the basic value in the evaluation the contemporary reality, 3. a dispute about the understanding of freedom, 4. a dispute over human rights.

Axiological challenges reveal both compliance protocols as well as protocols of important discrepancies in many issues of the modern world. And this is without a doubt the new challenges that today face the Church.