Rozdział V

Godność człowieka i dobro wspólne w nauczaniu Jana Pawła II

> […] trzeba pilnie odkryć na nowo istnienie wartości ludzkich i moralnych, należących do samej istoty i natury człowieka, które wynikają z prawdy o człowieku oraz wyrażają i chronią godność osoby: wartości zatem, których żadna jednostka, żadna większość ani żadne państwo nie mogą tworzyć, zmieniać ani niszczyć, ale które winny uznać, szanować i umacniać.
>
> Jan Paweł II, *Evangelium vitae*[1713]

> […] fundamentem wszystkich programów, systemów i ustrojów jest dobro człowieka – osoby we wspólnocie – które jako podstawowy wyznacznik dobra wspólnego musi stanowić istotne kryterium wszystkich programów, systemów czy ustrojów.
>
> Jan Paweł II, *Redemptor hominis*[1714]

1. Chrześcijaństwo jako *fons et origo* godności człowieka i dobra wspólnego

Wielość wypowiedzi zasiadającego na Stolicy Piotrowej w latach 1978–2005 Jana Pawła II w kwestii *dignitas humana* i *bonum commune* jest trudna do przeszacowania. Papież Polak w czasie prawie dwudziestosiedmioletniego pontyfikatu jedną z centralnych kategorii swojego nauczania uczynił problematykę ludzkiej godności[1715]. Ważnym nurtem jego apostolskich wypowiedzi była także kwestia dobra wspólnego.

[1713] Encyklika Jana Pawła II *Evangelium vitae – o wartości i nienaruszalności życia ludzkiego z 25 marca 1995 r.*, [w:] *Encykliki Ojca Świętego Jana Pawła II*, Kraków 2003, 71.

[1714] Encyklika Jana Pawła II *Redemptor hominis – Odkupiciel człowieka z 4 marca 1979 r.*, [w:] *Encykliki Ojca Świętego…*, 17.

[1715] Jak zauważył W. Davis, „While dignity and humanism remain central themes in papal teaching, the explicit use of natural law begins to wane", W. Davis, *Natural law and natural right: the role on discourses of exchange on community*, [w:] *Myth and Philosophy*, F. Reynolds, D. Tracy (eds.), State University of New York Press, Albany 1990, s. 361.

Już pierwsza encyklika następcy Jana Pawła II, *Redemptor hominis*, ogłoszona 4 marca 1979 r.[1716], uchodzi za traktat o ludzkiej godności[1717]. W tej obszernej enuncjacji papież wskazuje, że to dzięki odkupicielowi człowieka – Jezusowi Chrystusowi, który jest centrum wszechświata[1718], człowiek uzyskał swoją niepowtarzalną godność. Jak stwierdził wcześniej arcybiskup krakowski, odkupienie świata dokonane przez Boga w Chrystusie symbolizuje dwoistą rzeczywistość człowieka, „w której jego godność i powołanie do wszystkiego, co godności tej odpowiada" i ją wywyższa, miesza się z ludzką słabością i grzechem[1719].

W papieskiej ocenie wydarzenie, w którym Bóg przemówił do ludzi „przez Syna, który stał się człowiekiem", było szczytem dziejów człowieka w Bożym planie miłości, dzięki której człowiek otrzymał swoje istnienie i swoją godność[1720]. Wkraczając w te dzieje i stając się – jako człowiek – ich podmiotem, Bóg został jednym z wielu, a równocześnie Jedynym[1721]. Nieustanne podkreślanie przez autora encykliki złączenia człowieka z Chrystusem, jego boskości i człowieczeństwa zarazem, stanowi niezwykle znamienną cechę papieskiego nauczania o człowieku. Te wypowiedzi odznaczają się wręcz swoistym antropocentryzmem, który przed 1978 rokiem nie był tak eksponowany w nauczaniu społecznym Kościoła. Jak słusznie zauważył Andrzej Wójtowicz, antropologii wiary, religijności i Kościoła Karola Wojtyły, a później także papieża Jana Pawła II, właściwa jest chęć personalizacji świata społecznego[1722].

Nawiązując do niektórych poglądów swoich poprzedników: Jana XXIII i Pawła VI, papież Polak pragnie ukazać „niezgłębione bogactwo Chrystusa"[1723] i poucza, że to właśnie

---

[1716] *Encyklika Jana Pawła II Redemptor hominis*.

[1717] Pojęcie godności występuje w encyklice 25 razy. Za traktat o ludzkiej godności uznał encyklikę Bernhard Häring, por. B. Häring, *Die Würde des Menschen in Christus. Die Antrittsenzyklika Redemptor hominis Papst Johannes Paulus II. Mit einem Kommentar von Bernhard Häring*, Freiburg 1979, s. 120. Co znamienne, w pierwszym polskim zbiorowym komentarzu do tej encykliki żaden z 18 zamieszczonych tam tekstów nie odwoływał się w swoim tytule do terminu godność człowieka, jakkolwiek w komentarzach możemy znaleźć odwołanie do kategorii *dignitas humana*, por. *Redemptor hominis. Tekst i komentarz*, Kraków 1980, *passim*. W jednym z pierwszych polskich komentarzy do tej papieskiej wypowiedzi ks. Stanisław Grzybek stwierdził, że przejdzie ona do historii Kościoła, ponieważ nie tylko jest współczesna i nowoczesna, ale też jej autor jest wysoce kompetentny w sprawach, co do których się wypowiada, por. ks. S. Grzybek, *Kerygmatyczne wartości encykliki Jana Pawła II Redemptor hominis*, [w:] *Redemptor hominis. Tekst i komentarz*…, s. 63.

[1718] *Redemptor hominis*, 1. Papież przypomina, że „świadomość tej kluczowej prawdy wiary" znajdujemy w słowach: „Tak bowiem Bóg umiłował świat, że Syna swego Jednorodzonego dał, aby każdy, kto w Niego wierzy, nie zginął, ale miał życie wieczne", por. *Ewangelia według św. Jana*, 3, 16.

[1719] Kard. K. Wojtyła, *U podstaw odnowy. Studium o realizacji Vaticanum II*, Kraków 2003, s. 49.

[1720] Tak też: J. Majka, *Katolicka nauka społeczna*…, s. 401.

[1721] W ocenie Jana Pawła II „Ukształtował przez swe Wcielenie ten wymiar ludzkiego bytowania, jaki zamierzył nadać człowiekowi od początku. Ukształtował w sposób definitywny, ostateczny", *Redemptor hominis*, 1. Por. też: ks. J. Chmiel, *Biblijne podstawy encykliki Jana Pawła II Redemptor hominis*, [w:] *Redemptor hominis. Tekst i komentarz*…, s. 71.

[1722] Tak A. Wójtowicz, *Osoba i transcendencja. Karola Wojtyły antropologia wiary i Kościoła,* Wrocław 1993, s. 218. W ocenie ks. Józefa Kupnego Jan Paweł II najpełniej wylegitymował personalistyczny kierunek społecznego nauczania Kościoła, ks. J. Kupny, *Obraz człowieka u podstaw nauczania encykliki*, Colloquium Salutis. Wrocławskie Studia Teologiczne 25, 1993, s. 81.

[1723] Autor encykliki pouczał, że to właśnie przez Chrystusa „wszystko się stało i dzięki któremu także my jesteśmy", *Redemptor hominis*, 7. Por. też listy św. Pawła (1 Kor. 8, 6; por. Kol. 17).

Chrystus jest Tym, który w sposób jedyny i niepowtarzalny dotknął tajemnicy człowieka[1724]. Jezus jako obraz niewidzialnego Boga i doskonały człowiek przywrócił ludziom podobieństwo do Stwórcy, zniekształcone przez grzech pierworodny, a ponieważ w nim przybrana natura nie uległa zniszczeniu, tym samym została ona wyniesiona również w ludziach do wysokiej godności[1725]. Jan Paweł II nieustannie podkreśla znaczenie chrześcijaństwa dla godności człowieka[1726].

To przez to, że dopiero Chrystus objawił w pełni człowieka samemu człowiekowi, potrafi on odnaleźć w nim swoją właściwą wartość i godność swego człowieczeństwa[1727], dzięki czemu wszyscy ludzie są równi w Chrystusie[1728]. Dla chrześcijan zatem równość wszystkich ludzi wynika z ich równej godność i wartości, którą nadaje im nauczanie Jezusa. Aby człowiek mógł w pełni zrozumieć siebie, musi zjednoczyć się z Chrystusem, tylko wtedy w człowieku może zajść proces, który w efekcie przyniesie nie tylko uwielbienie Boga, ale także głębokie zdumienie sobą samym[1729]. Jan Paweł II owo zdumienie wobec wartości i godności człowieka nazywa *Ewangelią*, czyli Dobrą Nowiną, a także chrześcijaństwem. Zatem – zdaniem autora encykliki – to właśnie chrześcijaństwo najbardziej doceniło wartość człowieka i jego godność[1730]. To właśnie w Chrystusie Bóg objawił się najpełniej człowiekowi, który dzięki temu zdobył pełną świadomość swojej wielkiej godności, sensu swojej ziemskiej egzystencji i transcendentnej wartości samego człowieczeństwa[1731]. Z tych powodów chrześcijanie powinni zjednoczyć się wokół Chrystusa, dzięki któremu otrzymali godność chrześcijanina, a równocześnie godność prawdziwego człowieczeństwa, ponieważ tylko wtedy, gdy człowiek pozostaje we właściwych relacjach ze Stwórcą, wzrasta w nim świadomość jego niepowtarzalności i godności[1732].

[1724] Jeden z pierwszych polskich komentatorów encykliki biskup Alfons Nossol pisał o chrystologii *Redemptor hominis*, por. bp A. Nossol, *Chrystologia encykliki Redemptor hominis*, [w:] *Redemptor hominis. Tekst i komentarz…*, s. 94–103.

[1725] Papież przypomina, wskazując na człowieczeństwo Jezusa, że Chrystus „Ludzkimi rękami pracował, ludzkim myślał umysłem, urodzony z Maryi Dziewicy, stał się prawdziwie jednym z nas, we wszystkim do nas podobny oprócz grzechu", *Redemptor hominis*, 8.

[1726] Późniejszy biograf Jana Pawła II George Weigel stwierdził, że autor *Redemptor hominis* staje się *defensor hominis*, por. G. Weigel, *Ostateczna rewolucja. Kościół sprzeciwu, a upadek komunizmu*, W Drodze, Poznań 1995, s. 119–120.

[1727] *Redemptor hominis*, 10. Jak zauważył Maurice Nyunt Wai, dla papieża „Human dignity comes from God's love for the human person and from God's divine adoption", M. Nyunt Wai, *Pañcasila and Catholic Moral Teaching: Moral Principles as Expression of Spiritual Experience in Theravada Buddhism and Christianity*, Pontificia Univ. Gregoriana, Roma 2002, s. 71.

[1728] Jan Paweł II przywołuje tutaj następujące słowa *Ewangelii*, do których zresztą bardzo często odwoływali się jego poprzednicy: „Nie ma już Żyda ani poganina, nie ma już niewolnika ani człowieka wolnego, nie ma mężczyzny ani kobiety, wszyscy bowiem jesteście kimś jednym w Chrystusie Jezusie", por. List św. Pawła do Galatów, 3, 28.

[1729] W przekonaniu papieża człowiek musi mieć wielką wartość „w oczach Stwórcy, skoro Bóg »Syna swego Jednorodzonego dał«, ażeby on, człowiek »nie zginął, ale miał życie wieczne«"), *Redemptor hominis*, 10.

[1730] *Ibidem*, 10.

[1731] *Redemptor hominis*, 11. Por. też: T.D. Williams, *Who Is My Neighbor?: Personalism and the Foundations of Human Rights*, Catholic University of America Press, Washington D.C. 2005, s. 214.

[1732] Por. też szerzej w tej kwestii J. Krucina, *Co powiedział papież. Redemptor hominis – encyklika o sprawie człowieka*, Colloquium Salutis 11, 1979, s. 11–31.

Jan Paweł II ukazuje, że zarówno Chrystus, jak i apostołowie zachowali szacunek dla człowieka, jego rozumu, woli, sumienia i wolności[1733], dzięki czemu osobowa godność stała się treścią chrześcijaństwa[1734]. W papieskiej ocenie takie rozumienie ludzkiej godności powinno być dobrze przyjęte w drugiej połowie XX wieku, w którym tak bardzo ceniona jest ludzka wolność. Ponieważ jednak nie każda wolność jest wolnością prawdziwą, rola i zadanie Kościoła polega na tym, by strzec tej wolności, która warunkuje prawdziwą godność osoby ludzkiej. Połączenie kategorii godności człowieka z jego wolnością pozwala papieżowi na wskazanie roli Kościoła w ochronie tych fundamentalnych wartości[1735]. Jak pamiętamy, są one stale obecne w papieskim nauczaniu społecznym. W przekonaniu Jana Pawła II jedynie poznanie prawdy pozwoli człowiekowi osiągnąć prawdziwą wolność, a życie ludzkie na ziemi uczynić bardziej godnym człowieka[1736]. Podejmując wspomniane działania, Kościół nie wskazuje konkretnego modelu politycznego, lecz dąży do ochrony transcendentnego charakteru osoby ludzkiej[1737]. Papież pouczał, że człowiek jest przedmiotem szczególnej troski Kościoła, ponieważ jest on nie tylko *imago Dei*, ale ponadto „jedynym na ziemi stworzeniem, którego Bóg chciał dla niego samego"[1738]. Z powodu tego, że człowiek jest pierwszą i „podstawową drogą Kościoła"[1739], Kościół musi strzec prawdziwej godności człowieka, ale także prawdziwej wolności. Zdolność wyboru dobra pozwala człowiekowi bardziej stawać się człowiekiem, dzięki czemu będzie mógł lepiej rozumieć i chronić swoją godność[1740].

Wskazując na kondycję współczesnego człowieka oraz zagrożenia niesione przez zmiany cywilizacyjne i odwołując się do kategorii ludzkiej godności, Jan Paweł II kwestionuje współczesną ideę postępu[1741]. Papież Polak, stwierdzając, że rozwój cywilizacji współczesnej domaga się proporcjonalnego rozwoju moralności i etyki, pyta wprost: czy człowiek

---

[1733] Szerzej o stosunku Jana Pawła II do wolności religijnej por. T. Roddey, *Das Verhältnis der Kirche zu den nichtchristlichen Religionen: die Erklärung „Nostra aetate" des Zweiten Vatikanischen Konzils und ihre Rezeption durch das kirchliche Lehramt*, Bd. 45, Ferdinand Schöningh, Paderborn–München–Wien–Zürich 2005, s. 107–220.

[1734] *Redemptor hominis*, 12. W ocenie Johna P. Boyle stwierdzenia te świadczą o tym, że Jan Paweł II jest konsekwentnym kontynuatorem personalizmu, J. P. Boyle, *Church teaching authority in the 1983 code*, [w:] *Dissent in the Church*, Ch.E. Curran, R.A. McCormick (eds.), Paulist Press, New York 1988, s. 225.

[1735] *Redemptor hominis*, 12.

[1736] Papież pouczał, że „W słowach […] poznacie prawdę, a prawda was wyzwoli […] zawiera się […] wymaganie rzetelnego stosunku do prawdy jako warunek prawdziwej wolności. Jest to równocześnie przestroga przed jakąkolwiek pozorną wolnością […] rozumianą […] jednostronnie", *ibidem*, s. 12.

[1737] *Ibidem*, 13.

[1738] Por. Sobór Watykański II, Konstytucja Duszpasterska o Kościele w Świecie Współczesnym, *Gaudium et spes*, 24.

[1739] Jak zauważył Jan Paweł II, „[…] człowiek jest drogą Kościoła, ponieważ człowiek – każdy bez wyjątku – został odkupiony przez Chrystusa, ponieważ z każdym człowiekiem Chrystus jest w jakiś sposób zjednoczony, nawet gdyby człowiek nie zdawał sobie z tego sprawy", *Redemptor hominis*, 14.

[1740] Tak też: ks. T. Borutka, *Nauczanie społeczne papieża Jana Pawła II*, Kraków 1994, s. 52. Ks. Franciszek Dylus podkreślił, że w encyklice papież wielokrotnie akcentuje jedyną i wyjątkową godność człowieka oraz transcendentną wartość jego osoby, por. F. Dylus, *Antropologia encykliki Jana Pawła II „Redemptor hominis"*, [w:] *Redemptor hominis. Tekst i komentarz…*, s. 139.

[1741] Szerzej w tej materii por. J. Ozdowski, *Zagrożenia i perspektywy postępu ekonomicznego w świetle encykliki Redemptor hominis*, [w:] *Redemptor hominis. Tekst i komentarz…*, s. 198–204.

jako człowiek w kontekście tego postępu „staje się lepszy, bardziej świadomy godności swego człowieczeństwa, bardziej odpowiedzialny, bardziej otwarty na drugich"[1742]. Dla autora *Redemptor hominis* ważniejsze jest, aby bardziej być, niż mieć[1743], ponieważ stając się niewolnikiem rzeczy, człowiek traci swoje człowieczeństwo, a tym samym traci swoją ludzką godność. W rozważaniach tych Jan Paweł II dopowiada, że podmiotem, który odczuwa wszystkie zyski i straty, jest zawsze człowiek[1744], dlatego wszystkie rozwiązania proponowane przez współczesny świat powinny być zgodne z autentyczną godnością człowieka[1745] i dlatego też Kościół stale wzywa do poszanowania godności i wolności każdego człowieka[1746].

Przypominając tragiczną historię XX wieku, w którym często dochodziło do naruszenia praw człowieka, papież poucza, że ludzkie prawa mogą być zapewnione jedynie w warunkach pokoju, ponieważ pokój jest konsekwencją sprawiedliwości[1747]. Naruszania praw człowieka nie można pogodzić z żadną ideą, która nazywa siebie „humanistyczną". W papieskiej ocenie pokój sprzyja wzrostowi ludzkiej godności, wojna zaś prowadzi do jej ograniczenia[1748].

Odwołując się do Powszechnej Deklaracji Praw Człowieka, papież przypomniał[1749], iż jej celem było stworzenie podstawy idei głoszącej, że fundamentem wszystkich programów i systemów politycznych jest dobro człowieka, osoby we wspólnocie, które jako główny miernik dobra wspólnego musi stanowić kryterium wszystkich koncepcji czy ustrojów[1750]. Dla Jana Pawła II źródłem i wyznacznikiem *bonum commune* jest dobro osoby ludzkiej, tym samym ludzka godność staje się kryterium dobra wspólnego.

[1742] *Redemptor hominis*, 15. Por. też: W. Davis, *Natural law and natural right: The role on discourses of exchange on community*, [w:] *Myth and Philosophy*…, s. 361. Wzmiankowany autor przekonuje, że ekonomia musi służyć człowiekowi.

[1743] Por. *Gaudium et spes*, 35, oraz *Populorum progressio*, 14, a także W. Davis, *Natural law and natural right: The role on discourses of exchange on community*, [w:] *Myth and Philosophy*…, s. 362, a nadto W. Piątkowski, *Jan Paweł II a Klemens Aleksandryjski. Chrześcijańska idea być, a nie mieć*, [w:] *Myśl społeczna Jana Pawła II. Studia i szkice*, pod red. W. Piątkowskiego, Warszawa–Łódź 1999, s. 105–118.

[1744] Por. też: D.S. Jeffreys, *„A Deep Amazement at Man's Worth and Dignity". Technology and person in Redemptor hominis*, [w:] *The Legacy of John Paul II: An Evangelical Assessment*, T. Perry (ed.), Downers Grove 2007, s. 45–46.

[1745] *Redemptor hominis*, 16. Por. też: E.-W. Böckenförde, *Kirche und christlicher Glaube in den Herausforderungen der Zeit: Beiträge zur politisch-theologischen Verfassungsgeschichte 1957–2002*, LIT Verlag, Berlin–Hamburg–Münster 2004, s. 303.

[1746] *Redemptor hominis*, 16.

[1747] W ocenie Giedymina Spychalskiego pokój w nauczaniu Jana Pawła II nie jest zwykłą antytezą wojny, ale odnosi się do wszelkich, nawet potencjalnych konfliktów, por. G. Spychalski, *Problematyka pokoju w świetle nauki społecznej Jana Pawła II*, [w:] *Myśl społeczna Jana Pawła II*…, s. 148.

[1748] Dla Jana Pawła II wojna zawsze jest konsekwencją *pogwałcenia* praw człowieka i prowadzi zawsze do jeszcze większego naruszenia tych praw, *Redemptor hominis*, 17. Por. też: ks. J. Kondziela, *Pokój w nauce Kościoła. Pius XII – Jan Paweł II*, Wyd. KUL, Lublin 1992, s. 40.

[1749] Stosunek Jana Pawła II do Powszechnej Deklaracji przedstawia szerzej F.J. Mazurek, por. F.J. Mazurek, *Prawa człowieka w nauczaniu społecznym Kościoła (od papieża Leona XIII do papieża Jana Pawła II)*, Wyd. KUL, Lublin 1991, s. 181–182.

[1750] W papieskiej ocenie „naruszanie praw człowieka idzie w parze z gwałceniem praw narodu, z którym człowiek bywa związany organicznymi więzami jakby z rozległą rodziną", *Redemptor hominis*, 16.

Przypominając krytyczne stanowisko swoich poprzedników wobec systemów totalitarnych[1751], papież dowodził, że ich główną wadą było pogwałcenie praw obywateli, a zwłaszcza nienaruszalnych praw człowieka, które doczekały się sformułowania na forum międzynarodowym[1752]. Jeśli państwo przestanie służyć dobru wspólnemu, rozumianemu jako możliwie najszersza realizacja praw człowieka, może dojść do rozwoju totalitaryzmów[1753], zatem systemów gwałcących ludzką godność i niszczących dobro wspólne.

Dla autora encykliki podstawowy sens istnienia państwa jako wspólnoty politycznej polega na tym, że całe społeczeństwo staje się swoim własnym suwerenem. Odwołując się do kategorii *bonum commune*, Jan Paweł II wywodził, że Kościół zawsze wzywał do działań na rzecz dobra wspólnego i przez to starał się wychowywać dobrych obywateli w każdym państwie oraz uczył, że podstawowym obowiązkiem władzy jest troska o dobro wspólne społeczeństwa, które stanowi podstawę jej uprawnień. Tym samym obiektywny porządek etyczny nakłada na władze obowiązek poszanowania naturalnych i nienaruszalnych praw człowieka. Dobro wspólne, o które władza powinna zabiegać, tylko wtedy jest w pełni urzeczywistniane, kiedy wszyscy obywatele są pewni swoich praw[1754]. Brak poszanowania *bonum commune* prowadzi do rozbicia społeczeństwa, anarchii i terroru, czego dobitnym dowodem były systemy totalitarne XX wieku. Idea dobra wspólnego wsparta na zasadzie praw człowieka warunkuje szeroko rozumianą sprawiedliwość społeczną i staje się jej miarą w życiu państwa, które jest zobowiązane do ochrony i rozwoju *bonum commune*[1755]. Kościół również powinien działać na rzecz dobra wspólnego, zmieniając świat „od wewnątrz", tzn. wychowywać ludzi w duchu Ewangelii[1756].

Nawiązując do Deklaracji Soboru Watykańskiego II *Dignitatis humanae*[1757], Jan Paweł II przypomniał, że ważne miejsce wśród praw człowieka zajmują: prawo wolności religijnej[1758] i prawo wolności sumienia. W papieskiej ocenie istotne jest nie tylko teologiczne ujęcie zagadnienia, ale także spojrzenie z punktu widzenia prawa natury, zatem ze stanowiska „czysto ludzkiego", to jest na podstawie tych przesłanek, które wynikają ze zdrowego rozsądku oraz poczucia ludzkiej godności. Wolność religijna, zarówno w wymiarze indywidualnym, jak i społecznym, zauważył papież, nie może być ograniczana, albowiem

---

[1751] Jan Paweł II wskazał tutaj następujące enuncjacje swoich poprzedników: Piusa XI *Quadragesimo anno*, *Non abbiamo bisogno*, *Divini Redemptoris* i *Mit brennender Sorge*, oraz Piusa XII *Summi Pontificatus.* W tych wypowiedziach dopatrywał się krytyki systemów totalitarnych faszystowskich Włoch, nazistowskich Niemiec i Związku Sowieckiego.

[1752] Papież stawia pytanie: „czy Deklaracja Praw Człowieka, akceptacja ich »litery«, wszędzie oznacza zarazem realizację ich »ducha«, niejednokrotnie duch życia społecznego i publicznego pozostaje w bolesnej sprzeczności z deklarowaną »literą« praw człowieka", por. *Redemptor hominis*, 17.

[1753] P. de Laubier, *Myśl społeczna Kościoła katolickiego od Leona XIII do Jana Pawła II…*, s. 138.

[1754] *Redemptor hominis*, 17.Tak też: M. Nowaczyk, *Myśl społeczna Jana Pawła II*, [w:] *Filozofia i myśl społeczna Jana Pawła II*, Warszawa 2003, s. 186–187.

[1755] Por. też: G.T. Colbert, *Liberty and responsibility: John Paul II, ethics and the law*, [w:] *John Paul II's Contributions to Catholic Bioethics*, C. Tollefsen (ed.), Springer, Dordrecht 2004, s. 54.

[1756] Analogicznie M. Nowaczyk, *Myśl społeczna Jana Pawła II…*, s. 194.

[1757] Por. Sobór Watykański II, *Dignitatis humanae* – deklaracja o wolności religijnej z 7 XII 1965.

[1758] Jak słusznie zauważył Ignatio Soler, papież często zwracał uwagę na znaczenie wolności religijnej, I. Soler, *Kościół katolicki w nowej sytuacji politycznej w Hiszpanii*, [w:] *Religia – tożsamość – Europa*, red. i oprac. P. Mazurkiewicz, S. Sowiński, Ossolineum, Wrocław 2005, s. 204.

uderzałoby to w samą godność człowieka, niezależnie od wyznawanej religii czy też światopoglądu. Dla Jana Pawła II godności człowieka, jego obiektywnym uprawnieniom sprzeciwia się każde naruszenie lub ograniczenie wolności religijnej[1759]. W papieskiej ocenie wolność religijna jest czymś więcej niż tylko jednym z praw człowieka, jest to bowiem prawo „najbardziej podstawowe, ponieważ godność każdej osoby ma swoje pierwotne źródło w relacji do Boga, na którego obraz i podobieństwo został człowiek stworzony"[1760]. Dostrzec zatem możemy, że autor *Redemptor hominis* po raz kolejny wskazuje na wagę chrześcijaństwa w docenianiu *dignitas humana*, pouczając, że dopiero zjednoczenie z Chrystusem pozwala chrześcijanom w pełni uzyskać i poznać ich godność. A ponieważ człowiek jest drogą Kościoła, musi on stać na straży jego godności[1761].

Jan Paweł II przypomniał, że już w *Lumen gentium*[1762], a także w wielu innych dokumentach soborowych wskazano, iż udział w królewskim posłannictwie Chrystusa pozwoli chrześcijanom odnaleźć w sobie i w drugich tę szczególną godność Bożego powołania, którą można określić jako „królewskość". Ta godność polega na gotowości służenia na wzór Chrystusa[1763]. W nauczaniu papieskim dostrzec zatem możemy katolickie rozumienie pojęcia godność człowieka, która powinna być godnością wzorowaną na Chrystusie i jego służbie dla innych[1764]. Godność rozumiana jako konsekwencja osobowego związku z Chrystusem stanowi nowy wymiar ludzkiej godności, ponieważ mówi o otwarciu każdej ludzkiej osoby na eschatologię[1765].

Analizując problematykę ludzkiej wolności, papież pouczał, że często przyjmuje się za prawdziwy, błędny w istocie, pogląd jakoby wolność sama dla siebie była celem, że człowiek jest wolny, kiedy jej używa w jakikolwiek sposób[1766]. Tymczasem, dowodził autor encykliki, wolność jest wielkim dobrem wówczas, kiedy umiemy świadomie jej używać dla tego, co jest prawdziwym dobrem, a jak nauczał Jezus Chrystus najwspanialszym

---

[1759] Dla Jana Pawła II deklaracja Soboru wskazuje ograniczenia i naruszenia wolności religijnej. Jego zdaniem „mamy tutaj do czynienia z radykalną niesprawiedliwością wobec tego, co jest autentycznie ludzkie. Owszem, samo nawet zjawisko niewiary, areligijności, ateizmu, jako zjawisko ludzkie, rozumie się tylko w relacji do zjawiska religii i wiary. Trudno więc z »czysto ludzkiego« nawet punktu widzenia przyjąć takie stanowisko, wedle którego tylko ateizm ma prawo obywatelstwa w życiu publicznym i społecznym, a ludzie wierzący niejako z zasady bywają zaledwie tolerowani czy też traktowani jako obywatele »gorszej kategorii«, a nawet […] odmawia się im w ogóle prawa obywatelstwa", *Redemptor hominis*, 17.

[1760] *Poszanowanie sumienia każdego człowieka warunkiem pokoju*, Orędzie Jego Świątobliwości Jana Pawła II na Światowy Dzień Pokoju, 1 stycznia 1991, http://www.kns.gower.pl/pokoj/pokoj1991.htm. Por. też: N. Koshy, *Wolność religijna w zmieniającym się świecie*, Kraków 1998, s. 150–152.

[1761] *Redemptor hominis*, 18, 20. Por. też: J.M. Haas, *The Magisterium on the cutting edge: evangelization and culture*, [w:] *Human Dignity and Reproductive Technology*, N.C. Lund- Molfese, M.L. Kelly (ed.), University Press of America, Lanham, Maryland 2003, s. 32.

[1762] Sobór Watykański II, *Lumen Gentium* – Konstytucja Dogmatyczna o Kościele z 21 listopada 1964 r., 9.

[1763] Por. też: *Ewangelia wg św. Mateusz*a, 20, 28.

[1764] W podobnym tonie R. Kendall Soulem i L. Woodhead, *Introduction: Contextualizing human dignity*, [w:] *God and Human Dignity…*, s. 7.

[1765] J. Majka, *Katolicka nauka społeczna…*, s. 412.

[1766] Kwestię poglądów Jana Pawła II na wolność szeroko i kompetentnie omawia: Herminio Rico S.J., *John Paul II and the Legacy of Dignitatis humanae. Moral traditions series*, Georgetown University Press, Washington D.C. 2002, s. 119–146.

wypełnieniem wolności jest miłość, która urzeczywistnia się w oddaniu i służbie[1767]. Przypominając macierzyństwo Maryi, Jan Paweł II wskazał na Jej niepowtarzalną w historii ludzkości godność, wynikającą z wyjątkowego zasięgu Jej uczestnictwa w Boskim planie zbawienia człowieka[1768]. Wydaje się, że dla papieża podkreślanie godności Matki Zbawiciela służy zaakcentowaniu szczególnej roli kobiety i jej godności w dziejach człowieka[1769]. Autor *Redemptor hominis* wskazuje w swoim nauczaniu na równą godność kobiety i mężczyzny[1770]. W przekonaniu papieża teksty biblijne dają pełne podstawy do stwierdzenia równości mężczyzny i kobiety pod względem człowieczeństwa[1771].

Kolejna encyklika Jana Pawła II, w której naucza on, że chrześcijaństwo jest fundamentem ludzkiej godności, to *Dives in misericordia* z 30 listopada 1980 r.[1772], enuncjacja będąca w pewnym sensie uzupełnieniem programowej encykliki *Redemptor hominis*[1773]. W ocenie Czesława Strzeszewskiego te dwie pierwsze encykliki, chociaż mają charakter teologiczny, to zawierają ważne idee wzbogacające naukę społeczną Kościoła[1774]. Papież po raz kolejny przypomniał, że ukazanie człowieka w pełnej godności jego człowieczeństwa nie może się dokonać inaczej niż przez odniesienie do Boga, uwzględniające pełną rzeczywistość ludzkiej egzystencji[1775].

Im bardziej posłannictwo Kościoła jest skoncentrowane na człowieku, im bardziej jest „antropocentryczne", tym bardziej musi potwierdzać się i urzeczywistniać teocentrycznie, to znaczy być skierowane przez Chrystusa ku Ojcu. O ile różne kierunki filozoficzne czy teologiczne rozdzielają, a nawet przeciwstawiają sobie teocentryzm i antropocentryzm, o tyle Kościół stara się łączyć obie te kwestie, ponieważ nie stoją one w opozycji[1776]. Kardynał Joseph Ratzinger stwierdził, że według Jana Pawła II antropocentryzm jest zarazem chrystocentryzmem i *vice versa*. Odrzucając pogląd, że człowieka można zrozumieć tylko wtedy, „gdy punktem wyjścia uczynimy najbardziej pierwotne formy istnienia ludzkiego (czyli, by tak powiedzieć, zaczynając »od dołu«), papież utrzymuje, że istotę człowieka możemy pojąć jedynie wówczas, gdy punktem wyjścia refleksji będzie człowiek doskonały"[1777].

[1767] Jak zauważył autor encykliki, „Do takiej to właśnie »wolności wyswobodził nas Chrystus« i stale wyzwala", *Redemptor hominis*, 21.

[1768] *Ibidem*.

[1769] W ocenie biskupa Stefana Bareli papież ukazuje w encyklice szczególne powołanie i godność Maryi, oraz jej uczestnictwo w ekonomii zbawienia, por. S. Barela, *Mariologia w encyklice Jana Pawła II „Redemptor hominis"*, [w:] *„Redemptor hominis". Tekst i komentarz…*, s. 122.

[1770] A. Dulles SJ, *Blask wiary. Wizja teologiczna Jana Pawła II*, Kraków 2003, s. 185. Jak słusznie wskazał Dulles, najpełniej swoje stanowisko w tej kwestii wyłożył Jan Paweł II w liście apostolskim *Mulieris dignitatem*. Por. Jan Paweł II, *Mulieris dignitatem* – list do kobiet z okazji Roku Maryjnego o godności kobiety, z 15 sierpnia 1988 r.

[1771] Tak też: ks. W. Gubała, *Kobieta w nauczaniu Jana Pawła II*, [w:] *Człowiek drogą Kościoła. Moralne aspekty nauczania Jana Pawła II*, red. ks. K. Gryz, Kraków 2004, s. 181.

[1772] Encyklika Jana Pawła II *Dives in misericordia* – o Bożym miłosierdziu z 30 listopada 1980 r., [w:] *Encykliki Ojca Świętego Jana Pawła II…*

[1773] Tak J. Mazur OSPPE, *Katolicka nauka społeczna…,* s. 146.

[1774] Cz. Strzeszewski, *Katolicka nauka społeczna…*, s. 327.

[1775] *Dives in misericordia*, 1.

[1776] Ch.E. Curran, *The Moral Theology of Pope John Paul II*, Georgetown University Press, Washington D.C. 2006, s. 13.

[1777] Kard. J. Ratzinger, *Czternaście encyklik Jana Pawła II*, „L'Osservatore Romano" nr 9 (256), 2003.

Dla autora *Dives in misericordia* to właśnie ukazana w Chrystusie prawda o Bogu, „Ojcu miłosierdzia"[1778], pozwala nam dostrzec Go jako szczególnie bliskiego człowiekowi, zwłaszcza gdy cierpi, gdy jest zagrożony w swej egzystencji i ludzkiej godności[1779]. I to właśnie w oparciu o takie rozumienie Boga, który jest Ojcem: miłością i miłosierdziem, Jezus czyni miłosierdzie jednym z głównych tematów swojego nauczania[1780].

Jan Paweł II, wskazując na normatywne znaczenie miłosierdzia[1781], przypomniał, że pojęcie to ma swoją długą i bogatą historię w *Starym Testamencie*[1782], a jego rozumienie jest poniekąd przeciwstawione sprawiedliwości Bożej. Miłosierdzie nierzadko jest ważniejsze od sprawiedliwości, albowiem już *Stary Testament* uczy, że chociaż sprawiedliwość jest prawdziwą cnotą człowieka, u Boga zaś oznacza jego transcendentną doskonałość, to jednak miłość jest od niej „większa". Miłość niejako warunkuje sprawiedliwość, która ostatecznie służy miłości. Pierwszeństwo miłości w stosunku do sprawiedliwości ujawnia się właśnie poprzez miłosierdzie. Miłosierdzie różni się od sprawiedliwości, ale jej się nie sprzeciwia, lecz ją dopełnia[1783]. Głosząc swoje orędzie społeczne, Kościół wskazuje na konieczną syntezę sprawiedliwości i solidarności jako narzędzie pomocne przy tworzeniu nowego społeczeństwa godnego człowieka[1784].

Jan Paweł II, odnosząc się do powszechnie znanej ewangelicznej przypowieści o synu marnotrawnym[1785], w której słowo „miłosierdzie" nie pada ani razu, równocześnie wskazuje, że sama istota miłosierdzia Bożego wypowiedziana zostaje wyjątkowo wyraźnie[1786]. Wykorzystując kategorię *dignitas humana,* papież pouczał, że dziedzictwo, które syn otrzymał od ojca, było pewnym zasobem dóbr materialnych, ale istotniejsza „od tych dóbr była godność syna w domu ojca". Położenie, w jakim się znalazł po utracie tych dóbr, uświadomiło mu „tę utraconą godność", o której nie myślał, wtedy gdy żądał „od ojca swojej części majątku […]. A jednak za tymi słowami kryje się cały dramat utraconej godności, świadomość zmarnowanego synostwa"[1787].

[1778] Por. II list św. Pawła do Koryntian, 1, 3.

[1779] *Dives in misericordia*, 2.

[1780] Jan Paweł II odwołuje się do przypowieści o synu marnotrawnym (Łukasz 15, 11–32), o miłosiernym Samarytaninie (Łukasz 10, 30–37) i dla kontrastu przypowieści o niemiłosiernym słudze (Mateusz 18, 23–35).

[1781] Tak też: P.A. Lamoureux, *Laborem exercens*, [w:] *Modern Catholic Social Teaching…*, s. 392.

[1782] *Dives in misericordia*, 4.

[1783] *Ibidem*, 4. Por. dwie inne wypowiedzi Jana Pawła II w tej kwesti: „Sprawiedliwość, wedle Prawa Izraela, to nade wszystko ochrona słabych" (*Tertio millenio adveniente*, 13) oraz „Sprawiedliwość i pokój idą w parze, istnieje między nimi stała i dynamiczna więź. Sprawiedliwość i pokój służą dobru każdego człowieka i wszystkich ludzi, dlatego wymagają ładu i prawdy. Są narażone na te same niebezpieczeństwa: obraza sprawiedliwości jest zagrożeniem także dla pokoju […] Sprawiedliwość buduje, a nie niszczy, prowadzi do pojednania, a nie popycha do zemsty. Uważna refleksja pozwala dostrzec, że sprawiedliwość najgłębszymi korzeniami tkwi w miłości, której konkretnym wyrazem jest miłosierdzie. Gdy zatem sprawiedliwość zostaje oderwana od miłosiernej miłości, staje się zimna i bezlitosna" (Orędzie na dzień pokoju, 1 stycznia 1998).

[1784] B. Sorge SJ, *Wykłady z katolickiej nauki społecznej…*, s. 89.

[1785] Por. *Ewangelia wg św. Łukasza* 15, 11–32.

[1786] Zdaniem autora encykliki „Ten syn […] to poniekąd człowiek wszystkich czasów, począwszy od tego, który po raz pierwszy utracił dziedzictwo łaski i sprawiedliwości pierwotnej", por. *Dives in misericordia*, 5.

[1787] *Ibidem*, 5.

Syn marnotrawny, poucza papież, to w istocie każdy człowiek, który odszedł od Chrystusa na skutek grzechu, jeśli zrozumie, dlaczego utracił godność, będzie mógł, dzięki bożemu miłosierdziu, swoją godność odzyskać[1788]. Miłość czy też miłosierdzie dla syna, które wynika niejako z samej istoty ojcostwa, zmusza ojca do troski o godność syna. Troska ta jest miarą jego miłości, a miłosierdzie nadaje kształt tej miłości. Z tych słów autora encykliki wywnioskować możemy, że Boże miłosierdzie jest gwarantem ludzkiej godności, a kategoria *dignitas humana* ma dla papieża głębokie uzasadnienie teologiczne[1789]. Jak bowiem wskazał Jan Paweł II, to właśnie ojcowska wierność sobie jest całkowicie skoncentrowana na człowieczeństwie utraconego syna, na jego godności[1790].

Papież pouczał, że miłosierdzie nie tylko nie pomniejsza ludzkiej godności, ale wręcz przeciwnie, pozwala na jak najlepsze przeżywanie i wspólne doświadczanie tej godności, jaką otrzymał każdy człowiek[1791]. To bowiem dzięki śmierci Chrystusa na krzyżu i boskiemu miłosierdziu zostaje doceniona godność człowieka, albowiem Chrystus doznając miłosierdzia, równocześnie „okazuje miłosierdzie"[1792]. Miłosierdzia potrzebuje każdy człowiek, którego godność została naruszona, czy to w wyniku jego własnych działań, czy też przez innego człowieka[1793].

Autor encykliki poddał krytyce materialistyczną cywilizację, ponieważ głosi ona jedynie *quasi*-humanistyczne deklaracje, a w rzeczywistości akceptuje prymat rzeczy nad osobą. W przekonaniu papieża jest to nie tylko groźne dla godności osoby, ale przede wszystkim kłóci się z jej dążeniem do prawdy i do wolności[1794].

Permisywizm moralny i odrzucenie sprawiedliwości prowadzi do kryzysu w stosunkach międzyludzkich poprzez przyjęcie czysto utylitarnego stosunku do życia[1795],

---

[1788] Papież przypomina, że chociaż „W przypowieści o synu marnotrawnym nie występuje ani razu słowo »sprawiedliwość« czy »miłosierdzie«, to możemy dostrzec, że miłość staje się miłosierdziem, gdy wypada jej przekroczyć ścisłą miarę sprawiedliwości. Syn marnotrawny jest przekonany, że swoim postępowaniem pozbawił się godności syna, a jego postępowanie nie mogło być obojętne dla ojca. Syn marnotrawny jest tego świadom; świadomość ta jednak każe mu tym wyraźniej widzieć utraconą godność", *ibidem*, 5.

[1789] Jak zauważyła Patricia A. Lamoureux, „Mercy is necessary to lead justice beyond an external restoration of rights to the experience of reconciliation of solidarity", por. P.A. Lamoureux, *Immigration reconsidered reflections in the context of an ethic solidarity,* [w:] *Made in God's Image: The Catholic Vision of Human Dignity…*, s. 123.

[1790] Autor encykliki odwołuje się do autorytetu *Ewangelii*, przypominając „słowa, które ojciec wypowiada do starszego syna: »trzeba się weselić i cieszyć z tego, że ten brat twój był umarły, a znów ożył; zaginął, a odnalazł się«" (Łukasz 15, 32) oraz przypowieści o znalezionej owcy (por. Łukasz 15, 3–6) czy o odnalezionej drachmie (por. Łukasz 15, 8 n.) i za każdym razem uwydatniona jest taka sama radość, jak w wypadku syna marnotrawnego. *Dives in misericordia*, 6.

[1791] *Ibidem*. Por. też: Ch.E. Curran, *The Moral Theology of Pope John Paul II…*, s. 73, oraz M.P. Hornsby-Smith, *An Introduction to Catholic Social Thought…*, s. 99.

[1792] *Dives in misericordia*, 8.

[1793] *Bez miłosierdzia nie ma sprawiedliwości,* rozmowa z ks. Józefem Zabielskim, [w:] *Przewodnik po encyklikach. Myśląc z Janem Pawłem II.* Komentarze Maciej Zięba OP, rozmawiał Paweł Kozacki OP, Poznań 2003, s. 32–33.

[1794] *Dives in misericordia*, 11. Por. też: T.L. Giessen, *Redemptoris misio into all the World*, [w:] *The Legacy of John Paul II: An Evangelical Assessment*, T. Perry (ed.), InterVarsity Press, Downers Grove 2007, s. 249.

[1795] Por. koncepcje lansowane przez Petera Singera.

co skutkuje odrzuceniem prawdziwego dobra wspólnego i powoduje alienację człowieka. Konsekwencją tych poczynań jest desakralizacja, która prowadzi do dehumanizacji i moralnej dekadencji człowieka[1796], co prowadzić może do naruszenia ludzkiej godności.

W przekonaniu autora *Dives in misericordia* tym wynaturzeniom zapobiec może autentycznie chrześcijańskie miłosierdzie, które jest głębszym źródłem sprawiedliwości[1797], jest bowiem równocześnie jakby doskonalszym wcieleniem „zrównania" pomiędzy ludźmi, a zatem doskonalszym wyrazem sprawiedliwości, o ile ta w swoich granicach dąży również do takiego zrównania[1798]. Sprawiedliwość pozwala jedynie na zrównanie w kręgu dóbr przedmiotowych związanych z człowiekiem, a dopiero miłość i miłosierdzie sprawiają, iż ludzie spotykają się z sobą w samym tym dobru, jakim jest człowiek z właściwą mu godnością. Równocześnie „zrównanie" ludzi przez miłość[1799] nie stanowi zatarcia różnic: albowiem zarówno ten, kto daje, jak i ten, kto przyjmuje, **„**świadczy dobro i ze swej strony służy wielkiej sprawie godności osoby, która najgłębiej może jednoczyć ludzi pomiędzy sobą[1800]. Dostrzec możemy zatem, że w nauczaniu papieskim godność człowieka jest czynnikiem, który odgrywa główną rolę w integrowaniu społeczeństwa[1801]. Wypada podkreślić, że papież, nauczając o osobie ludzkiej i jej godności, nie ujmuje człowieka w izolacji, ale uważa go za istotę społeczną, a ten wspólnotowy charakter osoby w enuncjacjach papieskich jest zaakcentowany jeszcze wyraźniej niż w wypowiedziach ogłoszonych przed pontyfikatem[1802].

Tym samym miłosierdzie staje się nieodzownym czynnikiem kształtującym wzajemne stosunki pomiędzy ludźmi w duchu najgłębszego poszanowania wszystkiego, co ludzkie, oraz wzajemnego braterstwa, a Jan Paweł II przyznaje człowiekowi „prawo do miłosierdzia"[1803], które mogłoby służyć rozwojowi ludzkiej godności. W ocenie autora encykliki podstawowa struktura sprawiedliwości wkracza zawsze na obszar miłosierdzia, które jest w stanie nadać sprawiedliwości nową treść. Treść ta najprościej i najpełniej

---

[1796] *Dives in misericordia,* 12.

[1797] Odnośnie do pierwszeństwa miłosierdzia przed sprawiedliwością por. ks. T. Borutka, *Nauczanie społeczne papieża Jana Pawła II…,* s. 307–310. W ocenie tego autora Jan Paweł II podnosi miłosierdzie do rangi podstawowej zasady stosunków międzyludzkich, *ibidem*, s. 309. Szeroko i kompetentnie w tej materii ks. J. Czarny, *Jana Pawła II wizja cywilizacji miłości. (Studium filozoficzne)*, Arboretum, Wrocław 1994, a zwłaszcza s. 123–141.

[1798] W papieskiej ocenie sprawiedliwość może jedynie „rozsądzać pomiędzy ludźmi, rozdzielając wśród nich przedmiotowe dobra słuszną miarą, natomiast miłość, i tylko miłość (także owa łaskawa miłość, którą nazywamy »miłosierdziem«), będzie w stanie przywracać człowieka samemu człowiekowi", *Dives in misericordia*, 14.

[1799] Por. I list św. Pawła do Koryntian 13, 4.

[1800] *Dives in misericordia,* 14.

[1801] Jak zauważył Jacek Salij OP, celem sprawiedliwości i miłości jest dobro żywych ludzi, któremu zasady tych wzajemnie dopełniających się cnót powinny być podporządkowane, J. Salij OP, *Wybierajmy życie!*, Poznań 2002, s. 229.

[1802] Tak też: M. Skrzypek, *Filozofia i teologia pokoju Jana Pawła II,* [w:] *Filozofia i myśl społeczna Jana Pawła II,* Warszawa 2003, s. 124. Por. też: Jan Paweł II, *Do profesorów i studentów KUL (Jasna Góra, 6 VI 1979),* [w:] *Przemówienia. Homilie. Polska 2 VI 1979 r. – 10 VI 1979,* Kraków 1979, s. 157.

[1803] Por. też: R. Buttiglione, *Karol Wojtyła: The Thought of the Man Who Became Pope John Paul II…*, s. 364.

uwydatnia się w przebaczeniu, które ukazuje, iż poza całym procesem „wyrównawczym" właściwym dla samej sprawiedliwości, dochodzi do głosu miłość, czyli afirmacja człowieka[1804]. Spełnienie zaś warunków sprawiedliwości jest konieczne, aby ta miłość mogła w pełni zaistnieć. Ten, „kto przebacza i ten, który dostępuje przebaczenia, spotykają się z sobą w jednym zasadniczym punkcie: tym punktem jest godność, czyli istotna wartość człowieka", której człowiek nie może utracić, ponieważ jest ona najważniejszą wartością[1805]. To dzięki miłosierdziu niezwykła godność człowieka została objawiona i potwierdzona w tajemnicy Chrystusa[1806]. Powiązanie sprawiedliwości z miłością prowadzi w nauczaniu papieskim do odkrycia najistotniejszej wartości, jaką charakteryzuje się człowiek – godności[1807].

Dla Jana Pawła II ludzka godność powstaje dzięki miłości i przez nią się spełnia, a człowiek swoją ludzką godność jest w stanie w pełni dostrzec i zrozumieć tylko wtedy, gdy dzięki miłości dostrzeże ją w bliźnich[1808].

Również papieska encyklika *Slavorum apostoli* z 2 czerwca 1985 r.[1809] wskazuje na chrześcijaństwo jako źródło idei ludzkiej godności i dobra wspólnego. Jan Paweł II przypomina, że katolickość Kościoła objawia się zwłaszcza we współodpowiedzialności i współdziałaniu wszystkich na rzecz dobra wspólnego[1810]. Dzięki temu Kościół urzeczywistnia wszędzie swoją powszechność, przyjmując i wywyższając we właściwy sobie sposób każdą prawdziwą wartość ludzką[1811].

W przekonaniu Jana Pawła II jednym z głównych dążeń współczesnych ludzi jest odnalezienie tej jedności i wspólnoty wczesnego chrześcijaństwa, tak aby życie ludzkie w zasięgu całego globu było prawdziwie godne człowieka[1812]. Dzięki temu będzie można w poczuciu ludzkiej godności i godności chrześcijan przezwyciężać wzajemne animozje i „zło dobrem zwyciężać"[1813].

Inna papieska wypowiedź mieszcząca się w analizowanym nurcie to encyklika *Dominum et vivificantem* z 18 maja 1986 r.[1814] Jej autor poucza, że to właśnie Kościół jako

---

1804 Afirmacja innego człowieka dla niego samego i bezinteresowny dar z siebie wzajemnie się potwierdzają i dopełniają, a człowiek najpełniej afirmuje siebie, dając siebie, por. Jan Paweł II, *Przekroczyć próg nadziei*, Wyd. KUL, Lublin 1994, s. 150.

1805 Por. *Ewangelia wg św. Łukasza* 15,32.

1806 *Dives in misericordia*, 15.

1807 Por. też: M.J. McDonough, *Can a Health Care Market be Moral?: a Catholic Vision*, Georgetown University Press, Washingto D.C. 2007, s. 31–32. Szerzej w tej materii por. M. Charlton, *Dives in Misericordia and Sollicitudo Rei Socialis. Mercy and Justice*, [w:] *The Legacy of John Paul II…*, s. 205–225.

1808 J. Majka, *Katolicka nauka społeczna…,* s. 404.

1809 Jan Paweł II, encyklika *Slavorum apostoli* – apostołowie Słowian z 2 czerwca 1985 r., [w:] *Encykliki Ojca Świętego Jana Pawła II…*

1810 Por. P. Kuzić, *Slavorum Apostoli the Enduring Legacy of Cyril and Methodius*, [w:] *The Legacy of John Paul II…*, s. 279.

1811 *Slavorum apostoli,* 19.

1812 Wojciech Kluj OMI uznał, że encyklika docenia godność każdej kultury, por. *Godność każdej kultury,* rozmowa z Wojciechem Klujem OMI, [w:] *Przewodnik po encyklikach…*, s. 69–70.

1813 *Slavorum apostoli*, 27

1814 Encyklika Jana Pawła II *Dominum et vivificantem – o Duchu Świętym w życiu Kościoła i świata* z 18 maja 1986 r., [w:] *Encykliki Ojca Świętego Jana Pawła II…*

kontynuator misji Chrystusa od początku głosi, że Jezus „jest Osobą Boską", która znajduje się w centrum wiary chrześcijańskiej i jest źródłem i mocą odnowy Kościoła[1815].

Tym samym człowiek jako *imago Dei*, rozumna i wolna natura, posiada zdolność obcowania z Bogiem na sposób osobowy, jako „ja i ty"[1816]. Powołany do istnienia człowiek, mężczyzna i kobieta, jest stworzeniem. *Obraz Boga*, polegający na rozumności i wolności, mówi o wielkości i godności podmiotu ludzkiego, którym jest osoba. Równocześnie ten *osobowy podmiot* jest zawsze tylko *stworzeniem*, ponieważ w swoim istnieniu i istocie zależy od Stwórcy[1817]. W nauczaniu Jana Pawła II dostrzec możemy stałe powoływanie się na zasadę *imago Dei* jako kategorię warunkującą rozumność, wolność, a zwłaszcza godność człowieka[1818].

Papież pouczał, że chociaż człowiek jest obrazem Stwórcy, to jednak sam z siebie nie może stanowić o tym, co jest dobre, a co złe. W świecie, który sam stworzył, *Bóg* pozostaje pierwszym i suwerennym „źródłem stanowienia o dobru i złu" poprzez wewnętrzną prawdę bytu, będącą odbiciem *Słowa*, które jest współistotnym i odwiecznym Synem Ojca. Człowiek stworzony na obraz Boga zastaje przez *Ducha Prawdy* obdarowany *sumieniem*, ażeby obraz wiernie ukazywał swój *Pierwowzór*. Wypada podzielić przekonanie Charlesa E. Currana, że nauczanie Jana Pawła II o sumieniu mieści się w katolickiej tradycji, a papież nie waha się podkreślić roli sumienia zarówno w życiu jednostki, jak i społeczeństwa[1819].

Przypominając nauczanie II Vaticanum, Jan Paweł II podkreślił, że sumienie mówi nie tylko o powołaniu człowieka, ale w szczególności podkreśla jego ludzką godność[1820]. Sumienie jest podstawą osoby-podmiotu, dzięki niemu człowiek poznaje prawo, którego sam nie stanowi, lecz któremu powinien być posłuszny, ponieważ sumienie „nie jest autonomicznym i wyłącznym źródłem" stanowienia o tym, co dobre i złe, ale podlega zasadzie „posłuszeństwa względem normy obiektywnej, która uzasadnia i warunkuje słuszność

[1815] *Ibidem*, 1. Jan Paweł II po raz kolejny stwierdził, że „biblijne pojęcie stworzenia […] odnosi się przede wszystkim do człowieka, który został stworzony na obraz i podobieństwo Boga […] kontekst Księgi Rodzaju pozwala nam dostrzec w stworzeniu człowieka sam początek zdawczego udzielania się Boga na miarę tego »obrazu i podobieństwa«, jakim obdarzył On człowieka", *ibidem*, 12. Por. też: Ch.E. Curran, *The Moral Theology of Pope John Paul II*, Georgetown University Press, Washington D.C. 2005, s. 26.

[1816] *Dominum et vivificantem*, 34.

[1817] Biblijna przypowieść dotycząca „»drzewa poznania dobra i zła« miała wyrażać i stale przypominać człowiekowi »granicę« nieprzekraczalną dla istoty stworzonej". W tym sensie należy rozumieć zakaz Boga, który zabronił „mężczyźnie i niewieście spożywania owoców z drzewa poznania dobra i zła", *ibidem*, 36.

[1818] M.J. Schuck, *That They Be One: The Social Teaching of the Papal Encyclicals…*, s. 136. Jak zauważył Schuck, papież „considers the imago dei in humanity »an ontological and psychological reality« encompassing the trilogy of intellect, will, and heart". Por. też: P. Kaźmierczak, *Personalistyczna koncepcja wychowania w nauczaniu Jana Pawła II*, Ignatianum WAM, Kraków 2003, s. 27.

[1819] Ch.E. Curran, *The Moral Theology of Pope John Paul II…*, s. 126. W ocenie J.M. McDermotta problem sumienia w encyklice dotyczy kwestii filozoficzno-teologicznych, dotykając kwestii duchowości i publicznej roli sumienia u schyłku II tysiąclecia, por. J.M. McDermott, *The Thought of Pope John Paul II: A Collection of Essays and Studies*, Editrice Pontificia Università Gregoriana, Roma 1993, s. 117.

[1820] Jak pouczał papież, „Sumienie w szczególny sposób stanowi o tej godności. Jest ono bowiem najtajniejszym ośrodkiem i sanktuarium człowieka, gdzie przebywa on sam z Bogiem, którego głos w jego wnętrzu rozbrzmiewa […] nakazem: czyń to, tamtego unikaj", *Dominum et vivificantem*, 43.

jego rozstrzygnięć nakazami i zakazami podstaw ludzkiego postępowania"[1821]. Możemy przyjąć, że sumienie jest jedną z centralnych kategorii, które pozwalają zrozumieć papieskie nauczanie o godności[1822].

To właśnie dzięki prawemu sumieniu możliwe jest wskazanie dobra i zła, potępienie wszystkiego, co ubliża godności ludzkiej i prowadzi do tego, że człowieka-pracownika traktuje się jak narzędzie zysku, a nie wolną, odpowiedzialną osobę[1823].

W zakończeniu *Dominum et vivificantem* papież po raz kolejny przypomina, że wewnętrzna prawda bytu ludzkiego musi być stale na nowo odkrywana w świetle Chrystusa, ponieważ człowiek – obraz Boga, „[jest] jedynym na ziemi stworzeniem, którego Bóg chciał dla niego samego" w godności jego osoby. Z tych słów papieża przebija teza o wyjątkowości i niepowtarzalności człowieka, który jednak jako istota społeczna powinien pracować na rzecz wspólnego dobra. Ponadto należy pamiętać, że człowiek jest drogą Kościoła, a droga ta prowadzi poprzez całą tajemnicę Chrystusa będącego Boskim Pierwowzorem człowieka. Cała chrześcijańska antropologia jest oparta na *Ewangelii* i pozwala człowiekowi odkryć jego wywyższenie do godności dziecka Bożego i lepiej zrozumieć jego ludzką godność[1824].

Kolejną papieską enuncjacją, w której zawarte zostały odniesienia do idei *dignitas humana*, była encyklika *Redemptoris mater* z 25 marca 1987 r.[1825] Jan Paweł II przypomniał, że w Boskim planie zbawienia szczególne miejsce zajmuje Matka Odkupiciela, albowiem dzięki niej odwieczne wybranie w Chrystusie i przeznaczenie do godności przybranych synów odnosi się do wszystkich ludzi[1826].

Papież pouczał, że Bóg, stwarzając człowieka, obdarował go szczególną wśród stworzeń godnością Bożego obrazu i podobieństwa, wyniesienie zaś Maryi do najwyższego urzędu i godności Matki Syna Bożego, w sensie ontycznym, dotyczy samej rzeczywistości zjednoczenia obu natur w osobie Słowa (unia hipostatyczna). Ten podstawowy fakt bycia Matką Syna Bożego jest od początku w pełni otwarty na osobę Chrystusa oraz na Jego dzieło[1827]. To dzięki Matce Jezusa chrześcijanie w pełni poznają godność człowieka i ostateczny sens

---

[1821] Por. *Gaudium et spe*, 16, a także *Księga Rodzaju* 2, 9.17. Tak też: *From Christ to the World: Introductory Readings in Christian Ethics*, W.G. Boulton *et al.* (ed.), Grand Rapids, Michigan 1994, s. 121.

[1822] Tak też: L. Gormally, *John Paul II on human dignity and bioethics*, [w:] *John Paul II's Contributions to Catholic Bioethics…*, s. 18.

[1823] Jan Paweł II miał tutaj na myśli niezwykle trudne warunki życia, bezprawne aresztowania, deportacje, niewolnictwo, prostytucję, handel kobietami i młodzieżą, oraz bardzo ciężkie warunki pracy robotników, a ponadto „znaki i sygnały cywilizacji śmierci – odbieranie życia istotom ludzkim jeszcze przed ich narodzeniem lub przed nadejściem śmierci naturalnej, wojny pozbawiające życia setki tysięcy ludzi czy zamachy terrorystyczne", por. *Dominum et vivificantem*, 43, 57.

[1824] *Dominum et vivificantem*, 59. Por. też Ch.E. Curran, *The Moral Theology of Pope John Paul II…*, s. 67.

[1825] Encyklika papieża Jana Pawła II *Redemptoris mater* – o błogosławionej Maryi Dziewicy w życiu pielgrzymującego Kościoła z 25 marca 1987 r.

[1826] *Redemptoris mater*, 1, 9. Por. też: M. Zięba OP, *Przewodnik po encyklikach…*, s. 109, a ponadto A. Nachef, *Mary's Pope: John Paul II, Mary, and the Church since Vatican II*, Sheed & Ward, Franklin, Wisconscin 2000, s. 4.

[1827] W ocenie A. Dullesa SJ tytuł encykliki wskazuje, że Jan Paweł II za fundamentalne źródło godności Maryi uważa jej rolę jako Matki Syna Bożego, A. Dulles SJ, *Blask wiary…*, s. 80.

jego powołania[1828]. Wydaje się uprawniona teza, że zdaniem autora encykliki Maryja pozwala każdej kobiecie odkryć w sobie sekret godnego przeżywania swej kobiecości i prawdziwego realizowania siebie. Akcentowanie przez Jana Pawła II roli (dla chrześcijan) Matki Boga ma wskazywać i podkreślać godność kobiety[1829].

Redemptoris missio z 7 grudnia 1990 r.[1830] to kolejna papieska wypowiedź, w której pojawiają się kategorie ludzkiej godności i dobra wspólnego. W ocenie Macieja Zięby OP w encyklice obecne są wątki społeczne, a zwłaszcza podkreślenie opcji na rzecz ubogich[1831]. W analizowanej enuncjacji papież potwierdził swoje stanowisko, z którego wynika, że to właśnie odkupienie, które przyszło przez Krzyż, nadało człowiekowi ostateczną godność i sens jego ziemskiej egzystencji[1832].

Przypominając nauczanie Soboru Watykańskiego II w kwestii wolności sumienia[1833], papież przekonywał, że propagowanie chrześcijaństwa, jakie prowadzi Kościół katolicki w swoich działaniach misyjnych, dokonuje się z poszanowaniem poglądów innych i w niczym nie narusza ludzkiej wolności, albowiem wiara to kwestia pozostawiona wolnemu wyborowi człowieka[1834]. Ponieważ jednak z racji swojej godności wszyscy ludzie są osobami, czyli istotami wyposażonymi w rozum i wolną wolę, a tym samym w osobistą odpowiedzialność, to powinni trwać przy poznanej prawdzie i w życiu zgodnie z nią postępować[1835].

Papież uważał, że każda forma działalności misyjnej powinna służyć rozwojowi ludzkiej wolności, a chociaż wolność religijna jest często ograniczana, to jednak stanowi ona podstawę i gwarancję wszystkich swobód, które zapewniają dobro wspólne jednostek i społeczeństw. Trzeba dążyć do tego, by autentyczna wolność religijna została przyznana wszystkim i wszędzie, ponieważ jest to niezbywalne prawo wszystkich i każdej osoby ludzkiej[1836]. Kościół troszczy się także o pokój, sprawiedliwość i prawa człowieka, aby wspierać integralny rozwój osoby ludzkiej[1837].

[1828] *Redemptoris mater*, 39. Maryja pozwala każdej kobiecie odkryć w sobie sekret godnego przeżywania swej kobiecości i prawdziwego realizowania siebie.

[1829] Szczególną rolę Maryi – Matki Jezusa – podkreślał Jan Paweł II również w swojej ostatniej encyklice *Ecclesia de Eucharistia* – o eucharystii w życiu Kościoła, por. encyklika papieża Jana Pawła II z 17 kwietnia 2003 r. Por. też: J.R. Formicola, *Pope John Paul II: Prophetic Politician*, Georgetown University Press, Washington D.C. 2002, s. 71.

[1830] Encyklika papieża Jana Pawła II z 7 grudnia 1990 r., *Redemptoris missio – o stałej aktualności posłannictwa misyjnego*, [w:] *Encykliki Ojca Świętego…*

[1831] M. Zięba OP, *Przewodnik po encyklikach…*, s. 110.

[1832] *Redemptoris missio*, 5.

[1833] II Vaticanum głosił „Osoba ludzka ma prawo do wolności religijnej […]. Wszyscy ludzie powinni być wolni od przymusu ze strony czy to poszczególnych ludzi, czy […] jakiejkolwiek władzy ludzkiej, tak aby w sprawach religijnych nikogo nie przymuszano do działania wbrew jego sumieniu", por. *Dignitatis humanae*, 2.

[1834] Jan Paweł II, *Redemptoris missio*, 8.

[1835] *Ibidem*, 8. W tym samym duchu P.M.J. Stravinskas, *Salvation Outside the Church?*, Our Sunday Visitor, Huntington, Indiana 2002, s. 76–77.

[1836] *Redemptoris missio*, 39.

[1837] *Ibidem*, 42. Por. też: M. Berke, *A Jewish Appreciation of Catholic Social Teaching*, [w:] *Catholicism, Liberalism, and Communitarianism: The Catholic Intellectual Tradition…*, s. 236.

W swoim posłannictwie Kościół stara się przekonać wszystkich ludzi do uznania godności każdej osoby, wzywa do solidarności i zaangażowania na rzecz innych, co pozwoli osiągnąć pokój i sprawiedliwość już na tym świecie[1838]. W działalność Kościoła powinni zaangażować się wszyscy chrześcijanie, ponieważ jest to ich prawo i obowiązek, wynikające z godności nadanej im przez chrzest święty[1839].

Również treść jednej z ostatnich encyklik Jana Pawła II *Ut unum sint* z 25 maja 1995 r.[1840] przekonuje, że proponowany przez Kościół ekumenizm może być wsparciem dla ludzkiej godności i dobra wspólnego. W dokumencie tym papież poucza, że jedność, którą chrześcijanie otrzymali od Ducha św., nie polega jedynie na tym, że ludzie gromadzą się w społeczność, która jest zwykłą sumą osób, lecz tworzy ona jedność wyznania wiary, sakramentów i komunii[1841].

Autor encykliki zdecydowanie odrzuca kompromis w kwestiach religijnych, przekonując, że sprzeciwiałoby się to Bogu, który jest prawdą, a tym samym uwłaczałoby ludzkiej godności, albowiem już soborowa Deklaracja o wolności religijnej *Dignitatis humanae* uznaje za „przejaw ludzkiej godności poszukiwanie prawdy, »zwłaszcza w sprawach dotyczących Boga i Jego Kościoła«, oraz wierne spełnianie jej wymogów"[1842].

Odwołując się do dwudziestowiecznego personalizmu, papież popiera dialog ekumeniczny, dowodząc w duchu personalizmu[1843], że dialog jest zgodny z ludzką naturą i jej godnością[1844]. Przypomnia też, że chrześcijańskie nauczanie o człowieku jest zbieżne z personalizmem, ponieważ głosi, iż człowiek jest „jedynym na świecie stworzeniem, którego Bóg chciał dla niego samego", i dlatego realizuje się „tylko poprzez bezinteresowny dar z siebie samego". Dialog służy ponadto nie tylko samospełnieniu człowieka, ale także całej ludzkiej wspólnocie. Chociaż w pojęciu „dialog" na pierwszym planie dostrzec możemy moment poznawczy (*dia-logos*), to jednak każdy dialog ma wymiar całościowy, egzystencjalny. Angażuje cały ludzki podmiot, dialog zaś pomiędzy wspólnotami angażuje w sposób szczególny podmiotowość każdej z nich, przyczyniając się tym samym do wzrostu dobra wspólnego[1845].

W papieskiej ocenie dialog umożliwia znalezienie prawdy w sposób odpowiadający godności osoby ludzkiej i jej społecznej naturze. Dialog ekumeniczny umożliwia lepsze

---

[1838] Prawdziwy rozwój człowieka, pouczył Jan Paweł II, „pochodzi od Boga, od wzoru, którym jest Jezus Człowiek Bóg, i winien prowadzić do Boga". Z tych powodów istnieje ścisły związek pomiędzy nauczaniem zawartym w Ewangelii a rozwojem człowieka, *Redemptoris missio*, 59.

[1839] *Ibidem*, 71.

[1840] Encyklika papieża Jana Pawła II z 25 maja 1995 r., *Ut unum sint – o działalności ekumenicznej*, [w:] *Encykliki Ojca Świętego…*

[1841] *Ut unum sint*, 9. Por. też s. D. Bohr, *Catholic moral tradition*, Our Sunday Visitor, Huntington, Indiana 1999, s. 139. W kwestii znaczenia ekumenizmu w nauczaniu Jana Pawła II por. A.R. Dulles, *Blask prawdy…*, s. 246–248.

[1842] *Ut unum sint*, 18. Por. też: *Dignitatis humanae* – Deklaracja Soboru Watykańskiego II o wolności religijnej.

[1843] W podobnym duchu L.S. Cunningham, *Thomas Merton and the Monastic Vision*, W.B. Eerdmans Publishing, Grand Rapids, Michigan 1999, s. 199, a także: A. Dulles SJ, *Blask prawdy…*, s. 251.

[1844] *Ut unum sint*, 28. Por. też: A. R. Dulles, *The Priestly Office: a Theological Reflection*, Paulist Press, New York 1997, s. 57, a także: T.R. Rourke, R.A. Chazaretta Rourke, *A Theory of Personalism*…, s. 169.

[1845] *Ut unum sint*…, 28. Papież jest przekonany, że dialog pozwoli rozwiązać wiele kwestii, które w przeszłości były przyczyną podziałów pomiędzy chrześcijanami, A. Dulles SJ, *Blask prawdy…*, s. 252.

poznanie się wspólnot w nim uczestniczących, co w efekcie pozwala na lepszą współpracę w ochronie i rozwoju dobra wspólnego[1846]. Chrześcijanie, współpracując na niwie społecznej i kulturalnej, nie tylko działają na rzecz ekumenizmu, ale także wspólnie bronią ludzkiej godności, pokoju i stosują zasady *Ewangelii* w życiu społecznym[1847], przyczyniając się do rozwoju dobra wspólnego.

W ocenie Jana Pawła II dialog pomiędzy różnymi wyznaniami chrześcijańskimi, proponowany przez Kościół katolicki, powinien prowadzić do braterskiej współpracy, albowiem pozwoli to wzmocnić wspólne dobra chrześcijańskie[1848]. Dla papieża dialog ekumeniczny jest uznaniem równości wszystkich ludzi w ich osobowej godności, czego konsekwencją jest żądanie wolności w kwestii przekonań religijnych i światopoglądowych[1849].

2. Praca wobec godności człowieka i dobra wspólnego

Niezwykle doniosłą enuncjacją Jana Pawła II, w której pojawiają się kategorie *dignitas humana*[1850] i *bonum commune*[1851], była encyklika *Laborem exercens* z 14 września 1981 r.[1852] W dokumencie tym papież rozpatruje analizowane kategorie głównie z punktu widzenia pracy ludzkiej, umieszczając je w kontekście personalistycznym[1853].

[1846] *Ut unum sint*, 32. Por. też: R.B. Shaw, *Papal Primacy in the Third Millennium*, Our Sunday Visitor Publishing, Huntington, Indiana 2000, s. 115–117.

[1847] *Ut unum sint*, 74. Por. też *Kompendium nauki społecznej Kościoła…,* s. 352–353.

[1848] *Ut unum sint*, 94.

[1849] H. Skorowski, hasło *Dialog,* [w:] *Encyklopedia nauczania społecznego Jana Pawła II*, pod red. ks. A. Zwolińskiego, Radom 2003, s. 109.

[1850] Por. np. Ch.E. Curran, *Tensions in Moral Theology*, University of Notre Dame Press, Notre Dame, Indiana 1988, s. 95. Zdaniem następcy Jana Pawła II w trzech wielkich encyklikach społecznych (*Laborem exercens*, *Sollicitudo rei socialis* i *Centesimus annus*) „Papież zastosował swą myśl antropologiczną do problematyki społecznej naszych czasów. Podkreśla on w nich nadrzędność człowieka względem środków produkcji, pierwszeństwo pracy w stosunku do kapitału i prymat etyki nad techniką. Główną wartością jest godność człowieka, który zawsze jest celem, nigdy środkiem. W świetle tej prawdy – w krytycznej opozycji zarówno do marksizmu, jak i liberalizmu — rozpatrywane są ważne kwestie społeczne dzisiejszej doby", por. kard. J. Ratzinger, *Czternaście encyklik…*

[1851] D. P. McCann, *The common good in catholic social teaching. A case study in Modernization,* [w:] *In Search of the Common Goods…*, s. 142.

[1852] Encyklika Jana Pawła II z 14 września 1981 r., *Laborem exercens – o pracy ludzkiej*, [w:] *Encykliki Ojca Świętego Jana Pawła II…*

[1853] Jak zauważył Cz. Strzeszewski, w encyklice dostrzec można personalizm połączony z antropologią teocentryczną, Cz. Strzeszewski, *Katolicka nauka społeczna…*, s. 330. T.R. Rourke pisze o personalizmie ekonomicznym *Laborem exercens*, por. T.R. Rourke, R.A. Chazaretta Rourke, *A Theory of Personalism…*, s. 140. Natomiast R.C. Bayer wskazuje, że personalizm Jana Pawła II w *Laborem exercens* afirmuje społeczną naturę człowieka w opozycji do indywidualizmu i marksizmu, R.C. Bayer, *Capitalism and Christianity: the Possibility of Christian Personalism*, Georgetown University Press, Washington D.C. 1999, s. 18. Por. też: A. Cortright, *Labor, Solidarity, and the Common Good: Essays on the Ethical Foundations of Management*, Carolina Academic Press, Durham, N.C. 2001, *passim*. Analogicznie ks. J. Majka, który stwierdził, że encyklika wskazuje na personalistyczny charakter pracy oraz jej godność i znaczenie w kształtowaniu osobowości człowieka, ks. J. Majka, *Rozważania o etyce pracy*, Wrocław 1997, s. 32.

Odwołując się do autorytetu *Biblii*[1854], autor encykliki przypomina, że to właśnie praca pozwala człowiekowi egzystować. Poprzez pracę człowiek powinien przyczyniać się do ciągłego rozwoju nauki i techniki, a zwłaszcza do nieustannego podnoszenia poziomu kulturalnego i moralnego społeczeństwa, w którym żyje jako członek braterskiej wspólnoty. Zdaniem Jana Pawła II praca oznacza każdą działalność – bez względu na jej charakter i okoliczności – którą za pracę można uznać, spośród czynności, do których człowiek jest zdolny[1855]. Ponieważ człowiek został stworzony na obraz i podobieństwo Boga[1856], powinien czynić ziemię sobie poddaną, albowiem jego powołaniem jest praca[1857]. To właśnie praca wyróżnia go wśród stworzeń, których działalności związanej z utrzymaniem życia nie można nazywać pracą. Tym samym praca nosi szczególną cechę *człowieka i człowieczeństwa*, cechę „osoby działającej we wspólnocie osób", ta cecha stanowi *wewnętrzną kwalifikację* osoby, tworzy niejako samą jej naturę[1858], Jan Paweł II w sposób wyraźny i jednoznaczny akcentuje antropologiczne i społeczne znaczenie pracy, wskazując na jej duchowy, intelektualny, wolitywny i wspólnotowy wymiar[1859]. Autor *Laborem exercens* postrzega pracę w ujęciu humanistycznym, to jest jako środek doskonalenia się człowieka[1860], zatem czynnik, który może służyć ochronie i rozwojowi jego godności.

Papież podkreśla, że praca jest trwałym, głównym i zawsze aktualnym aspektem w życiu człowieka, z którego czerpie on *właściwą sobie godność*[1861]. Tym samym Jan Paweł II jednoznacznie wskazuje na pracę jako źródło ludzkiej godności[1862] i poucza, że z tych względów Kościół katolicki powinien nieustannie przypominać o godności i o prawach ludzi pracy oraz potępiać sytuacje, w których bywają one naruszane.

W papieskiej ocenie problem pracy jest kluczem do rozwiązania całej kwestii społecznej, w sytuacji uwzględniającej dobro człowieka[1863]. Jan Paweł II przypomina, że praca

---

[1854] Jak zauważył ks. S. Grzybek, kiedy *Biblia* mówi o człowieku niemal zawsze przedstawia go zajętego jakąś pracą, por. *idem*, *Pierwsza „Ewangelia pracy" w księdze Rodzaju,* [w:] *Ewangelia pracy. Encyklika Jana Pawła II Laborem exercens wraz z komentarzem*, pod red. ks. J. Chmiela i ks. S. Ryłki, Kraków 1983, s. 70.

[1855] *Laborem exercens, Wstęp.*

[1856] Widzimy zatem nieustanne podkreślanie przez Jana Pawła II, że człowiek jest *imago Dei.* Por. też: J.R. Formicola, *Pope John Paul II: Prophetic Politician*…, s. 60, oraz M.J. Schuck, *That They Be One: The Social Teaching*…, s. 224.

[1857] *Laborem exercens*, *Wstęp*. Por. też: ks. Jan Kowalski, *Personalistyczny wymiar pracy w świetle nauczania Papieża Jana Pawła II*, [w:] *Człowiek drogą Kościoła. Moralne aspekty nauczania Jana Pawła II*, red. ks. K. Gryz, Wyd. św. Stanisława BM, Kraków 2004, s. 411.

[1858] *Laborem exercens*, *Wstę*p.

[1859] V. Possenti, *Katolicka nauka społeczna*…, s. 122; por. też: M. Novak, *Liberalizm*…, s. 203.

[1860] Odnośnie do dwóch teorii pracy: mechanistycznej i humanistycznej por. Cz. Strzeszewski, *Praca ludzka: zagadnienie społeczno-moralne*, Lublin 1978, s. 25.

[1861] *Laborem exercens*, 1. Analogicznie Ch E. Curran, *The Moral Theology of Pope John Paul II*…, s. 203, a także D. Oki Ahearn, P.R. Gathje, *Doing Right and Being Good: Catholic and Protestant Readings in Christian Ethics*, Liturgical Press, Collegeville, Minnesota 2005, s. 219.

[1862] *Laborem exercens*, 1. Por. też: P.A. Lamoureux, *Laborem exercens*, [w:] *Modern Catholic Social Teaching*…, s. 406.

[1863] *Laborem exercens*, 3. Tak też: Cz. Strzeszewski, *Katolicka nauka społeczna*…, s. 331.

stanowi podstawowy czynnik ziemskiej egzystencji człowieka[1864], albowiem człowiek, będąc *imago Dei,* musi pamiętać, że słowa Stwórcy: „Bądźcie płodni i rozmnażajcie się, *abyście zaludnili ziemię i uczynili ją sobie poddaną*"[1865], przynajmniej pośrednio wskazują na pracę jako na działanie, które ma on podejmować w swoim codziennym życiu. Ciągłe przypominanie tego, że człowiek jest obrazem Boga oraz że powinien czynić ziemię sobie poddaną, podkreślać ma nieustanną ingerencję Stwórcy w ludzką egzystencję[1866]. Autor encykliki wskazuje na godność oraz wartość człowieka i twórcy, który poprzez pracę staje się kreatorem podobnym do Boga, działającym dla dobra swojej rodziny i społeczeństwa[1867].

Papież pouczał, że zarówno w epoce pierwszej industrializacji[1868], jak i współcześnie wszystkie zmiany zachodzące w przemyśle ukazują, że „właściwym podmiotem pracy nadal pozostaje człowiek"[1869]. W przekonaniu autora *Laborem exercens* człowiek powinien czynić ziemię sobie poddaną i panować nad nią, ponieważ jako obraz Boga jest osobą, czyli bytem podmiotowym zdolnym do planowego i celowego działania, do stanowienia o sobie i zmierzającym do spełnienia siebie. Przedstawiając własną definicję osoby, Jan Paweł II nawiązuje zatem do znanej definicji Boecjusza z Dacji[1870]. Będąc osobą, człowiek jest tym samym podmiotem pracy, wykonując czynności należące do procesu pracy, dąży do urzeczywistnienia swojego człowieczeństwa poprzez spełnienie swego osobowego powołania, które jest mu właściwe z racji samego człowieczeństwa[1871]. Osobowa ranga podmiotu pracy powoduje, że należy ją postrzegać głównie w wymiarze jej osobowej godności, jej logosu i etosu[1872].

[1864] Papież pouczał, że przemawiają za takim poglądem osiągnięcia wielu dziedzin nauki dotyczących człowieka: „antropologia, paleontologia, historia, socjologia, psychologia i inne – wszystkie zdają się świadczyć o tym w sposób niezbity. Kościół jednak czerpie to swoje przekonanie przede wszystkim z objawionego Słowa Bożego, i dlatego to, co jest przeświadczeniem rozumu, nabiera równocześnie charakteru przekonania wiary", *Laborem exercens*, 4.

[1865] Por. *Księga Rodzaju* 1, 28.

[1866] *Laborem exercens*, 4. Jan Paweł II dowodził, że człowiek dzięki swojej pracy coraz bardziej podporządkowuje sobie przyrodę i potwierdza – *również przez pracę – swoje panowanie nad widzialnym światem,* stając się tym bardziej obrazem Boga.

[1867] Por. M. Novak, *Przewodnik po encyklikach…*, s. 46, a także: F. Kammer SJ, *Doing Faithjustice…*, s. 108, człowiek – podmiot pracy jako „osoba jest najgłębszym źródłem wartości etycznej i godności pracy. Praca jako działanie ludzkie (aktywność ludzka) wypływa z podmiotu, który jest osobą, jest więc aktem, czynem człowieka jako osoby i stąd wypływa cała jej wartość i godność", tak: I. Dec, *Elementy antropologiczne w encyklice Jana Pawła II Laborem exercens*, [w:] Jan Paweł II, *Laborem exercens. Powołany do pracy. Komentarz*, Wrocław 1983, s. 285.

[1868] To wtedy pojawiła się tak zwana kwestia robotnicza. Szerzej na ten temat por. M. Sadowski, *Państwo w doktrynie papieża Leona XIII…*, s. 120–125.

[1869] *Laborem exercens*, 5. Tak też: M. Novak, *Przewodnik po encyklikach…*, s. 45. Novak przypomniał, że Jan Paweł II ukazał naruszanie godności pracownika przez marksizm.

[1870] Por. wcześniejsze rozważania w rozdziale I.

[1871] *Laborem exercens*, 6. Por. też szeroko i interesująco w tej kwestii J. Farrelly, *Person, work and religious tradition*, [w:] *The Place of the Person in Social Life*, P. Peachey *et al.* (ed.), Washington D.C. 1991, s. 261–268.

[1872] Ks. T. Styczeń SDS, *Osobowa godność podmiotu pracy źródłem jej sensu i wartości*, [w:] *Ewangelia pracy…*, s. 102.

Panowanie człowieka nad ziemią i innymi stworzeniami, odnoszące się bardziej do podmiotowego niż przedmiotowego charakteru pracy, jest warunkiem samej etycznej istoty pracy[1873]. Przypominając wcześniejsze poglądy na pracę, papież posłużył się kategorią *dignitas humana* i wskazał, że w starożytności panowało rozwarstwienie pomiędzy ludźmi ze względu na charakter wykonywanej przez nich pracy[1874]. Praca fizyczna była wtedy uważana za działalność sprzeczną z godnością ludzi wolnych i dlatego wykonywali ją niewolnicy[1875]. Dopiero chrześcijaństwo, naśladując Jezusa robotnika, wskazało, że podstawą określania wartości pracy ludzkiej nie jest rodzaj wykonywanej czynności, ale fakt, że ten, kto ją wykonuje, jest osobą. Źródeł godności pracy należy szukać głównie w jej wymiarze podmiotowym, a nie przedmiotowym[1876].

Jan Paweł II nieustannie podkreśla, że pierwszą podstawową wartością pracy jest jej podmiot, czyli sam człowiek[1877]. Powoduje to ważne konsekwencje natury etycznej: o ile prawdą jest, że człowiek jest przeznaczony i powołany do pracy, o tyle jednak praca jest „dla człowieka", a nie człowiek „dla pracy"[1878]. Dostrzec zatem możemy pierwszeństwo podmiotowego znaczenia pracy przed znaczeniem przedmiotowym. Chociaż w takim rozumieniu różne prace wykonywane przez ludzi mogą mieć większą lub mniejszą wartość przedmiotową, to należy pamiętać, że każda z nich powinna być oceniana *miarą godności* samego podmiotu pracy, czyli osoby, to znaczy człowieka, który ją wykonuje[1879]. Z punktu widzenia antropologii praca to działanie osoby, które nie tylko pochodzi od niej, ale również transcenduje ją i dlatego uczestniczy niejako w godności swego podmiotu i twórcy, ukazuje jego intelekt, wolną wolę i obowiązek wykonania[1880]. Dla papieża zatem ważniejsza jest godność podmiotu pracy – człowieka, niż rodzaj wykonywanej przez niego pracy[1881].

[1873] *Laborem exercens*, 5. Por. też: J. Holland, *Transforming the World Economy: The Crisis of Progress and the Priority of Labor*, [w:] *Catholic Social Teaching and the United States Economy: Working Papers for a Bishops' Pastoral*, J.W. Houck, O.F. Williams (eds.), University Press of America, Washington D.C. 1984, s. 302.

[1874] *Laborem exercens…*, 5. Interesujące rozważania w kwestii pojmowania pracy przez starożytnych Greków i Rzymian prezentuje Herbert A. Applebaum, *The concept of work: ancient, medieval, and modern*, NY State Univ. of New York Press, Albany 1992, s. 3–176.

[1875] Podobne rozważania znaleźć możemy już u Leona XIII w jego fundamentalnej encyklice *Rerum novarum*.

[1876] *Laborem exercens…*, 6. Jak słusznie zauważył P.T. Kroeker, „In Laborem exercens, not animal laborans but man the maker or homo faber constitutes the meaning and dignity of human labor", P.T. Kroeker, *Christian Ethics and Political Economy in North America: a Critical Analysis*, McGill-Queen's University Press, Montreal–Buffalo 1995, s. 102.

[1877] Tak też: S. Gregg, *Challenging the Modern World: Karol Wojtyla/John Paul II and the Development of Catholic Social Teaching*, Lexington Books, Lanham Maryland 2002, s. 99–100.

[1878] Por. też: J.A. Pichler, *Capitalism and Employment: A Policy Perspective*, [w:] *Catholic Social Teaching and the United States Economy…*, s. 63–66.

[1879] Por. J. Wronka, *Human Rights and Social Policy in the 21st Century: a History of the Idea of Human Rights and Comparison of the United Nations Universal Declaration of Human Rights with United States Federal and State Constitutions*, University Press of America, Lanham, Maryland 1998, s. 40.

[1880] F.J. Mazurek, *Godność pracy ludzkiej i jej pierwszeństwo przed kapitałem*, „Ateneum Kapłańskie" 83, 1991, nr 493, z. 3, s. 373.

[1881] W papieskiej ocenie człowiek nie może być traktowany jako narzędzie produkcji, lecz – bez względu na to, jaką pracę wykonuje – powinien być traktowany jako jej sprawczy podmiot, a więc właściwy

Odnosząc się do podmiotowego wymiaru ludzkiej pracy człowieka-osoby, autor encykliki przypomina, że do realizacji sprawiedliwości społecznej, zarówno w polityce wewnętrznej państw, jak i w stosunkach międzynarodowych, niezbędna jest zarówno *solidarność ludzi pracy*, jak i solidarność z *ludźmi pracy*[1882]. Wspomniana solidarność powinna występować wszędzie tam, gdzie istnieje społeczna degradacja podmiotu pracy, wyzysk pracujących i gdzie rosną obszary nędzy. Kościół jako „Kościół ubogich" jest głęboko zaangażowany w sprawę ludzkiej godności, albowiem „ubodzy" pojawiają się w wielu wypadkach jako *wynik naruszenia godności ludzkiej pracy*, spowodowany często ograniczeniami zatrudnienia[1883]. Z tych powodów, broniąc człowieka jako podmiotu pracy, należy uważnie obserwować sprawy, „które bliżej określają godność ludzkiej pracy", co pozwoli pełniej zdefiniować właściwą jej wartość moralną[1884].

Przypominając koncepcję św. Tomasza z Akwinu, Jan Paweł II pouczał, że praca jest dobrem człowieka. Jeśli dobro to nosi znamię *bonum arduum* – wedle terminologii św. Tomasza[1885], to jako takie jest ono dobrem człowieka. I to nie dobrem tylko „użytecznym" czy „użytkowym", ale dobrem „godziwym", czyli odpowiadającym godności człowieka, wyrażającym tę godność i ją pomnażającym[1886]. Chcąc bliżej określić znaczenie etyczne pracy, trzeba pamiętać, że praca jest dobrem człowieka, przez nią bowiem człowiek „nie tylko przekształca przyrodę", dostosowując ją do swoich potrzeb, ale także „bardziej »staje się człowiekiem«"[1887].

Nie uwzględniając tych założeń, nie można zrozumieć znaczenia cnoty pracowitości, ponieważ cnotą (czyli sprawnością moralną) nazywamy to, dzięki czemu człowiek staje się dobry jako człowiek. Należy jednak uważać, aby w pracy, dzięki której człowiek się doskonali, nie doznać *pomniejszenia* swej godności. W pracy bowiem można także człowieka wykorzystywać *przeciwko człowiekowi*, można z niej uczynić środek zniewolenia człowieka czy wreszcie wyzyskiwać pracę ludzką, czyli człowieka pracy. Te powody skłaniają ku moralnemu obowiązkowi łączenia pracowitości jako cnoty ze *społecznym ładem pracy*, który pozwoli człowiekowi w pracy bardziej „stawać się człowiekiem", a przez to chronić właściwą sobie godność i podmiotowość[1888].

---

sprawca i twórca, *Laborem exercens*, 7. Jak zauważył M.A. Krąpiec, praca jest dla człowieka dobrem – *bonum arduum* – dobrem trudnym, ponieważ jest pokonywaniem stanu bierności przez aktualizowanie wszelakich ludzkich potencjalności. Takie dobro uszlachetnia człowieka; por. *idem*, hasło „praca" w: *Powszechna encyklopedia filozofii*, tom 8, Pap – Sc, Polskie Towarzystwo Tomasza z Akwinu, Lublin 2007.

[1882] Tak też: J. Wronka, *Human Rights and Social Policy in the 21st Century…*, s. 124.

[1883] *Laborem exercens*, 8. Przyczyny takiego stanu rzeczy wynikają z ograniczeń zatrudnienia, zatem z bezrobocia. Interesująco w tej kwestii por. D. Hollenbach SJ, *Unemployment and Jobs: a Theological and Ethical Perspective*, [w:] *Catholic Social Teaching and the United States Economy…*, s. 117–120.

[1884] *Laborem exercens*, 9. Por. też: Ch.E. Curran, *The Moral Theology…*, s. 94, oraz J.M. McDermott, *The Thought of Pope John Paul II: A Collection of Essays and Studies…*, s. 42–43.

[1885] Por. też M. Honecker, *Grundriss der Sozialethik*, Walter de Gruyter, Berlin–New York 1995, s. 445.

[1886] Por. M. Nowaczyk, *Myśl społeczna…*, s. 202. Autor ten wskazuje trzy obszary wartości pracy ludzkiej: dla osoby, dla rodziny i dla społeczeństwa.

[1887] *Laborem exercens*, 9.

[1888] *Ibidem*. Por. też: J. Koterski, *Response*, [w:] *Prophecy and Diplomacy: The Moral Doctrine of John Paul II: A Jesuit Symposium*, J.J. Conley SJ, J.W. Koterski SJ (eds.), Fordham University Press, New York 1999, s. 113.

Drugi i trzeci obszar wartości związanych z pracą to rodzina i społeczeństwo. Praca nie tylko zapewnia byt człowiekowi – podmiotowi ją wykonującemu[1889], ale także stanowi podstawę kształtowania *życia rodzinnego*, tym samym możemy ją uznać za naturalne prawo i powołanie człowieka[1890]. Praca człowieka dla społeczeństwa przyczynia się do pomnożenia dobra wspólnego wypracowywanego przez wszystkich ludzi żyjących na świecie[1891].

Te trzy zakresy: człowiek – podmiot pracy, rodzina i społeczeństwo, są stale istotne dla pracy ludzkiej w jej podmiotowym wymiarze, ponieważ wymiar podmiotowy musi górować nad przedmiotowym, w przeciwnym wypadku człowiek utraci godność i niezbywalne prawa lub zostaną one pomniejszone. Należy zatem nieustannie akcentować „zasadę pierwszeństwa »pracy« przed »kapitałem«",[1892] ponieważ człowiek jako podmiot pracy, bez względu na wykonywaną pracę, jest osobą[1893].

Wskazując na antynomię pracy i kapitału, autor *Laborem exercens* odnosi się do kwestii własności, podkreślając, że własności nabywa się przede wszystkim przez pracę, aby służyła ona pracy. Jan Paweł II, wskazując fałszywość kolektywizmu głoszonego przez marksizm, zauważył, że chrześcijańska koncepcja własności różni się także od programu kapitalizmu, stosowanego w praktyce przez liberalizm i odwołujące się do tej ideologii ustroje polityczne[1894]. W tym drugim wypadku różnica polega na sposobie rozumienia samego prawa własności, albowiem tradycja chrześcijańska nigdy nie uznawała tego prawa za absolutną i nienaruszalną zasadę[1895]. Zawsze uważała je za prawo osobistego posiadania, które jest „podporządkowane prawu powszechnego używania", to jest uniwersalnego przeznaczenia dóbr[1896]. Możemy przyjąć, że Jan Paweł II reorientuje własność prywatną

[1889] A.C. Carlson, *Economic Justice and the Family*, [w:] *Private Virtue and Public Policy: Catholic Thought and National Life*, J. Finn (ed.), Transaction Publishers, New Brunswick–London 1990, s. 53.

[1890] W papieskiej ocenie oba obszary wartości – „jeden związany z pracą, drugi wynikający z rodzinnego charakteru życia ludzkiego" – wzajemnie się warunkują. Dzięki pracy można założyć rodzinę, która potrzebuje przecież środków utrzymania, a nabywa się je przez pracę. Praca i sposób jej wykonywania „wpływają na cały proces wychowania w rodzinie właśnie z tej racji, że każdy »staje się człowiekiem« między innymi przez pracę, a owo stawanie się człowiekiem oznacza właśnie istotny cel całego procesu wychowania", *Laborem exercens*, 10.

[1891] Jak zauważył José I. Lavastida, „It is clear that in the mind of John Paul II there is an acknowledgment of certain universal goods, work is one of those realities that is part of common heritage, given by God in His creating act, and part of the common good which every human is entitled to", J.I. Lavastida, *Health Care and the Common Good: a Catholic Theory of Justice*, University Press of America, Lanham, Maryland 2000, s. 179. Por. też: D.P. McCann, *The common good in catholic social teaching. A case study in Modernization*, [w:] *In Search of the Common Goods…*, s. 143.

[1892] A. Barrera OP, *Modern Catholic Social Documents and Political Economy*, Georgetown University Press, Washington D.C. 2001, s. 202–203; por. też: M. Novak, *Liberalizm…*, s. 206.

[1893] *Laborem exercens*, 12. Por. też: S. Pinckaers OP, *The Sources of Christian Ethics*, Catholic University of America Press, Washington D.C. 1995, s. 87, oraz T.R. Rourke, R.A. Chazaretta Rourke, *A Theory of Personalism…*, s. 140–141.

[1894] Tak też: P.A. Lamoureux, *Laborem exercens*, [w:] *Modern Catholic Social Teaching…*, s. 396.

[1895] Analogicznie J.R. Formicola, *Pope John Paul II: Prophetic Politician…*, s. 129.

[1896] *Laborem exercens*, 14. Papież pouczał, że „samo przejęcie środków produkcji na własność przez państwo o ustroju kolektywistycznym nie jest jeszcze równoznaczne z „uspołecznieniem" tejże własności. W jego ocenie o uspołecznieniu można mówić tylko wówczas, kiedy zostanie zabezpieczona

w stronę dobra wspólnego[1897]. Własność prywatna jest konieczna do zapewnienia godności i wolności osoby, ale nie jest ona absolutna, musi uwzględniać odpowiednie relacje pomiędzy osobą i dobrem wspólnym[1898].

W papieskiej ocenie słuszne byłoby połączenie pracy z własnością kapitału i powołanie do życia organizmów pośrednich o celach gospodarczych, społecznych, kulturalnych, które byłyby niezależne od władz publicznych. Takie instytucje dążyłyby do swoich celów poprzez współpracę, stosując zasadę *bonum commune*, i zachowałyby formę oraz istotę wspólnoty, to znaczy, że ich członkowie byliby traktowani jako osoby aktywnie działające na rzecz tych instytucji[1899]. W ocenie M. Novaka zaakcentowanie przez autora *Laborem exercens* roli struktur pośredniczących i zasady stowarzyszania się bliskie jest amerykańskiemu duchowi życia, opisanemu przez A. de Tocqueville'a i innych autorów[1900].

Jan Paweł II, odnosząc się do nauczania Leona XIII i Jana XXIII, przypomniał, że człowiek pragnie nie tylko godziwego wynagrodzenia za swoją pracę, ale także uwzględnienia w samym procesie produkcji takich możliwości, które wzbudzą w nim przekonanie, że pracując na wspólnym, pracuje zarazem „na swoim". Społeczne nauczanie Kościoła nieustannie akcentowało, że co prawda praca ludzka odnosi się do ekonomii, ale przede wszystkim ma wartości osobowe, a system ekonomiczny i proces produkcji zyskuje na tym, gdy te wartości są w pełni respektowane. Odwołując się do autorytetu św. Tomasza z Akwinu[1901], papież stwierdził, że głównie ta przyczyna przemawia za prywatnym posiadaniem również samych środków produkcji[1902]. Nawet jeśli przyjmiemy, że w uzasadnionych przypadkach mogą istnieć wyjątki od zasady własności prywatnej, to jednak „argument personalistyczny nie traci swojej mocy"[1903]. Jan Paweł II uznaje za słuszne włączenie pracowników w ży-

---

podmiotowość społeczeństwa, to znaczy, gdy każdy na podstawie swej pracy będzie mógł uważać siebie równocześnie za współgospodarza wielkiego warsztatu pracy, przy którym pracuje wraz ze wszystkimi". Por. też: J. Majka, *Rozważania o etyce pracy*…, s. 203–204. W ocenie Majki papież modyfikuje niektóre chrześcijańskie poglądy w kwestii własności, *ibidem*, s. 204.

[1897] Tak też: Peter Travis Kroeker, *Christian Ethics and Political Economy in North America: a Critical Analysis*, McGill-Queen's University Press, Montreal–Buffalo 1995, s. 103.

[1898] Por. R.J. Spitzer SJ, *Covenant Love: Interpersonal Person, Family and Work in the social Theory of John Paul II*, [w:] *Prophecy and Diplomacy: The Moral Doctrine of John Paul II*…, s. 281, oraz R.A. Spinello, M. Bottis, *A Defense of Intellectual Property Rights*, Edward Elgar Publishing, Cheltenham U.K., Northampton, Massachusetts 2009, s. 191.

[1899] *Laborem exercens*, 14. Jak zauważył Gerrard Mannion, „A person has a lived experience of community, a consciousness of being in unity with others", G. Mannion, *The Vision of John Paul II: Assessing His Thought and Influence*, Liturgical Press, Collegeville, Minnesota 2008, s. 114. Por. też: J. Farrelly, *Person, work and religious tradition*, [w:] *The Place of the Person in Social Life*, P. Peachey *et al.* (ed.), s. 264–265.

[1900] M. Novak, *Liberalizm*…, s. 212. W tym samym duchu ks. A. Zwoliński, który uważa, że rozwój *bonum commune* jest ściśle związany z rozwojem osoby, czyli dobrem osoby ludzkiej. W jego ocenie warunkiem kształtowania dobra wspólnego jest podmiotowość społeczeństwa, która zgodnie z nauczaniem wyłożonym w encyklice *Laborem exercens* tylko wtedy jest chroniona, gdy działają organizmy pośrednie, autonomiczne w stosunku do państwa, A. Zwoliński, *Etyka bogacenia*, Kraków 2002, s. 187.

[1901] Por. św. Tomasz z Akwinu, *Summa Teologiae*, II-II, q. 65, a. 2.

[1902] Analogicznie J. B. Tamney, *The resilience of Christianity in the Modern World*, State Univ. of New York Press, Albany 1992, s. 28–29.

[1903] *Laborem exercens*, 15.

cie przedsiębiorstwa poprzez uczestnictwo w zarządzaniu, zyskach, jakie przedsiębiorstwo przynosi, i własności środków produkcji[1904].

Papież pouczał, że praca jest nie tylko obowiązkiem, ale także źródłem uprawnień człowieka pracującego. Prawa ludzkie wynikające z pracy mieszczą się w szerszym kontekście podstawowych praw osoby[1905]. Jeśli w dziedzinie pracy ma się dokonywać postęp na miarę człowieka, to jego wyznacznikiem będzie większe uznanie celowości pracy i powszechniejsze respektowanie uprawnień z nią związanych, odpowiednio do godności człowieka jako podmiotu pracy[1906].

Stosunki pracownik – pracodawca są wtedy zgodne ze sprawiedliwością, gdy pracownik za swoją pracę otrzymuje sprawiedliwą zapłatę, czyli taką, która pozwala dorosłej osobie na założenie i godziwe utrzymanie rodziny oraz na zapewnienie jej przyszłości[1907]. System pracy musi uwzględniać dobro osoby, kobiety i mężczyzny, i formy jej życia oraz zasadę *bonum commune*[1908].

Ważną rolę do odegrania w stosunkach pracy papież przypisuje związkom zawodowym, które walcząc o prawa ludzi pracy, powinny mieć na względzie dobro wspólne[1909] całego społeczeństwa, a nie wyłącznie interesy grup zawodowych, i dlatego powinny dążyć do zgodnego ze sprawiedliwością posiadania środków produkcji oraz zarządzania i dysponowania nimi[1910].

W sposób charakterystyczny dla katolickiego nauczania społecznego autor *Laborem exercens* – na marginesie analizy zadań związków zawodowych – prezentuje definicję

[1904] Ks. T. Borutka, J. Mazur OSPPE, ks. A. Zwoliński, *Katolicka nauka społeczna*, Częstochowa–Jasna Góra 2004, s. 263.

[1905] *Laborem exercens*, 16. W ocenie papieża dla ustalenia „prawidłowej z punktu widzenia etycznego polityki pracy, trzeba mieć na względzie wszystkie te uwarunkowania. Będzie ona właściwa wówczas, gdy będzie w pełni respektować obiektywne prawa człowieka pracy", *ibidem*, 17.

[1906] *Laborem exercens*, 18. J. Wronka, *Human Rights and Social Policy in the 21st Century…*, s. 40.

[1907] W papieskiej ocenie może ono przybrać postać płacy rodzinnej, „to znaczy jedno wynagrodzenie dane głowie rodziny za pracę powinno wystarczyć na zaspokojenie potrzeb rodziny bez konieczności podejmowania pracy zarobkowej poza domem przez współmałżonka albo bez innych świadczeń społecznych, jak zasiłek rodzinny czy dodatek macierzyński dla kobiety, która poświęca się wyłącznie rodzinie". W papieskim nauczaniu dostrzec możemy ciągłość w tej dziedzinie, widać bowiem zbieżność poglądów autora *Laborem exercens* z tezami wyłożonymi w *Rerum novarum*; *Laborem exercens*, 18.

[1908] Jan Paweł II przytacza powszechnie znany fakt, że w wielu społeczeństwach kobiety pracują niemal we wszystkich dziedzinach życia, jednakże zdaniem autora encykliki powinny one mieć możliwość wykonywania w pełni swoich zadań zgodnie z właściwą im naturą, bez dyskryminacji i bez pozbawienia możności podjęcia takiego zatrudnienia, do jakiego są zdolne. Ponadto należy w pełni szanować aspiracje rodzinne kobiet oraz doceniać ich szczególny wkład, jaki wspólnie z mężczyznami wnoszą w dobro społeczeństwa. Zdaniem papieża prawdziwy awans społeczny kobiet wymaga takiej struktury pracy, aby kobieta nie musiała rezygnować ze swojej specyficznej odrębności ze szkodą dla rodziny, w której jako matka odgrywa rolę niezastąpioną, *Laborem exercens*, 19. W kwestii roli kobiet w życiu społecznym czy politycznym w poglądach Jana Pawła II por. T. Massaro, *United States Welfare Policy: a Catholic Response…*, s. 121–122.

[1909] W przekonaniu papieża uzasadnione dążenia do ochrony praw „ludzi pracy […] muszą zawsze liczyć się z tymi ograniczeniami, jakie nakłada sytuacja ekonomiczna kraju", *Laborem exercens*, 20.

[1910] Jan Paweł II pouczał, że „»walka« ta powinna być traktowana jako normalne staranie o właściwe dobro odpowiadające potrzebom i zasługom ludzi zrzeszonych wielu zawodów – nie jest to natomiast walka »przeciwko« innym", *Laborem exercens*, 20. Por. też: Cz. Strzeszewski, *Katolicka nauka społeczna…*, s. 333.

polityki[1911]. Jego zdaniem związki zawodowe wkraczają w obszar polityki rozumianej „jako roztropna troska o dobro wspólne", ponieważ jednak związki nie mają charakteru „partii politycznych" walczących o władzę, to nie powinny podlegać decyzjom partii politycznych ani też zbytnio uzależniać się od nich. W przeciwnym razie przestaną troszczyć się o należyte zabezpieczenie słusznych uprawnień ludzi pracy w ramach dobra wspólnego całego społeczeństwa, a staną się „narzędziem do innych celów"[1912]. Działania podejmowane przez stowarzyszenia zawodowe muszą uwzględniać wszystko to, co warunkuje właściwą godność podmiotu pracy[1913]. Zdaniem Jana Pawła II związki zawodowe powinny działać na rzecz *dignitas humana* i *bonum commune*[1914]. Kategorie te w nauczaniu autora *Laborem exercens* wzajemnie się implikują.

W encyklice *Laborem exercens* papież zajął się również problemem osób upośledzonych, wskazując, że także one są w pełni podmiotami ludzkimi z należnymi im wrodzonymi, świętymi i nienaruszalnymi prawami, ponieważ osoby te pomimo ograniczeń i cierpień, które im towarzyszą, stanowią jednak o szczególnym znaczeniu godności i wielkości człowieka. Z tych względów także każda osoba upośledzona, będąc podmiotem ze wszystkimi jego prawami, powinna mieć ułatwiony dostęp do uczestnictwa w życiu społeczeństwa we wszystkich wymiarach i na wszystkich poziomach, odpowiednio do swych możliwości. Osoba upośledzona jest jednym z nas – pouczał papież – i w pełni uczestniczy w naszym człowieczeństwie, dlatego byłoby rzeczą w najwyższym stopniu niegodną człowieka i zaprzeczeniem wspólnego człowieczeństwa, gdyby dopuszczało się do życia społecznego, a więc także do pracy, tylko osoby pełnosprawne, gdyż w ten sposób popadałoby się *w niebezpieczną formę dyskryminacji* słabych i chorych ze strony silnych i zdrowych. Praca w znaczeniu przedmiotowym także w takich okolicznościach musi być podporządkowana godności człowieka, podmiotowi pracy, a nie tylko korzyści ekonomicznej. Osobom upośledzonym należy umożliwiać podejmowanie pracy *zgodnie z ich możliwościami*, gdyż tego domaga się ich godność jako ludzi i jako podmiotów pracy[1915]. Należy tworzyć takie warunki, w których osoba upośledzona mogłaby egzystować jako pełnoprawny podmiot pracy, potrzebny i szanowany ze względu na swą ludzką godność, powołany do wnoszenia wkładu w rozwój i dobro wspólne, zgodnie ze swymi

---

[1911] B. Sutor, *Etyka polityczna…*, s. 54.

[1912] *Laborem exercens*, 20. Por. też: J. Holland, *Transforming the World Economy: The Crisis of Progress and the Priority of Labor*, [w:] *Catholic Social Teaching and the United States Economy…*, s. 306. Jak zauważył Joe Holland, papieskie ostrzeżenia nie ograniczają się do prostej negacji, ale zawierają także wysoce kreatywne propozycje, mogące służyć transformacji związków zawodowych w postmodernistycznym świecie.

[1913] W papieskiej ocenie godność pracy, w wymiarze przedmiotowym i podmiotowym, odnosi się także do „problemu pracy rolniczej i do sytuacji człowieka, który ciężko pracując uprawia ziemię. Dlatego […] popierać godność każdej pracy, a zwłaszcza pracy na roli, w której człowiek, w sposób tak bardzo wymowny, ziemię otrzymaną w darze od Boga »czyni sobie poddaną« i potwierdza swoje »panowanie« w widzialnym świecie", *Laborem exercens*, 21. Por. też: P.A. Lamoureux, *Laborem exercens*, [w:] *Modern Catholic Social Teaching…*, s. 398.

[1914] Odnośnie do roli związków zawodowych w nauczaniu papieskim por. F. Kampka, *Istota związków zawodowych w świetle dokumentów społecznych Kościoła*, Wyd. KUL, Lublin 1990, *passim*.

[1915] *Laborem exercens*, 22. Por. też: D. Bohr, *Catholic moral tradition…*, s. 342.

możliwościami[1916]. Z powyższych słów wyciągnąć możemy konkluzję, że dla papieża pierwszeństwo ma człowiek, osoba ludzka, jej godność, a nie kwestie ekonomiczne. Następca Jana Pawła I, chroniąc osoby upośledzone, wykorzystał ideę ludzkiej godności i odrzucił w sposób zdecydowany hasła postulowane przez zwolenników jakości życia[1917].

Jan Paweł II pouczał, że człowiek, stworzony na obraz Boga – kreatora świata, „przez swoją pracę uczestniczy w dziele swego Stwórcy" na miarę swoich możliwości, postępując w sposób wolny, rozwija je i dopełnia. Wzmiankowany opis stworzenia, jaki znajdujemy już w pierwszym rozdziale *Księgi Rodzaju*, jest równocześnie jakby pierwszą „ewangelią pracy", ukazuje bowiem, na czym polega jej godność i uczy, że człowiek, pracując, winien naśladować Boga, swojego Stwórcę, ponieważ tylko człowiek jest *imago Dei*. Należy wziąć pod uwagę to , że sam Chrystus należy do „świata pracy", ponieważ ma dla ludzkiej pracy uznanie i szacunek, widząc w każdej jakiś szczególny rys podobieństwa człowieka do Boga[1918].

W papieskiej ocenie człowiek powinien pracować tak, aby jego wysiłki służyły nie tylko wzrostowi bogactwa materialnego, ale przede wszystkim ludzkiej godności i wolności, z uwzględnieniem dobra wspólnego, na drodze do osiągnięcia celów transcendentnych[1919]. Dla Jana Pawła II podstawą ładu społecznego jest poszanowanie godności ludzi pracy, a zwłaszcza robotników.

3. Solidarność w służbie *dignitas humana* i *bonum commune*

Niezmiernie istotna w nauczaniu Jana Pawła II o ludzkiej godności[1920] i dobru wspólnym[1921] była jego druga wielka encyklika społeczna *Sollicitudo rei socialis* ogłoszona 30 grudnia 1987 r.[1922] z okazji dwudziestolecia encykliki *Populorum progressio.*

Papież przypomniał, że troska Kościoła o autentyczny rozwój człowieka i społeczeństwa, zatem uwzględniająca szacunek dla osoby ludzkiej we wszystkich jej wymiarach i służbę jej rozwojowi, stale była głoszona, a dostrzec ją można w aktualnej także dziś encyklice Pawła VI

[1916] P.M. Rayman, *Beyond the Bottom Line: The Search for Dignity at Work*, St. Martin's Press, New York 2001, s. 89. Zdaniem tej autorki, ponieważ ludzka godność może być realizowana i chroniona tylko w społeczeństwie, jest ono zobowiązane utrzymywać instytucje służące dobru wspólnemu.

[1917] Por. rozważania z rozdziału I dotyczące analizy poglądów Singera czy Parfita.

[1918] *Laborem exercens*, 25–26. Ponadto – przypomniał papież – jak wskazał już Sobór Watykański II, normą aktywności ludzkiej jest to, żeby zgodnie z planem i wolą Bożą odpowiadać prawdziwemu dobru rodzaju ludzkiego i pozwolić człowiekowi na realizowanie i wypełnianie pełnego swojego powołania bądź indywidualnie, bądź społecznie, por. *Gaudium et spes*, 35.

[1919] *Laborem exercens*, 27. Ks. Tomasz Jelonek stwierdził, że każda praca skierowana jest także ku eschatologicznej zapłacie, albowiem człowiek po odzyskaniu przyjaźni ze Stwórcą otrzyma również błogosławieństwo swojej pracy; ks. T. Jelonek, *Problematyka pracy w nauczaniu św. Pawła. Ewangelia pracy…*, s. 91. Por. też: Sandra Fullerton Joireman, *Church, State, and Citizen: Christian Approaches to Political Engagement*, Oxford University Press, New York–Oxford 2009, s. 174.

[1920] Jak zauważył David Bohr, „The theological vision of Sollicitudo rei socialis is rooted in the dignity of the human person in the revealed plan of God"; D. Bohr, *Catholic Moral Tradition*…, s. 343.

[1921] Por. J. Bethke Elshtain, *Catholic Social Thought, the City and Liberal America,* [w:] *Catholicism, Liberalism, and Communitarianism*…, s. 101.

[1922] Encyklika Jana Pawła II z 30 grudnia 1987 r., *Sollicitudo rei socialis – z okazji dwudziestej rocznicy ogłoszenia „Populorum progressio"*, [w:] *Encykliki Ojca Świętego Jana Pawła II*…

Populorum progressio[1923]. Nawiązując do niej, Jan Paweł II pragnie jednak powiedzieć coś nowego[1924], a nawet skorygować naukę poprzednika[1925]. W przekonaniu polskiego papieża świat współczesny powinien zatroszczyć się o dobro wspólne[1926] całej ludzkości, ponieważ pozwoli to na zaprowadzenie „doskonalszej sprawiedliwości między ludźmi"[1927]. Troska o *bonum commune* całej ludzkości czy też troska „o postęp w człowieczeństwie i wartościach duchowych wszystkich" pozwoli na osiągnięcie pokoju, który będzie „wyrazem doskonałej sprawiedliwości pomiędzy ludźmi"[1928]. Dostrzec możemy, że w swojej encyklice Jan Paweł II dobro wspólne ujmuje tak jak Paweł VI, głoszący, że rozwój jest nowym imieniem pokoju[1929].

Opowiadając się za prawem człowieka do inicjatywy gospodarczej[1930], Jan Paweł II odnosi się do niego w kontekście *bonum commune*, przekonuje mianowicie, że prawo to ważne jest nie tylko dla jednostki, ale także dla dobra wspólnego całej ludzkości i z tych względów państwo nie może ograniczać prawa jednostki do podejmowania inicjatywy gospodarczej[1931]. Papież pouczał, że negowanie tego prawa, „jego ograniczanie w imię rzekomej »równości« wszystkich w społeczeństwie, w praktyce niszczy przedsiębiorczość, czyli twórczą podmiotowość obywatela", prowadząc w konsekwencji do „równania w dół", a nie do równości[1932]. W papieskiej koncepcji dostrzec możemy odniesienia moralno-antropologiczne[1933], które charakteryzują inicjatywę ekonomiczną jako prawo (*ius*) – prawo człowieka – obywatela. Zdaniem autora encykliki prawo człowieka do inicjatywy gospodarczej wskazuje, że jest

---

[1923] *Sollicitudo rei socialis*, 1, 2.

[1924] Tak też: M. Novak, *Liberalizm…*, s. 227.

[1925] Jak wskazała Krystyna Chojnicka, Jan Paweł II przedstawioną przez Pawła VI wizję postępu uznał za nadmiernie optymistyczną, por. K. Chojnicka, *Nauka społeczna Kościoła katolickiego (zarys historii)*, Kraków 2001, s. 174. Jan Paweł II stwierdził, że jego celem jest „podkreślenie przez refleksję teologiczną nad współczesną rzeczywistością, konieczności bogatszej i bardziej zróżnicowanej koncepcji rozwoju", por. *Sollicitudo rei socialis*, 4.

[1926] Zdaniem Dennisa P. McCanna papież w encyklice wskazuje na transcendentny i trudny do uchwycenia charakter dobra wspólnego, D.P. McCann, *The common good in catholic social teaching. A case study in Modernization*, [w:] *In Search of the Common Goods…*, s. 142.

[1927] *Sollicitudo rei socialis*, 8.

[1928] *Ibidem*, 10.

[1929] Tak też: D.P. McCann, *The common good in catholic social teaching. A case study in Modernization,* [w:] *In Search of the Common Goods…*, s. 142.

[1930] W ocenie M. Novaka prawo do prywatnej inicjatywy staje się głównym motywem encykliki, osią teologicznej wizji dobrego porządku gospodarczego w nauczaniu Jana Pawła II, M. Novak, *Liberalizm…*, s. 230. Kard. A. Dulles uważa, że Jan Paweł II zaliczył prawo do inicjatywy gospodarczej do fundamentalnych praw człowieka, A. Dulles SJ, *Church and Society: the Laurence J. McGinley Lectures, 1988–2007*, Fordham University Press, New York 2008, s. 149.

[1931] *Sollicitudo rei socialis*, 15. Tak też: J.I. Lavastida, który stwierdził, że prawo do inicjatywy gospodarczej jest w encyklice powiązane z dobrem wspólnym, J.I. Lavastida, *Health Care and the Common Good: A Catholic Theory of Justice…*, s. 180. Por. też: ks. T. Borutka *et al.*, *Katolicka nauka społeczna…*, s. 277.

[1932] *Sollicitudo rei socialis*, 15. M. Novak przekonuje, że ten fragment encykliki jest ciosem w serce marksizmu-leninizmu, M. Novak, *Liberalizm…*, s. 230.

[1933] Tak też odczytuje nauczanie papieskie G. Weigel, który stwierdził, że Jan Paweł II ludzkie prawo do inicjatywy ekonomicznej umieszcza „w ramach skoncentrowanej na kreacji teologii osoby", G. Weigel, *Wielbłądy i igły, talenty i skarb: katolicyzm amerykański i etyka kapitalizmu*, [w:] *Etyka kapitalizmu*, pod red. P.L. Bergera, Kraków 1994, s. 126.

on twórczym podmiotem aktu pracy, co pociąga za sobą dwie konsekwencje. Po pierwsze: wskazuje, że prawo do inicjatywy gospodarczej jest prawem człowieka, ponieważ wyraża prawdę o człowieku i jego naturze jako podmiocie kreującym pracę. Po drugie podkreśla, że działalność gospodarcza jest czymś więcej niż tylko wytwarzaniem rzeczy, albowiem w akcie pracy osoba podejmująca inicjatywę gospodarczą dąży do realizacji przez człowieka dobra moralnego, zatem przyczynia się do wzrostu *bonum commune*[1934].

Tym samym w nauczaniu papieskim prawo człowieka do inicjatywy gospodarczej jest głęboko uzasadnione teologicznie, wynika bowiem z twórczej podmiotowości człowieka-obywatela, będącego *imago Dei*. W papieskiej ocenie prawo do prywatnej inicjatywy służy zarówno jednostce ludzkiej, czyli ochronie jej godności, jak i pomnażaniu dobra wspólnego[1935]. Dostrzec zatem możemy, że kategorie *dignitas humana* i *bonum commune* dopełniają się wzajemnie.

Odnosząc się do zagrożeń nurtujących współczesny świat, autor *Sollicitudo rei socialis* wskazuje na zjawisko terroryzmu, które w papieskiej ocenie jest jedną z najpoważniejszych patologii współczesnego świata[1936]. Terroryzm, zdaniem Jana Pawła II, to działalność zmierzająca do zabijania i niszczenia bez różnicy ludzi i dóbr, tworzenie klimatu strachu i niepewności, często również poprzez więzienie zakładników. Zjawisko to należy bezwzględnie odrzucić i potępić, nawet gdy „jako motywację tej nieludzkiej praktyki podaje się jakąś ideologię czy dążenie do stworzenia lepszego świata, akty terroryzmu nigdy nie mogą być usprawiedliwione"[1937], albowiem „chrześcijaństwo zabrania […] uciekania się do nienawiści, mordowania bezbronnych, do metody terroryzmu"[1938]. Zdaniem papieża metody stosowane przez terrorystów nie tylko pomniejszają ludzką godność, ale również są sprzeczne z dążeniem do dobra wspólnego.

Innym zagrożeniem, do którego Jan Paweł II odniósł się w kontekście idei *dignitas humana*, jest problem demograficzny, postrzegany jako przeludnienie[1939]. W papieskiej ocenie ta kwestia jest przedstawiana w fałszywym świetle, ponieważ nie bierze pod uwagę wolnej decyzji zainteresowanych osób, które często poddawane są bezwzględnym naciskom, również ekonomicznym, mającym podporządkować je tej nowej formie przemocy[1940]. Te negatywne działania uderzają głównie w narody ubogie, a ich konsekwencją jest rasizm lub sprzyjanie pewnym, w swej istocie rasistowskim, formom eugenizmu[1941]. Efektem tych zjawisk jest naruszenie godności człowieka.

1934 S. Gregg, *Challenging the Modern World: Karol Wojtyla/John Paul II and the Development of Catholic Social Teaching*…, s. 163.

1935 Podkreśla to także M. Novak, *Liberalizm*…, s. 229.

1936 *Sollicitudo rei socialis*, 24. Por. też: ks. T. Borutka, *Społeczne nauczanie Kościoła. Teoria i zastosowanie. Podręcznik do katolickiej nauki społecznej*, Wyd. „Czuwajmy", Kraków 2004, s. 95.

1937 Jan Paweł II wskazał, że współcześnie te działania przybierają „niekiedy rozmiary prawdziwej masakry, porywanie osób niewinnych i niezamieszanych w konflikty mają na celu propagandę własnej sprawy albo też, co gorsza, są celem samym w sobie, gdy zabija się tylko dla zabijania", *Sollicitudo rei socialis*, 24.

1938 *Ibidem*, 24. Papież przypomniał tutaj swoje stanowisko wyrażone w Homilii w Drogheda, wygłoszonej w Irlandii 29 września 1979 r.

1939 Jan Paweł II przypomniał tutaj poglądy Pawła VI zawarte w *Populorum progressio* i swoje stanowisko wyrażone w Adhortacji Apostolskiej *Familiaris consortio, Sollicitudo rei socialis*, 25.

1940 M. Novak podkreślił, że Jan Paweł II dostrzegał, że problem demograficzny to broń obosieczna, ponieważ jedne kraje cierpią z powodu nadmiaru populacji, a inne z powodu spadku urodzeń, M. Novak, *Liberalizm…,* s. 234.

1941 *Sollicitudo rei socialis*, 25.

Oprócz zagrożeń dostrzec można pewne optymistyczne znaki, a najważniejszym z nich jest wzrastająca w wielu ludziach *pełna świadomość* własnej godności i godności każdej istoty ludzkiej[1942]. Świadomość ta sprzyja wzrostowi troski o poszanowanie ludzkich praw i bardzo zdecydowanie wzywa do potępiania ich naruszeń[1943]. Zdaniem Jana Pawła II we współczesnym świecie zaczyna być w pełni respektowane przekonanie, że godność człowieka staje się fundamentem jego praw.

Papież do pozytywnych zjawisk zalicza również wzrost poszanowania dla środowiska naturalnego, które nazywa troską ekologiczną[1944]. Zarówno postęp ekonomiczny, jak i technologiczny muszą brać pod uwagę ochronę środowiska naturalnego[1945] w trosce o dobro wspólne przyszłych pokoleń[1946]. Wydaje się zasadne założenie, że dla autora encykliki działania na rzecz ekologii to część starań o wzrost *bonum commune*[1947]. Jeszcze dalej idzie ksiądz Remigiusz Sobański, który wywodzi, że ustawowe regulacje kwestii ekologicznej, to znaczy zaliczenie prawa do środowiska naturalnego do podstawowych praw człowieka stało sie konsekwencją uznania egzystencjalnych praw człowieka, których źródłem jest godność osoby ludzkiej[1948].

Jan Paweł II wskazał, że możemy dostrzec kryzys tzw. koncepcji ekonomicystycznej, związanej ze słowem „rozwój", ponieważ ludzie lepiej rozumieją, że samo nagromadzenie dóbr i usług nie zlikwiduje wszelkich form wyzysku i zniewolenia[1949]. Dystrybucja dóbr wytworzonych przez człowieka nie może pomijać kwestii etycznych i prawdziwego dobra rodzaju ludzkiego, w przeciwnym razie kieruje się przeciw człowiekowi i prowadzi do jego zniewolenia[1950]. W ocenie autora *Sollicitudo rei socialis* ekonomicystyczne podejście do życia nie sprzyja ochronie i rozwojowi ludzkiej godności i dobra wspólnego[1951].

[1942] Por. J.E. Formicola, *Pope John Paul II: Prophetic Politician…*, s. 61–63, a także *Nauka solidarnego rozwoju*, rozmowa z A. Dylus, [w:] *Przewodnik po encyklikach…*, s. 142.

[1943] Dla papieża wyraźnym znakiem tych działań jest wzrost liczby prywatnych stowarzyszeń, niekiedy o zasięgu światowym, których celem jest działalność na rzecz ochrony praw człowieka, *Sollicitudo rei socialis*, 26.

[1944] *Ibidem*. Podobnie A. Martinez Piedra, *Natural Law: the Foundation of an Orderly Economic System*, Lexington Books, Lanham, Maryland 2004, s. 161.

[1945] Por. też: M.S. Northcott, *The Environment and Christian Ethics*, Cambridge University Press, Cambridge–New York 1996, s. 134.

[1946] J. Majka określa troskę ekologiczną jako „sprawiedliwość międzypokoleniową", J. Majka, *Katolicka nauka społeczna…*, s. 501.

[1947] Tak też: Hyun-Chul Cho, *An Ecological Vision of the World: Toward a Christian Ecological Theology for Our Age*, Editrice Pontificia Universita Gregoriana, Roma 2004, s. 193.

[1948] W ocenie tego autora prawo do środowiska to nie kolejne, podstawowe prawo człowieka, lecz rozwinięcie tego, co każdemu należy się z racji jego przyrodzonej godności, R. Sobański, *Prawa człowieka a ekologia*, [w:] *Prawa człowieka w państwie ekologicznym*, red. R. Sobański, Warszawa 1998, s. 342, 345.

[1949] Por. też: Ch.E. Curran, *The Moral Theology…*, s. 219.

[1950] *Sollicitudo rei socialis*, 28. Jak wskazał Jan Paweł II, encyklika Pawła VI akcentowała tak często dziś podkreślaną różnicę pomiędzy „mieć" i „być". W ocenie papieża Polaka „zło nie polega na »mieć« jako takim, ale na takim »posiadaniu«, które nie uwzględnia jakości i uporządkowanej hierarchii posiadanych dóbr. Jakości i hierarchii, które płyną z podporządkowania dóbr i dysponowania nimi »byciu« człowieka".

[1951] Jak zauważył A. Barrera, ekonomizm stoi w opozycji do integralnego rozwoju człowieka, A. Barrera, *Modern Catholic Social Documents…*, s. 260.

Prawdziwy rozwój człowieka powinien stale uwzględniać to, iż człowiek jako obraz Boga nie może swojego życia sprowadzać jedynie do używania, władania i nieograniczonego posiadania dóbr i rzeczy[1952]. Korzystanie z dóbr materialnych powinno uwzględniać wspomniane podobieństwo człowieka do Boga oraz jego powołanie do nieśmiertelności. Taka jest bowiem transcendentna rzeczywistość istoty ludzkiej, w której od początku uczestniczy ona jako „dwoje": mężczyzna i kobieta, zatem będąca z natury istotą społeczną[1953]. Katolicka nauka społeczna głosi, że życie ludzkie jest święte, a każdy człowiek posiada przyrodzoną godność, w konsekwencji każda osoba jest istotą społeczną i może wchodzić w relacje z innymi osobami[1954].

Z tych względów rozwój, w rozumieniu *Ewangelii*, jawi się jako współczesny wyraz zasadniczego wymiaru powołania człowieka[1955], który jako byt dynamiczny, pochodzący od Stwórcy i będący jego obrazem, powinien zarówno indywidualnie, jak i we współpracy z innymi ludźmi dążyć do podporządkowania sobie natury[1956], działając na rzecz rozwoju *bonum commune*[1957].

Papież Polak opowiada się za takim modelem rozwoju, który będzie godny człowieka. Tym samym kategoria *dignitas humana* została wykorzystana przez autora encykliki do uzasadnienia pożądanego przezeń kierunku rozwoju cywilizacyjnego świata, albowiem wewnętrzny związek pomiędzy prawdziwym rozwojem a poszanowaniem praw człowieka zawsze wskazuje jego charakter moralny[1958]. Jan Paweł II pouczał, że prawdziwego wyniesienia człowieka, nie da się osiągnąć jedynie przez korzystanie z dóbr i usług czy dzięki dysponowaniu nawet najlepszą infrastrukturą[1959].

Tylko wtedy gdy są ściśle przestrzegane wymogi moralne, kulturowe i duchowe oparte na godności osoby i na tożsamości właściwej każdej wspólnocie, można mówić o prawidłowym rozwoju ludzkości[1960]. Rozwój, aby był pełny, powinien urzeczywistniać się w ramach „solidarności i wolności"[1961], albowiem moralny charakter rozwoju i działanie na jego korzyść uwidacznia się w pełni wówczas, gdy należycie przestrzegane są wszystkie wymogi płynące z porządku *prawdy i dobra*, właściwego istocie ludzkiej[1962]. Ponadto

---

1952 Tak też: S. Gregg, *Challenging the Modern World: Karol Wojtyla/John Paul II*…, s. 169.

1953 *Sollicitudo rei socialis*, 29.

1954 *Living the Catholic social tradition: cases and commentary*, K. Maas Weigert, A. K. Kelley (eds.), Rowman & Littlefield Publishers, Lanham, Maryland 2005, s. IX.

1955 *Sollicitudo rei socialis*, s. 30.

1956 Jan Paweł II odwołuje się tutaj do znanej przypowieści ewangelicznej o talentach. Podobnie S. Gregg, *Challenging the Modern World: Karol Wojtyla/John Paul II*…, s. 168.

1957 H.-J. Grosse Kracht, *Das System des Solidarismus: zur Auseinandersetzung mit dem Werk von Heinrich Pesch SJ,* LIT Verlag, Berlin–Hamburg–Münster 2007, s. 164.

1958 Por. też: J. Bethke Elshtain, *Catholic social thought, the city and liberal America,* [w:] *Catholicism, Liberalism, and Communitarianism*…, s. 101, a nadto E. Formicola, *Pope John Paul II: Prophetic Politician*…, s. 62. Autor ten zwraca uwagę na troskę Kościoła o prawa człowieka.

1959 *Sollicitudo rei socialis*, 33. Por. też: M. Charlton, *Dives in Misericordia and Sollicitudo rei socialis. Mercy and Justice*, [w:] *The Legacy of John Paul II: An Evangelical Assessment*…, s. 212.

1960 Zdaniem autora encykliki ogromne znaczenie dla każdego narodu ma poszanowanie wszystkich praw, a zwłaszcza prawa do życia w każdej fazie istnienia, *Sollicitudo rei socialis*, 33.

1961 Zdaniem M. Novaka aspekt łączenia solidarności z wolnością jest sprawą najistotniejszą w nauczaniu Jana Pawła II, M. Novak, *Liberalizm*…, s. 237, a także s. 243–244.

1962 W papieskiej ocenie taki rozwój musi objąć wszystkie kraje świata, por. E. Górski, *Civil Society, Pluralism, and Universalism*, Council for Research in Values and Philosophy, Washington D.C. 2007, s. 225.

chrześcijanin, który nauczył się dostrzegać obraz Boga w człowieku, nie uznaje zaangażowania w sprawę rozwoju i jego realizację bez zachowania i poszanowania niepowtarzalnej godności tego obrazu[1963].

Niezmiernie trudnym zadaniem jest realizacja powszechnego dobra wspólnego i konieczność jego popierania[1964]. W przekonaniu Jana Pawła II zadanie to utrudniają liczne współzależności rozumiane jako system determinujący stosunki w świecie współczesnym. Te współzależności – rozumiane jako *kategoria moralna* – dotyczą kwestii gospodarczej, kulturowej, politycznej oraz religijnej. Na tak pojmowaną współzależność właściwą odpowiedzią jest „solidarność"[1965]. W nauczaniu papieskim solidarność to „mocna i trwała wola" angażowania się na rzecz dobra wspólnego, czyli dobra wszystkich i każdego, wszyscy bowiem jesteśmy naprawdę odpowiedzialni za wszystkich[1966]. Autor encykliki wyraża nadzieję, że również ludzie nieinspirowani religią podzielą przekonanie o potrzebie dążenia do wyższych wartości, takich jak dobro wspólne, aby osiągnąć pełny rozwój człowieka i wszystkich ludzi[1967]. Dostrzec możemy zatem, że dla papieża idea dobra wspólnego jest ideą tak nośną, że może łączyć ludzi bez względu na światopogląd i wyznawaną religię.

Zasada solidarności należy do chrześcijańskich cnót i norm moralnych[1968], a jej respektowanie sprzyja wzrostowi *bonum commune*, pamiętać jednak należy, że respektowanie solidarności wewnątrz każdego społeczeństwa jest wartością jedynie wtedy, gdy jego członkowie uznają się wzajemnie za osoby[1969]. Solidarność zakłada także uznanie i poszanowanie godności każdego człowieka i gotowość pomocy ubogim[1970]. Kościół, wypełniając nakaz *Ewangelii*, troszczy się o ubogich, wspiera ich w słusznych żądaniach i dążeniach, mając na uwadze dobro poszczególnych grup w ramach dobra wspólnego[1971].

[1963] Autor encykliki stwierdził, że prawdziwy rozwój musi być oparty na miłości Boga i bliźniego oraz prowadzić do poprawy stosunków pomiędzy jednostkami i społeczeństwem, *Sollicitudo rei socialis*, 33. Tak też: Cz. Strzeszewski, *Katolicka nauka społeczna…*, s. 338.

[1964] *Sollicitudo rei socialis*, 36. Por. też: Ch.E. Curran, *Catholic Social Teaching…*, s. 158.

[1965] Jak zauważył Jan van den Eijnden w encyklice *Sollicitudo rei socialis* „Pope John Paul II indicates that the World not only needs a solidarity of the rich with the poor – a solidarity of responsibility – but also a solidarity of the poor among themselves, in order to support their just demands and to influence the international relations. By doing so, the Pope makes the help of the poor once and for all a public affair. It may no longer belong to the private domain of incidental help". J. van den Eijnden, *Poverty on the Way to God: Thomas Aquinas on Evangelical Poverty*, Peeters, Leuven 1994, s. 229.

[1966] *Sollicitudo rei socialis*, 38. Jak zauważył Albert Biesinger, „Solidarität bezieht sich ganz allgemein auf das Gemeinwohl", A. Biesinger, *Solidarität als interkultureller Lernprozeß*, LIT Verlag, Berlin–Hamburg–Münster 2005, s. 9.

[1967] *Sollicitudo rei socialis*, 38. Por. też: Ch.E. Curran, *Catholic Social Teaching…*, s. 41.

[1968] *Sollicitudo rei socialis*, 40. Por. też: D. Hollenbach, *The Common Good…*, s. 190, oraz S.J. Scholz, *Political Solidarity…*, s. 32, a także D.A. Hicks, *Inequality and Christian Ethics*, Cambridge University Press, Cambridge–New York 2000, s. 171. Zdaniem Hicksa solidarność w nauczaniu papieskim jest głęboko zakorzeniona w chrześcijańskiej antropologii.

[1969] *Sollicitudo rei socialis*, 39.

[1970] J. Majka, *Katolicka nauka społeczna…*, s. 495.

[1971] Jan Paweł II pouczał, że identyczne kryterium należy stosować do stosunków międzynarodowych, a współzależność powinna „przekształcić się w solidarność opartą o zasadę, że dobra stworzone są przeznaczone dla wszystkich", *Sollicitudo rei socialis*, 39. Joachim Rabanus stwierdził: „Eng verbunden mit der Soziallehre der Kirche ist der Gedanke des Gemeinwohls. Das Verständnis für ein nationales

W przekonaniu Jana Pawła II zasada solidarności jest głęboko osadzona w chrześcijańskiej eschatologii i antropologii, a jej stosowanie sprzyja ochronie i rozwojowi ludzkiej godności i dobra wspólnego.

Autor *Sollicitudo rei socialis* zauważył, że Kościół ma wielkie doświadczenie w sprawach ludzkich i dlatego aktywnie wspiera człowieka w jego dążeniu do szczęścia. Trzeba jednak stale pamiętać, że szczęście to powinno odpowiadać osobowej godności człowieka. Ponadto należy mieć na uwadze, że rozwoju nie można ograniczyć jedynie do kwestii technicznych, powinien on uwzględniać godność zarówno pojedynczego człowieka, jak i ludów[1972]. Ludzka godność i ludzka solidarność odgrywają bardzo istotną rolę w nauczaniu społecznym Kościoła katolickiego i pozwalają zrozumieć polityczne i ekonomiczne koncepcje Jana Pawła II. W nauczaniu papieskim kategorie te przeciwstawiają się zarówno liberalnemu indywidualizmowi, jak i marksistowskiemu kolektywizmowi. Ludzką godność i solidarność w poglądach Jana Pawła II należy postrzegać w świetle chrześcijańskiej antropologii[1973].

W encyklice papież podał definicję nauki społecznej Kościoła, pouczając, że katolicka nauka społeczna nie jest jakąś „trzecią drogą" między liberalnym kapitalizmem i marksistowskim kolektywizmem, lecz stanowi kategorię niezależną[1974]. Nie jest także ideologią, lecz dokładnym sformułowaniem wyników pogłębionej refleksji nad złożoną rzeczywistością ludzkiej egzystencji w społeczeństwie i w kontekście międzynarodowym, przeprowadzonej w świetle wiary i tradycji kościelnej[1975]. Jej podstawowym celem jest wyjaśnianie tej rzeczywistości poprzez badanie jej zgodności czy niezgodności z zawartą w *Ewangelii* nauką o człowieku i jego powołaniu zarówno ziemskim, jak i transcendentnym. Dochodzimy zatem do konkluzji, że celem katolickiej nauki społecznej jest działanie na rzecz ochrony i rozwoju ludzkiej godności i dobra wspólnego.

W papieskiej ocenie nauczanie społeczne Kościoła katolickiego zmierza do ukierunkowania chrześcijańskiego postępowania i dlatego nauka ta należy nie do dziedziny ideologii, lecz teologii, zwłaszcza teologii moralnej[1976]. Nauczanie i upowszechnianie nauki społecznej wchodzi w zakres ewangelizacyjnej misji Kościoła. A ponieważ chodzi o naukę zmierzającą do kierowania postępowaniem człowieka, wynika z niej jako konsekwencja zaangażowanie dla sprawiedliwości każdego człowieka zgodnie z jego możliwościami[1977].

Gemeinwohl ist um ein kontinentales und universales Gemeinwohl zu erweitern. Der Papst würdigt gemeinsame Initiative in dieser Hinsicht", J. Rabanus, *Europa in der Sicht Papst Johannes Pauls II.: eine Herausforderung für die Kirche und die europäische Gesellschaft*, Schöningh, Paderborn 2004, s. 170.

[1972] *Sollicitudo rei socialis*, 41.

[1973] Tak też: Ch E. Curran, *The moral theology of Pope John Paul II*…, s. 204.

[1974] Jak zauważył T.P. Rausch SJ, „The Pope makes it clear that the Church does not hale a solution for the problem of underdevelopment, some »third way« between the competing system", T.P. Rausch SJ, *Catholicism in the Third Millennium*, Liturgical Press, Collegeville, Minnesota 2003, s. 159. Por. też: T. Massaro, *Living Justice*…, s. 176.

[1975] Szerzej por. G. Mannion, *The Vision of John Paul II: Assessing His Thought and Influence*, Liturgical Press, Collegeville, Minnesota 2008, s. 136–137.

[1976] Tak też: F. Furger, *Sozialethik und Ökonomik: Gesichtspunkte der christlichen Sozialethik*, LIT Verlag, Berlin–Hamburg–Münster 1994, s. 62.

[1977] *Sollicitudo rei socialis*, 41. Szerzej J. Majka, *Komentarz do encykliki Jana Pawła II Sollicitudo rei socialis*, [w:] Jan Paweł II, *Sollicitudo rei socialis*, Wrocław 1994, s. 125–126.

Przypominając chrześcijańskie nauczanie o własności, Jan Paweł II mówi o niej w kontekście opcji preferencyjnej dla ubogich[1978], pouczając, że dobra materialne zostały pierwotnie przeznaczone dla wszystkich, i choć prawo do własności prywatnej jest „słuszne i konieczne", to zasady tej nie niweczy, ponieważ własność jest obciążona „hipoteką społeczną"[1979]. To znaczy, że dobra doczesne tylko wtedy właściwie wypełniają swoją funkcję społeczną, gdy opierają się na zasadzie powszechnego przeznaczenia dóbr[1980].

Pomimo różnorodnych trudności Kościół stale pokłada nadzieję w człowieku, wierząc, że osoba ludzka, mimo swych słabości i wad, ma wystarczająco dużo zalet, siły oraz podstawowej „dobroci" *imago Dei*[1981]. Tym samym istnieją pewne podstawy do optymizmu, albowiem w grę wchodzi godność osoby ludzkiej, której obrona i rozwój zostały Kościołowi powierzone przez Stwórcę i której dłużnikami w sposób ścisły i odpowiedzialny są wszyscy ludzie zawsze i wszędzie. Chociaż współczesny świat nie wydaje się odpowiadać tej godności, to trzeba pamiętać, że każdy chrześcijanin powinien w sposób pokojowy działać na rzecz umacniania godności osoby ludzkiej, ponieważ jest ona niezniszczalnym obrazem Boga Stwórcy, *identycznym w* każdym z nas[1982]. Jan Paweł II wzywa do solidarnej współpracy Kościoła, chrześcijan i wszystkich ludzi dobrej woli na rzecz rozwoju i ochrony *dignitas humana* i *bonum commune.*

4. Godność człowieka i dobro wspólne a ustrój polityczno-ekonomiczny

Niezmiernie doniosłe wypowiedzi Jana Pawła II na temat ludzkiej godności i dobra wspólnego znaleźć możemy w encyklice *Centesimus annus* z 1 maja 1991 r.[1983] Wcześniejsze traktaty społeczne *Laborem exercens* i *Sollicitudo rei socialis* znajdują w niej swoją konkretyzację, dając opis szans i zagrożeń, przed którymi stoi chrześcijaństwo w świecie demokratycznego

[1978] Tak też: M.P. Hornsby-Smith, *An Introduction to Catholic Social Thought…*, s. 106, a nadto: S. Hellemans, *Is there a future for Catholic social teaching after the waning of Ultramontane Mass Catholicism?*, [w:] *Catholic Social Thought: Twilight or Renaissance?*, J. Boswell *et al.* (ed.), University Press Peeters, Leuven Peeters France, [Paris] 2000, s. 25–26.

[1979] Por. też: P.H. Sedgwick, *The Market Economy and Christian Ethics*, Cambridge University Press, Cambridge–New York 1999, s. 251.

[1980] *Sollicitudo rei socialis*, 42. Papież dopowiadał, że sam rozwój ekonomiczny nie tylko nie wyzwoli człowieka, lecz może prowadzić do większego zniewolenia. „Istota ludzka jest całkowicie wolna tylko wówczas, gdy jest sobą w pełni swoich praw i obowiązków; to samo trzeba powiedzieć o całym społeczeństwie", *ibidem*, 46. Por. też: P.W. Salsich Jr., *Toward a property Ethic of Stewardship: A Religious Perspective*, [w:] *Property and Values: Alternatives to Public and Private Ownership*, Ch.C. Geisler; G. Dansker (eds.), Island Press, Washington D.C. 2000, s. 31.

[1981] *Sollicitudo rei socialis*, 47.

[1982] *Ibidem*, 47. W zakończeniu encykliki Jan Paweł II ponownie wezwał do wspierania działań na rzecz godności człowieka „stworzonego przez Boga […] i powołanego na tym świecie do życia odpowiadającego tej godności".

[1983] Encyklika Jana Pawła II *Centesimus annus, w setną rocznicę encykliki Rerum novarum z 15 maja 1991 r.*, [w:] *Encykliki Ojca Świętego Jana Pawła II…*

kapitalizmu, po upadku systemu realnego socjalizmu[1984]. Dokument ten wydaje się sumą nauczania społecznego Jana Pawła II, a być może i całego nauczania papieskiego[1985]. Dla uczczenia dorobku Leona XIII i odczytania na nowo jego dzieła[1986] papież Polak stwierdził, że działania zapoczątkowane przez jego wielkiego poprzednika pobudziły do działania miliony katolików, którzy pod wpływem społecznej nauki Kościoła tworzyli „wielki ruch obrony osoby ludzkiej" i ochrony jej godności celem budowy bardziej sprawiedliwego społeczeństwa[1987]. W *Centesimus annus* Jan Paweł II nie tylko potwierdza klasyczne kwestie katolickiej nauki społecznej[1988], ale również twórczo dokonuje ich reinterpretacji[1989], próbując pogodzić teorię personalizmu z ludzkim dążeniem do ekonomicznej aktywności[1990].

Papież przypomina, że ukazane przez Leona XIII „Rzeczy nowe" nie były bynajmniej pozytywne[1991], a autor *Rerum novarum*, widząc narastający konflikt, wzywał do poszanowania podstawowych praw robotników. W ocenie Jana Pawła II kluczowym pojęciem w encyklice Leonowej jest godność robotnika jako takiego i, z tej samej racji, godność pracy rozumianej jako „działalność dla zdobycia środków wymaganych do zaspokojenia różnych życiowych potrzeb, a przede wszystkim potrzeby przeżycia"[1992]. Po raz kolejny wyraźnie dostrzec możemy, że kategoria *dignitas humana* była obecna w papieskim nauczaniu społecznym już w chwili jego narodzin[1993]. Papież Polak wskazuje, że autor *Re-*

[1984] Por. M. Zięba OP, *Przewodnik po encyklikach…*, s. 181. José Ignacio Calleja swój komentarz do *Centesimus annus* zatytułował: *Centesimus annus: Una enciclica para el postsocialismo*, Editorial Sal Terre, Santander 1992.

[1985] Roco Buttiglione uważa, że encyklika stanowi wielki wkład w myślenie na temat struktur politycznych nowej fazy historycznej oraz „wkład w filozofię konstytucyjną narodów", R. Buttiglione, *Chrześcijanie a demokracja*, Wyd. KUL, Lublin 1993, s. 118.

[1986] Jak zauważył G. Weigel, *Centesimus annus* zaczyna się hołdem złożonym Leonowi XIII, którego twórcze zastosowanie katolickich zasad moralnych stworzyło trwały wzór postępowania dla Kościoła, G. Weigel, *Świadek nadziei. Biografia papieża Jana Pawła II*, Kraków 2000, s. 774. Weigel przekonuje, że *Centesimus annus* dawała Kościołowi dojrzałą refleksje papieża na temat rewolucji 1989 r., *ibidem*, s. 773. Z kolei Richard J. Neuhaus skrupulatnie wyliczył, że „w przypisach do *Centesimus annus* odnajdujemy 143 cytaty z wcześniejszych wypowiedzi papieskich. Spośród nich 45 odnosi się do Leona XIII, którego encyklika zamierzała uhonorować. Wśród pozostałych 98 cytatów wypowiedzi Jana Pawła II przywoływane są 61 razy. Sześciu papieży obranych między Leonem XIII i Janem Pawłem II (włączając Jana Pawła I, którego pontyfikat trwał tylko miesiąc), obejmującego 75 lat, przywołanych zostało tylko 37 razy, por. R.J. Neuhaus, *Biznes i Ewangelia…*, s. 149.

[1987] *Centesimus annus*, 3.

[1988] Por. m.in. G. Weigel, *The New Things*, [w:] *A New Worldly Order: John Paul II and Human Freedom*, G. Weigel (ed.), Ethics and Public Policy Center, Washington D.C. 1992, s. 1.

[1989] Por. E.L. Fortin, J.B. Benestad, *Human Rights, Virtue, and the Common Good: Untimely Meditations on Religion and Politics*, Lanham, [Maryland] 1996, zwłaszcza rozdział *From Rerum novarum to Centesimus annus: Continuity or Discontinuity*, s. 223–230, tam też szersza analiza wzmiankowanej kwestii.

[1990] G.R. Beabout, *Beyond Self-Interest: A Personalist Approach to Human Action*, Lexington Books, Lanham, [Maryland] 2002, s. 69.

[1991] Zdaniem Jana Pawła II Leon XIII był pewien, że wobec konfliktu, który przeciwstawiał człowieka człowiekowi, każąc im walczyć „niczym wilki", jednemu o przetrwanie, drugiemu o bogactwo, powinien zabrać głos na mocy swego „urzędu apostolskiego", *Centesimu annus*, 5.

[1992] Por. też: J. Majka, komentarz, w: Jan Paweł II, *Centesimus annus*, Wrocław 1991, s. 122.

[1993] Cz. Strzeszewski podkreśla, że zdaniem Jana Pawła II wielką zasługą Leona XIII jest obrona godności człowieka, Cz. Strzeszewski, *Katolicka nauka społeczna…*, s. 340.

rum novarum uważał, iż praca ma charakter „osobowy" i społeczny zarazem ze względu na swój wewnętrzny związek zarówno z rodziną, jak i z dobrem wspólnym, ponieważ praca robotników jest jedynym źródłem bogactwa państwa[1994].

Jan Paweł II przypomniał prawa, które zdaniem jego wielkiego poprzednika przysługują robotnikom, wymieniając: prawo do własności prywatnej, prawo człowieka do zakładania prywatnych stowarzyszeń, prawo do „słusznej płacy"[1995]. Ponadto wskazał prawo do swobodnego wypełniania obowiązków religijnych, przekonując, że nikt nie może pozbawiać człowieka tego prawa, ponieważ „nikomu nie wolno znieważać bezkarnie godności ludzkiej, do której się sam Bóg z wielkim szacunkiem odnosi", a zatem państwo winno zapewnić każdemu robotnikowi możliwość korzystania z tej wolności. W tym prawie Jan Paweł II upatruje podstaw prawa do wolności religijnej, które później stało się przedmiotem licznych deklaracji i konwencji międzynarodowych[1996]. Autor *Centesimus annus* nie tylko zdecydowanie poparł katalog praw robotniczych zgłoszonych przez Leona XIII, ale także mocno go poszerzył, odwołując się do kategorii ludzkiej godności i dobra wspólnego[1997]. Możemy przyjąć, że papież z Polski użył chrześcijańskiego personalizmu do twórczej reinterpretacji idei solidarności, prywatnej własności, dobra wspólnego, subsydiarności i godności człowieka[1998].

Jan Paweł II wskazał, że już Leon XIII nauczał, że chroniąc godność człowieka, państwo powinno jednocześnie podejmować działania, które przyczyniałyby się do wzrostu dobra wspólnego, troszcząc się o wszystkie warstwy społeczne[1999]. Wspomniane działania powinny być podejmowane w oparciu o zasadę, którą dziś nazywamy zasadą solidarności[2000], a która jest jedną z fundamentalnych zasad chrześcijańskiej koncepcji organizacji społecznej i politycznej[2001]. W *Centesimus annus* papież postrzega solidarność jako działa-

---

[1994] *Centesimus annus*, 6. Por. też nasze wcześniejsze rozważania dotyczące nauczania Leona XIII. Jak zauważyła J.R. Formicola, Jan Paweł II, komentując nauczanie Leona XIII, „reaffirmed the dignity and perfecting possibilities of work", J.R. Formicola, *Pope John Paul II: Prophetic Politician*…, s. 124. Por. też: S. Gregg, *Challenging the Modern World: Karol Wojtyla/John Paul II*…, s. 163–165.

[1995] *Centesimus annus*, 7, 8. Por. też: D. Finn, *Commentary on Centesimus annus. (On the Hundredth Anniversary of Rerum novarum)*, [w:] *Modern Catholic Social Teaching*…, s. 442–443. Prawa te F.J. Mazurek nazywa społecznymi prawami człowieka, F.J. Mazurek, *Katalog praw człowieka w encyklice Centesimus annus*, Colloquium Salutis 25, 1993, s. 105.

[1996] *Centesimus annus*, 9. Szerzej w kwestii stosunku Jana Pawła II do idei wolności religijnej por. G. Weigel, *Catholicism and Democracy*, [w:] *A Free Society Reader: Principles for the New Millennium*, M. Novak *et al.* (eds.), Lexington Books, Lanham, Maryland 2000, s. 152–160.

[1997] Gerald J. Russello stwierdził, że Jan Paweł II „reaffirmed the traditional catholic support for private property while at the same time rooting a respect for capitalism in broader theological reflections and the dignity of the person", G.J. Russello, *Subsidiarity as business model*, [w:] *Business and Religion a Clash of Civilizations?"*, N. Capaldi (ed.), M & M Scrivener Press, Salem, Massachusetts 2005, s. 314.

[1998] Tak też: R.C. Bayer, *Capitalism and Christianity: the Possibility of Christian Personalism*…, s. 25–26.

[1999] R. Sider, *Laborem exercens and Centesimus annus work and economics*, [w:] *The Legacy of John Paul II: An Evangelical Assessment*…, s. 238–239.

[2000] *Centesimus annus,* 10. Jan Paweł II przypomniał kwestie analizowane przez nas *w encyklice Sollicitudo rei socialis.*

[2001] W ocenie Jana Pawła II wielokrotnie mówił o niej „Leon XIII, nazywając ją – podobnie jak filozofia grecka – »przyjaźnią«, jego wielki następca Pius XI używa określenia: »miłość społeczna«,

nie uwzględniające osobistą odpowiedzialność i inicjatywę podejmowaną przez aktywny podmiot w warunkach uniwersalnej wspólnoty[2002].

Odwołując się do poglądów Leona XIII, papież pouczał, że zadaniem państwa jest czuwanie nad dobrem wspólnym i troska o to, by wszystkie dziedziny życia społecznego, nie wyłączając gospodarki, przy zachowaniu swej autonomii przyczyniały się do jego urzeczywistniania[2003]. W tym celu państwo musi legitymizować autonomię gospodarki poprzez stworzenie prawnych struktur chroniących sferę ekonomii[2004].

Jan Paweł II wskazał, że myślą przewodnią zarówno *Rerum novarum*, jak i całej nauki społecznej Kościoła jest „poprawna koncepcja osoby ludzkiej, jej niepowtarzalnej wartości". Należy stale mieć na uwadze, że człowiek jest „jedynym na ziemi stworzeniem, którego Bóg chciał dla niego samego"[2005]. Stwarzając człowieka na swój obraz i podobieństwo, Bóg obdarzył go niezrównaną godnością, którą niejednokrotnie podkreśla *Rerum novarum*, ponieważ oprócz praw nabywanych przez człowieka własną pracą, istnieją również takie, które nie mają z nią związku, lecz wywodzą się z zasadniczej godności człowieka jako osoby[2006]. Jan Paweł II podkreślał, że już Leon XIII traktował ludzką godność jako fundament naturalnych i niezbywalnych praw, które przysługują człowiekowi jako osobie ludzkiej. Wypada nam w pełni podzielić to przekonanie, albowiem także autor *Centesimus annus* źródłem swojej antropologii uczynił godność osoby, a termin ten pojawia się na kartach encykliki wielokrotnie[2007]. W nauczaniu Jana Pawła II chrześcijańska koncepcja *imago Dei* jest fundamentem ludzkiej godności, która stanowi racjonalne uzasadnienie dla politycznego poparcia idei praw człowieka[2008].

Przypominając po raz kolejny nauczanie Leona XIII w kwestii własności, Jan Paweł II wykorzystał je do podkreślenia, że wydarzenia przełomu lat 1989 i 1990[2009], jakie dokonały się w krajach środkowej i wschodniej Europy, potwierdziły błędne stanowisko socjalizmu

---

a Paweł VI, włączając do tego pojęcia wielorakie współczesne wymiary kwestii społecznej, mówi o »cywilizacji miłości«", *ibidem*, 10.

[2002] *Three in One: Essays on Democratic Capitalism, 1976–2000*, M. Novak, E.W. Younkins (eds.), Rowman & Littlefield Publishers, Lanham, Maryland 2001, s. 301.

[2003] Autor *Centesimus annus* przypomniał jednak, że zdaniem Leona XIII nie można wszystkiego pozostawiać państwu, *ibidem*, 11. Analogicznie por. D. Finn, *Commentary on Centesimus annus. (On the Hundredth Anniversary of Rerum novarum),* [w:] *Modern Catholic Social Teaching: Commentaries and Interpretations…,* s. 436.

[2004] *Centesimus annus*, 11.

[2005] Analogicznie D. Bohr, *Catholic Moral Tradition*…, s. 344, a także R. Sider, *Laborem exercens and Centesimus annus work and economics*, [w:] *The Legacy of John Paul II: an Evangelical Assessment*…, s. 239.

[2006] *Centesimus annus*, 11. Por. też: *God & Caesar: Selected Essays on Religion, Politics, & Society*, G. Pell, M.A. Casey (eds.), The Catholic University of America Press, Washington D.C. 2007, s. 170.

[2007] Tak też G. Weigel, *Prologue: The New New Things*s, [w:] *A New Worldly Order: John Paul II and Human Freedom*, Ethics and Public Policy Center, Washington D.C. 1992 G. Weigel (ed.), s. 6, a także M. Zięba OP, *Papieże i kapitalizm. Od Rerum novarum do Centesimus annus*, Kraków 1998, s. 162.

[2008] J.R. Formicola, *Pope John Paul II: Prophetic Politician*…, s. 81. Jak zauważył M. Zięba OP, papież buduje ludzką godność na Chrystusie, na tym, że człowiek jest stworzony na obraz Boży, a Chrystus odkupił każdego człowieka, M. Zięba OP*, Przewodnik po encyklikach…*, s. 189.

[2009] Jan Paweł II odniósł się tutaj do wydarzeń przełomu lat 1989/1990 w Europie, których skutkiem był upadek bloku państw socjalistycznych.

w tej materii. Już autor *Rerum novarum* wskazał szkody, jakie miał wyrządzić tego rodzaju socjalizm[2010], stając się systemem państwowym, znanym później pod nazwą „realnego socjalizmu"[2011]. Zasadniczy błąd socjalizmu, w ocenie Jana Pawła II, ma charakter antropologiczny. Socjalizm postrzega bowiem pojedynczego człowieka jedynie jako część organizmu społecznego, co prowadzi do zupełnego podporządkowania dobra jednostki działaniom mechanizmu ekonomiczno-społecznego[2012]. Z drugiej zaś strony utrzymuje on, że dobro jednostki można osiągnąć bez uwzględnienia jej samodzielnego wyboru i bez względu na to, czy przyjęła ona w sposób indywidualny i wyłączny odpowiedzialność za własne czyny. Taki sposób rozumowania prowadzi do tego, że człowiek zostaje utożsamiony z pewnym zespołem relacji społecznych, a równocześnie zanika pojęcie osoby jako samodzielnego podmiotu decyzji moralnych, który podejmując je, tworzy porządek społeczny[2013]. Konsekwencją przyjęcia tej fałszywej koncepcji osoby jest deformacja prawa, które określa zakres wolności człowieka, a także sprzeciw wobec własności prywatnej. „Człowiek bowiem – pisał Jan Paweł II – pozbawiony wszystkiego, co mógłby »nazwać swoim« oraz możliwości zarabiania na życie dzięki własnej przedsiębiorczości, staje się zależny od machiny społecznej i od tych, którzy sprawują nad nią kontrolę, co utrudnia mu znacznie zrozumienie swej godności jako osoby i zamyka drogę do tworzenia autentycznej ludzkiej wspólnoty"[2014]. Dostrzec możemy zatem, że w ocenie autora *Centesimus annus* własność prywatna pozwala człowiekowi nie tylko lepiej zrozumieć jego godność, ale również umożliwia mu aktywną pracę na rzecz społeczności, do której należy. Tym samym prywatna własność przyczynia się do rozwoju zarówno *dignitas humana*, jak i *bonum commune*[2015].

Chrześcijańska koncepcja osoby pozwala na stworzenie prawidłowej wizji społeczeństwa[2016]. Wskazanie wspólnotowej struktury wewnętrznej człowieka ma duże znaczenie dla wyjaśnienia ludzkiej zdolności do życia społecznego, dowodzi bowiem, że nie sama

---

[2010] Podobnie R. Cessario, *The Virtues, or, The Examined Life*, Continuum International Publishing Group, London–New York 2002, s. 138.

[2011] *Centesimus annus*, 12. Przez realny socjalizm Jan Paweł II rozumie system ekonomiczno-polityczny panujący w państwach Europy Środkowowschodniej i ZSRR przed 1989 r. Por. też: D. Hollenbach, *The Global Face of Public Faith: Politics, Human Rights, and Christian Ethics*, Georgetown University Press, Washington D.C. 2003, s. 196.

[2012] E. Górski, *Civil Society, Pluralism, and Universalism*…, s. 266, oraz G.B. Madison, *The Political Economy of Civil Society and Human Rights*, Routledge, London–New York 1998, s. 18.

[2013] Tak też: S. Gregg, *Challenging the Modern World: Karol Wojtyla/John Paul II and the Development of Catholic Social Teaching*…, s. 235.

[2014] *Centesimus annus*, 13. Por. też: R.A. Spinello, M. Bottis, *A Defense of Intellectual Property Rights*…, s. 191–192. W ocenie tych autorów „Persons need their own property, including property rights to productive assets, for their own dignity and freedom, and as a source of motivation", *ibidem*, s. 191.

[2015] Jak zauważył F. Kammer SJ, w nauczaniu papieskim „The right of private property, however, remains intact, especially seen as a way for the poor themselves to acquire and exercise economic rights, freedoms, and human dignity", F. Kammer SJ, *Doing Faithjustice*…, s. 131.

[2016] Jak wskazał O.J. Kupczak, antropologia teologiczna pełni ważną funkcję w katolickiej nauce społecznej, a Jan Paweł II na podstawie jej metodologii dokonuje w „*Centesimus annus* precyzyjnej refleksji nad naturą i metodą katolickiej nauki społecznej", O.J. Kupczak, *O znaczeniu antropologii teologicznej w myśli Jana Pawła II,* [w:] *O antropologii Jana Pawła II*, pod red. J. Grabowskiego, Toruń 2004, s. 84.

zewnętrzna potrzeba i zależność od innych jest fundamentem społecznej natury człowieka. W większym stopniu ujawnia ją potrzeba wewnętrzna, wskazująca na to, co w osobie ludzkiej najgłębsze – fakt, że jest *imago Dei*[2017]. Zarówno *Rerum novarum*, jak i cała nauka społeczna Kościoła akcentują, że społeczna natura człowieka przejawia się nie tylko poprzez państwo, ale także poprzez różne grupy pośrednie, takie jak rodzina, wspólnoty gospodarcze, społeczne, polityczne czy kulturalne. Rola państwa powinna być ograniczona[2018], ponieważ wspólnoty te są wcześniejsze od państwa i dlatego mają – zawsze w ramach dobra wspólnego – swoją autonomię[2019]. Ta właśnie „podmiotowość" społeczeństwa wraz z podmiotowością jednostki zostały unicestwione przez „socjalizm realny". W papieskiej ocenie państwo ma do spełnienia istotną rolę w kwestii zabezpieczenia i promocji dobra wspólnego[2020], a może to osiągnąć działając zgodnie z zasadą subsydiarności[2021].

W ocenie Jana Pawła II czynnikiem, który prowadzi do błędnej koncepcji natury osoby i „podmiotowości" społeczeństwa, jest ateizm, albowiem jedynie odpowiadając na wezwanie Boga, człowiek może uświadomić sobie swą transcendentną godność. Odrzucenie Boga pozbawia osobę jej podstawy, w efekcie powstaje system społeczny, w którym pomijana jest godność i odpowiedzialność osoby[2022]. Tym samym dostrzec możemy, że dla autora encykliki systemy ateistyczne działają przeciwko idei *dignitas humana*.

Odwołując się do nauczania Leonowego, którego twórczej interpretacji poświęcona była encyklika *Centesimus annus*, papież stwierdza, że ateistyczne źródła prowadzą do wyboru środków działania właściwych dla socjalizmu, czyli walki klas, która została potępiona w *Rerum novarum*. Warto jednak pamiętać, że Leon XIII nie potępiał każdej i jakiejkolwiek formy konfliktowości społecznej, ponieważ nauczanie Kościoła uznaje pozytywną rolę konfliktu, pod warunkiem że jest on przejawem „walki o sprawiedliwość społeczną"[2023].

Nauczanie papieskie odrzuca taki konflikt, który nie respektuje względów natury etycznej czy prawnej, zatem taki, który wyklucza poszanowanie godności osoby w drugim człowieku. Taka forma konfliktu ma na celu korzyść określonej warstwy społecznej, a nie działania

---

[2017] Por. ks. J. Kupny, *Obraz człowieka u podstaw nauczania encykliki…*, Colloquium Salutis, Wrocławskie Studia Teologiczne, 25, 1993, s. 87.

[2018] Jak stwierdził T.E. Woods Jr., niektóre encykliki papieskie zdają się wzywać do szerokiego i kosztownego pakietu rządowych programów socjalnych, jednakże *Centesimus annus* ostrzega przed taką biurokratyzacją funkcji socjalnych, łamie bowiem ona zasadę pomocniczości i neguje ducha zaangażowania obywatelskiego, T.E. Woods Jr., *Kościół a wolny rynek*, Warszawa 2007, s. 255.

[2019] Tak też: ks. W. Łużyński, *Struktury pośrednie pomiędzy jednostką ludzką a państwem w społecznym nauczaniu Kościoła,* Toruń 2008, s. 77.

[2020] *Centesimus annus*, 13. Por. też: Ch.E. Curran, *Catholic Social Teaching…*, s. 208.

[2021] Por. D. Hollenbach SJ, *The Global Face of Public Faith…*, s. 212; T.R. Nicholas, *That All May Be One: Hierarchy and Participation…*, s. 298, oraz R. Hittinger, *Reasons for a civil society*, [w:] *Reassessing the Liberal States…*, s. 21.

[2022] *Centesimus annus*, 13. Tak też: H. Rico, *John Paul II and the legacy of Dignitatis Humanae…*, s. 152, oraz D. Hollenbach, *The Global Face of Public Faith…*, s. 196.

[2023] *Centesimus annus*, 14. Pius XI już w encyklice *Quadragesimo anno* wskazywał: „Walka klas bowiem, jeśli się z niej wykluczy gwałty i nienawiść w stosunku do drugiej strony, przemienia się powoli w szlachetne współzawodnictwo, oparte na dążeniu do sprawiedliwości". Por. też: *Laborem exercens*, 20. Odnośnie do problemów z definiowaniem pojęcia sprawiedliwość społeczna por. M. Novak, *Three Precisions: Social Justice*, http://www.firstthings.com/onthesquare/2009/12/three-precisions58-social-justice.

podejmowane w imię dobra wspólnego[2024]. Tym samym głoszona przez marksistów walka klas oraz militaryzm mają te same źródła: ateizm i pogardę dla osoby ludzkiej, które dają pierwszeństwo zasadzie siły przed zasadą słuszności i prawa[2025]. Zdaniem Jana Pawła II walka klas jest sprzeczna nie tylko z ideą ludzkiej godności, ale również z ideą dobra wspólnego.

Papież przypomniał, że z tych powodów Leon XIII występował przeciwko upaństwowieniu środków produkcji, co prowadziłoby do tego, że każdy obywatel stawałby się jedynie częścią machiny państwowej. W *Rerum novarum* wskazywał, jakie środki zastosować, aby przywrócić pracy jej godność wolnej działalności człowieka. W tym celu należy, dowodził Leon XIII, respektować możliwości i potrzeby każdego człowieka, w tym jego prawo do wyrażania własnej osobowości w miejscu pracy, a zwłaszcza szanować wolność sumienia pracownika i jego godność[2026].

W ocenie Jana Pawła II autor *Rerum novarum* wskazał na błędną koncepcję ludzkiej wolności, która oderwana od posłuszeństwa prawdzie przestaje szanować prawa innych ludzi, co w konsekwencji prowadzi do bezgranicznej afirmacji własnej korzyści, nieograniczonej żadnymi nakazami sprawiedliwości. Ten błąd był przyczyną tragicznych wojen, które wstrząsnęły Europą i światem między rokiem 1914 a 1945[2027]. W papieskiej ocenie wolność nie jest wolnością czynienia tego, co się komu podoba, lecz wolnością czynienia tego, co słuszne, i dlatego potrzebuje prawdy transcendencji, która pozwala uwzględniać potrzeby innego człowieka[2028]. Swoje rozumienie wolności, mieszczące się w nurcie zapoczątkowanym przez Leona XIII i dające się odczytać w kontekście ludzkiej godności, Jan Paweł II wyłożył podczas wizyty w Stanach Zjednoczonych Ameryki w 1987 r., wypowiadając wtedy słowa: „Pośród wielu godnych podziwu wartości tego narodu jest jedna, która wyróżnia się szczególnie. To wolność. Pojęcie wolności jest częścią struktury tego narodu jako politycznej społeczności ludzi wolnych. Wolność to wielki dar. Wielkie błogosławieństwo od Boga. Od początku Ameryki wolność była narzędziem tworzenia dobrze uporządkowanego społeczeństwa oraz promowania życia w pokoju. Celem wolności była pełnia życia ludzkiego, zachowanie ludzkiej godności oraz ochrona wszystkich praw człowieka"[2029]. Powyższy tekst wydaje się tak precyzyjny i jednoznaczny, że pozostawimy go bez komentarza.

[2024] Tak też: Ch.E. Curran, *Catholic Social Teaching…*, s. 88.

[2025] *Centesimus annus*, 14. Odnośnie do krytyki marksizmu przez Jana Pawła II por. też: A.L. Fitz-Gibon, *In the World, but not of the World: Christian Social Thinking at the End of the Twentieth Century,* Lexington Books, Lanham, Maryland 2000, s. 137–138, oraz G. Mannion, *The Vision of John Paul II: Assessing His Thought and Influence*, Liturgical Press, Collegeville, Minnesota 2008, s. 20.

[2026] Jan Paweł II wskazał, podobnie jak Leon XIII, na istotną rolę związków zawodowych w tej materii. Do osiągnięcia tych celów Państwo winno się przyczyniać zarówno bezpośrednio, jak i pośrednio. Pośrednio i zgodnie z zasadą pomocniczości, stwarzając warunki sprzyjające swobodnej działalności gospodarczej. Bezpośrednio i zgodnie z zasadą solidarności, ustalając w obronie słabszego pewne ograniczenia autonomii tych, którzy ustalają warunki pracy, *Centesimus annus*, 15.

[2027] Jak dopowiedział Jan Paweł II, „Źródłem tych wojen był militaryzm i agresywny nacjonalizm oraz związane z nimi formy totalitaryzmu, a także walka klas, konflikty wewnętrzne i ideologiczne. Encyklika *Rerum novarum* przeciwstawiła się ideologiom nienawiści i ukazała drogę eliminacji przemocy i uraz poprzez sprawiedliwość", *Centesimus annus*, 17.

[2028] Por. też: J.A. Merkle SNDdeN, *Z serca Kościoła…*, s. 270.

[2029] Cyt. za: ks. R.A. Sirico, *Religia, wolość, przedsiębiorczość (eseje wybrane)*, Warszawa 2005, s. 70.

Autor *Centesimus annus* uważał, że momentem kulminacyjnym procesów zachodzących w Europie po II wojnie światowej były wydarzenia roku 1989 w krajach Europy Środkowej i Wschodniej, jakkolwiek trwały one dłuższy czas i miały szerszy zasięg, a ich efektem była transformacja w skali światowej. Papież podkreślił, że decydującym czynnikiem tych zjawisk była „działalność Kościoła w obronie i dla umocnienia praw człowieka"[2030]. Kościół nieustannie przypominał, że każdy człowiek jako *imago Dei* zasługuje na szacunek i dlatego apelował o powszechną świadomość ludzkiej godności. Zdaniem Jana Pawła II stanowisko to cieszyło się poparciem zdecydowanej większości społeczeństwa, dzięki czemu stosowano formy walki i rozwiązania polityczne uwzględniające godność osoby[2031].

Zdaniem papieża czynnikiem, który zapoczątkował zmiany, było naruszenie praw robotników w państwach, które formalnie głosiły dyktaturę proletariatu[2032]. Proces zmian rozpoczął się wielką akcją protestu podjętą w Polsce w imię solidarności. Warto pamiętać, że wbrew postulatom marksistów walka, która doprowadziła do upadku marksizmu, była toczona bez przemocy, a odwoływała się do sumienia przeciwnika i usiłowała rozbudzić w nim poczucie wspólnej ludzkiej godności[2033].

Wśród innych ważnych czynników, które doprowadziły do kryzysu, a w konsekwencji upadku systemu realnego socjalizmu, papież wymienił: niewydajność gospodarki oraz kwestie kulturowe i narodowe. Jan Paweł II od początku swojego pontyfikatu podejmował zagadnienie kultury w kontekście godności człowieka, jego praw czy pracy ludzkiej[2034]. Autor encykliki był przekonany, że nie można zrozumieć człowieka, analizując jedynie jego aktywność gospodarczą, tak jak nie można go określić tylko na podstawie jego przynależności klasowej. Papież uważał, że człowieka najpełniej można zrozumieć w kontekście szeroko pojmowanej kultury[2035]. W ocenie George'a Weigla Jan

---

[2030] Analogicznie F. Kammer, *Doing Faithjustice…*, s. 129.

[2031] *Centesimus annus*, 22. Ks. F.J. Mazurek stwierdził, że Kościół od początku swojego istnienia bronił tej wartości – godności osoby ludzkiej, którą chronią prawa człowieka, ks. F.J. Mazurek, *Katalog praw człowieka w encyklice Centesimus annus…*, s. 101.

[2032] Tak też: J. Godłów-Legiędź, *Idea gospodarki rynkowej w encyklikach Jana Pawła II*, [w:] *Myśl społeczna Jana Pawła II…*, s. 183.

[2033] *Centesimus annus*, 23. Jan Paweł II stwierdził, że „Wydarzenia roku 1989 są przykładem zwycięstwa woli dialogu i ducha ewangelicznego w zmaganiach z przeciwnikiem, który nie czuje się związany zasadami moralnymi: są zatem przestrogą dla tych, którzy w imię realizmu politycznego chcą usunąć z areny politycznej prawo i moralność. Walka, która doprowadziła do przemian roku 1989, wymagała umiarkowania, cierpień i ofiar", *ibidem*, 25. Por. też: Ch.E. Curran, *Catholic Social Teaching…*, s. 163.

[2034] Ks. Jan Kowalski, *Kultura w integralnym rozwoju człowieka w świetle nauczania papieża Jana Pawła II,* [w:] *Człowiek drogą Kościoła…*, s. 383.

[2035] Jan Paweł II był przekonany, że człowieka można zrozumieć najpełniej, „gdy widzi się go w kontekście kultury, poprzez język, historię i postawy przyjmowane wobec podstawowych faktów egzystencjalnych, takich jak narodziny, miłość, praca, śmierć. Osią każdej kultury jest postawa człowieka wobec największej tajemnicy: tajemnicy Boga", *Sollicitudo rei socialis*, 24. Zdaniem M. Zięby papieska definicja kultury wyłożona w encyklice może brzmieć: „Kultura to indywidualny i zbiorowy proces utrzymywania i rozwoju tożsamości, realizowany zarówno przez pojedyncze osoby, jak i zbiorowości, zwłaszcza zaś przez rodzinę oraz obdarzone walorem podmiotowości społeczeństwo, będący konsekwencją – nadanej przez Boga godności człowieka, poszukującego prawdy i dobra w dialogu z innymi", M. Zięba OP, *Papieże i kapitalizm…*, s. 161–162.

Paweł II, przyznając kulturze pierwszeństwo przed polityką i ekonomią, staje się papieżem „postmodernistycznym"[2036].

Jan Paweł II uważał, że podjęta przez marksizm próba unicestwienia ludzkiej wolności jest zakazana nie tylko z punktu widzenia etycznego, ale i niemożliwa do zrealizowania w praktyce, ponieważ tam, gdzie organizacja społeczeństwa ogranicza czy wręcz usuwa sferę wolności przysługującej obywatelom, tam życie społeczne ulega powolnemu rozkładowi i zamiera[2037].

Papież zauważył, że chociaż człowiek stworzony został do wolności, to jednak z powodu naznaczenia grzechem pierworodnym jest zdolny zarówno do dobra, jak i do zła, jest w stanie wznieść się ponad doraźną korzyść własną, jednak ma ją też na uwadze. System społeczny, który uwzględni owo rozdwojenie, będzie tym trwalszy, im bardziej będzie sprzyjał owocnej współpracy interesu indywidualnego z interesem społeczeństwa jako całości[2038], czyli będzie respektował działania służące umacnianiu ludzkiej godności i dobra wspólnego.

Autor encykliki podkreślił, że wydarzenia z 1989 r. dotyczą całej ludzkości, pokazały one bowiem, że walka robotników o ich prawa może dokonać się w sposób pokojowy i dowiodły, że niemożliwy jest kompromis pomiędzy marksizmem a chrześcijaństwem[2039]. W papieskiej ocenie marksistowski kolektywizm prowadzi do alienacji człowieka, uwłacza godności podmiotu pracy, a ponadto jest niewydajny ekonomicznie[2040].

Papież pouczał, że poprawnie rozumiany rozwój powinien być postrzegany przede wszystkim w sensie integralnie ludzkim, a nie tylko społeczno-gospodarczym. Jak słusznie zauważył Stanisław Kowalczyk, Jan Paweł II stosuje zasadę personalizmu do oceny życia społeczno-gospodarczego, a czyni to zwłaszcza w encyklikach: *Laborem exercens*, *Sollicitudo rei socialis* i *Centesimus annus*[2041]. Jego zasadniczym celem nie jest tylko wyrównanie

---

[2036] Por. G. Weigel, *Soul of the World: Notes on the Future of Public Catholicism*, Ethics and Public Policy Center, Eerdmans, Washington D.C. 1996, s. 124.

[2037] *Centesimus annus*, 25. W kwestii źródeł poglądów papieża na wolność por. A. Szostek MIC, *Wolność jako samostanowienie. Karola Wojtyły koncepcja wolności*, [w:] *Wolność we współczesnej kulturze. Materiały V Światowego Kongresu Filozofii Chrześcijańskiej. KUL, Lublin 20–25 sierpnia 1996*, Lublin 1997, s. 437–447.

[2038] Papież pouczał, że „tam, gdzie indywidualny zysk jest przemocą zniesiony, zastępuje się go ciężkim systemem biurokratycznej kontroli, który pozbawia człowieka inicjatywy i zdolności twórczej. Gdy ludzie sądzą, że posiedli tajemnice doskonałej organizacji społecznej, która eliminuje zło, sądzą także, iż mogą stosować wszelkie środki, także przemoc czy kłamstwo, by ją urzeczywistnić. Polityka staje się wówczas »świecką religią«, która łudzi się, że buduje w ten sposób raj na ziemi", *ibidem*, 25. W ocenie E.K. Brown-Collier „His emphasis on individual interest and lack of concern for the community may well now be detrimental to all or same members of our society", E.K. Brown-Collier, *Self-interest, efficiency, and the general welfare*, [w:] *Social Economics: Premises, Findings and Policies*, E.J. O'Boyle (ed.), Routledge, London–New York 1996, s. 103.

[2039] *Centesimus annus*, 26.

[2040] Por. też: E. Górski, *Civil Society, Pluralism, and Universalism*…, s. 227, a także G. Weigel, *Centesimus annus: The Architecture of Freedom*, [w:] *A Free Society Reader: Principles for the New Millennium*…, s. 14.

[2041] S. Kowalczyk, *Zasady życia społecznego w nauczaniu Jana Pawła II*, [w:] *Pomiędzy etyką a polityką. 80 lat socjologii na Katolickim Uniwersytecie Lubelskim. (1918–1998)*, pod red. E. Hałas, Lublin 1998, s. 368.

poziomu życia narodów ubogich i najbogatszych, ale też tworzenie solidarną pracą takich warunków życia, które będą sprzyjały umocnieniu godności i rozwoju zdolności każdego człowieka[2042].

Odwołując się do nauczania Leonowego o własności, Jan Paweł II podkreślił, że dla autora *Rerum novarum* prawo do własności prywatnej ma charakter naturalny. Tego prawa, podstawowego dla autonomii i rozwoju osoby, Kościół zawsze bronił[2043], wskazując równocześnie, że posiadanie dóbr nie jest prawem absolutnym, ale jako prawo ludzkie ze swej natury jest ograniczone[2044], względami dobra wspólnego[2045].

Jan Paweł II stwierdził, że własność prywatna swój początek bierze z pracy na roli[2046], jednakże u schyłku XX wieku większego znaczenia nabiera własność wiedzy, techniki i umiejętności. Z tych względów bogactwo państw uprzemysłowionych polega o wiele bardziej na tym typie własności aniżeli na zasobach naturalnych[2047]. Zatem postulowany przez encyklikę system ekonomiczny może być osiągnięty dzięki ludzkiej „zdolności do inicjatywy i przedsiębiorczości"[2048].

W przekonaniu papieża analizowane zjawisko ukazuje prawdę o osobie, którą zawsze głosiło chrześcijaństwo – głównym bogactwem człowieka jest wraz z ziemią *sam człowiek*.

[2042] Niezmiernie istotne jest, pouczał papież, zapewnienie każdemu człowiekowi wolności religijnej. Systemy totalitarne zmuszały „człowieka do poddania się światopoglądowi narzuconemu siłą i nie pozwalały korzystać z własnej wolności. Należy uznać w całości prawa ludzkiego sumienia, związanego tylko prawdą. Uznanie tych praw stanowi pierwszą zasadę wszelkiego porządku politycznego prawdziwie wolnego. Tę zasadę trzeba potwierdzić z wielu powodów: dlatego że w krajach rozwiniętych prowadzi się niekiedy przesadną propagandę wartości czysto utylitarnych, rozbudzając instynkty i niepohamowaną chęć natychmiastowego zaspokojenia wszystkich pragnień, co utrudnia uznanie i poszanowanie hierarchii prawdziwych wartości ludzkiej egzystencji; a także z powodu tego, że w niektórych krajach pojawiają się nowe formy fundamentalizmu religijnego, który […] uniemożliwia mniejszościom wyznaniowym pełne korzystanie z przysługujących im praw obywatelskich czy religijnych. Żaden autentyczny postęp nie jest możliwy bez poszanowania naturalnego i pierwotnego prawa człowieka do poznania prawdy i kierowania się nią w życiu", *Centesimus annus*, 29. Por. też: szerzej w kwestii papieskiej koncepcji rozwoju: J.R. Formicola, *Pope John Paul II: Prophetic Politician*…, s. 78–82. W ocenie autorki papież „understanding of developments also tied pragmatically to the need for realistic development opportunities", *ibidem*, s. 82.

[2043] Janowi Pawłowi II bliski jest pogląd głoszący, że wszędzie tam, gdzie nie istnieje prawo prywatnej własności, nie jest możliwe przestrzeganie innych praw człowieka, R. Charles SI, D. Maclaren OP, *Kościół w świecie współczesnym. Nauczanie społeczne Kościoła w świetle Soboru Watykańskiego II*, Poznań 1995, s. 333.

[2044] Jan Paweł II, odnosząc się do nauczania Leona XIII, stwierdził, że głosząc prawo do własności prywatnej, autor *Rerum novarum* dobitnie wskazywał, że „»używanie« dóbr, należące do sfery wolności, jest podporządkowane od początku powszechnemu przeznaczeniu wszystkich dóbr stworzonych, co zgodne jest także z wolą Chrystusa, objawioną w *Ewangelii*. Następcy Leona XIII powtórzyli to dwoiste stwierdzenie: własność prywatna jest konieczna, a zatem godziwa, jednocześnie zaś obciążona ograniczeniami", *Centesimus annus*, 30. Podobne stanowisko zajął Sobór Watykański II.

[2045] P.H. Sedgwick, *The Market Economy and Christian Ethics*…, s. 258. Por. też: M. P. Hornsby-Smith, *An Introduction to Catholic Social Thought*…, s. 101.

[2046] *Centesimus annus*, 31. Szerzej w tej kwestii stanowisko katolickiej nauki społecznej por. A. Rauscher SJ, *Własność prywatna w służbie człowieka pracującego*, [w:] M. Novak, A. Rauscher SJ, M. Zięba OP, *Chrześcijaństwo, demokracja, kapitalizm*, Poznań 1993, s. 55–110.

[2047] *Centesimus annus*, 32.

[2048] W tym samym duchu ks. F. Kampka, *Ład gospodarczy w świetle encykliki „Centesimus annus"*, „Przegląd Powszechny", nr 10/ 842, 1991, s. 34.

To dzięki jego intelektowi można odkryć możliwości produkcyjne ziemi w celu zaspokajania ludzkich potrzeb[2049]. Pozytywnymi aspektami współczesnej ekonomii przedsiębiorstwa jest wolność osoby, przejawiająca się między innymi w dziedzinie gospodarczej[2050]. W kontekście ludzkiej pracy Jan Paweł II upomniał się o prawa emigrantów zarobkowych i wezwał do poszanowania ich godności[2051].

Podnosząc kwestie wolności gospodarczej, Jan Paweł II wskazał, że jest ona tylko jednym z elementów ludzkiej wolności. Kiedy jednak w gospodarce wolnorynkowej człowiek zaczyna być traktowany wyłącznie jako producent czy konsument dóbr, nie zaś jak podmiot, który produkuje i konsumuje, aby żyć, wtedy wolność traci konieczne odniesienie do osoby ludzkiej i prowadzi do jej alienacji[2052]. Papież przypomniał, że państwo musi zatroszczyć się o tę część *bonum commune*, przez którą rozumiemy takie dobra zbiorowe, jak środowisko naturalne i środowisko ludzkie, a których ochrony nie da się zapewnić za pomocą zwykłych mechanizmów rynkowych[2053].

Opowiadając się za wolnym rynkiem jako najlepszym narzędziem wykorzystania zasobów i zaspokajania potrzeb, papież podkreślił, że nie wszystkie potrzeby można dzięki niemu zaspokoić[2054]. Ponad logiką rynku stoi to, co przysługuje człowiekowi, ponieważ jest człowiekiem, ze względu na jego godność, dlatego rynek musi uwzględniać integralny rozwój osoby[2055]. To, co należy się człowiekowi, musi gwarantować możliwość przeżycia i wniesienia czynnego wkładu w dobro wspólne ludzkości[2056]. *Dignitas humana* i *bonum commune* jawią się zatem w nauczaniu Jana Pawła II jako wyznaczniki właściwie funkcjonującego systemu kapitalistycznego. W papieskiej ocenie tylko taki system ekonomiczny, który respektuje ludzką godność i sprzyja działaniom na rzecz wzrostu dobra wspólnego, jest prawidłowy i zasługuje na uznanie.

[2049] Por. też: ks. T. Borutka, *Społeczne nauczanie Kościoła…*, s. 248.

[2050] *Centesimus annus*, 32. Por. też: G.R. Beabout, *Beyond Self-Interest: A Personalist Approach to Human Action…*, s. 69.

[2051] *Centesimus annus*, 33. Szeroko i kompetentnie w tej materii por. M.R. Pistone, J.J. Hoeffner, *Stepping out of the Brain Drain: Applying Catholic Social Teaching in a New Era of Migration*, Lexington Books, Lanham, Maryland 2007, a zwłaszcza rozdział *Applying Human Dignity and the Common Good to Immigration*, s. 59–72. W ocenie tych autorów „The general methodology of Catholic Social Teaching, with its insistence on assessing issues through the prism of the two fundamental principles of human dignity and the common good, provides of fruitful framework for assessing immigration issues", *ibidem*, s. 59.

[2052] *Centesimu annus*, 39. Por. też: S. Greg, *Challenging the Modern World…*, s. 169–170, oraz B. Misztal, *Open Society, Social Action, and the prospects of Social Mobilization in the Twenty-First Century*, [w:] *Religion, Mobilization, and Social Action*, A.D. Shupe, B. Misztal (eds.), Praeger, London 1998, s. 42.

[2053] *Centesimus annus*, 40. Por. też: S. Gregg, *Challenging the Modern World…*, s. 156, oraz R.J. Baker, *Pricing on Purpose: Creating and Capturing Value Pricing on Purpose: Creating and Capturing Value*, Hoboken, N.J. 2006, s. 273.

[2054] Jan Paweł II dostrzegał trzy ograniczenia zasady wolnego rynku: 1) rynek nie jest w stanie sprostać wszystkim ludzkim oczekiwaniom, 2) niektóre dobra nie mogą podlegać prawom rynku, 3) istnieją ludzie pozbawieni możliwości wejścia na rynek, dlatego potrzebują pozarynkowej pomocy, por. też: M. Novak, *Liberalizm…*, s. 329.

[2055] Por. też: A. J. Santelli, J. Sikkenga, *The Free Person and the Free Economy: a Personalist View of Market Economics*, Lexington Books, Lanham, Maryland 2002, s. 112.

[2056] *Centesimu annus*, 34.

Autor *Centesimus annus* dopowiedział, że Kościół uznaje pozytywną „rolę zysku"[2057] jako wskaźnika dobrego funkcjonowania przedsiębiorstwa, jednakże zysk nie jest wskaźnikiem jedynym[2058]. W nauczaniu papieskim przedsiębiorstwo nie służy wyłącznie osiąganiu zysku, ale jest również wspólnotą ludzi, których godność powinna być szanowana. Z tych względów, pamiętając o zysku jako czynniku oddziałującym na życie przedsiębiorstwa, nie wolno pomijać czynników ludzkich i moralnych[2059], zatem należy mieć na względzie osobę ludzką i jej godność, a także dobro wspólne[2060].

Jan Paweł II, odnosząc się do działań zmierzających do osiągania coraz lepszych warunków życia, co jest według niego naturalne, zanegował zjawisko konsumizmu[2061], które niszczy integralną koncepcję człowieka i hamuje jego rozwój przez to, że wymiar duchowy sprowadza do kwestii materialnych i instynktownych[2062]. Szczególnie potępił pornografię i używanie narkotyków jako przykłady konsumpcji przynoszącej fałszywą satysfakcję, szkodliwej dla zdrowia i godności człowieka[2063].

Papież ponownie dostrzegł budzącą niepokój kwestię ekologiczną i zauważył, że źródłem bezmyślnego niszczenia środowiska naturalnego jest błąd antropologiczny rozpowszechniony w naszych czasach. Tym samym autor encykliki umieszcza ekologię w kontekście teologiczno-antroplogicznym[2064]. Człowiek, opanowany konsumizmem, preferuje hedonizm i utylitaryzm, a przez to źle wykorzystuje zasoby ziemi i naraża własne życie[2065]. Głosiciele ideologii konsumizmu niszczą ludzką godność, albowiem konsekwencją ich

---

[2057] Szerzej w tej kwestii por. L. A. Nowicki OFM, *Społeczna gospodarka rynkowa – moralna słuszność zysku*, Colloquium Salutis, Wrocławskie Studia Teologiczne 25, 1993, s. 151–156.

[2058] Analogicznie D.L. Schindler, *Authentic Theology of Integral Human Liberation,* [w:] *John Paul II and Moral Theology*, C.E. Curran, R.A. McCormick (eds.), Paulist Press, New York 1998, s. 346.

[2059] *Centesimus annus*, 35. Jak stwierdził M. Novak „The pope show that the businnes firm, in its internal composition, is primarily a community of persons", M. Novak, *Religion and Political Economy*, [w:] *The Religion Factor: An Introduction to How Religion Matters*, W.S. Green, J. Neusner (eds.), Westminster John Knox Press, Louisville 1996, s. 111.

[2060] Por. D. Hollenbach, *The Global Face of Public Faith: Politics, Human Rights, and Christian Ethics…*, s. 212.

[2061] Odnośnie do krytyki konsumizmu w nauczaniu Jana Pawła II, por. też: L. Gellot, *The family, liberalism and catholic social teaching*, [w:] *Catholicism and Liberalism: Contributions to American Public Policy…*, s. 278.

[2062] W papieskiej ocenie sam system gospodarczy nie posiada kryteriów pozwalających „na poprawne odróżnienie nowych i doskonalszych form zaspokajania ludzkich potrzeb od potrzeb sztucznie stwarzanych, przeszkadzających kształtowaniu się dojrzałej osobowości", i dlatego potrzebna jest praca edukacyjna, która pozwoliłaby przygotować konsumentów do odpowiedzialnego korzystania z prawa wyboru, *Centesimus annus*, 36. Por. też: R. Charles SJ, *Christian Social Witness and Teaching…*, s. 360.

[2063] Papież stwierdził, że „Narkotyki, a także pornografia i inne formy konsumizmu, wykorzystując nieodporność jednostek słabych, mają wypełnić duchową pustkę, jaka powstaje w człowieku", *Centesimus annus*, 36. Podobnie K.D. O'Rourke OP, Ph. Boyle, *Medical Ethics: Sources of Catholic Teachings*, Georgetown University Press, Washington D.C. 1999, s. 46.

[2064] Por. też: ks. J. Mariański, *Kwestia ekologiczna w encyklice Centesimus annus*, Colloquium Salutis, Wrocławskie Studia Teologiczne 25, 1993, s. 166–184.

[2065] *Centesimus annus*, 37. Tak też: D. Bohr, *Catholic Moral Tradition…*, s. 344, a także: M. Zięba OP, *Papieże i kapitalizm…*, s. 115.

postulatów będzie urzeczowienie człowieka. Konsumpcyjny styl życia zagraża środowisku naturalnemu, a tym samym godzi w dobro wspólne.

Jednakże oprócz niszczenia środowiska naturalnego należy zauważyć jeszcze niebezpieczniejsze zjawisko – niszczenie środowiska ludzkiego poprzez nieprzywiązywanie wagi do „ochrony warunków moralnych prawdziwej »ekologii ludzkiej«"[2066]. Nie wolno zapominać, że człowiek otrzymał ziemię od Stwórcy, ale również człowiek jest dla siebie samego darem otrzymanym od Boga i dlatego musi respektować naturalną i moralną strukturę, w jaką został wyposażony. Ponieważ człowiek otrzymał od Boga swą istotną godność, ma też dar wznoszenia się ponad wszelki porządek społeczny w dążeniu do prawdy i dobra, równocześnie jednak jest determinowany strukturą społeczną, w której żyje[2067].

W ocenie Jana Pawła II pierwszą i podstawową komórką „ekologii ludzkiej" jest rodzina[2068] oparta na małżeństwie mężczyzny i kobiety, w której człowiek otrzymuje pierwsze i decydujące wyobrażenia związane z prawdą i dobrem oraz uczy się, jak być osobą. To w rodzinie dziecko rodzi się, rozwija i nabywa świadomości własnej godności. Wbrew tak zwanej kulturze śmierci, rodzina stanowi ośrodek kultury życia i jest pierwszym źródłem godności człowieka[2069]. W nauczaniu papieskim rodzina sprzyja ochronie i poszanowaniu ludzkiej godności i dobra wspólnego.

Porównując dwa systemy społeczno-gospodarcze, Jan Paweł II stawia pytanie: czy klęska komunizmu oznacza zwycięstwo kapitalizmu jako systemu społecznego?[2070] Odpowiedź, jakiej udziela, jest zniuansowana[2071]. Maciej Zięba OP za wielkie osiągnięcie *Centesimus annus* uważa przerzucenie twórczego pomostu pomiędzy katolicką nauką społeczną a współczesną myślą polityczną i ekonomiczną[2072]. Papież rozróżnia dwa modele kapitalizmu, przekonując, że jeśli przez kapitalizm rozumie się system ekonomiczny, „który uznaje zasadniczą i pozytywną rolę przedsiębiorstwa, rynku, własności prywatnej i wynikającej z niej odpowiedzialności za środki produkcji oraz wolnej ludzkiej inicjatywy

---

[2066] W. Piątkowski przekonuje, że pojęcie „środowiska ludzkiego" jest bardzo szerokie i dlatego równie szeroki musi być zakres interwencji państwa w stosunki społeczno-ekonomiczne, stąd wniosek, że Jan Paweł II przypisuje państwu znacznie szerszy zakres funkcji niż liberałowie, W. Piątkowski, *Etyczne podstawy gospodarki w świetle encyklik Jana Pawła II*, [w:] *Myśl społeczna Jana Pawła II…*, s. 166.

[2067] *Centesimus annus*, 38. Por. też: M.S. Joyce, *The voluntary society and the moral order*, [w:] *A New Worldly Order: John Paul II and Human Freedom…*, s. 97.

[2068] Szerzej w kwestii poglądów Jana Pawła II na rodzinę por. ks. W. Gubała, *Rodzina w służbie życia i miłości. Od Humanae vitae do Evangelium vitae*, [w:] *Człowiek drogą Kościoła…*, s. 149–176, a także: P. Kaźmierczak, *Personalistyczna koncepcja wychowania…*, s. 63–83.

[2069] *Centesimus annus*, 39. Tak też: K.R. Himes OFM, *Responses to 101 Questions on Catholic Social Teaching*, Paulist Press, New York 2001, s. 46.

[2070] *Centesimus annus*, 42. Stosunek katolicyzmu do liberalizmu interesująco omawia A. Dylus, *Etyka katolicka a duch kapitalizmu*, [w:] *Religia – tożsamość – Europa*, red. i oprac. P. Mazurkiewicz, S. Sowiński, Wrocław 2005, s. 148–160.

[2071] Jak trafnie zauważył J.R. Neuhaus, katolicka doktryna społeczna jest wymierzona zarówno przeciw „utopizmowi, jak i przeciwko rozpaczy", J.R. Neuhaus, *Biznes i Ewangelia…*, s. 133. G. Campanini stwierdził, że gdy idzie o pełny osąd kapitalizmu, to dopiero *Centesimus annus* zmieniła perspektywę. Papieska nauka społeczna przeszła od demonizacji kapitalizmu do „postawy bardziej refleksyjnej i wrażliwej", G. Campanini, *Katolicyzm wobec kapitalizmu*, „Społeczeństwo", nr 2, 1995, s. 306, 312.

[2072] M. Zięba OP, *Papieże i kapitalizm..*, s. 145.

w dziedzinie gospodarczej", to Kościół opowiada się za kapitalizmem[2073]. Z drugiej strony, jeśli przez kapitalizm rozumie się system, w którym wolność gospodarcza nie jest ujęta w ramy systemu prawnego chroniącego integralną wolność człowieka i jego potrzeby etyczne i religijne, to Kościół jest przeciwko takiemu kapitalizmowi[2074]. Należy jednak podkreślić, że autor encykliki stwierdził dobitnie, iż alternatywą dla kapitalizmu nie jest system socjalistyczny, ale społeczeństwo popierające wolność pracy, przedsiębiorczość i uczestnictwo[2075].

Papież pouczał, że Kościół nie przedstawia żadnych własnych modeli społeczno-gospodarczych, lecz jedynie proponuje, jako „niezbędną ideę przewodnią", swoją naukę społeczną, która uznaje pozytywny charakter rynku i przedsiębiorstwa, ale jednocześnie wskazuje, że muszą być one nastawione na dobro wspólne i poszanowanie ludzkiej godności[2076]. Pracownicy mają prawo zabiegać o pełne poszanowanie ich godności, a praca w przedsiębiorstwie powinna przebiegać tak, aby robotnicy, „pracując razem z innymi i pod kierunkiem innych, mogli w pewnym sensie »pracować na swoim«, używając swej inteligencji i wolności"[2077]. Dostrzec możemy zatem, że w nauczaniu Jana Pawła II kategorie *bonum commune* i *dignitas humana* występują łącznie – jako gwarancja praw pracowników oraz jako gwarancja sukcesu ekonomicznego przedsiębiorstwa.

Zdaniem Jana Pawła II integralny rozwój osoby ludzkiej sprzyja większej jej wydajności i skuteczności w pracy, dlatego też związki zawodowe robotników powinny aktywnie

---

[2073] Jan Paweł II uważa jednak, że „trafniejsze byłoby wyrażenie »ekonomia przedsiębiorczości«, »ekonomia rynku« czy po prostu »wolna ekonomia«", *Centesimus annus*, 42. Amerykańscy zwolennicy gospodarki rynkowej z wielką radością powitali papieski dokument, głosząc, że była to pierwsza papieska enuncjacja „realistycznie zajmująca się rzeczywistością, w której liberalizm zatriumfował nad socjalizmem […]. Stąd też przesłanie tej encykliki ma szerszy, ponadkatolicki wymiar", J. O'Sullivan, *Papież. Wolność. Kapitalizm*, „Znak", nr 438, 1991, s. 90. Robert A. Sirico stwierdził, że „encyklika może być epitafium dla wszystkich ruchów wyzwoleńczych i kolektywistycznych, które tracą w ten sposób oficjalną sankcję kościelną […] *Centesimus annus* jest zwrotem ze strony największej chrześcijańskiej religii świata ku autentycznej ludzkiej wolności. W ten sposób nawiązany został nowy dialog", *Papież. Wolność. Kapitalizm*, „Znak", nr 438, 1991, s. 113.

[2074] *Centesimus annus*, 42. Widać tutaj pewne paralele z koncepcjami przedstawionymi w najgłośniejszej encyklice Leona XIII *Rerum novarum.* Por. też: R. Hittinger, *Reasons for a Civil Society*, [w:] *Reassessing the Liberal State: Reading Maritain's Man and the State*…, s. 21.

[2075] *Centesimus annus*, 35. Odmienne stanowisko prezentuje Krystyna Chojnicka, twierdząc, że Jan Paweł II jest „najbardziej zdecydowanym spośród twórców nauczania społecznego Kościoła krytykiem rozwiązań kapitalistycznych, aczkolwiek nie neguje stanowiska swych poprzedników, którzy oddzielali pozytywne zasady tego systemu od nadużyć towarzyszących ich realizacji", K. Chojnicka, *Nauka społeczna Kościoła*…, s. 179. Z kolei J.A. Merkle SNDdeN stwierdziła, że papież pozytywnie ocenia kapitalizm, J.A. Merkle SNDdeN, *Z serca Kościoła*…, s. 265. Gwoli ścisłości należy zacytować papieskiego biografa Jonathana Kwitnego, który przywołał słowa arcybiskupa Weaklanda, twierdzącego, że papież skarżył się, iż jest błędnie przedstawiany jako całkowity zwolennik kapitalizmu, J. Kwitny, *Człowiek stulecia. Życie i czasy papieża Jana Pawła II,* Warszawa–Chicago 1998, s. 638.

[2076] Por. też: ks. W. Piwowarski, który stwierdził, że Kościół i państwo powinny współpracować dla dobra wspólnego, a w konsekwencji dla dobra osoby ludzkiej, które wchodzi w skład dobra wspólnego; ks. W. Piwowarski, *Wobec nowej ewangelizacji*, Colloquium Salutis, Wrocławskie Studia Teologiczne, 25, 1993, s. 97. E. Górski, *Civil Society, Pluralism, and Universalism*…, s. 228.

[2077] *Centesimus annus*, 42. Por. też: A. Barrera, *Modern Catholic Social*…, s. 251–253, oraz R. Charles SJ, *Christian Social Witness and Teaching*…, s. 362.

działać na rzecz wyzwolenia oraz promocji osoby ludzkiej[2078]. Odczytując na nowo „związek pomiędzy własnością indywidualną albo prywatną a powszechnym przeznaczeniem dóbr", należy podkreślić, że człowiek urzeczywistnia siebie samego poprzez swoją inteligencję i swoją wolność i dlatego podejmowane przez niego działania oparte są na prawie do inicjatywy i do własności indywidualnej. Pracując w celu zaspokojenia potrzeb swoich i swojej rodziny, człowiek pracuje dla całej ludzkości. Tym samym własność znajduje moralne usprawiedliwienie w tworzeniu, przy uwzględnieniu istniejących warunków, możliwości pracy i ludzkiego rozwoju, dla wszystkich[2079]. Możemy zatem powiedzieć, że pracując dla swojego własnego dobra, człowiek pracuje także na rzecz dobra wspólnego.

Jeśli chodzi o model ustrojowy państwa, papież opowiedział się za koncepcją „»państwa praworządnego«, w którym najwyższą władzę ma prawo, a nie samowola ludzi" i w którym panuje monteskiuszowska zasada podziału i równoważenia się władz[2080]. W papieskiej koncepcji zarówno zasada państwa praworządnego, jak i zasada większości pojmowane są jako podporządkowanie wszelkiej ludzkiej władzy prawu naturalnemu[2081]. Możemy przyjąć, że w ocenie Jana Pawła II państwo prawa rozumiane w takim ujęciu będzie w stanie najlepiej zabezpieczyć ludzką godność i dobro wspólne.

Jan Paweł II stwierdził, że wspomnianej wcześniej idei przeciwstawił się w XX wieku totalitaryzm, który w wersji marksistowsko-leninowskiej głosił, że „niektórzy ludzie z racji głębszej znajomości praw rozwoju społeczeństwa, szczególnej pozycji klasowej czy kontaktu z najgłębszymi źródłami kolektywnej świadomości nie mylą się, a zatem mogą sobie rościć prawo do sprawowania władzy absolutnej"[2082]. W przekonaniu papieża totalitaryzm powstaje z negacji prawdy obiektywnej[2083], czego konsekwencją jest pogląd głoszący, że nie ma żadnej prawdy transcendentnej, pozwalającej na istnienie sprawiedliwych stosunków pomiędzy ludźmi, co powoduje, że zaczynają dominować klasowe, grupowe i narodowe korzyści przeciwstawiające jednych ludzi drugim. Odrzucenie tej transcendentnej prawdy skutkuje triumfem siły władzy i negacją praw innych. W takiej sytuacji człowiek jest szanowany tylko o tyle, o ile można go wykorzystać do własnych, egoistycznych celów. W papieskiej ocenie nowoczesny totalitaryzm wyrasta z negacji transcendentnej godności osoby ludzkiej, będącej *imago Dei*. Z tych właśnie względów człowiek z samej swej natury jest podmiotem praw, których nikt nie może naruszać: ani jednostka czy grupa, ani naród lub państwo. Nie może tego czynić nawet większość danego społeczeństwa, zwracając się przeciwko mniejszości, spychając ją na margines, wyzyskując czy usiłując ją unicestwić. Transcendentna godność osoby ludzkiej jest, zdaniem papieża, fundamentem jej niezbywalnych praw. Jak zuważył R.J. Neuhaus, autor

---

[2078] Jak wskazał R.J. Neuhas, Jan Paweł II był przekonany, że ruch związkowy może być kreatorem tych pozytywnych zmian, R.J. Neuhas, *Biznes i Ewangelia…*, s. 212–213. Por. też: Ch.E. Curran, *Catholic Social Teaching…*, s. 207.

[2079] *Centesimus annus*, 43. W tym samym duchu O.F. Williams, *Business, Religion, & Spirituality: a New Synthesis*, University of Notre Dame Press, Notre Dame, (Ind.) 2003, s. 20.

[2080] *Centesimus annus*, 44. Tak też: D. Hollenbach, *The Global Face of Public Faith…*, s. 207.

[2081] Tak ks. P. Mazurkiewicz, *Kościół i demokracja*, Warszawa 2001, s. 98.

[2082] *Centesimus annus*, 44.

[2083] Tak też: D. Hollenbach SJ, *The Global Face of Public Good…*, s. 212, oraz Ch.E. Curran, *The moral Theology of Pope John Paul II…*, s. 227.

Centesimus annus podkreślał, że rolą demokracji nie jest określanie prawdy, lecz dążenie do kompromisowych, politycznie wiarygodnych uzgodnień. W demokracji z góry zakłada się istnienie pewnych prawd, w tym także prawdy głoszonej przez Kościół, jednakże rolą demokracji nie jest określanie prawdy. Twierdzić, że nie istnieje inna prawda niż wskazana przez głos większości, to głosić, że prawda w ogóle nie istnieje[2084]. Zdaniem Rocca Buttiglionego z encykliki *Centesimus annus* wynika, że prawdziwa demokracja nie polega jedynie na samej regule większości, ale również na regule zakorzenionej w zasadzie sprawiedliwości[2085].

Papież pouczał, że Kościół przez demokrację rozumie system, który zapewnia udział obywateli w decyzjach politycznych i gwarantuje rządzonym możliwość wyboru oraz kontrolowania własnych rządów, a także ich zmiany w sposób pokojowy na inne. Nie jest to jednak równoznaczne ze zgodą na to, aby społeczeństwo lub państwo nie miało żadnego innego celu niż pozostawienie jednostki samej sobie[2086]. Autor encykliki podkreślał, że prawdziwa demokracja możliwa jest tylko w państwie prawa w oparciu o poprawną koncepcję osoby ludzkiej. Aby mogła rzeczywiście zaistnieć, musi być spełnionych kilka przesłanek: prawdziwe ideały, podmiotowość społeczeństwa oraz struktury uczestnictwa i współodpowiedzialności. Negacja ostatecznej prawdy, która jest przewodnikiem w działalności politycznej, prowadzić może do tego, że idee i cele zostaną instrumentalnie wykorzystane przez władzę polityczną. Demokracja oznacza coś więcej niż tylko procedury, nie jest bowiem możliwa bez ludzkiego zaangażowania w obronę indywidualnej wolności, a jednocześnie w działania na rzecz realizacji dobra wspólnego. Demokrację podtrzymują i umacniają przekonania religijne i moralne[2087]. Jan Paweł II pouczał, że demokracja bez wartości łatwo się przemienia w jawny lub zakamuflowany totalitaryzm[2088], ponieważ prawdziwa wolność wyraża się poprzez przyjęcie zasady: „w świecie bez prawdy wolność

[2084] R.J. Neuhaus, *Biznes i Ewangelia…*, s. 101. Por. też: G.Weigel, *Roman Catholicusm in the Age of John Paul II*, [w:] *The Desecularization of the World: Resurgent Religion and World Politics*, P.L. Berger (ed.), W.B. Eerdmans Publishing, Michigan 1999, s. 28–29.

[2085] R. Buttiglione, *Chrześcijanie i demokracja…*, s. 123.

[2086] Tak papieskie nauczanie odczytuje J. Krucina, *Społeczność – kontrakt czy uczestnictwo? Państwo, polityka, demokracja, kapitalizm*, Colloquium Salutis, Wrocławskie Studia Teologiczne 25, 1993, s. 121.

[2087] G. Weigel, *Ostateczna rewolucja. Kościół sprzeciwu a upadek komunizmu…*, s. 255–256.

[2088] Tak też: H. Rico, *John Paul II and the Legacy…*, s. 155, oraz G.T. Colvert, *Liberty and Responsibility: John Paul II, ethics, and law,* [w:] *John Paul II's Contributions to Catholic Bioethics…*, s. 63. W tym duchu też niezwykle interesujące rozważania Jacoba L. Talmona, który stwierdził: „Totalitarna demokracja rozwinęła się dosyć wcześnie jako model scentralizowanego przymusu nie dlatego, że odrzuciła wartości osiemnastowiecznego indywidualizmu, ale z tej racji, iż od początku zajęła wobec nich nazbyt perfekcjonistyczną postawę. Uczyniła z człowieka absolutny punkt odniesienia […]. Widziano w nim jedyny element porządku naturalnego, z wyłączeniem wszelkich grup i tradycyjnych interesów. Chcąc dotrzeć do człowieka *per se*, należało wykluczyć wszelkie różnice i zniwelować wszelkie nierówności. I tak oto etyczna idea praw człowieka uzyskała nagle charakter egalitarnego ideału społecznego. Odtąd główny nacisk zaczęto kłaść na zniweczenie nierówności, zniżenie ludzi uprzywilejowanych do poziomu pospolitych standardów człowieczeństwa i konieczność pozbycia się pośrednich ośrodków władzy i lojalności, takich jak: klasy, wspólnoty regionalne, grupy zawodowe i korporacje. Pomiędzy człowiekiem i państwem nie wyrastała już żadna bariera. Władza państwowa, niepowstrzymywana przez żadną instancję pośrednią, stała się nieograniczona", J.L. Talmon, *O demokracji totalitarnej*, „Znak", nr 443, 1992, s. 75–76.

traci swoją treść, a człowiek zostaje wystawiony na pastwę namiętności i uwarunkowań jawnych lub ukrytych"[2089].

Odwołując się do idei praw człowieka, papież stwierdził, że do praw fundamentalnych należą: prawo do życia, prawo do rozwijania własnej inteligencji i wolności w poszukiwaniu i poznawaniu prawdy. W jego ocenie początkiem i syntezą tych praw jest w pewnym sensie wolność religijna, którą autor encykliki pojmuje jako prawo do życia w prawdzie własnej wiary i zgodnie z transcendentną godnością własnej osoby[2090]. Jan Paweł II nieustannie podkreśla, że to zasada *dignitas humana* jest źródłem praw i wolności człowieka[2091].

Ale nawet w krajach o demokratycznym systemie rządów prawa człowieka nie zawsze są w pełni przestrzegane[2092]. Dzieje się tak, ponieważ systemy demokratyczne zatraciły zdolność podejmowana decyzji zgodnych z dobrem wspólnym. Zamiast bowiem rozstrzygać problemy społeczne za pomocą kryteriów sprawiedliwości i moralności, uwzględniana jest siła wyborców lub potęga finansowa stojących za nimi grup. Konsekwencją tych działań jest apatia i zanik ducha obywatelskiego, albowiem znaczna część społeczeństwa ma na względzie jedynie swój partykularny interes. Fałszuje to obraz dobra wspólnego, które nie jest zwykłą sumą korzyści partykularnych, „ale wymaga ich oceny i pogodzenia w oparciu o sprawiedliwą hierarchię wartości i w ostatecznym rozrachunku, o właściwe zrozumienie godności i praw osoby"[2093]. Zdaniem papieża demokracja nie zawsze musi działać na rzecz *bonum commune* i *dignitas humana*.

W przekonaniu Jana Pawła II podstawowym zadaniem państwa jest zagwarantowanie bezpieczeństwa, tak by człowiek-pracownik, mógł korzystać ze swojej pracy[2094]. Kolejna funkcja państwa polega na ochronie praw człowieka w dziedzinie gospodarczej i kierowanie nim. Podejmując te działania, państwo nie może zawłaszczać ludzkiej aktywności i odpowiedzialności, ale zgodnie z zasadą subsydiarności powinno[2095], jak sugeruje Kościół, zawsze pomagać człowiekowi poprzez dowartościowanie godności jego osoby[2096]. Jako instytucja

---

[2089] Papież podkreślił, że „chrześcijanin żyje wolnością… i służy jej zgodnie z misyjną naturą swego powołania, ofiarowując innym prawdę, którą sam poznał", *Centesimus annus*, 46. Tak też: M. Wolicki, *Koncepcja wolności a postawa wobec życia*, [w:] *Wolność we współczesnej kulturze…*, s. 327.

[2090] Autor encykliki wskazał ponadto: prawo do uczestniczenia w pracy dla doskonalenia dóbr ziemi i zdobycia środków utrzymania dla siebie i swych bliskich, a także prawo do swobodnego założenia rodziny oraz przyjęcia i wychowania dzieci, dzięki odpowiedzialnemu realizowaniu własnej płciowości, *Centesimus annus*, 47.

[2091] *Ibidem*, 47. Szeroko i przekonująco w tej kwestii por. M. Novak, *Human dignity. Human rights*, First Things 97 (November 1999), 39–42.

[2092] Jan Paweł II ma tutaj na myśli przede wszystkim aborcję.

[2093] *Centesimus annus*, 47.

[2094] *Ibidem*, 48

[2095] W ocenie Charlesa K. Wilbera „Catholic thought views society as made up of a dense network of relationships among individuals, families, churches, business firms, labor unions, and different levels on government. Thus, every component of the social order has a role to play in ensuring basic human rights and the common good. In Catholic social thought this is expressed as the principle of subsidiarity", Ch.K. Wilber, *Teaching economics while keeping the faith*, [w:] *Teaching as an Act of Faith: Theory and Practice in Church-Related Higher Education*, A.C. Migliazzo (ed.), Fordham University Press, New York 2002, s. 14.

[2096] *Centesimus annus*, 49.

odpowiedzialna za zabezpieczenie wszystkim ludziom podstawowych praw człowieka, musi w swoich działaniach godzić społeczną, kulturalną i ekonomiczną aktywność jednostek i małych grup społecznych z dobrem wspólnym[2097]. Można wskazać trzy równoległe sfery zadań państwa: społeczną i administracyjno-prawną, kulturową oraz gospodarczą. Te trzy sfery tworzą całokształt celów składających się na *bonum commune* państwa[2098].

Działając w imię solidarności i dla rozwoju dobra wspólnego, Kościół opowiada się za kulturą pokoju i tymi postawami, które sprzyjają inicjatywie i wolności człowieka, albowiem drugim imieniem pokoju jest *rozwój*; tylko w warunkach pokoju może się odbywać prawidłowy rozwój człowieka[2099]. Postęp w dziedzinie kultury wymaga zaangażowania całej osoby, jej dążenia do samokontroli, osobistej ofiary i solidarnego działania z innymi na rzecz dobra wspólnego[2100]. Rozwój ten powinien dokonywać się zgodnie ze sprawiedliwością, jak bowiem trafnie zauważył Steinar Stjernø, Jan Paweł II łączy ideę solidarności i dobra wspólnego z ideą sprawiedliwości[2101]. Koncepcja solidarności w nauczaniu papieskim jest wprost łączona z koncepcją dobra wspólnego, którego powiększanie służy zabezpieczeniu i polepszeniu środowiska społecznego i naturalnego[2102].

Papież pouczał, że Kościół, interesując się dziś szczególnie człowiekiem, czerpie zdolność jego rozumienia z Bożego Objawienia. Dlatego też antropologia chrześcijańska jest w istocie jednym z działów teologii i z tych samych względów nauka społeczna Kościoła, zajmując się człowiekiem, interesując się nim i jego sposobem postępowania w świecie, „należy do teologii, zwłaszcza teologii moralnej". Z tych powodów, odnosząc się do aktualnych problemów ludzkiego współżycia, należy uwzględniać ich wymiar teologiczny[2103]. Ch.E. Curran podkreśla, że zwłaszcza dwa aspekty antropologii: ludzka godność i ludzka solidarność, budują podstawę naszej troski i odpowiedzialności, jako wierzących, wobec tych wszystkich, którzy są ubodzy i skrzywdzeni[2104].

Jan Paweł II wielokrotnie podkreślał, że po II wojnie światowej Kościół uczynił godność człowieka centrum swych wypowiedzi społecznych, albowiem wiara, którą głosi, nie tylko pomaga znaleźć rozwiązania, ale również pozwala człowiekowi przeżywać cierpienie tak, aby się nie zagubił i nie zapominał o swej godności i powołaniu[2105]. Kościół, chroniąc

---

[2097] Por. też: Ch.E. Curran, *The Moral Theology of Pope John Paul II…*, s. 224.

[2098] Por. J. Krucina, *Społeczność – kontrakt czy uczestnictwo?…*, s. 116.

[2099] *Centesimus annus*, 51, 52. Tak też: H. Wistuba, *Zagadnienia kultury w encyklice Jana Pawła II Centesimus annus*, Colloquium Salutis, Wrocławskie Studia Teologiczne 25, 1993, s. 193.

[2100] Por. też: D. Hollenbach, *The Global Face of Public Faith…*, s. 204.

[2101] Por. S. Stjernø, *Solidarity in Europe: The History of an Idea…*, s. 72, a także J.M. McDermott, *The Thought of Pope John Paul II…*, s. 164.

[2102] Por. D.P. McCann, *The common good in catholic social teaching. A case study in Modernization*, [w:] *In Search of the Common Goods…*, s. 143–144.

[2103] Zdaniem Jana Pawła II „odnosi się to w równej mierze do rozwiązania »ateistycznego«, które pozbawia człowieka jednego z jego podstawowych wymiarów, mianowicie wymiaru duchowego, co do rozwiązań permisywnych i konsumistycznych, które różnymi argumentami próbują go przekonać o jego niezależności od wszelkiego prawa i od Boga, zamykając go w egoizmie, który szkodzi ostatecznie jemu samemu i innym", *Centesimus annus*, 55.

[2104] Por. Ch.E. Curran, *The Moral Theology of Pope John Paul II…*, s. 204.

[2105] *Centesimus annus*, 59–61. Jak podkreślił Ch.E. Curran, „Human dignity and human solidarity together play a very significant role in Catholic Social Teaching and in John Paul II 's understanding of

transcendentny charakter osoby ludzkiej, przyczynia się do pomnożenia godności człowieka i jednocześnie wzywa do aktywnych działań na rzecz dobra wspólnego[2106]. Papież w encyklice przedstawia integralne pojmowanie *bonum commune* – jako konkretny sposób życia społecznego ludzi. Ukazuje także harmonijność dobra wspólnego, rozumianego jako cel osobowego życia człowieka, oraz środki społeczne i gospodarcze konieczne do realizacji tego celu. Uważa ponadto, że pracownicy mają prawo żądać szacunku dla swej godności oraz większego udziału w życiu przedsiębiorstwa, tak aby pracując wespół z innymi i pod kierownictwem innych, mogli w pewnym sensie poczuć, że pracują na swoim[2107].

5. Prawda, rozum i wiara wobec *dignitas humana*

Wiele niezwykle doniosłych wypowiedzi Jana Pawła II w kwestii *dignitas humana* i *bonum commune* znalazło się w encyklice *Veritatis splendor* z 6 sierpnia 1993 r.[2108], która w ocenie Rocca Buttiglionego jest kontynuacją *Centesimus annus.* Papież głosi w niej, że gospodarka rynkowa sama w sobie nie jest zła, ale staje się taka, gdy zawrze przymierze z relatywizmem etycznym[2109].

Papież przypomina, że blask prawdy istnieje w sposób szczególny w człowieku stworzonym na obraz i podobieństwo Boga, albowiem to właśnie prawda oświeca rozum i kształtuje wolność człowieka, który w ten sposób dąży do poznania i umiłowania Stwórcy. Niestety, na skutek grzechu pierworodnego człowiek, ulegając relatywizmowi i sceptycyzmowi, zaczyna szukać złudnej wolności poza samą prawdą[2110].

Człowiek zaczyna pytać: „Co […] czynić? Jak odróżniać dobro od zła?". Odpowiedź, zdaniem papieża, można znaleźć tylko w blasku prawdy, która jaśnieje w głębi ludzkiego ducha[2111].

---

political and economic life and structures", Ch.E. Curran, *The Moral Theology of Pope John Paul II…*, s. 204.

[2106] Szerzej w tej kwestii por. M.R. Pistone, J J. Hoeffner, *Stepping out of the Brain Drain: Applying Catholic Social Teaching in a New Era of Migration*, Lexington Books, Lanham, MD 2007, *passim*, zwłaszcza podrozdział zatytułowany *The relationship between and the social Policy implications of the principles of human dignity and the common good*, s. 50–55, a także: A. Estella de Noriega, *The EU Principle of Subsidiarity and Its Critique*, Oxford University Press, Great Clarendon, Oxford–New York 2002, s. 79–80.

[2107] Por. też: M.A. Krąpiec, *O ludzką politykę!*, Warszawa 1996, s. 143–145.

[2108] Jan Paweł II, encyklika *Veritatis splendor*, [w:] *Encykliki Ojca św. Jana Pawła II…* Chociaż formalnie papieskie przesłanie skierowane było do biskupów, to jak słusznie zauważył Jan Galarowicz, adresatami encykliki są wszyscy ludzie dobrej woli, zarówno wierzący, jak i niewierzący, J. Galarowicz, *Blask godności. O etyce Karola Wojtyły i nie tylko*, Kęty 2005, s. 169.

[2109] R. Buttiglione, *Jak czytać encyklikę Veritatis splendor,* [w:] *Wokół encykliki Veritatis splendor,* red. J. Merecki, Częstochowa 1994, s. 12.

[2110] *Veritatis splendor*, 1. Por. też: G. Mannion, *The Vision of John Paul II: Assessing His Thought and Influence*…, s. 43, oraz J. Daryl Charles, *Retrieving the Natural Law: a Return to Moral First Things*, Eerdmans Publishing, Michigan 2008, s. 66.

[2111] Jan Paweł II pouczał, że ten blask prawdy odnaleźć możemy w „obrazie Boga niewidzialnego", który jest „drogą i prawdą i życiem", *Veritatis splendor*, 2. Jak zauważył Ronald R. Burke, w tej encyklice papież „pledges to bring greater human dignity and true freedom to the world by reemphasing objective and universal moral standards that are at the foundation of human existence", R.R. Burke, *Veritatis*

Autor encykliki zauważa pewne niepokojące zjawiska zachodzące w Kościele katolickim, związane z nauczaniem moralnym Kościoła[2112]. W jego przekonaniu podjęto próbę całościowego zakwestionowania chrześcijańskiej doktryny moralnej (nawet na gruncie teologicznym) opartej na określonych koncepcjach antropologicznych i etycznych. U korzeni tej negacji tkwią kierunki myślowe, które prowadzą „do rozerwania istotnej i konstytutywnej więzi pomiędzy ludzką wolnością a prawdą. Kwestionuje się tradycyjną doktrynę o prawie naturalnym, o powszechności i niezmiennej ważności jej nakazów, głosząc, że niektóre elementy nauczania moralnego Kościoła są nie do przyjęcia"[2113]. Zwolennicy tych poglądów przekonują, że Urząd Nauczycielski Kościoła może zabierać głos w kwestiach moralnych jedynie po to, by „proponować wartości", aby człowiek mógł sam podejmować autonomiczne decyzje[2114]. Nawet na niektórych wydziałach teologicznych głosi się poglądy wzywające do zaakceptowania pełnego pluralizmu opinii i sposobów postępowania, które zależą jedynie od indywidualnego osądu subiektywnego sumienia lub od uwarunkowań społeczno-kulturowych.

W przekonaniu Jana Pawła II poglądów takich nie można zaakceptować, albowiem chrześcijanie są powołani do postępowania w sposób godny *Ewangelii* i w wierze uznają swoją nową godność[2115]. Stwórca bowiem nie tylko obdarza ludzi godnością, ale również uczestniczy w godności rozumnych, wolnych istot[2116].

Odwołując się do ewangelicznej przypowieści o młodzieńcu stawiającym Chrystusowi pytania moralne, papież pokazuje człowieka poszukującego sensu życia, pytającego, co czynić, a czego unikać. Odpowiedź na te pytania stanowi rzeczywiste podłoże każdej ludzkiej decyzji i działania, albowiem to ukryte poszukiwanie i wewnętrzny impuls porusza ludzką wolność[2117].

Zdaniem autora *Veritatis splendor* jedynie Stwórca jest w stanie odpowiedzieć na pytanie o dobro, bo sam jest Dobrem, a uczynił to wtedy, gdy stworzył człowieka i gdy objawił mu prawo – „prawo naturalne". „Nie jest ono niczym innym jak światłem rozumu wlanym w nas przez Boga. Dzięki niemu poznajemy, co należy czynić i czego należy unikać. To światło i to prawo Bóg podarował człowiekowi"[2118].

Chrystus, odpowiadając młodzieńcowi, uświadamia mu centralne znaczenie Dekalogu w stosunku do wszystkich innych przykazań jako wykładni tego, co dla człowieka oznaczją

---

splendor: Papal Authority and the Sovereignty of Reason, [w:] *Veritatis splendor: American Responses*, M.E. Allshop, J.J. O'Keefe (eds.), Sheed & Ward, MO 1995, s. 119.

[2112] *Veritatis splendor*, 4. Por. też A. Szostek MIC, *Encyklika o rozeznawaniu duchów, czy są one z Boga*, [w:] *Wokół encykliki Veritatis splendor…*, s. 19–20.

[2113] *Veritatis splendor*, 4.

[2114] *Ibidem*, 4. Por. też: ks. A. Świerczek, *Wiara i moralność w życiu rodziny. Refleksja na kanwie encykliki Veritatis splendor*, [w:] *Człowiek drogą Kościoła…*, s. 199.

[2115] *Veritatis splendor,* 5.

[2116] Tak też: W.E. May, *An Introduction to Moral Theology*, Our Sunday Visitor Pub., Huntington, IN 2003, s. 42.

[2117] Aby umożliwić ludziom to „spotkanie" z Chrystusem, Bóg dał im swój Kościół. Istotnie, „Kościół temu jednemu pragnie służyć, ażeby każdy człowiek mógł odnaleźć Chrystusa, aby Chrystus mógł z każdym iść przez życie. Kościół wierzy, że najwyższym celem życia człowieka, uczynionego na obraz Stworzyciela, jest istnieć »ku chwale majestatu« Boga" (por. Ef 1, 12). *Veritatis splendor*, 10.

[2118] *Ibidem*, 12.

słowa: „Ja jestem Pan, twój Bóg". Są to niektóre przykazania z tak zwanej drugiej tablicy Dekalogu, a ich streszczeniem i fundamentem jest „przykazanie miłości bliźniego: miłuj swego bliźniego jak siebie samego"[2119]. Jego treść w pełni ukazuje „wyjątkową godność ludzkiej osoby"[2120], człowiek bowiem jest „jedynym na ziemi stworzeniem, którego Bóg chciał dla niego samego". Inne przykazania Dekalogu to tylko różne ujęcia tego jednego przykazania, mającego na względzie dobro osoby, odniesionego do wielorakich dóbr związanych z jej tożsamością jako istoty duchowej i cielesnej, która pozostaje w relacji z Bogiem, z bliźnim i ze światem rzeczy[2121]. Katechizm Kościoła głosi, że „dziesięcioro przykazań stanowi część Objawienia Bożego. Zarazem pouczają nas one o prawdziwym człowieczeństwie człowieka. Ukazują w pełnym świetle najważniejsze powinności, a więc pośrednio także fundamentalne prawa, wynikające z natury ludzkiej osoby"[2122]. Celem przykazań jest, poucza papież, zabezpieczenie godności człowieka i jego dóbr.

Warunkiem osiągnięcia przez człowieka doskonałości i prawdziwej wolności jest dojrzałość przejawiająca się dobrowolną rezygnacją z dóbr materialnych. Jezus mówi do młodzieńca: jeśli chcesz, rozdaj wszystko, i pójdź za mną[2123].

Chrystus objawia tu szczególną dynamikę wzrastania wolności ku pełnej dojrzałości, a jednocześnie „potwierdza istnienie fundamentalnej więzi między wolnością a prawem Bożym". Wolność człowieka i Boże prawo nie są sprzeczne, przeciwnie – wzajemnie się odwołują[2124]. Papież pragnie skorygować naukę o wolności i przedstawić poprawne rozumienie triady: wolność – prawda – sumienie[2125]. Jak stwierdził ks. Livio Melina, konflikt pomiędzy prawem a sumieniem można pokonać tylko wtedy, gdy zauważymy, że fundamentem prawa nie jest arbitralny dekret, lecz prawda o dobru, której uznanie jest równocześnie jedynym miernikiem realizacji wolności osoby[2126].

W przekonaniu papieża wszystkie ludzkie problemy rozstrzygane we współczesnej refleksji moralnej sprowadzają się do jednej fundamentalnej kwestii: do problemu wolności człowieka. Jan Paweł II, odwołując się do deklaracji *Dignitatis humanae*, wskazuje, że w XX wieku ukształtowała się szczególna wrażliwość na kwestię wolności, a ludzie „coraz bardziej uświadamiają sobie godność osoby ludzkiej". Przede wszystkim prawo do wolności religijnej oraz szacunek dla sumienia poszukującego prawdy uważane są coraz powszechniej za fundament integralnie pojętych praw osoby. W ocenie autora encykliki pogłębiona

---

[2119] Por. *Ewangelia według św. Mateusza* 19, 19, oraz *Ewangelia według św. Marka* 12, 31.

[2120] *Veritatis splendor*, 13. Por. też: W.E. May, *Germain Grisez on moral Principles and Moral Norms: Natural and Christian*, [w:] *Natural Law and Moral Inquiry*…, s. 16.

[2121] *Veritatis splendor*, 13.

[2122] Katechizm Kościoła Katolickiego, n. 2070.

[2123] R. Cessario, *Introduction to Moral Theology*, Catholic University of America Press, Washington D.C. 2001, s. 213. Autor ten stwierdził, że „Deliberate or free choice captures true freedom only when the object of choice remains in conformity with the true good of the human person. The dynamism of the image of God moves in only one direction".

[2124] *Veritatis splendor*, 17. Zdaniem Jana Pawła II „przykazania: nie cudzołóż, nie zabijaj, nie kradnij, nie pożądaj i wszystkie inne streszczają się w tym nakazie: miłuj bliźniego swego jak siebie samego".

[2125] Tak też: ks. F. Greniuk, *Wolność a prawo*, [w:] *Veritatis splendor. Przesłanie moralne Kościoła.* Materiały z sympozjum. KUL, 6–7 grudnia 1993 r., red. ks. B. Jurczyk, Lublin 1994, s. 31.

[2126] Też ks. L. Melina, *Drogocenne i kruche sumienie,* [w:] *Wokół encykliki Veritatis splendor…*, s. 105.

wrażliwość na godność ludzkiej osoby i na jej wyjątkowość, a także należny respekt dla decyzji sumienia stanowią niewątpliwie pozytywny dorobek współczesnej kultury[2127]. Tym samym zaobserwować możemy, że papież dostrzega szczególną rolę idei *dignitas humana* we współczesnym świecie[2128].

Doceniając znaczenie wolności, nie można jednak, poucza Jan Paweł II, zaakceptować poglądów, które ją absolutyzują, czyniąc z niej jedyne źródło wartości. Zwolennicy tych koncepcji uważają, iż sumienie indywidualne jest najwyższą instancją osądu moralnego, która bezdyskusyjnie i nieomylnie decyduje o tym, co jest dobre, a co złe. Tym samym ludzie mają obowiązek kierowania się jedynie własnym sumieniem, a osąd moralny jest prawdziwy na mocy samego faktu, że pochodzi z sumienia. Konsekwencją takich zapatrywań „jest zanik wymogu prawdy, a w jego miejsce pojawia się autentyczność, »zgoda z samym sobą«, zaś wszystko to prowadzi do skrajnie subiektywistycznej interpretacji osądu moralnego"[2129]. Przyjęcie omawianej teorii etycznej oznaczałoby faktyczne zerwanie z europejskim etosem, a zwłaszcza z chrześcijańską nauką o sprawiedliwym, godnym człowieka życiu[2130].

W papieskiej ocenie zanik idei uniwersalnej prawdy o dobru, które człowiek potrafi poznać swoim rozumem, doprowadził do zmiany koncepcji sumienia, któremu przyznano wyłączny przywilej autonomicznego określania kryteriów dobra i zła oraz zgodnego z tym działania. Koncepcja ta, w połączeniu z etyką indywidualistyczną, zrodziła poglądy, zgodnie z którymi każdy człowiek staje wobec własnej prawdy, różnej od prawdy innych[2131]. Zdaniem Jana Pawła II indywidualizm doprowadzony do skrajnych konsekwencji zaprzecza samej idei natury ludzkiej i stanowi podłoże nurtów myślowych, według których istnieje antynomia między prawem moralnym a sumieniem, między naturą a wolnością. W ocenie autora *Veritatis splendor* jest to pogląd fałszywy[2132].

Dostrzegając paradoksy cywilizacji schyłku XX wieku, papież zauważa, że choć współczesna kultura przyznaje tak wielkie znaczenie wolności, zarazem radykalnie tę wolność kwestionuje. Jego zdaniem „nie istnieje moralność bez wolności, człowiek zaś może zwracać się do dobra tylko w sposób wolny".[2133] Prawdziwa wolność nie polega na swobodzie

---

[2127] *Veritatis splendor*, 31. Por. też: S. Pinckaers OP, który stwierdził, że „The encyclical Veritatis splendor wished to reestablish firmly the bonds among freedom, conscience, and truth, and to show that truth frees us and favors the growth of true freedom and that consequently the law, with conscience as a manifestation of moral truth, helps form freedom and exercises over it a pedagogical role", *The Pinckaers Reader: Renewing Thomistic Moral Theology*, S. Pinckaers OP, J. Berkman, C.S. Titus (eds.), Catholic University of America Press, Washington D.C. 2005, s. 344, oraz Ch.E. Curran, *The Moral Theology…*, s. 10–11.

[2128] Szeroko w kwestii sumienia, również w kontekście ludzkiej godności por. L. Hogan, *Confronting the Truth: Conscience in the Catholic Traditions*, Paulist Press, New York 2000, s. 16–35.

[2129] *Veritatis splendor*, 32.

[2130] Tak też: R. Spaemann, *Obrona człowieka przed nieograniczonymi żądaniami*, [w:] *Wokół encykliki Veritatis splendor…*, s. 117–118.

[2131] M. Frohlich, *Will the Church be a Holy and discerning People?*, [w:] *Veritatis splendor: American Responses..*, s. 112.

[2132] *Veritatis splendor*, 32. Por. też: J.J. Conley SJ, *Philosophy and Anti-Philosophy: the Ambiguous Legacy of John Paul II*, [w:] *Karol Wojtyla's Philosophical Legacy*, G.F. McLean, N. Mardas, A.B. Curry (eds.), The Council for Research in Values and Philosophy, Washington D.C. 2008, t. 35, s. 33–38.

[2133] *Veritatis splendor*, 33. Por. też: Ch.E. Curran, *The Moral Theology…*, s. 11–12.

czynienia wszystkiego, co tylko się podoba, w tym także i zła, albowiem wolność zależy od prawdy.

W ocenie autora *Veritatis splendor* Bóg zakazał człowiekowi korzystania z drzewa poznania dobra i zła, aby pouczyć ludzi, „że władza decydowania o dobru i złu, należy wyłącznie do Boga". Człowiek oczywiście jest wolny od chwili, kiedy może pojąć i przyjąć Boże przykazania. Nie jest to jednak wolność nieograniczona, ponieważ człowiek powinien przyjąć od Boga prawo moralne, albowiem dopiero wtedy ludzka wolność naprawdę i w pełni się urzeczywistnia[2134]. Tym samym prawo Boże nie umniejsza ani nie eliminuje ludzkiej wolności, lecz przeciwnie – chroni ją i służy jej rozwojowi. Należy zatem odrzucić jako zupełnie fałszywe poglądy głoszące „konflikt między wolnością a prawem"[2135]. Prawo moralne nie stoi w opozycji do prawdziwej wolności[2136].

Ludzki rozum służy, zdaniem papieża, do poznania i stosowania prawa moralnego. Swój autorytet zaś bierze z odwiecznego prawa, które nie jest niczym innym jak mądrością samego Boga[2137]. U podstaw życia moralnego leży zatem zasada „słusznej autonomii" człowieka, osobowego podmiotu swoich czynów. Słuszna autonomia rozumu praktycznego oznacza, że człowiek ma w samym sobie własne prawo otrzymane od Stwórcy. Niemniej autonomia rozumu nie może oznaczać tworzenia przez sam rozum wartości i norm moralnych, prowadziłoby to bowiem do kresu prawdziwej wolności[2138].

Zdaniem Jana Pawła II posłuszeństwo Bogu nie ma charakteru heteronomicznego, albowiem życie moralne nie jest podporządkowane woli absolutnej wszechmocy, zewnętrznej wobec człowieka i przeciwnej jego wolności. W istocie rzeczy, gdyby heteronomia moralności oznaczała negację samostanowienia człowieka lub narzucanie mu norm przeciwnych jego dobru, pozostawałaby w sprzeczności z chrześcijaństwem. Tak rozumiana heteronomia byłaby jedynie formą alienacji, sprzeczną z Bożą mądrością i z godnością ludzkiej osoby[2139]. W wolności człowieka należy widzieć obraz i bliskość Boga, który jest obecny we wszystkich[2140].

[2134] *Veritatis splendor*, 35.

[2135] W papieskiej ocenie 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", *Veritatis splendor*, 35.

[2136] Tak też: T. Graham, *A Mimetic reading of Veritatis Splendor*, [w:] *Karol Wojtyla's Philosophical Legacy*…, t. 35 s. 284.

[2137] *Veritatis splendor*, 40. Por. też: J. Trigilio Jr., *Thomistic Renaissance – The Natural Moral Law: The Reawakening of Scholasticism in Catholic Teaching as Evidenced by Pope John Paul II in Veritatis Splendor*, Dissertation.com, Boca Raton, Florida 2004, s. 64.

[2138] *Veritatis splendor*, 40. Jan Paweł II pouczył, że „Prawdziwa autonomia moralna człowieka nie oznacza bynajmniej odrzucenia, ale właśnie przyjęcie prawa moralnego, Bożego przykazania. Wolność człowieka i prawo Boże spotykają się i są powołane, aby się wzajemnie przenikać, czego wyrazem jest dobrowolne posłuszeństwo człowieka wobec Boga oraz bezinteresowna dobroć Boga wobec człowieka", *Veritatis splendor*, 41.

[2139] H. Köchler, *Karol Wojtyła's Notion of the Irreducible in Man and the Quest for a Just World Order*, [w:] *Karol Wojtyla's Philosophical Legacy*…, t. 35, s. 173.

[2140] *Veritatis splendor*, 41. Jak zauważył John Trigilio Jr., „John Paul II consistently comes back to the point that human freedom is not inconsistent nor antithetical to the natural law. Obeying the Natural

Ponieważ wolność człowieka jest odbiciem wolności Bożej, nie może zostać zniesiona przez jego posłuszeństwo prawu Bożemu. Przeciwnie: właśnie dzięki temu posłuszeństwu trwa w prawdzie i w pełni odpowiada ludzkiej godności, papież przypomniał, że Sobór Watykański II głosił, iż „godność człowieka wymaga, aby działał ze świadomego i wolnego wyboru, to znaczy osobowo, od wewnątrz poruszony i naprowadzony, a nie pod wpływem popędu wewnętrznego lub przymusu zewnętrznego. Taką zaś wolność zdobywa człowiek, gdy uwalniając się od wszelkiej niewoli namiętności, dąży do swego celu drogą wolnego wyboru"[2141]. Dostrzec możemy zatem, że w nauczaniu Jana Pawła II ludzka godność jest wyznacznikiem i warunkiem wolności człowieka[2142].

Odnosząc się do krytyki tradycyjnej koncepcji prawa naturalnego podnoszonej przez niektórych teologów z punktu widzenia fizycyzmu i naturalizmu[2143], autor *Veritatis splendor* stwierdził, że jest to stanowisko fałszywe. W przekonaniu papieża nie do przyjęcia są poglądy głoszące, że ludzkie zachowania oraz tak zwane „skłonności naturalne" wyznaczają jedynie ogólny kierunek właściwego postępowania, nie mogą jednak przesądzać o moralnej ocenie konkretnych ludzkich czynów, osadzonych przecież w bardzo złożonych sytuacjach[2144]. Jan Paweł II pouczał, że oceniając takie koncepcje, należy najpierw rozważyć, jaka jest właściwa relacja między wolnością a naturą ludzką, a zwłaszcza „jakie miejsce zajmuje ludzkie ciało w kwestiach prawa naturalnego"[2145].

Law is more than compliance with an order, it is following reason In its pursuit of the good. Doing good is good for man Since it enables him to realize his potential. Evil is more than just breaking God's law, it is injurious to human nature because evil is opposed to good and good is the object of human will. Good gives us true eternal happiness whereas evil may only provide temporary pleasure", J. Trigilio Jr., *Thomistic Renaissance – The Natural Moral Law…*, s. 64–65.

[2141] *Veritatis splendor*, 42. „W swoim dążeniu ku Bogu, który »jeden tylko jest Dobry«, człowiek powinien dobrowolnie czynić dobro, a unikać zła. Aby to jednak było możliwe, musi »umieć odróżniać dobro od zła«. Dokonuje tego przede wszystkim dzięki światłu naturalnego rozumu, które jest w człowieku odblaskiem Bożego oblicza. Światło naturalnego rozumu, którym odróżniamy dobro od zła – co należy do dziedziny prawa naturalnego – jest w nas odbiciem światła Bożego". Pozwala to też zrozumieć, z jakiego powodu prawo to jest nazywane „naturalnym": mówimy tak o nim nie przez odniesienie do natury istot nierozumnych, ale dlatego, że rozum, który to prawo ogłasza, należy do ludzkiej natury. Por. też: ks. F. Greniuk, *Wolność a prawo…*, s. 37.

[2142] Jak zauważył Ch.R. Kaczor, „The dignity of the person gives rise to freedom, and freedom gives rise to responsibility", Ch.R. Kaczor, *The Edge of Life: Human Dignity and Contemporary Bioethics*, Springer, Dordrecht 2005, s. 138.

[2143] Zwolennicy tych poglądów głoszą, że „człowiek jako istota rozumna nie tylko może, ale wręcz powinien swobodnie nadawać sens swoim zachowaniom. Co prawda owo »nadawanie sensu« winno pozostawać w zgodzie z najważniejszym przykazaniem miłości Boga i bliźniego. Bóg jednak – twierdzą ci sami teologowie – stworzył człowieka istotą rozumnie wolną, pozostawił go »w ręku rady jego« i oczekuje od niego, że sam nada rozumny kształt swemu życiu. Miłość bliźniego miałaby oznaczać przede wszystkim lub wyłącznie poszanowanie dla jego prawa do wolnego decydowania o sobie samym". *Veritatis splendor*, 47.

[2144] *Veritatis splendor*, 47. Por. też: J. Wilkins, L. Sowle Cahill, *Understanding „Veritatis splendor": the Encyclical Letter of Pope John Paul II on the Church's Moral Teaching*, Society for Promoting Christian Knowledge, London 1994, s. 122.

[2145] *Veritatis splendor*, 48. Por. również w tej kwestii R. Hittinger, *Human nature and the states of nature in John Paul's II. Theological anthropology*, [w:] *Human Nature in its wholeness: a Roman Catholic Perspective*, R. Gill, D.N. Robinson, G. M. Sweeney (eds.), Catholic Univ. of America Press,Washington D.C. 2006, s. 31. Zdaniem Stanisława Kowalczyka „somatyczno-biologiczny i psychiczno-duchowy wymiar człowieka stanowią ontologiczną i dynamiczną jedność i dlatego jakiekolwiek ich separowanie jest po-

Papież stwierdził, że wolność, która uważa się za absolutną, prowadzi do traktowania ciała człowieka „jako surowca pozbawionego znaczeń i wartości moralnych, dopóki ona nie ukształtuje go według własnego zamysłu". W konsekwencji zarówno ludzka natura, jak i ciało stają się jedynie „wstępnymi danymi albo przesłankami" dla wyborów dokonywanych przez wolność. Chociaż jawią się jako materialnie niezbędne, to są zewnętrzne wobec osoby, wobec podmiotu i ludzkiego działania[2146].

Taka teoria moralności jest sprzeczna z chrześcijańską koncepcją człowieka i jego wolności. W nauczaniu Kościoła katolickiego „rozumna dusza jest *per se et essentialiter* formą ciała […] jest zasadą jedności człowieka, jest tym, dzięki czemu istnieje on jako całość – *corpore et anima unus* – jako osoba". Tym samym „cała osoba, włącznie z ciałem, zostaje powierzona samej sobie i właśnie w jedności duszy i ciała jest podmiotem własnych aktów moralnych". Kierowany światłem rozumu i wspomagany przez cnotę człowiek poznaje prawdę o godności ludzkiej osoby, którą należy afirmować dla niej samej. Dzięki rozumowi może ocenić, jaką wartość moralną mają określone dobra, ku którym osoba odczuwa naturalną skłonność. Ponieważ osoba ludzka nie może być sprowadzana jedynie do samoprojektującej się wolności, gdyż posiada określoną strukturę duchową i cielesną, „to pierwotny nakaz moralny, by miłować i szanować osobę jako cel, a nigdy jako zwykły środek działania, z natury zakłada także potrzebę szacunku dla pewnych podstawowych dóbr, którego brak prowadzi do relatywizmu i do samowoli"[2147]. Autor *Veritatis splendor* uważa, że relatywizm jest wielkim niebezpieczeństwem dla godności człowieka i dlatego stara się przed nim przestrzec[2148].

W przekonaniu Jana Pawła II „doktryna odrywająca akt moralny od jego wymiarów cielesnych jest sprzeczna z nauką Pisma Świętego i Tradycji, ciało i dusza są bowiem nierozłączne": w łonie ludzkiej osoby, w podmiocie działającym dobrowolnie i w czynie świadomie dokonanym „razem trwają lub razem idą na zatracenie"[2149]. Tym samym papież przyjmuje arystotelesowsko-tomistyczną koncepcję jedności duszy i ciała ludzkiego, która pozwala odpowiedzialnemu podmiotowi na prowadzanie moralnego życia[2150].

---

wiązane z błędem antropologicznego redukcjonizmu", S. Kowalczyk, *Koncepcja wolności odpowiedzialnej*, [w:] *Wolność we współczesnej kulturze…*, s. 332.

[2146] *Veritatis splendor*, 47. Dla zwolenników tych poglądów charakterystyczne jest przekonanie, że „dynamizmy ludzkiej natury nie mogą jakoby mieć moralnie wiążącej rangi, ponieważ celem tych skłonności są jedynie dobra »fizyczne«, zwane przez niektórych »przed-moralnymi«. Próby powoływania się na nie i szukania w nich racjonalnych wskazań dla porządku moralnego należy zgodnie z tym poglądem traktować jako przejaw fizycyzmu lub biologizmu. W tym kontekście napięcie między wolnością a tak zredukowaną naturą oznacza rozłam w samym człowieku", *ibidem*, 48. Por. też: Ch.E. Curran, *Veritatis splendor: a revisionist perspective*, [w:] *Veritatis splendor: American Responses…*, s. 234.

[2147] *Veritatis splendor*, 48. Por. też: Ch.E. Curran, *Veritatis splendor: a revisionist perspective*, [w:] *Veritatis splendor: American Responses…*, s. 237.

[2148] J.F. Keenan, *Commandments of Compassion*, Sheed & Ward, Franklin, Wisconsin 1999, s. 133. W ocenie Davida Hollenbacha *Veritatis splendor* skierowany jest przeciwko teologom, zwolennikom relatywizmu. Papież uważał nawet, że relatywizm zagraża współczesnej cywilizacji, D. Hollenbach, *The Global Face of Public Faith…*, s. 24–25.

[2149] *Veritatis splendor*, 49. Por. też: W.E. May, *John Paul II's encyclical Veritatis splendor and bioethics*, [w:] *John Paul II's Contributions to Catholic Bioethics…*, s. 44.

[2150] Por. A.J. Reimers, *The Soul of the Person: a Contemporary Philosophical Psychology*, Catholic University of America Press, Washington D.C. 2006, s. 31.

Autor encykliki pouczał, że aby zrozumieć prawdziwy sens prawa naturalnego, należy postrzegać je w odniesieniu do pierwotnej natury właściwej człowiekowi, zatem do „natury osoby ludzkiej", którą jest „sama osoba jako jedność duszy i ciała, jako jedność wszystkich jej skłonności, zarówno duchowych, jak biologicznych, oraz wszelkich innych właściwości, które są jej niezbędne, by mogła dążyć do swego celu"[2151]. Ponieważ naturalne prawo moralne wskazuje cele, uprawnienia i obowiązki, których podstawą jest cielesna i duchowa natura osoby ludzkiej, nie jest ono jedynie prostym zbiorem norm biologicznych, lecz powinno być określane jako rozumny porządek. Człowiek powinien zgodnie z tym porządkiem postępować, a zwłaszcza dysponować swoim ciałem. Najważniejszym źródłem i uzasadnieniem obowiązku bezwarunkowego poszanowania życia ludzkiego jest godność osoby, a nie jedynie naturalna skłonność do zachowania własnego życia fizycznego. Życie ludzkie, choć jest fundamentalnym dobrem człowieka, zyskuje sens moralny dopiero przez odniesienie do dobra osoby, którą zawsze należy afirmować dla niej samej. Tym samym jedynie przez odniesienie do tego, „czym jest ludzka osoba jako »integralna jedność«, to znaczy jako dusza, która się wyraża poprzez ciało, i ciało formowane przez nieśmiertelnego ducha"[2152], można odczytać ów szczególny ludzki sens ciała. Naturalne skłonności zyskują bowiem znaczenie moralne jedynie o tyle, o ile odnoszą się do ludzkiej osoby i do jej prawdziwego urzeczywistnienia, które może się dokonać wyłącznie w ramach ludzkiej natury[2153].

W przekonaniu Jana Pawła II *quasi*-konflikt pomiędzy wolnością a naturą możemy także dostrzec w interpretacji niektórych konkretnych aspektów prawa naturalnego, przede wszystkim w jego powszechności i niezmienności. Przyjęcie tego pewnika pozwala na głoszenie poglądów o powszechności prawa naturalnego. Ponieważ jest ono wpisane w rozumną naturę osoby, obowiązuje każdą istotę obdarzoną rozumem, żyjącą w różnych epokach historycznych. Człowiek, dążąc do doskonałości we właściwym sobie porządku, musi zatem czynić dobro i unikać zła[2154].

Papież podkreślił, że niektóre teorie filozoficzne, wprowadzając rozdział pomiędzy wolnością jednostek a naturą wspólną wszystkim ludziom, utrudniają rozumowi dostrzeżenie powszechności prawa moralnego. Ponieważ jednak prawo naturalne wyraża godność ludzkiej osoby i tworzy zręby jej fundamentalnych praw i obowiązków, jego nakazy mają znaczenie uniwersalne – wiążą wszystkich ludzi. Jak wskazał papież, wspomniana uniwersalność nie kwestionuje jedyności i wyjątkowości każdej osoby[2155].

Takie normy pozytywne, jak np. służenie Bogu, szacunek dla rodziców są słuszne i dobre, powinny zatem obowiązywać powszechnie i pozostawać niezmienne. Normy te jednoczą wokół tego samego wspólnego dobra wszystkich ludzi żyjących w każdej epoce

---

[2151] *Veritatis splendor*, 50.

[2152] Kongregacja Nauki Wiary, *Instrukcja o szacunku dla rodzącego się życia ludzkiego i o godności jego przekazywania – Donum Vitae* z 23 lutego 1987 r., 3.

[2153] Papież przypomniał, że „Kościół, uznając za niedopuszczalne wszelkie manipulacje cielesnością, które zniekształcają jej ludzki sens, służy człowiekowi i wskazuje mu drogę prawdziwej miłości, jedynie na niej bowiem może on znaleźć prawdziwego Boga", *Veritatis splendor*, 50.

[2154] Wskazując na związek pomiędzy wolnością a prawem, papież wskazuje równocześnie więź między życiem wiecznym a respektem dla prawa moralnego, por. ks. F. Greniuk, *Wolność a prawo…*, s. 44.

[2155] *Veritatis splendor*, 52

historycznej[2156]. W przekonaniu papieża *normy negatywne* prawa naturalnego mają moc uniwersalną: obowiązują wszystkich i każdego, zawsze i w każdej okoliczności. Chodzi tu bowiem o zakazy, bezwzględnie obowiązujące. Jak stwierdził autor encykliki, „nikomu 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"[2157]. Jak pouczył papież, istnieją zachowania, które nigdy i w żadnej sytuacji nie mogą uchodzić za działanie właściwe, to znaczy zgodne z ludzką godnością[2158].

Zdaniem autora encykliki podejmowane przez niektórych współczesnych myślicieli próby kwestionowania niezmienności prawa naturalnego, a tym samym istnienia „obiektywnych norm moralności" należy zdecydowanie odrzucić, ponieważ prawo naturalne jest stałe, niezmienne i obowiązuje zawsze i wszędzie. Co prawda, trudno zaprzeczyć temu, że człowiek egzystuje w ramach określonej kultury, należy jednak zauważyć także to, że nie przejawia się on cały w tej kulturze[2159]. Jednakże z samego faktu rozwoju kultur wynika, że w człowieku istnieje coś, co przekracza kulturę, jest to ludzka natura. To ona jest miarą kultury i to dzięki niej człowiek nie staje się zależny od jakiejkolwiek ze swych kultur, „ale umacnia swoją osobową godność, żyjąc zgodnie z głęboką prawdą swojego bytu". W tym znaczeniu, wskazując na Chrystusa, papież stwierdził, że Kościół głosi, iż „u podłoża wszystkich przemian istnieje wiele rzeczy nieulegających zmianie", a których fundamentem jest Chrystus[2160].

Niezmiernie doniosłe kwestie w analizowanej encyklice, dotyczące idei *dignitas humana*, poruszył papież, odnosząc się do relacji zachodzących między wolnością człowieka a prawem Bożym[2161]. W ocenie Jana Pawła II związek ten zachodzi w sumieniu, tam

---

[2156] *Veritatis splendor*, 51. Por. też: Eberhard Schockenhoff, który stwierdził, że „Since it is possible from every standpoint to recognize the dignity of the human person (at least as far as the initial conditions for his ethical self-determination are concerned), the rights and obligations inferred from this dignity can be demanded of all persons", E. Schockenhoff, *Natural Law & Human Dignity: Universal Ethics in an Historical World*, Catholic University of America Press, Washington D.C. 2003, s. 292. Por. też: M. P. Hornsby-Smith, *An Introduction to Catholic Social Thought…*, s. 101–102.

[2157] *Veritatis splendor*, 52.

[2158] *Ibidem*, 52. S. Kowalczyk uważa, że granicę wolności w nauczaniu Jana Pawła II stanowi dobro ludzkiej osoby, S. Kowalczyk, *Koncepcja wolności odpowiedzialnej*, [w:] *Wolność we współczesnej kulturze…*, s. 338.

[2159] Por. M.J. Cherry, *Natural law and the possibility of a global ethics. An introduction to a culture in crisis*, [w:] *Natural Law and the Possibility of a Global Ethics*, M.J. Cherry (ed.), Kluwer Academic Publishers, Dordrecht–Boston– London 2004, s. XI, oraz J. Daryl Charles, *Retrieving the Natural Law: a Return to Moral First Things…*, s. 31, a nadto: J. Trigilio Jr., *Thomistic Renaissance – The Natural Moral Law…*, s. 98–99.

[2160] Papież pouczał, że „należy poszukiwać i znajdować coraz właściwsze ujęcia uniwersalnych i trwałych norm moralnych, aby bardziej odpowiadały one różnym kontekstom kulturowym, by zdolne były lepiej wyrażać ich niezmienną aktualność w każdym kontekście historycznym, by pozwalały prawidłowo rozumieć i interpretować zawartą w nich prawdę. Ta prawda prawa moralnego, podobnie jak prawda »depozytu wiary«, ujawnia się stopniowo w ciągu stuleci: wyrażające ją normy w swej istocie pozostają w mocy, muszą jednak być uściślane i definiowane *eodem sensu eademque sententia* w świetle historycznych okoliczności przez Magisterium Kościoła, którego decyzję poprzedza i wspomaga proces ich odczytywania i formułowania, dokonujący się w umysłach wierzących i w ramach refleksji teologicznej", *Veritatis splendor*, 53. Por. też: P. Kucharski, *Pope John Paul II and the Natural Law*, [w:] *Karol Wojtyla's Philosophical Legacy…*, t. 35, s. 124–125.

[2161] Godność człowieka powinna być chroniona również przez prawo stanowione przez ludzi, por. H. Majchrzak SCJ, *Wolność fundamentem godności człowieka w ujęciu św. Tomasza z Akwinu*, [w:] *Wolność we współczesnej kulturze…*, s. 387.

bowiem człowiek odkrywa prawo, którego sam sobie nie narzuca, ale którego powinien przestrzegać. To właśnie w sumieniu człowiek ma wypisane przez Boga prawo, wobec którego posłuszeństwo stanowi o jego godności i według którego będzie sądzony[2162]. Dla papieża zatem miarą godności człowieka jest posłuszeństwo prawu naturalnemu. Z tych względów sumienie powinno być obrazem prawa Bożego, nośnika obiektywnej prawdy, a jednocześnie być źródłem prawa pozytywnego, regulującego ostatecznie ludzką wolność[2163] i chroniącego godność człowieka.

W przekonaniu Jana Pawła II wskazane przesłanki dowodzą, że sposób postrzegania relacji pomiędzy wolnością a prawem jest ściśle związany z koncepcją sumienia. W takim rozumieniu wspomniane wyżej kierunki myślowe, które wprowadzają rozdział między wolnością a prawem i głoszą kult wolności, prowadzą do błędnej, „kreatywnej interpretacji sumienia". Ta koncepcja jest fałszywa, dlatego należy ją bezwzględnie odrzucić[2164]. Podobnie błędne są poglądy głoszące podwójny status prawdy moralnej, podważają bowiem one samą tożsamość sumienia w jego relacji do wolności człowieka i prawa Bożego[2165].

Aby podkreślić istotę prawa naturalnego, a zwłaszcza biblijny sens sumienia w jego specyficznym związku z prawem, Jan Paweł II przytacza fragment Listu do Rzymian[2166]. Zdaniem św. Pawła sumienie w pewnym sensie stawia człowieka wobec prawa, samo stając się „świadkiem" w jego sprawie: świadkiem jego wierności lub niewierności prawu, to znaczy jego istotnej prawości lub niegodziwości moralnej. Sumienie jest świadkiem *jedynym*: to, co dokonuje się we wnętrzu osoby, jest zasłonięte przed oczyma każdego zewnętrznego obserwatora. Sumienie składa swoje świadectwo wyłącznie wobec samej osoby. Z kolei tylko ona sama zna własną odpowiedź na głos sumienia[2167].

[2162] *Veritatis splendor*, 54.

[2163] Por. ks. J. Wróbel SCJ, *Sumienie a prawda*, [w:] *Veritatis splendor. Przesłanie moralne Kościoła…*, s. 51–52.

[2164] *Veritatis splendor*, 54. Papież pouczał, że opisana wyżej „krytyka tradycyjnej koncepcji natury ludzkiej i jej znaczenia w życiu moralnym" skłania niektórych myślicieli do przyjęcia tezy głoszącej, iż „normy te stanowią nie tyle obiektywne i wiążące kryteria sądu sumienia, ile raczej tworzą ogólną perspektywę, która w pewnym przybliżeniu wskazuje człowiekowi, jak powinien uporządkować swoje życie osobiste i społeczne". Wspomniani myśliciele wskazują „na złożoność zjawiska sumienia", podkreślając, że „ jest ono głęboko powiązane z całą sferą psychiki i uczuć oraz podlega wielorakim wpływom środowiska społecznego i kulturowego człowieka. Z drugiej strony z naciskiem akcentuje się wartość sumienia", *ibidem*, 54. Wskazując na „kreatywny" charakter sumienia, niektórzy autorzy określają jego akty już nie mianem „sądów", ale „decyzji": tylko poprzez „autonomiczne" podejmowanie tych decyzji człowiek może według nich osiągnąć moralną dojrzałość, *Veritatis splendor*, 55. W ocenie Jana Galarowicza, odrzucając etyczny kreacjonizm, papież nie kwestionuje jednak twórczego charakteru życia moralnego, w tym twórczego charakteru sumienia, J. Galarowicz, *Blask godności…*, s. 223.

[2165] *Veritatis splendor*, 55–56. Por. też: J.E. Smith, *Natural law and Personalism in Veritatis splendor*, [w:] *Veritatis splendor: American Responses…*, s. 205–206. W ocenie autorki zarówno prawo naturalne, jak i personalizm znajdują prawdę i wolność, spotykając się w ludzkim sumieniu.

[2166] Autor encykliki na poparcie swoich wywodów przytacza znany fragment Listu św. Pawła do Rzymian: „gdy poganie, którzy Prawa nie mają, idąc za naturą, czynią to, co Prawo nakazuje, chociaż Prawa nie mają, sami dla siebie są Prawem. Wykazują oni, że treść Prawa wypisana jest w ich sercach, gdy jednocześnie ich sumienie staje jako świadek, a mianowicie ich myśli na przemian ich oskarżające lub uniewinniające", por. List św. Pawła do Rzymian, 2, 14–15.

[2167] *Veritatis splendor*, 57. Por. też: ks. L. Melina, *Drogocenne i kruche sumienie*, [w:] *Wokół encykliki Veritatis splendor…*, s. 103.

Sumienie dla Jana Pawła II jest dialogiem człowieka z Bogiem, Twórcą prawa i ostatecznym celem człowieka[2168]. Zatem to Stwórca jest ostatecznym kryterium prawdy, do której odwołuje się sumienie w swoich ocenach[2169]. Sumienie jest osądem konkretnej sytuacji opartym na racjonalnym przeświadczeniu, wskazującym człowiekowi, że należy czynić dobro, a zła unikać[2170]. Reguła ta jest fundamentem prawa naturalnego, które zawiera obiektywne i powszechne normy dotyczące dobra moralnego. Sumienie nakazuje określone zachowanie w konkretnej sytuacji, przez co prawo staje się dla człowieka wewnętrzną zasadą, nakazem czynienia dobra w danej sytuacji. Tym samym sumienie formułuje obowiązek moralny w świetle prawa naturalnego: jest to obowiązek czynienia tego, co człowiek poprzez akt sumienia poznaje jako dobro powierzone mu *tu i teraz*[2171].

Akwinata, komentując analizowany przez papieża fragment listu św. Pawła, stwierdził, że apostoł wskazywał na godność pogan, którzy „chociaż prawa nie mają, sami dla siebie są prawem", ponieważ wypełniają prawo, poprzez wzajemne pouczanie się i kierowanie ku dobru. Św. Tomasz konkluduje, że prawo stanowione jest dla tych, którzy potrzebują zewnętrznego przymusu. Jednakże najwyższy stopień ludzkiej godności polega na tym, „że nie pod wpływem innych, ale sam z siebie człowiek zwraca się ku dobru"[2172]. Zdaniem Jana Pawła II, podobnie jak Akwinaty, najwyższą godnością obdarzeni są ludzie o prawym sumieniu, którzy nie potrzebują przymusu prawa, aby czynić dobro.

Zestawiając sumienie z prawem naturalnym i wiedzą praktyczną, Jan Paweł II stwierdził, że sumienie ma charakter nakazowy, to znaczy, że człowiek *powinien działać* zgodnie z nim. Jednakowoż to nie sumienie ustanawia prawa, ale jedynie potwierdza autorytet prawa naturalnego i rozumu praktycznego w odniesieniu do najwyższego dobra – Boga, który wpływa na człowieka tak, że przyjmuje on jego przykazania. Tym samym, zauważył autor encykliki, „sumienie nie jest autonomicznym i wyłącznym źródłem stanowienia o tym, co dobre i złe; głęboko natomiast jest w nie wpisana zasada posłuszeństwa względem normy obiektywnej, która uzasadnia i warunkuje słuszność jego rozstrzygnięć nakazami i zakazami, leżącymi u podstaw ludzkiego postępowania"[2173].

Jan Paweł II pouczał, że sumienie może się mylić, ale nie traci swojej godności w sytuacji, gdy człowiek nie ma wiedzy co do danego czynu, chociaż próbował dociec prawdy i zgodnie z nią działać. Ale jeśli człowiek nie dąży do prawdy i dobra, sumienie traci swoją godność[2174].

[2168] Jan Paweł II odwołał się do słów św. Bonawentury, który stwierdził, że „Sumienie jest jakby Bożym zwiastunem i posłańcem, tak że nie głosi nakazów własnych, ale nakazy pochodzące od Boga, na sposób herolda, który ogłasza królewskie rozporządzenia. Dlatego właśnie sumienie ma moc wiążącą", *Veritatis splendor*, 58. Por. też: Ch.E. Curran, *The Moral Theology of Pope John Paul II*…, s. 127.

[2169] Tak też: ks. J. Wróbel, *Sumienie a prawda*…, s. 60.

[2170] Św. Tomasz z Akwinu, *Wykład Listu do Rzymian. Super Epistolam S. Pauli Apostoli ad Romanos*, przeł. i oprac. J. Salij OP, Poznań 1987, s. 49.

[2171] *Veritatis splendor*, 59. Por. też: J. Marecki SDS, *O wyzwalającej mocy prawdy*, [w:] *Wokół encykliki Veritatis splendor*…, s. 135. Zdaniem Mareckiego sumienie jest strażnikiem tożsamości osoby, *ibidem*, s. 133.

[2172] Por. św. Tomasz z Akwinu, *Wykład Listu do Rzymian*…, s. 50.

[2173] *Veritatis splendor*…, 60. Por. też: L. Hogan, *Confronting the Truth: Conscience in the Catholic Traditions*…, s. 21–22.

[2174] *Veritatis splendor*, 62–63.

Papież odniósł się również do idei tzw. wolności fundamentalnej, proponowanej przez niektórych myślicieli głoszących, że jest ona głębsza i różna od wolności wyboru, jeśli bowiem nie bierze się jej pod uwagę, nie można zrozumieć ani prawidłowo ocenić ludzkich czynów. Zdaniem Jana Pawła II zwolennicy tych idei dowodzą, że kluczową rolę w życiu moralnym odgrywa „opcja fundamentalna" podjęta na gruncie wolności fundamentalnej, zgodnie z którą to sama osoba decyduje całościowo o sobie nie poprzez treściowo określony, świadomy i przemyślany wybór, ale w sposób „transcendentalny" i „atematyczny"[2175].

Zdaniem Jana Pawła II zastosowanie tych reguł prowadzi w konsekwencji do podziału na dwie płaszczyzny moralności wewnątrz rzeczywistości ludzkiego działania. Pierwsza z nich to porządek dobra i zła, zależny od woli. Druga zaś to sfera konkretnych czynów, które oceniane są jako moralnie słuszne lub niesłuszne jedynie na podstawie technicznych obliczeń proporcji między dobrem i złem, „przedmoralnym" lub „fizycznym", które jest rzeczywistym następstwem czynu[2176]. Konsekwencją przyjęcia tych założeń byłaby zgoda z tezą, że o moralnym znaczeniu ludzkich czynów decyduje intencja lub ogólne nastawienie.

Wymienione poglądy są sprzeczne z nauczaniem samego *Pisma Świętego*, które głosi, że opcja fundamentalna to prawdziwy i autentyczny wybór wolności, ściśle powiązany z określonymi czynami. Tylko bowiem poprzez wybór podstawowy człowiek może nadać kierunek własnemu życiu i z pomocą łaski Bożej dążyć do swego celu, realizując boże powołanie[2177]. Katolickie nauczanie moralne już w swych źródłach biblijnych wskazywało na szczególną rangę wyboru podstawowego, który określa jakość życia moralnego i skłania wolność do przyjęcia radykalnych zobowiązań wobec Boga[2178].

W przekonaniu papieża o moralnym znaczeniu ludzkich czynów nie decyduje jedynie intencja, opcja fundamentalna rozumiana jako intencja czy ogólne nastawienie, które nie ma ściśle określonej i zobowiązującej treści lub któremu brak realnego wysiłku wypełniania różnych powinności życia moralnego. Oceny moralne można wydawać jedynie wtedy, pouczał z naciskiem Jan Paweł II, gdy ma się na uwadze zgodność lub niezgodność świadomego wyboru określonego czynu z godnością i integralnym powołaniem osoby ludzkiej. Tym samym w papieskiej ocenie o moralności lub niemoralności danych czynów człowieka decyduje ich stosunek do zasady *dignitas humana*[2179].

Należy pamiętać, podkreślał papież, że „relacja między ludzką wolnością a prawem Bożym, której siedzibą jest sumienie, ujawnia się i urzeczywistnia w ludzkich czynach. Właśnie poprzez swoje czyny człowiek doskonali się jako człowiek powołany do tego, żeby

---

[2175] Papież wskazał, że myśliciele ci głoszą, że „konkretne czyny", których źródłem jest owa opcja, stanowią jedynie cząstkowe i nigdy nierozstrzygające próby wyrażenia jej, są zaś wyłącznie jej przejawami. Bezpośrednim przedmiotem tych czynów nie jest Dobro absolutne (w stosunku do którego miałaby zajmować stanowisko wolność osoby na płaszczyźnie transcendentalnej), ale dobra konkretne (zwane także „kategorialnymi"). Zdaniem niektórych teologów żadne z tych dóbr, z samej swej natury cząstkowych, nie jest w stanie zdeterminować ukierunkowania wolności człowieka jako osoby pojętej jako całość, chociaż tylko przez ich urzeczywistnienie lub odrzucenie człowiek może wyrażać swoją opcję fundamentalną, *ibidem*, 65.

[2176] *Ibidem*, 64.

[2177] *Veritatis splendor*, 67. Por. też: Ch.E. Curran, *The Catholic Moral Tradition Today: a Synthesis*…, s. 96–98.

[2178] W papieskiej ocenie jest to wybór wiary, posłuszeństwa wierze, „poprzez które człowiek z wolnej woli cały powierza się Bogu, okazując »pełną uległość rozumu i woli«", *Veritatis splendor*, 66.

[2179] *Ibidem*, 66.

z własnej woli poszukiwał swego Stwórcy". Jan Paweł II wskazywał, że o moralnej jakości czynów człowieka decyduje stosunek zachodzący pomiędzy wolnością człowieka a prawdziwym dobrem. Owo dobro ustanowione jest jako odwieczne prawo przez Mądrość Bożą, która nakazuje każdej istocie zmierzać do jej celu. To odwieczne prawo jest poznawane zarówno przez naturalny rozum człowieka (i dlatego stanowi „prawo naturalne"), jak i – w sposób integralny i doskonały – poprzez nadprzyrodzone Objawienie Boże (i stąd nazwa „prawo Boże"). Tym samym czyn jest moralnie dobry, kiedy wybory dokonywane przez wolność są „zgodne z prawdziwym dobrem człowieka" i tym samym „wyrażają dobrowolne podporządkowanie osoby jej ostatecznemu celowi, to znaczy samemu Bogu: najwyższemu dobru, w którym człowiek znajduje pełne i doskonałe szczęście"[2180]. Dzięki temu, że prawo moralne zakorzenione jest w naturze ludzkiej, prawo naturalne chroni ludzką godność i prawa człowieka w przeszłości, dziś i w przyszłości[2181].

Można zatem postawić pytanie: co warunkuje jakość moralną wolnego działania człowieka?[2182]

Papież wskazał, że pewne teorie etyczne, zwane „teleologicznymi", głoszą hasła zgodności ludzkich czynów z celami, do których zmierza działający podmiot, i z wartościami, które on sam poprzez swoje działanie pragnie osiągnąć[2183]. Kryteria oceny słuszności moralnej działania są formułowane „w oparciu o bilans pozamoralnych czy przedmoralnych dóbr", będących następstwem działania i odpowiadających im pozamoralnych czy przedmoralnych wartości. Niektórzy zwolennicy tej koncepcji głoszą, że ludzkie postępowanie jest słuszne, gdy „maksymalizuje" dobro, a „minimalizuje" zło[2184].

Takie próby wypracowania tego rodzaju racjonalnej moralności, nazywanej niekiedy „moralnością autonomiczną", mogą prowadzić do błędnych rozwiązań, będących efektem „niewłaściwego rozumienia przedmiotu działania moralnego". Należy pamiętać, pouczał papież, że wola jest zaangażowana w konkretne wybory, których sama dokonuje, i to od tych wyborów zależy jej moralna dobroć oraz jej przyporządkowanie ostatecznemu celowi osoby[2185]. Chociaż teleologiczne teorie etyczne (proporcjonalizm[2186], konse-

---

[2180] *Ibidem*, 71.

[2181] Por. P. Kucharski, *Pope John Paul II and the natural law*, [w:] *Karol Wojtyla's Philosophical Legacy*…, t. 35, s. 114.

[2182] *Veritatis splendor*, 74.

[2183] *Ibidem,* 74.

[2184] Jan Paweł II ma zapewne na myśli postulaty wysuwane przez zwolenników tzw. etyki praktyczne, odwołującej się do filozofii utylitaryzmu i pragmatyzmu.

[2185] *Veritatis splendor*, 75. Papież wskazał, że inni myśliciele inspirują się koncepcją wolności, „która nie bierze pod uwagę rzeczywistych warunków jej funkcjonowania, jej obiektywnego związku z prawdą o dobru, ani też faktu, że określa się ona poprzez decyzje dotyczące konkretnych czynów". Zwolennicy tych poglądów głoszą, że „wolna wola ani nie byłaby moralnie podległa określonym powinnościom, ani też nie byłaby kształtowana przez własne akty wyboru, choć zarazem miałaby pozostawać odpowiedzialna za swoje czyny i za ich konsekwencje". Teologizm ten, jako metoda odkrywania norm etycznych, bywa określany mianem „konsekwencjonalizmu" lub „proporcjonalizmu". Por. też: G. Hallet, *Greater Good: the Case for Proportionalism*, Georgetown University Press, Washington D.C. 1995, s. 41.

[2186] Szerzej por. J. Gaffney, *The Pope on Proportionalism*, [w:] *Veritatis splendor: American Responses*…, s. 60–69; por. też: Ch.R. Kaczor, *Proportionalism and the Natural Law Tradition*, Catholic University of America Press, Washington D.C. 2002, *passim*.

kwencjalizm) przyznają, że wartości moralne wyznaczane są przez rozum i Objawienie, to jednak nie głoszą, że istnieją absolutnie zabronione sposoby postępowania, czyli takie, które w każdych okolicznościach i w każdej kulturze sprzeciwiają się tymże wartościom. Co prawda, teorie te mogą, dzięki swojemu podobieństwu do naukowego sposobu argumentacji, przekonywać, jednak należy je, jako fałszywe, odrzucić[2187].

Zdaniem autora *Veritatis splendor* trzeba pamiętać, że etyka chrześcijańska zwraca szczególną uwagę na przedmiot moralny, nie lekceważąc przy tym wewnętrznej „teleologii" działania, to znaczy jego ukierunkowania ku prawdziwemu dobru osoby. W analizowanej etyce dążenie do dobra jest prawdziwe tylko pod warunkiem poszanowania istotnych elementów ludzkiej natury, zwłaszcza godności człowieka.

Z przedstawionych wyżej powodów Jan Paweł II uznał, że teorie teleologiczne i proporcjonalistyczne należy odrzucić[2188], albowiem podstawowym i decydującym elementem oceny moralnej jest przedmiot ludzkiego czynu, który decyduje o tym, „czy można go przyporządkować ostatecznemu dobru i celowi, którym jest Bóg"[2189].

Papież pouczał, że wszystkie działania, które uwłaczają ludzkiej godności, niezależnie od okoliczności, są zawsze niegodziwe ze względu na swój przedmiot[2190]. Intencje podejmowanych działań tylko wtedy są dobre, gdy mają na celu prawdziwe dobro człowieka i służą ochronie i rozwojowi jego godności[2191].

Głosząc istnienie wewnętrznego zła określonych czynów, Kościół potwierdza wierność integralnej prawdzie o człowieku, a tym samym okazuje szacunek człowiekowi i pomaga mu wzrastać w jego godności i przeznaczeniu. Z tych względów Kościół uznaje za fałszywe przedstawione powyżej idee, albowiem sprzeciwiają się one tej prawdzie[2192]. Kościół

[2187] *Veritatis splendor*, 76.

[2188] Z tych względów, pouczał Jan Paweł II, „należy odrzucić tezę właściwą dla teorii teleologicznych i proporcjonalistycznych, wedle której nie można uznać jako moralnie złego ze względu na swój rodzaj – swój »przedmiot« – świadomego wyboru pewnych określonych czynów i zachowań, nie uwzględniając intencji, która kierowała tym wyborem, lub całokształtu przewidywalnych konsekwencji, jakie akt ten ma dla wszystkich zainteresowanych osób", *Veritatis splendor*, 79. Por. też: W.E. May, *An Introduction to Moral Theology…*, s. 253.

[2189] *Veritatis splendor*, 79. Jak zauważył R.P. George, „This analisys makes it clear that the exceptionalness moral norms that the Church teaches (and we defend) are not the »merely behavioral norms« that proportionalist posit as the target of their attack on moral absolutes", R.P. George, *Natural Law and Moral Inquiry…*, s. 222.

[2190] Jan Paweł II stwierdził, że wszystko, „co godzi w samo życie, jak wszelkiego rodzaju zabójstwa, ludobójstwa, spędzanie płodu, eutanazja i dobrowolne samobójstwo; wszystko, cokolwiek narusza całość osoby ludzkiej, jak okaleczenia, tortury zadawane ciału i duszy, wysiłki w kierunku przymusu psychicznego; nieludzkie warunki życia, arbitralne aresztowania, deportacje, niewolnictwo, prostytucja, handel kobietami i młodzieżą, a także nieludzkie warunki pracy, w których traktuje się pracowników jak zwykłe narzędzia zysku, a nie jak wolne, odpowiedzialne osoby; wszystkie te i tym podobne sprawy i praktyki są czymś haniebnym; zakażają cywilizację ludzką, bardziej hańbią tych, którzy się ich dopuszczają, niż tych, którzy doznają krzywdy i są jak najbardziej sprzeczne z czcią należną Stwórcy", *Veritatis splendor*, 80.

[2191] *Ibidem*, 82. Tak też: Ch.R. Kaczor, *The Edge of Life: Human Dignity and Contemporary Bioethics…*, s. 139–140.

[2192] *Veritatis splendor*, 82. Por. też: R. Cessario OP, *Foreword to the English Edition,* [w:] S. Pinckaers OP, *The Sources of Christian Ethics…*, s. XIII.

jedynie w Chrystusie znajduje twierdzącą odpowiedź na pytanie: czy posłuszeństwo wobec uniwersalnych i niezmiennych norm moralnych może wyrażać szacunek dla wyjątkowości każdego człowieka i nie zagrażać jego wolności i godności[2193].

W ocenie papieża ludzka wolność jest wolnością istoty stworzonej, czyli taką, którą trzeba przyjąć i zabiegać w sposób odpowiedzialny o jej wzrost. Ta wolność jest niezbędnym składnikiem „wizerunku istoty stworzonej, który leży u podstaw godności osoby", człowieka wezwanego przez Stwórcę do prawdziwego Dobra. Wolność jest zatem zakorzeniona w prawdzie człowieka i skierowana ku wspólnocie[2194]. Prawdziwa wolność człowieka służy tym samym nie tylko ludzkiej godności, ale również dobru wspólnemu.

Jan Paweł II po raz kolejny przypomniał słowa Chrystusa, że jedynie poznanie prawdy prowadzi do autentycznej wolności. To prawda pozwala zachować wolność wobec władzy i daje siłę pozwalającą przyjąć męczeństwo[2195], które jest potwierdzeniem nienaruszalności porządku moralnego, świętości prawa Bożego, a zarazem nietykalności osobowej godności człowieka, stworzonego na obraz i podobieństwo Boga. Z tych względów ludzka godność, pouczał papież, pod żadnym pozorem nie może być naruszana[2196].

Autor *Veritatis splendor* wskazał, że związek między wiarą a moralnością ukazuje w pełni swój blask w „bezwarunkowym poszanowaniu zasad wypływających z osobowej godności każdego człowieka", zasad chronionych przez normy moralne, które zakazują bez wyjątku dokonywania czynów wewnętrznie złych. To właśnie powszechność i niezmienność normy moralnej ukazuje i strzeże ludzkiej godności, to znaczy nienaruszalności człowieka, który jest *imago Dei*[2197].

Papież głosi, że zdecydowana obrona przez Kościół uniwersalnych i niezmiennych norm moralnych służy prawdziwej wolności człowieka, albowiem nie istnieje wolność poza prawdą lub przeciw niej. Tylko stanowcza obrona, bez kompromisów, absolutnie niezbywalnych norm, wypływających z osobowej godności człowieka, prowadzi do wolności i jest niezbędnym warunkiem samego jej istnienia[2198]. Wspomniane normy stanowią bowiem trwały fundament i mocną gwarancję sprawiedliwego i pokojowego współżycia ludzi, a tym samym prawdziwej demokracji, to jest takiej, która uznaje równość praw

---

[2193] Zdaniem autora encykliki to „Chrystus ukrzyżowany objawia autentyczny sens wolności, w pełni go realizuje poprzez całkowity dar z siebie i powołuje swoich uczniów do udziału w tej samej wolności", *Veritatis splendor*, 85.

[2194] W papieskiej ocenie wolność potrzebuje wyzwolenia. Jej wyzwolicielem jest Chrystus: to On „wyswobodził nas ku wolności", *ibidem*, 86.

[2195] *Veritatis splendor*, 87. Por. też: L. Gormally, *John Paul II on human dignity and bioethics*, [w:] *John Paul II's Contributions to Catholic Bioethics…*, s. 20.

[2196] Zdaniem Jana Pawła II męczeństwo odrzuca jako fałszywe „wszelkie »ludzkie tłumaczenia«, jakimi usiłowałoby się usprawiedliwić – nawet w »wyjątkowych« okolicznościach – akty moralnie złe ze swej istoty; co więcej, ujawnia, że akt taki jest w istocie pogwałceniem »człowieczeństwa« człowieka, i to bardziej nawet w tym, kto go popełnia, niż w tym, kto pada jego ofiarą. Męczeństwo jest więc także wywyższeniem doskonałego »człowieczeństwa« i prawdziwego »życia« człowieka", *Veritatis splendor*, 92.

[2197] *Veritatis splendor*, 90. Por. J.E. Smith, *Natural law and Personalism in Veritatis splendor*, [w:] *Veritatis splendor: American Responses…*, s. 206–207.

[2198] *Veritatis splendor*, 96.

i obowiązków wszystkich obywateli[2199]. Prawdziwie demokratyczne państwo prawa powinno uwzględniać etyczne konsekwencje swoich działań[2200].

W przekonaniu Jana Pawła II normy zakazujące zła, zatem negatywne normy moralne, ukazują swoje znaczenie i moc zarówno osobową, jak i wspólnotową. Broniąc nienaruszalnej osobowej godności każdego człowieka, służą one zachowaniu społeczeństwa oraz jego właściwemu funkcjonowaniu i rozwojowi. Zwłaszcza przykazania z drugiej tablicy Dekalogu stanowią podstawowe zasady życia każdego społeczeństwa[2201], przyczyniają się tym samym do ochrony *dignitas humana* i *bonum commune*.

Te przykazania sformułowane w kategoriach ogólnych upoważniają do wyciągnięcia wniosku, że „osoba ludzka jest i powinna być zasadą, podmiotem i celem wszystkich instytucji społecznych", a regule tej powinni podporządkować się zarówno obywatele, jak i władze publiczne. Papież z naciskiem podkreślił, że władze państwowe nigdy nie są upoważnione do łamania fundamentalnych i niezbywalnych praw osoby ludzkiej[2202].

Zdaniem Jana Pawła II jedynie Bóg, najwyższe Dobro, stanowi nienaruszalny fundament i niezastąpiony warunek moralności, czyli przykazań, zwłaszcza negatywnych, które „zabraniają, zawsze i w każdym przypadku, postępowania i czynów sprzecznych z osobową godnością każdego człowieka"[2203]. Tym samym możemy dostrzec, że papież zasadę godności osoby ludzkiej wywodzi bezpośrednio od Stwórcy, głosząc, że najwyższe Dobro i dobro moralne spotykają się „w prawdzie: w prawdzie Boga Stwórcy i Odkupiciela oraz w prawdzie człowieka przez Niego stworzonego i odkupionego". Tylko przyjęcie tej prawdy pozwoli na stworzenie odnowionego społeczeństwa i pomoże rozwiązać najbardziej złożone problemy, które mu zagrażają, a zwłaszcza pozwoli przezwyciężyć różne formy totalitaryzmu, dzięki czemu zostanie otwarta droga prowadząca do autentycznej wolności osoby[2204]. Z tych powodów nierozerwalny związek prawdy z wolnością, wyrażającą istotną więź między mądrością a wolą Bożą, ma ogromne znaczenie dla życia ludzi na płaszczyźnie zarówno społeczno-gospodarczej, jak i społeczno-politycznej[2205]. Wydaje

---

[2199] *Ibidem*, 96. Tak też: J.D. Charles, *Retrieving the Natural Law…*, s. 234. Zdaniem tegoż autora papież wskazuje w encyklice na konieczność istnienia obiektywnych norm moralnych, albowiem bez nich demokracja zamienia się w tyranię opresyjnej większości.

[2200] Tak też: J. Rabanus, *Europa in der Sicht Papst Johannes Pauls II.: eine Herausforderung für die Kirche und die europäische Gesellschaft…*, s. 114.

[2201] *Veritatis splendor*, 97. Por. też: R. Cessario, *Introduction to Moral Theology…*, s. 190.

[2202] Dla autora encykliki liczy się „jedynie moralność, która uznaje normy obowiązujące zawsze i wszystkich, bez żadnych wyjątków", tylko ona „może stanowić etyczny fundament współżycia społecznego, zarówno w poszczególnych krajach, jak i na płaszczyźnie międzynarodowej", *Veritatis splendor*, 97.

[2203] *Ibidem*, 99. Jak zauważył D. Hollenbach, papież argumentuje, że tylko „commitment to the truth about the dignity and rights of human person, the visible image of the invisible God, was capable of resisting the oppressive forces of totalitarian regimes in his native Poland and the former Soviet block generally", D. Hollenbach, *The Global Face of Public Faith: Politics, Human Rights, and Christian Ethics…*, s. 22.

[2204] *Veritatis splendor*, 99. Por. też: R.R. Burke, *Veritatis splendor: Papal Authority and the Sovereignty of Reason*, [w:] *Veritatis splendor: American Responses…*, s. 121. Autor ten stwierdził, że „The absence of moral absolutes leads to power struggles, anarchy, disorder, toatalitarianism, and disrespect for human rights. Crucial is the disrespect for human rights. This is the source of modern totalitarianism".

[2205] *Veritatis splendor*, 99.

się, że w ocenie Jana Pawła II akceptacja tej zasady pozwoli skutecznie chronić ludzką godność i rozwijać *bonum commune*.

Przypominając nauczanie zawarte w Katechizmie Kościoła Katolickiego, papież odwołał się do idei *dignitas humana*, stwierdzając, że również w dziedzinie gospodarki należy szanować ludzką godność. W tym celu należy praktykować cnotę umiarkowania, cnotę sprawiedliwości i cnotę solidarności[2206]. Jan Paweł II pouczał też, że *Katechizm* wymienia zachowania i czyny, które sprzeciwiają się ludzkiej godności[2207], a ponadto wskazał, że Dekalog w siódmym przykazaniu zabrania czynów i przedsięwzięć, które prowadzą do poniżenia osobowej godności człowieka, do traktowania go jak towar, którym można handlować. W przekonaniu papieża sprowadzanie człowieka przemocą do „roli przedmiotu użytkowego lub źródła dochodu jest grzechem przeciwko jego godności i fundamentalnym prawom".

Odnosząc się do polityki, Jan Paweł II sformułował szereg postulatów, jakimi powinni się kierować ci, którzy sprawują władzę[2208]. Papież pouczał, że gdy zasady te nie są przestrzegane, pojawia się groźba zanegowania podstawowych praw osoby ludzkiej i zaanektowania religii przez politykę. Przymierze demokracji z relatywizmem etycznym powoduje pozbawienie społeczności cywilnej zdolności rozpoznawania prawdy. Jak przypomniał autor encykliki, gdy „nie istnieje żadna ostateczna prawda, będąca przewodnikiem dla działalności politycznej, […] 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"[2209].

Dla papieża wszystkie sfery ludzkiego życia – osobista, rodzinna, społeczna i polityczna – potrzebują moralności. Ta moralność powinna opierać się na prawdzie i prowadzić do autentycznej wolności, a także służyć zarówno osobie, jak i prawdziwemu rozwojowi społeczeństwa[2210]. Możemy zatem wywnioskować, że dla papieża moralność wsparta na prawdzie służy zarówno ludzkiej godności, jak i dobru wspólnemu.

[2206] *Ibidem*, 100. Por. też: K.M. TePas, *Image of perfection in Veritatis splendor*, [w:] *Veritatis splendor: American Responses…*, s. 49, oraz G. Pell, M.A. Casey, *God & Caesar: Selected Essays on Religion, Politics, & Society…*, s. 170.

[2207] Papież zaliczył do nich: „kradzież, umyślne przetrzymywanie rzeczy pożyczonych lub znalezionych, oszustwo w handlu, niesprawiedliwe wynagradzanie za pracę, podnoszenie cen, z wykorzystywaniem niewiedzy lub pilnych potrzeb innych, przywłaszczanie sobie i wykorzystywanie do prywatnych celów dóbr należących do społeczeństwa lub przedsiębiorstwa, złe wykonywanie pracy, oszustwa podatkowe, fałszowanie czeków i rachunków, nadmierne wydatki, marnotrawstwo itp., *Veritatis splendor*, 100.

[2208] *Veritatis splendor*, 101. Papież wskazał przede wszystkim na: „uczciwość w kontaktach między rządzącymi a rządzonymi, jawność w administracji publicznej, bezstronność w rozstrzyganiu spraw publicznych, poszanowanie praw przeciwników politycznych, ochrona praw ludzi oskarżonych w procesach i sądach doraźnych, sprawiedliwe i uczciwe wykorzystanie pieniędzy publicznych, odrzucenie niegodziwych metod zdobywania, utrzymywania i poszerzania władzy za wszelką cenę – to zasady, które znajdują swe najgłębsze źródło, a jednocześnie uzasadnienie wartości osoby, w transcendentnej wartości osoby i w obiektywnych nakazach moralnych, dotyczących funkcjonowania państw".

[2209] *Veritatis splendor*, 101. Jan Paweł II powtórzył tutaj swoje ostrzeżenie wypowiedziane w encyklice *Centesimus annus.*

[2210] Por. też: R. Cessario, *Introduction to Moral Theology…*, s. 142–143, a także: H. Rico, *John Paul II and the Legacy of Dignitatis Humanae…*, s. 160–161.

Jan Paweł II był przekonany, że każdy człowiek, nawet w sytuacjach krytycznych, powinien przestrzegać norm moralnych, aby okazać posłuszeństwo prawu Bożemu i mieć na względzie swoją osobową godność[2211]. W papieskiej ocenie to właśnie godność człowieka wymusza na nim etyczne postępowanie.

Jak trafnie wskazał Robert Spaemann, przesłanie zawarte w encyklice *Veritatis splendor* nie jest nauczaniem swoiście katolickim, lecz czymś, co stanowi o godności i wolności człowieka jako takiego[2212], ma zatem w pełni uniwersalny, ponadreligijny charakter. W zupełności podzielamy to przekonanie.

Również przedostatnia encyklika Jana Pawła II *Fides et ratio* z 14 września 1998 r.[2213] wskazywała, że ludzkie dążenie do prawdy pozwala lepiej poznać i zabezpieczyć *dignitas humana.* W przekonaniu autora encykliki celem filozofii jest ochrona i rozwój ludzkiej godności[2214].

Kreśląc skomplikowaną historię dialogu wiary i rozumu, papież przypomniał, że człowiek w ciągu dziejów przebył drogę, która prowadziła go stopniowo do spotkania z prawdą i do zmierzenia się z nią. Analizowany proces dokonał się w sferze osobowego samopoznania: im więcej człowiek dowiadywał się o otaczającym go świecie, tym lepiej poznawał siebie jako istotę jedyną w swoim rodzaju i tym bardziej chciał poznać odpowiedź na pytanie o sens rzeczy i jego własnego istnienia. Wszystko, co stało się przedmiotem naszego poznania, stało się częścią naszego życia[2215]. Jak słusznie zauważył Karol Tarnowski, autor encykliki pozostaje wierny antropologicznej orientacji swojego nauczania[2216].

Jan Paweł II wskazuje, że stawiając pytania o sens istnienia, człowiek zastanawia się, jaki kierunek powinien nadać własnemu życiu[2217]. Zdolność do abstrakcyjnej refleksji właściwa dla umysłu ludzkiego pozwala, aby nadał on – poprzez aktywność filozoficzną – ścisłą formę swojemu myśleniu i w ten sposób wypracował wiedzę systematyczną, odznaczającą się logiczną spójnością twierdzeń i harmonią treści. Rozum, który potrafi intuicyjnie uchwycić i sformułować pierwsze i uniwersalne zasady istnienia oraz wypro-

---

2211 *Veritatis splendor*, 102.

2212 R. Spaemann, *Obrona człowieka…*, s. 121.

2213 Encyklika papieża Jana Pawła II z 18 września 1998 r., *Fides et ratio – o relacjach między wiarą a rozumem*, [w:] *Encykliki Ojca Świętego Jana Pawła II*, Kraków 2003. W ocenie G. Pella i M.A. Caseya „In his great encyclical *Fides et ratio* Pope John Paul II showed how the search for truth, the need for belief, and dependence on others orients individual – and human life in general – to transcendence", G. Pell, M.A. Casey, *God & Caesar: Selected Essays on Religion, Politics, & Society…*

2214 Por. G. Panthamackal, *Fides et ratio: A synopsis and Assessment*, [w:] *Faith and Reason Today: ides et Ratio in a Post-Modern Era*, V. Manimala (ed.), Council for Research in Values and Philosophy, Washington D.C. 2008, s. 12.

2215 *Fides et ratio*, 1.

2216 Por. K. Tarnowski, *Fides et ratio – pluralizm rozumu i nierozumu*, „Znak", nr 527, 1999, s. 5.

2217 *Fides et ratio*, 2. W papieskiej ocenie cała ludzka wiedza o świecie bierze swój początek „z zadziwienia", wywołanego kontemplacją tego, co stworzone, a zdumiony człowiek odkrywa, że żyje w świecie i jest związany z innymi istotami podobnymi do siebie, z którymi łączy go wspólne przeznaczenie. Zdaniem J.A. Kłoczowskiego OP Karol Wojtyła, budując metafizykę człowieka, wychodził od doświadczenia człowieka jako takiego, nie zamknął się antropocentrycznie, ale przedstawił refleksję filozoficzną jako dążenie do odpowiedzi na pytanie o sens życia i bycia w świecie, J.A. Kłoczowski, *Od fenomenu do fundamentu*, rozmowa z Janem Andrzejem Kłoczowskim OP, [w:] *Przewodnik po encyklikach. Myśląc z Janem Pawłem II…*, s. 286.

wadzić z nich poprawne wnioski natury logicznej i deontologicznej, zasługuje na miano prawego rozumu[2218].

Kościół docenia wysiłki i próby podejmowane przez rozum na niwie filozofii, antropologii, logiki, nauk przyrodniczych, historii czy lingwistyki, dążące do poznania prawd rządzących życiem człowieka. Wskazuje, iż powołaniem człowieka jest dochodzenie do prawdy, która przekracza jego samego. Bez odniesienia do niej każdy zdany będzie na samowolę ludzkiego osądu, a jego istnienie jako osoby ocenione zostanie wyłącznie według kryteriów pragmatycznych, opartych zasadniczo na wiedzy doświadczalnej, pod wpływem błędnego przeświadczenia, że wszystko powinno być podporządkowane technice. W ostatnich latach pojawiły się jednak idee, pisze autor encykliki, które próbują wszystko podważyć, nawet prawdy, co do których i człowiek miał całkowitą pewność. Z tych powodów rozsądna wielość poglądów ustąpiła miejsca bezkrytycznemu pluralizmowi, głoszącemu, że wszystkie opinie mają równą wartość, przez co wszystko zostaje sprowadzone do rangi opinii. Przyjęcie tych zapatrywań doprowadziło do tego, że zaczął dominować pogląd, w ocenie autora encykliki – błędny, głoszący brak zaufania do wielkich zdolności poznawczych człowieka[2219]. Papież podkreślił, że chociaż ogromną zasługą współczesnej filozofii jest skupienie uwagi na człowieku, to jednak jednostronne badanie podmiotowości nie pozwala człowiekowi poznać prawdy, która przekracza jego samego[2220].

Jan Paweł II wskazał, że istotną rolę w obaleniu tych fałszywych idei odegrał Kościół, który jako depozytariusz wiary dąży do przywrócenia filozofii (nauce) właściwej jej rangi i znaczenia[2221]. Odwołując się do nauczania Soboru Watykańskiego I, papież przypomniał, że już wtedy stwierdzono, że prawda naukowa i prawda objawiona nie są tożsame, co jednak nie oznacza, że któraś z nich jest zbyteczna[2222]. Z tych względów Jan Paweł II pouczał, że rywalizacja pomiędzy rozumem a wiarą jest zbędna, ponieważ w rzeczywistości obie te sfery wzajemnie się przenikają, a każda z nich ma własną przestrzeń, w której się realizuje. Tym samym między Bogiem a człowiekiem – choć każdy przebywa w swoim własnym świecie – istnieje jedyna w swoim rodzaju więź wzajemności, albowiem to właśnie w Bogu człowiek może odnaleźć swoim rozumem prawdę i na tym polega jego godność[2223]. Dla autora encykliki ludzka godność w istotnej mierze jest związana ludzkim dążeniem do poznania prawdy, za pomocą wolnej woli kierowanej rozumem[2224].

[2218] *Fides et ratio*, 4. Krytycznie na temat poglądów papieża w tej materii por. J. Woleński, *Fides, ratio i ratio recta*, „Znak", nr 527, 1999, s. 95–99.

[2219] *Fides et ratio*, 5.

[2220] Tak Z. Stawrowski, *Rozum ufający prawdzie*, „Znak", nr 527, 1999, s. 82.

[2221] *Fides et ratio*, 6. Jan Paweł II mówi o godności filozofii. Por. też: ks. J. Kowalski, *Problematyka moralna w encyklice Fides et ratio*, [w:] *Człowiek drogą Kościoła…*, s. 84.

[2222] *Fides et ratio*, 8–9.

[2223] *Ibidem*, 17.

[2224] Autor encykliki stwierdził wprost: „człowiek przy pomocy rozumu dociera do prawdy, ponieważ oświecony przez wiarę odkrywa głęboki sens wszystkich rzeczy, a w szczególności własnego istnienia". *Fides et ratio*, 20. Por. też: D. Ruel Foster, *The implications of fides et ratio for catholic universities*, [w:] *The two wings of Catholic Thought: Essays on Fides et Ratio*, D. Ruel Foster, J.W. Koterski (eds.), Catholic University of America Press, Washington D.C. 2003, s. 119.

Papież przypomniał, że człowiek to istota społeczna, która dąży do prawdy, a jej życie opiera się na wierze, wierząc zaś, zawierza wiedzy zdobytej przez innych[2225]. Najgłębszą prawdę człowiek odnaleźć może, zdaniem autora encykliki, w Jezusie Chrystusie. Na tej drodze wysiłków podejmowanych przez człowieka filozofia (nauka) zetknęła się z wiarą (chrześcijaństwem), chociaż nie obyło się bez trudności. Głosząc idee równej godności wszystkich ludzi, chrześcijaństwo od początku głosiło równość wszystkich ludzi wobec Boga, a pierwsza konsekwencja takiej wizji odnosiła się do zagadnienia prawdy. Dzięki temu poszukiwanie prawdy straciło całkowicie charakter elitarny, jaki miało u starożytnych. Ponieważ dostęp do prawdy jest dobrem, które pozwala dotrzeć do Boga, wszyscy muszą mieć możność przejścia tej drogi[2226]. Zdaniem Douglasa A. Ollivanta *Fides et ratio*, podobnie jak *Veritatis splendor* i *Evangelium vitae*, mieściła się w koncepcji głoszącej, że godność osoby ludzkiej koegzystuje z wolnością, wiedzą i miłością[2227].

Należy pamiętać, że we współczesnej cywilizacji i kulturze zmieniła się rola samej filozofii, która straciła rangę uniwersalnej mądrości i wiedzy, stając się tylko jedną z wielu dziedzin naukowego poznania, niekiedy zaś zupełnie zeszła na drugi plan. Te zmiany kulturowe skłoniły niektórych filozofów do rezygnacji z dążenia do prawdy na rzecz subiektywnej pewności lub utylitaryzmu. „W konsekwencji stracili z oczu prawdziwą godność rozumu, któremu nie pozwala się już poznawać prawdy i szukać absolutu"[2228].

Chociaż Kościół nie głosi żadnej własnej filozofii ani nie opowiada się oficjalnie po stronie jakiegoś wybranego kierunku filozoficznego, odrzucając inne[2229], to należy zauważyć, że ostatni okres historii filozofii pozwala dostrzec „w nim proces stopniowego pogłębiania się rozdziału między wiarą a rozumem filozoficznym. Rozum, pozbawiony wsparcia […] Objawienia, podążał bocznymi drogami, na których istniało ryzyko zagubienia jego ostatecznego celu. Wiara, pozbawiona oparcia w rozumie, skupiła się bardziej na uczuciach i przeżyciach, co stwarza zagrożenie, że przestanie być propozycją uniwersalną"[2230]. Rozum pozbawiony oparcia w wierze nie będzie w stanie poznać całej głębi bytu i jego transcendencji[2231].

[2225] *Fides et ratio*, 31–32. Jak zauważył papież, „w takiej relacji międzyosobowej głównym przedmiotem poszukiwania nie są prawdy dotyczące faktów ani prawdy filozoficzne. Szuka się tu raczej prawdy o samej osobie […]. Człowiek udoskonala się bowiem nie tylko przez zdobywanie abstrakcyjnej wiedzy o prawdzie, ale także przez żywą relację z drugim człowiekiem, która wyraża się przez dar z siebie i przez wierność, wierząc, człowiek zawierza prawdzie, którą ukazuje mu druga osoba".

[2226] *Fides et ratio*, 38.

[2227] Por. J.M. de Torre, *The Mysterious Value of the Human Person*, [w:] D.A. Ollivant (ed.), *Jacques Maritain and the many ways of knowing*, American Maritain Association, Distributed by the Catholic University of America Press, Washington D.C. 2002, s. 42.

[2228] *Fides et ratio*, 47.

[2229] Jan Paweł II zauważył, że „ta powściągliwość znajduje istotne uzasadnienie w fakcie, że filozofia – także wówczas gdy nawiązuje relacje z teologią – musi posługiwać się własnymi metodami i przestrzegać własnych zasad; w przeciwnym razie zabrakłoby gwarancji, że pozostanie ona skierowana ku prawdzie i będzie do niej dążyć w sposób, który poddaje się kontroli rozumu. Filozofia, która nie postępowałaby w świetle rozumu, zgodnie z własnymi zasadami i specyficzną metodą, byłaby mało użyteczna". *Ibidem*, 49.

[2230] *Fides et ratio*, 48.

[2231] Por. też: M. Poborski, *Nauka a wiara w świetle encykliki Fides et ratio*, [w:] *Myśl społeczna Jana Pawła II. Studia i szkice…*, s. 221.

Urząd nauczycielski Kościoła wielokrotnie wskazywał na błędy głoszone przez różne doktryny filozoficzne, a wielka rola przypada tutaj nauczaniu Leona XIII zaprezentowanemu w *Aeterni Patris*[2232], w której „przywrócił on filozofii idee św. Tomasza z Akwinu głosząc, że powrót do jego idei to najlepsza droga do tego, aby filozofia znów była uprawiana w sposób zgodny z wymogami wiary". Jak wiadomo Akwinata, choć rozróżnia wiarę i rozum, to równocześnie łączy je ze sobą, zabezpieczając ich prawa i chroniąc ich godność[2233]. Nurt neoscholastyki, zapoczątkowany encykliką Leona XIII dostarczył narzędzi do skutecznego i aktywnego uzasadnienia prawd wiary w nowym kontekście kulturowym[2234] przy równoczesnym zachowaniu ścisłego związku z tradycją[2235]. Zdaniem Władysława Stróżewskiego powrót do czystej myśli św. Tomasza wskaże nam, że jego idee są niezwykle aktualne w badaniu najważniejszych problemów współczesnej filozofii[2236].

Papież podkreślił, że wielką rolę w analizowanym zagadnieniu odegrał również Sobór Watykański II, który wypracował niezmiernie inspirujące nauczanie dotyczące filozofii[2237]. W konstytucji *Gaudium et spes* zawarto przesłanie mówiące o wartości człowieka stworzonego na obraz Boży i uzasadniono jego godność oraz wyższość wobec całego stworzenia, wskazano też na transcendentną zdolność jego rozumu. Dokument ten podejmuje też problem ateizmu i przekonująco wykazuje błędy tej wizji filozoficznej, zwłaszcza w kontekście niezbywalnej godności człowieka i jego wolności[2238].

Papież pouczał także, że religia wniosła pozytywny wkład w rozwój filozofii, wskazując, że sam rozum nie byłby w stanie odkryć pewnych prawd, chociaż są one dostępne dla naukowego poznania[2239]. Szczególnie oryginalnym wkładem chrześcijaństwa, które głosząc idee godności, równości i wolności ludzi, bez wątpienia wywarło wpływ na nowożytną refleksję filozoficzną, jest koncepcja osoby jako istoty duchowej[2240]. Jak zauważył Alberto Martinez Piedra, wiara i rozum mogą pozostawać w pełnej harmonii z godnością osoby

---

[2232] *Fides et ratio*, 57. Szerzej w kwestii nauczania Leonowego por. M. Sadowski, *Państwo w doktrynie papieża Leona XIII…*, s. 81–89. Encyklika Leona XIII *Aeterni Patris* dotyczyła stosunku Kościoła do nauki. Jak zauważył ks. D. Oko, „bez encykliki *Aeterni Patris* nie byłoby wielkiego renesansu klasycznej myśli chrześcijaństwa", ks. D. Oko, *Nie bez metafizyki i św. Tomasza*, „Znak", nr 527, 1999, s. 22.

[2233] *Fides et ratio*, 57.

[2234] Odnośnie do wartości moralnych kultury por. ks. K. Banko CM, *Wartości moralne kultury w świetle encykliki Jana Pawła II Fides et ratio*, [w:] *Człowiek drogą Kościoła…*, s. 399–408.

[2235] Tak P. Gutowski, *Wierzyć rozumowi, czyli o wyróżnionej pozycji człowieka we wszechświecie*, „Znak", nr 527, 1999, s. 32. W ocenie tegoż autora najwybitniejsi przedstawiciele katolickiej neoscholastyki w XX w. to Etienne Gilson i Jacques Maritain.

[2236] W. Stróżewski, *Św. Tomasz z Akwinu w encyklice Fides et ratio*, „Znak", nr 527, 1999, s. 59.

[2237] Jan Paweł II ma tutaj na myśli rozdział konstytucji soborowej *Gaudium et Spes*.

[2238] *Fides et ratio*, 75.

[2239] Zdzisław Krasnodębski zauważył, że autor encykliki, apelując o jedność wiary i filozofii, wzywa do zachowania przez rozum i filozofię właściwej im autonomii, w taki jednakże sposób, aby filozofia kierowała się swoim pierwotnym powołaniem, to jest ideą prawdy, Z. Krasnodębski, *Odwrócenie*, „Znak", nr 527, 1999, s. 46.

[2240] *Fides et ratio*, 76. „Słowo Boże objawia ostateczny cel człowieka i nadaje całościowy sens jego działaniu w świecie. Właśnie dlatego wzywa filozofię, by starała się znaleźć naturalny fundament tegoż sensu, którym jest religijność wpisana w naturę każdego człowieka", *Fides et ratio*, 81. Por. też: P. Allen, *Person and complementarity in Fides et ratio*, [w:] *The Two Wings of Catholic Thought…*, s. 36–68.

ludzkiej[2241]. Tym samym Jan Paweł II po raz kolejny podkreślił rangę chrześcijaństwa w rozwoju idei *dignitas humana*. Zagadkę istnienia człowieka można rozwiązać, w jego przekonaniu, jedynie odwołując się do Jezusa Chrystusa i jego misji.

Wskazując na konieczność opierania się na filozofii prawdziwie metafizycznej, papież zauważa, że rzeczywistość i prawda wykraczają poza granice doświadczenia i faktów. Pragnie również bronić ludzkiej zdolności do poznania tego wymiaru transcendentnego i metafizycznego w sposób prawdziwy i pewny[2242]. W tym rozumieniu nie uważa metafizyki za alternatywę antropologii, w jego przekonaniu bowiem to właśnie metafizyka pozwala uzasadnić pojęcie godności osoby, wskazując na jej naturę duchową. Problematyka osoby stanowi szczególnie dogodny teren, na którym dokonuje się spotkanie z bytem, a tym samym z refleksją metafizyczną[2243]. Dla Jana Pawła II godność człowieka ma zatem wartość ontyczną, albowiem „wszędzie tam, gdzie człowiek dostrzega wezwanie absolutu i transcendencji, otwiera się przed nim droga do metafizycznego wymiaru rzeczywistości: w prawdzie, w pięknie, w wartościach moralnych, w drugim człowieku, w samym bycie, w Bogu"[2244]. W ocenie Władysława Stróżewskiego metafizyka, jako serce filozofii, nie stoi w opozycji do żadnej innej dyscypliny filozoficznej, a papieska (katolicka) koncepcja osoby jest pomostem pomiędzy myślą scholastyczną a filozofią nowożytną[2245].

Rozpatrując zależności pomiędzy wiarą a rozumem, Jan Paweł II wskazuje również na zagrożenia niesione przez pragmatyzm i nihilizm. Dla papieża pragmatyzm to sposób myślenia odrzucający refleksję teoretyczną i zasady etyczne, a to niestety pociąga za sobą ważne konsekwencje praktyczne w postaci narodzin fałszywej koncepcji demokracji, w której nie ma miejsca na żadne odniesienie do zasad o charakterze aksjologicznym, a więc niezmiennych, a o których współcześnie często decyduje głos większości parlamentarnej. W konsekwencji najważniejsze wybory moralne człowieka zostają uzależnione od decyzji podejmowanych doraźnie przez organy instytucjonalne[2246]. Co więcej, nawet sama antropologia jest często warunkowana przez jednowymiarową wizję człowieka, w której nie mieszczą się ani wielkie dylematy etyczne, ani też refleksja egzystencjalna nad sensem cierpienia i ofiary, życia i śmierci[2247].

[2241] A. Martinez Piedra, *Natural Law: the Foundation of an Orderly Economic System…*, s. 34.

[2242] Jan Paweł II zdecydowanie wypowiada się przeciwko tezie o końcu metafizyki, por. Z. Krasnodębski, *Odwrócenie*, „Znak", nr 527, 1999, s. 53.

[2243] *Fides et ratio*, 83. Dla Jana Pawła II filozofia, aby była w stanie spełniać swoją intelektualną i kulturotwórczą funkcję, musi odwoływać się do metafizyki rozumianej jako filozofia czy teoria bytu, por. T. Szubka, *O stanie filozofii współczesnej i perspektywach metafizyki*, „Znak", nr 527 (4), 1999, s. 112.

[2244] *Fides et ratio*, 83.

[2245] W. Stróżewski, *Św. Tomasz z Akwinu w encyklice Fides et ratio…*, s. 69–70.

[2246] Jak zauważył Jean-Marie Lustiger „współczesne społeczeństwa pluralistyczne opierają się na opiniach uznawanych przez większość. W demokracji przedstawicielskiej do procedur parlamentarnych czy elektoralnych doszły techniki sondażowe. Przypuszczalna opinia większości staje się rozstrzygającym czynnikiem każdej zbiorowej decyzji. Politycy i specjaliści od reklamy polegają na niej […]. Racjonalna debata i krytyczna refleksja mogą pójść w niepamięć i ustąpić miejsca technikom rozbudzającym pragnienie. Opinia publiczna otwarta na racjonalną dyskusję jest szlachetna; ulegając manipulacjom zniewala", J.-M. Lustiger, *Bądźcie godni swego człowieczeństwa,* przedmowa J. Tischner, Warszawa 1998, s. 30.

[2247] *Fides et ratio*, 89.

Nihilizm z kolei jest nie tylko sprzeczny z religią, ale również jest zaprzeczeniem człowieczeństwa człowieka i samej jego tożsamości. Należy bowiem pamiętać, że odrzucenie zagadnień bytu prowadzi nieuchronnie do utraty kontaktu z obiektywną prawdą, a zatem z fundamentem, na którym opiera się ludzka godność. W ten sposób stwarza się możliwość wymazania z oblicza człowieka tych cech, które ujawniają jego podobieństwo do Boga, aby stopniowo wzbudzić w nim destrukcyjną wolę mocy albo pogrążyć go w rozpaczy osamotnienia. „Gdy człowiekowi odbierze się prawdę, wszelkie próby wyzwolenia go stają się całkowicie nierealne, ponieważ prawda i wolność albo istnieją razem, albo też razem […] giną"[2248]. W przekonaniu papieża filozofia zabezpiecza ludzką wolność i godność[2249].

Jan Paweł II podkreśla, że epoka, w której żyjemy, została nazwana przez niektórych myślicieli „epoką postmodernizmu[2250], a terminem tym posługiwano się początkowo w odniesieniu do zjawisk natury estetycznej, społecznej czy technologicznej. Z czasem jednak przedostał się on do sfery filozofii, zachowując jednak pewną dwuznaczność, zarówno dlatego że ocena tego, co „postmodernistyczne", jest czasem pozytywna, a czasem negatywna, jak i dlatego że nie istnieje powszechnie przyjęte rozwiązanie trudnego problemu granic między kolejnymi epokami historycznymi. Nurty myślowe odwołujące się do postmodernizmu zasługują jednakże na uwagę, albowiem niektóre z nich głoszą, że epoka pewników minęła bezpowrotnie, a człowiek powinien teraz nauczyć się żyć w sytuacji całkowitego braku sensu, pod znakiem tymczasowości i przemijalności. Wielu autorów, dokonując niszczycielskiej krytyki wszelkich pewników, zapomina o niezbędnych rozróżnieniach i podważa nawet pewniki wiary. Takie nihilistyczne podejście znajduje swego rodzaju potwierdzenie w straszliwym doświadczeniu zła, jakie dotknęło tragiczny XX wiek, w którym upadł racjonalistyczny optymizm, odczytujący dzieje ludzkości jako zwycięski pochód rozumu, źródła szczęścia i wolności, co w konsekwencji doprowadziło do tego, że jednym z największych zagrożeń doby współczesnej jest pokusa rozpaczy[2251]. W papieskiej ocenie nihilizm i relatywizm mogą się okazać atrakcyjne dla rozczarowanych bądź znudzonych przedstawicieli młodego pokolenia[2252].

Doceniając rangę i znaczenie filozofii, Jan Paweł II podkreślił, że celem głównym Kościoła są dwie kwestie: obrona godności człowieka i głoszenie ewangelicznego orędzia[2253]. Osiągnięcie tych celów będzie możliwe poprzez doprowadzenie ludzi do odkrycia własnej zdolności poznania prawdy[2254] oraz tęsknoty za najgłębszym i ostatecznym sensem

---

[2248] *Ibidem*, 90. Por. też: A.E. Giampietro CSB, *Preparation for the cure*, [w:] *The Normativity of the Natural: Human Goods, Human Virtues, and Human Flourishing*, M.J. Cherry (ed.), Springer, Dodrecht 2009, s. 106, a także: R. Cessario, *Introduction to Moral Theology…*, s. 127.

[2249] Por. M. Bieler, *The theological importance of a philosophy of being*, [w:] *Reason and the Reasons of Faith*, P.J. Griffiths, R. Hütter (eds.), T & T Clark International, New York–London 2005, s. 295.

[2250] *Fides et ratio*, 90. Interesujące spojrzenie na kwestię postmodernizm–katolicyzm por. M.P. Shea, *Znajdując bratnią duszę w postmodernistycznej kulturze*, „W drodze", nr 12 (364), 2003, s. 22–30.

[2251] *Fides et ratio*, 90. Por. też: A.J. Dulles SJ, *Blask wiary…*, s. 198.

[2252] Abp J. Życiński, „*Fides et ratio*" – *apel o solidarność umysłów*, „Znak", nr 521, 1998, s. 15.

[2253] Zdaniem Jana Andrzeja Kłoczowskiego OP „filozofia jest potrzebna w teologii moralnej", ponieważ przyjmuje pewną koncepcję człowieka, J.A. Kłoczowski OP, *Po rozum do głowy i po wiarę do serca*, rozmowa z Janem Andrzejem Kłoczowskim OP, „W drodze", nr 12, 2003, s. 20–21.

[2254] *Fides et ratio*, 102. Papież odrzuca błędne w jego przekonaniu poglądy głoszące wiarę w „pewnego rodzaju mentalność pozytywistyczną, która nie wyzbyła się złudzenia, iż dzięki zdobyczom nauki i techniki człowiek może niczym demiurg zapewnić sobie całkowitą kontrolę nad swoim losem".

istnienia. W perspektywie tych głębokich dążeń, wpisanych przez Boga w ludzką naturę, bardziej zrozumiałe staje się też ludzkie i zarazem humanizujące znaczenie słowa Bożego. Za pośrednictwem filozofii, będącej prawdziwą mądrością, człowiek współczesny będzie się mógł przekonać, że im bardziej otwiera się na Chrystusa i zawierza *Ewangelii*, tym bardziej jest człowiekiem.

W papieskiej ocenie filozofia rozumiana w duchu chrześcijańskim nie tylko wspiera ludzką godność, ale pozwala człowiekowi odkryć głębię jego człowieczeństwa. Dla autora encykliki bowiem przyjęcie przez człowieka posłannictwa Chrystusa wzmacnia i pogłębia jego człowieczeństwo, a tym samym pogłębia jego ludzką godność.

6. Godność człowieka a życie ludzkie

Niezmiernie doniosłe wypowiedzi Jana Pawła II na temat ludzkiej godności i dobra wspólnego znaleźć możemy we wzmiankowanej już encyklice *Evangelium vitae*[2255]. Jak słusznie zauważył Liroy Walters, głównym motywem encykliki jest wartość i godność każdej osoby ludzkiej[2256]. Na wstępie tego dokumentu papież zauważył, że człowiek dzięki uczestnictwu w życiu samego Boga powołany jest do życia transcendentnego. W przekonaniu autora fundamentem ludzkiego współżycia oraz istnienia wspólnoty politycznej jest uznanie naturalnego prawa każdego człowieka do życia (papież mówi o świętości ludzkiego życia), od poczęcia aż do naturalnej śmierci[2257]. Obrońcami i rzecznikami tego prawa powinni być zwłaszcza chrześcijanie, ponieważ każdy człowiek został powierzony trosce Kościoła, którego zadaniem jest obrona ludzkiej godności, i dlatego wszystko to, co ludzkiej godności zagraża, powinno zostać zakazane[2258]. Autor encykliki wyraża nadzieję, że podobnie jak *Rerum novarum* zapoczątkowało nowy etap katolickiej nauki społecznej, tak też obecna enuncjacja stanie się punktem wyjścia do nowego spojrzenia na „kwestię życia"[2259].

[2255] W przekonaniu Macieja Zięby OP ta encyklika stanowi sumę papieskich przemyśleń o kulturze współczesnej, por. M. Zięba OP, *Krzyk w obronie ubogich tego świata*, [w:] *Przewodnik po encyklikach…*, s. 233. Tę papieską wypowiedź dostrzegł nawet znany myśliciel postmodernistyczny Jacques Derrida, por. J. Derrida, *Faith and Knowledge*, [w:] *Religion*, J. Derrida, G. Vattimo (eds.), Stanford University Press, Stanford 1998, s. 70.

[2256] L. Walters, *Research and experimentation. A response to Kevin Wildes's essay*, [w:] *Choosing Life: a Dialogue on Evangelium vitae*, K.W. Wildes, A.C. Mitchell, Georgetown University Press, Washington D.C. 1997, s. 206.

[2257] *Evangelium vitae*, 2. Tak też: A. Dulles SJ, który wywiódł, że prawo do życia, będące centrum encykliki, jest – zdaniem papieża – jedynie pierwszym i głównym spośród wszystkich praw człowieka, A. Dulles SJ, *Blask wiary…*, s. 238.

[2258] *Evangelium vitae*, 3. Autor encykliki zauważył, że „nawet medycyna, która z tytułu swego powołania ma służyć obronie życia ludzkiego i opiece nad nim, w niektórych dziedzinach staje się coraz częściej narzędziem czynów wymierzonych przeciw człowiekowi, zaprzecza samej sobie i uwłacza godności tych, którzy ją uprawiają", *ibidem*, 4. Por. też: M. Zięba OP, *Krzyk w obronie ubogich tego świata*, [w:] *Przewodnik po encyklikach…*, s. 235.

[2259] *Evangelium vitae*, 5. Tak też: ks. J. Nagórny, *Wprowadzenie*, [w:] *Jan Paweł II. Evengelium vitae. Tekst i komentarze*, T. Styczeń SDS, ks. J. Nagórny (red.), Lublin 1999, s. 113. Zdaniem J.D. Charlesa papież proponuje w encyklice „etykę życia", J.D. Charles, *Retrieving the Natural Law: a Return to Moral First Things*…, s. 205.

W analizowanej enuncjacji Jan Paweł II po raz kolejny odwołał się do kategorii *imago Dei*, podkreślając, że chociaż „ewangelia życia" zostaje podważona przez bolesne doświadczenie śmierci, to wszyscy ludzie mają nieprzemijający udział w tym samym podstawowym dobru: w równej godności osobowej[2260]. Mimo że wielu autorów uważa, iż papież prezentuje tradycyjne rozumienie idei *dignitas humana*[2261] to należy uznać za trafny pogląd Jarosława Mareckiego, że chociaż kultura życia nie jest wyłączną domeną chrześcijaństwa, to dzisiaj papież jest jej głównym rzecznikiem[2262].

W przekonaniu autora encykliki ekspansja kultury[2263] śmierci[2264] występująca we współczesnym społeczeństwie prowadzi do tego, że wielu ludzi z lęku o przyszłość podejmuje dramatyczne decyzje wymierzone przeciwko życiu, a dodatkowo w przekonaniu, że przestępstwa te należy rozumieć jako wyraz wolności osobistej i prawa człowieka[2265]. Autor *Evangelium vitae* poucza, że wszystkie zagrożenia godności ludzkiego życia wynikają z błędnych koncepcji osoby ludzkiej (błędnych koncepcji godności człowieka)[2266].

Jan Paweł II uważa, że wszystkie te działania prowadzą do tragicznego w skutkach zwrotu, który doprowadziwszy do odkrycia idei „praw człowieka" – „jako wrodzonych praw każdej osoby, uprzednich wobec konstytucji i prawodawstwa jakiegokolwiek państwa – popada dziś w zaskakującą sprzeczność: z jednej strony, właśnie w epoce, w której uroczyście proklamuje się nienaruszalne prawa osoby i publicznie deklaruje wartość życia, z drugiej strony zaś samo prawo do życia jest w praktyce łamane i deptane, zwłaszcza w najbardziej znaczących dla człowieka momentach jego istnienia, jakimi są narodziny i śmierć"[2267].

[2260] *Evangelium vitae*, 7. Papież dopowiada, że „nierzadko zostaje podeptane także pokrewieństwo »ciała i krwi«, na przykład kiedy zagrożenia życia powstają w relacjach między rodzicami a dziećmi, jak to się dzieje w przypadku przerywania ciąży, albo gdy w szerszym środowisku rodziny czy krewnych dopuszcza się lub zaleca stosowanie eutanazji", *Evangelium vitae*, 11.

[2261] Tak też: J.B. Benestad, *Doctrinal perspectives on the Church in the modern World*, [w:] *Vatican II: Renewal within Tradition*, M.L. Lamb, M. Levering (eds.), Oxford University Press, Oxford–New York 2008, s. 150.

[2262] J. Marecki SDS, *Życie ludzkie a życie osobowe. Kilka uwag na marginesie 60. numeru encykliki Evangelium vitae*, [w:] *Jan Paweł II. Evangelium vitae. Tekst i komentarze…*, s. 351.

[2263] James F. Childress uważa, że „the term »culture« appears in *Evangelium vitae* as a descriptive way, without any associated evaluation, to characterize human community and human diversity […] Even though *Evangelium vitae* thus sometimes uses the term „culture" in a merely descriptive sense, most often it is accompanied by an evaluation primarily expressed in the language of »culture of death« and »culture of life«", J.F. Childress, *Moral Rhetoric and Moral Reasoning*, [w:] *Choosing Life: a Dialogue on Evangelium vitae…*, s. 28.

[2264] Wydaje się, że Jan Paweł II zamiennie używa terminów „kultura śmieci", „cywilizacja śmierci". Szerzej w tej kwestii por. ks. J. Nagórny, *Między „kulturą śmierci" a „kulturą życia" – wyzwania współczesności*, [w:] *Jan Paweł II. Evengelium vitae. Tekst i komentarze…*, s. 135–158. Jak zauważył G. Mannion, w encyklice papież wyraźnie podkreśla dramatyczny konflikt pomiędzy kulturą życia a kulturą śmierci, G. Mannion, *The Vision of John Paul II: Assessing His Thought and Influence…*, s. 129.

[2265] *Evangelium vitae*, 12, 18.

[2266] Por. F.J. Mazurek, *Godność osoby ludzkiej podstawą praw człowieka…*, s. 242, a także: G. Weigel, *Groźba nowego wspaniałego świata*, [w:] *Przewodnik po encyklikach…*, s. 238.

[2267] *Evangelium vitae*, 18. Te rozważania Jana Pawła II kapitalnie korespondują z wywodami i argumentami przytoczonymi w pracy Eduarda Pickera *Godność człowieka i życie ludzkie…*, *passim*, gdzie autor dochodzi do identycznych wniosków jak papież, przekonując o rozbracie dwóch fundamentalnych wartości godności człowieka i ludzkiego życia.

Jednocześnie papież dostrzega pewne optymistyczne znaki: wielość deklaracji praw człowieka i liczne inicjatywy, które się do nich odwołują, wskazują na wzrost wrażliwości moralnej, gotowej uznać wartość i godność każdej ludzkiej istoty jako takiej, bez względu na jej rasę, narodowość, religię czy poglądy polityczne i pochodzenie społeczne[2268]. Poprzednik Benedykta XVI doskonale zdaje sobie sprawę, że te wszystkie katalogi praw człowieka mają jedynie abstrakcyjny charakter, ponieważ normy filozoficzne i teologiczne nie przekładają się samoistnie na prawo pozytywne czy praktykę sądową. Z tych powodów politycy sprawujący władzę razem z prawnikami muszą określić obowiązki państwa oraz prywatnych stowarzyszeń w kwestii przestrzegania praw człowieka oraz w jaki sposób stosować prawo w konkretnej sytuacji. Jan Paweł II jako zwolennik personalizmu poucza, że państwo nie zaspokoi do końca wymagań społecznej natury człowieka i dlatego, zgodnie z zasadą pomocniczości, powinno odwołać się do ciał pośredniczących[2269].

Autor encykliki stawia pytanie o przyczyny tej paradoksalnej sprzeczności: z jednej strony coraz więcej formalnej ochrony praw człowieka, z drugiej zaś kwestionowanie fundamentalnego prawa człowieka – prawa do życia. W odpowiedzi Jan Paweł II wskazuje szereg zjawisk z dziedziny kultury i moralności, a zwłaszcza próby podważenia tradycyjnej etyki[2270]. Niektóre z tych poglądów przyznają prawa tylko temu, kto dysponuje co najmniej zaczątkową autonomią i wychodzi już ze stanu całkowitej zależności od innych[2271]. Tych poglądów nie da się pogodzić z założeniem głoszącym, iż człowiek jest istotą, którą nie można „rozporządzać". Fundamentem teorii praw człowieka jest uznanie faktu, że człowiek, inaczej niż zwierzęta i rzeczy, nie może podlegać niczyjemu panowaniu. Równie błędne jest stanowisko utożsamiające godność osobową ze zdolnością do bezpośredniego porozumiewania się z innymi za pomocą języka[2272].

Papież wskazuje, że na innym poziomie przyczyną sprzeczności pomiędzy oficjalnymi deklaracjami praw człowieka a ich tragicznym zaprzeczeniem w praktyce jest pojęcie wolności absolutyzujące znaczenie jednostki ludzkiej w taki sposób, że odrzuca solidarność z innymi ludźmi, ich akceptację i służenie im. Takie poglądy są fałszywe, albowiem wolność jako wielki dar Stwórcy ma służyć osobie i jej spełnieniu, poprzez dar z siebie i otwarcie się na drugiego człowieka. Absolutyzacja jednostkowo rozumianej wolności osłabia jej właściwą treść i niszczy głębię osobowej godności człowieka[2273]. W przekonaniu Jana Pawła II człowiek pełnię swojej godności osiąga przez dobrowolną rezygnację z części własnej wolności i otwarcie się na potrzeby drugiego człowieka.

[2268] *Evangelium vitae*, 18

[2269] Por. A.J. Dulles SJ, *Blask wiary…*, s. 239.

[2270] Szeroko i kompetentnie prezentuje te poglądy E. Picker, *Godność człowieka i życie ludzkie…*, s. 11–34.

[2271] Najbardziej znanym i konsekwentnym propagatorem poglądów krytykowanych tutaj przez Jana Pawła II jest australijski filozof i etyk Peter Singer. Szeroko i interesująco na ten temat por. R. Fenigsen, *Utylitaryzm Benthama, Milla, Singera a filozofia eutanazji*, [w:] *Jan Paweł II. Evengelium vitae. Tekst i komentarze…*, s. 335–343. Zdaniem Fenigsena etyka Singera nie jest żadną nową etyką, w rzeczywistości jest bardzo stara, „panowała w Neandertalu", *ibidem*, s. 343. W pełni podzielamy to przekonanie.

[2272] *Evangelium vitae*, 19. Kapitalnie sfalsyfikował to potępiane przez Jana Pawła II stanowisko wielokrotnie wspominany Robert Spaemann. Por. też: S.R.L. Clark, *Biology and Christian Ethics*, Cambridge University Press, Cambridge–New York 2000, s. 192–193.

[2273] *Evangelium vitae*, 19. Por. też: J.F. Childress, *Moral Rhetoric and Moral Reasoning*, [w:] *Choosing Life: a Dialogue on Evangelium vitae…*, s. 30.

Z kolei indywidualistyczna, w ocenie autora encykliki błędna, koncepcja wolności prowadzi do zmian w życiu społecznym. W sytuacji, w której absolutna autonomia i nieustanna promocja własnego „ja" prowadzą do negacji drugiego człowieka, zaczyna on być postrzegany jako wróg, przed którym trzeba się bronić. Konsekwencją tak pojmowanej wolności jest powstanie społeczeństwa, które staje się zbiorowością jednostek żyjących obok siebie, ale niepołączonych żadnymi wzajemnymi więzami. W takim społeczeństwie każdy dąży do osiągnięcia własnych celów, często kosztem innych. Ponieważ inni również mają podobne cele, wszyscy poszukują kompromisu, aby społeczeństwo mogło zagwarantować każdemu możliwie jak najwięcej wolności. Tego typu działania prowadzą do zaniku poczucia wspólnych wartości i do zaniku prawdy absolutnej, uznawanej przez wszystkich. W efekcie życie społeczne zostaje wystawione na ryzyko całkowitego relatywizmu, a wszystko staje się wówczas przedmiotem kontraktu i negocjacji, w tym najważniejsze z podstawowych praw człowieka – prawo do życia[2274].

Papież uważał, że współczesne prawodawstwo i polityka wielu państw prowadzą do tego, że pierwotne i niezbywalne prawo do życia jest poddawane pod dyskusję lub, co gorsza, może ono zostać zanegowane na mocy decyzji parlamentu lub z woli większości społeczeństwa[2275]. Te zgubne działania są konsekwencją zupełnego panowania relatywizmu i prowadzą do sytuacji, w której „prawo" przestaje być prawem, ponieważ nie jest już oparte na mocnym *fundamencie* nienaruszalnej godności osoby, ale zostaje podporządkowane woli silniejszego. W ten sposób demokracja unicestwia własne zasady i przekształca się w istocie w system totalitarny[2276]. Zdaniem Jana Pawła II prawo musi chronić ludzką godność, ponieważ nienaruszalna godność człowieka jest równocześnie fundamentem sprawiedliwego prawa. W przeciwnym razie państwo przestaje być „wspólnym domem", gdzie wszyscy mogą żyć zgodnie z podstawowymi zasadami równości, lecz staje się w państwem tyrańskim, uzurpującym sobie prawo do dysponowania życiem słabszych i bezbronnych, dzieci jeszcze nienarodzonych, w imię pożytku społecznego, który w rzeczywistości oznacza jedynie interes jakiejś grupy. Wydaje się, iż w papieskim rozumieniu pożytek społeczny jest przeciwstawiony chrześcijańskiej idei *bonum commune* jako błędnie rozumiane dobro wspólne.

Chociaż mogłoby się wydawać, że wszystkie te działania podejmowane są z poszanowaniem praworządności[2277], to jednak są one jedynie namiastką praworządności, albowiem ideał demokratyczny prawdziwie zasługuje na to miano tylko wtedy, gdy uznaje

---

[2274] *Evangelium vitae*, 20. Tak też: G. Weigel, *Catholicism and Democracy*, [w:] *A Free Society Reader: Principles for the New Millennium*…, s. 159–160.

[2275] Jak wskazał R. Spaemann, najbardziej podstawowe dobro prawne – życie – jest coraz częściej poddawane utylitarystycznemu rachunkowi, R. Spaemann, *Przedmowa*, [w:] E. Picker, *Godność człowieka i życie ludzkie*…, s. X. Jak gorzko skonstatował Picker, rosnąca gotowość odrzucenia starego tabu wiąże się z narastającym dążeniem do ustanowienia nowego tabu, *ibidem*, s. 42.

[2276] *Evangelium vitae*, 20. E. Picker takie działania nazywa „dewitalizacją" godności prowadzącą do odejścia od ochrony dóbr życia, E. Picker, *Godność człowieka i życie ludzkie*…, s. 51–135. Wskazane działania zagrażają fundamentom cywilizacji. Por. też: G.J. McAller, *Ecstatic Morality and Sexual Politics: a Catholic and Antitotalitarian Theory of the Body*, Fordham University Press, New York 2005, s. 166, a nadto H. Rico, *John Paul II and the Legacy of Dignitatis Humanae*…, s. 159.

[2277] „Przynajmniej – wskazuje Jan Paweł II – w tych przypadkach, gdy prawa dopuszczające przerywanie ciąży lub eutanazję zostają przegłosowane zgodnie z tak zwanymi zasadami demokratycznymi", *Evangelium vitae*, 20.

i chroni godność każdej osoby. W przypadku, z którym mamy do czynienia, pojawia się pytanie: „Czyż można mówić o godności każdej osoby, kiedy pozwala się na zabijanie tej najsłabszej i najbardziej niewinnej? W imię jakiej sprawiedliwości poddaje się osoby najbardziej niesprawiedliwej dyskryminacji, uznając niektóre z nich za godne obrony, a odmawiając tej godności innym?"[2278]. Wskazane sytuacje prowadzą do zaniku prawdziwego ludzkiego współżycia i do rozpadu samego organizmu państwowego. Ponadto zezwolenie na legalne przerywanie ciąży, dzieciobójstwo i eutanazję jest „równoznaczne z przyjęciem wynaturzonej i nikczemnej wizji ludzkiej wolności: z uznaniem jej za absolutną władzę nad innymi i przeciw innym. To jednak oznacza śmierć prawdziwej wolności"[2279]. W przekonaniu Jana Pawła II racją bytu zarówno prawa, jak i państwa jako prawodawcy jest ochrona człowieka jako dobra godnego afirmacji dla niego samego[2280]. Prawdziwa demokracja potrzebuje określonej dojrzałości moralnej obywateli, w przeciwnym razie demokratyczne procedury pozwolą na uchwalanie zarówno dobrych, jak i złych praw[2281].

Poszukując źródeł walki pomiędzy „cywilizacją życia" a „cywilizacją śmierci", możemy dostrzec, że nie wypływają one jedynie z wynaturzonej idei wolności, ale ich korzenie tkwią głębiej. Papież wskazał tutaj źródło wspomnianego konfliktu: osłabienie wrażliwości na Boga i człowieka, czyli sekularyzm, który przenika nawet do wspólnot chrześcijańskich. Tracąc wrażliwość na Boga, człowiek traci także wrażliwość na człowieka, jego godność i życie. Sekularyzm prowadzi zarówno do alienacji człowieka wobec Boga, jak i człowieka wobec innego człowieka. Ponadto, z drugiej strony, systematyczne łamanie prawa moralnego, zwłaszcza w dziedzinie poszanowania życia ludzkiego i jego godności, prowadzi stopniowo do swoistego osłabienia zdolności odczuwania ożywczej i zbawczej obecności Boga[2282].

Odrzucenie religii powoduje, że jedynym celem ludzkiego życia staje się dobrobyt materialny, a tzw. jakość życia jest rozumiana prawie zawsze w kategoriach ekonomicznych, atrakcji i przyjemności życia fizycznego. Jak zauważył A. Szostek, z encykliki można wyczytać, że główną siłą wymierzoną przeciwko życiu najsłabszych jest skutecznie wspierany sceptycyzmem konsumizm, czyli filozofia i praktyka sytego i wygodnego życia[2283]. Efektem tej materialistycznej koncepcji jest zubożenie relacji pomiędzy osobami, w wyniku którego największą szkodę ponoszą najsłabsi[2284]. W przekonaniu papieża właściwe kryterium,

---

[2278] *Evangelium vitae*, 20. Demokracja, która nie chroni godności każdej osoby, prowadzi do dyskryminacji, por. też: A. Grześkowiak, *Polityka i prawo w służbie życia według encykliki Evangelium vitae Jana Pawła II*, [w:] *Jan Paweł II. Evangelium vitae. Tekst i komentarze…*, s. 355.

[2279] *Evangelium vitae*, 20. Por. też A. Szostek MIC, *Filozofia życia…*, s. 174. Zdaniem tegoż autora w takim modelu politycznym demokratyczne zasady zostają podporządkowane walce sprzecznych sił.

[2280] T. Styczeń SDS, *Objawienie zakłada doświadczenie. Odpowiedzialność pracowników służby zdrowia i obywateli za życie nienarodzonego: sprzeciw sumienia czy protest obywatelski*, [w:] *Jan Paweł II. Evengelium vitae. Tekst i komentarze…*, s. 119.

[2281] Tak też: A. Szostek MIC, *Filozofia życia…*, s. 174.

[2282] *Evangelium Vitae*, 21. Por. też: ks. J. Orzeszyna, *Aktualne zagrożenia życia ludzkiego w świetle encykliki Jana Pawła II Evangelium vitae*, [w:] *Człowiek drogą Kościoła…*, s. 276.

[2283] Por. A. Szostek MIC, *Filozofia życia w Ewangelii życia*, [w:] *Jan Paweł II. Evengelium vitae. Tekst i komentarze…*, s. 173. Zdaniem tegoż autora celem encykliki nie jest sformułowanie oryginalnych myśli, lecz reakcja na problemy współczesnego świata.

[2284] Jan Paweł II ma tutaj na myśli przede wszystkim kobiety, dzieci, chorych, cierpiących czy osoby starsze.

które powinno przesądzać o uznaniu godności człowieka, to znaczy kryterium szacunku, bezinteresowności i służby, zostaje zastąpione przez kryterium wydajności i funkcjonalności, a drugi człowiek jest ceniony nie za to, kim jest, ale za to, co „posiada, czego dokonuje i jakie przynosi korzyści". Prowadzi to do porzucenia duchowych i religijnych wymiarów ludzkiej egzystencji, a w konsekwencji do dominacji silniejszego nad słabszym[2285].

W przekonaniu autora *Evangelium vitae* odmiennie przedstawia się sytuacja z ludźmi wierzącymi, którzy dostrzegają i cenią niemalże Boską godność każdej osoby[2286].

Odwołując się do autorytetu *Ewangelii*[2287], papież stwierdził, że życie zawsze jest dobrem, które Bóg daje człowiekowi, jest również inne i odrębne od życia wszelkich innych stworzeń, jako że człowiek jest w świecie objawieniem Boga, znakiem jego obecności, śladem jego chwały[2288]. Tylko człowiek, podkreślał wielokrotnie Jan Paweł II, został obdarzony najwyższą godnością, zakorzenioną w wewnętrznej więzi łączącej go ze Stwórcą, tylko w człowieku jaśnieje odblask rzeczywistości samego Boga[2289].

Zdaniem papieża wypływająca z chrześcijaństwa prawda o życiu stanowi, że życie wieczne jest życiem samego Boga i zarazem życiem synów Bożych. Godność życia nie wynika jedynie z jego źródeł, czyli z faktu, że pochodzi ono od Boga, ale także z jego celu, z jego przeznaczenia do komunii z Bogiem[2290]. Dla Jana Pawła II zatem najgłębszym źródłem godności życia ludzkiego jest fakt, że pochodzi ono od Boga i dlatego to jedynie Stwórca może decydować o życiu czy śmierci człowieka[2291].

W papieskiej ocenie takie pojmowanie rozważanych kwestii pociąga za sobą ważne konsekwencje dla ludzkiego życia, zwłaszcza te, że z prawdy o świętości życia wynika zasada jego nienaruszalności[2292]. Z tych względów chrześcijanin jest w szczególny sposób odpowiedzialny za środowisko życia, to znaczy za rzeczywistość stworzoną, która z woli Boga ma służyć jego osobowej godności i jego życiu. Ta odpowiedzialność nie ogranicza się do teraźniejszości, ale obejmuje również przyszłość. Te przesłanki upoważniają nas do postawienia tezy, że według Jana Pawła II zasada świętości życia i godności człowieka warunkuje szereg następstw. Mieści się w tym również kwestia ekologiczna ze wszystkimi jej aspektami – od ochrony naturalnych „habitatów" różnych gatunków zwierząt i form życia, aż po „ekologię człowieka" w ścisłym sensie. Wszelkie problemy można rozwiązać,

---

[2285] *Evangelium vitae*, 23. Tak też: D.L. Schindler, *Estetyka chrystologiczna a Evangelium vitae*, [w:] *Jan Paweł II. Evengelium vitae. Tekst i komentarze…*, s. 308, oraz S.M. Matuszak, *Person, Encounter, Communion: The Legacy and Vision of Pope John Paul*, [w:] *Karol Wojtyla's Philosophical Legacy…*, t. 35, s. 236.

[2286] *Evangelium vitae*, 25.

[2287] Szeroko w kwestii wykorzystania *Pisma Świętego* w encyklice por. A.C. Mitchell, *The use of scripture in Evangelium vitae*, [w:] *Choosing Life: a Dialogue on Evangelium vitae…*, s. 63–70.

[2288] Jan Paweł II przypomniał słowa św. Ireneusza z Lyonu, który stwierdził: *Chwałą Bożą jest człowiek żyjący.*

[2289] *Evangelium vitae*, 27, 34.

[2290] *Ibidem*, 38.

[2291] *Ibidem*, 39. Por. też: R.M. Gula, *Euthanasia*, [w:] *Christian Ethics: An Introduction*, B. Hoose (ed.), Continuum, London 2000, s. 280, oraz A. Derdziuk OFMCap., *Modlitwa jako podstawa służenia Ewangelii życia*, [w:] *Jan Paweł II. Evengelium vitae. Tekst i komentarze…*, s. 404.

[2292] *Evangelium vitae*, 39–40. Jan Paweł II pouczał, że Objawienie *Nowego Testamentu* potwierdza bezwarunkowe uznanie wartości życia od chwili poczęcia, *ibidem*, 45.

opierając się na zasadach etycznych sformułowanych w *Biblii*[2293]. Z tych względów żaden człowiek nie może samowolnie decydować o tym, czy ma żyć, czy umrzeć, ponieważ jedynie Stwórca może podjąć taką decyzję[2294]. Jak trafnie zauważył F.J. Mazurek, z prawdy i świętości życia ludzkiego wynika zasada jego nienaruszalności[2295].

Jan Paweł II wskazał, że prawo w pełni chroni ludzkie życie tylko wtedy, gdy otwiera się na pełnię prawdy o Bogu, o człowieku i o historii[2296], tylko bowiem wtedy, gdy człowiek przestrzega norm prawa Bożego, może żyć godnie i sprawiedliwe. Zatem dla papieża przestrzeganie prawa boskiego warunkuje ludzką godność[2297].

Głosząc zasadę świętości ludzkiego życia, autor *Evangelium vitae* przytacza na jej potwierdzenie piąte przykazanie Dekalogu: nie zabijaj[2298]. Ta zasada może być podważona jedynie w szczególnych przypadkach, zwłaszcza uprawnionej obrony, kiedy prawo do ochrony własnego życia oraz obowiązek nieszkodzenia życiu drugiego człowieka okazują się w konkretnych okolicznościach trudne do pogodzenia. Nie ulega wątpliwości, że wewnętrzna wartość życia oraz obowiązek miłości samego siebie w takiej samej mierze jak innych są podstawą autentycznego prawa do obrony własnej. Nikt zatem nie może wyrzec się prawa do obrony własnej tylko dlatego, że nie dość miłuje życie lub samego siebie, ale jedynie na mocy heroicznej miłości, która pogłębia i przemienia miłość samego siebie[2299]. Uprawniona obrona jest nie tylko prawem, ale też obowiązkiem każdego, kto jest odpowiedzialny za życie drugiej osoby bądź dobro wspólne rodziny czy państwa. Kategoria dobra wspólnego posłużyła papieżowi do wsparcia idei obrony koniecznej.

Jan Paweł II wskazał, że właśnie w tej perspektywie należy odnieść się do kwestii kary śmierci, dążąc do jej ograniczenia albo nawet zniesienia[2300]. Zdaniem papieża prawo karne powinno uwzględniać godność człowieka, aby lepiej ukazać plany Boga wobec człowieka i społeczeństwa. Należy pamiętać, że kara wymierzana przez społeczeństwo ma przede wszystkim na celu „naprawienie nieporządku wywołanego przez wykroczenie", zadaniem

---

[2293] *Ibidem*, 42. Por. też w tej kwestii: D. Fergusson, *Community, Liberalism, and Christian Ethics*, Cambridge University Press, Cambridge–New York 1998, s. 45–46.

[2294] *Evangelium vitae,* 42.

[2295] F.J. Mazurek, *Godność osoby ludzkiej podstawą praw człowieka…*, s. 246. Zdaniem Mazurka nie tylko ludzkie życie jest darem Stwórcy, ale również nakaz jego poszanowania. Jest ono również dane człowiekowi dla jego dobra, aby strzec jego godności osobowej we wszystkich wymiarach i relacjach i doprowadzić go do szczęścia.

[2296] W przekonaniu autora encykliki „przykazanie »nie zabijaj« odzyskuje swój pełny blask jako dobro dla człowieka we wszystkich jego wymiarach i relacjach", *Evangelium vitae*, 48.

[2297] *Ibidem*, 48.

[2298] Z tych względów, pouczał papież, „sam Bóg będzie surowym sędzią każdego pogwałcenia przykazania »nie zabijaj«, stanowiącego podstawę wszelkiego współżycia społecznego", *ibidem*, 53. Por. też: W.E. May, *An Introduction to Moral Theology*s…, 23–24.

[2299] *Evangelium vitae*, 55. Jak stwierdził G.B. Sala SJ, „Jeśli życie każdego człowieka jest dla mnie rzeczywistością, której należy się szacunek, tym bardziej jest nią wówczas, gdy chodzi o życie, które mnie osobiście zostało powierzone. Stąd prawo do obrony własnej, […] aż do zabicia niesprawiedliwego napastnika", G.B. Sala SJ, *Ciągłość i nowość w nauczaniu Evangelium vitae*, [w:] *Jan Paweł II. Evangelium vitae. Tekst i komentarze…*, s. 293.

[2300] Szeroko w kwestii nauczania Kościoła i Jana Pawła II odnośnie do kary śmierci por. J.P. Mesa i J.R. Traffas, *Capital punishment or prudential executions*, [w:] *Truth Matters: Essays in Honor of Jacques Maritain*, J.G. Trapani Jr. (ed.), American Maritain Association, Washington D.C. 2004, s. 182–193.

zaś władzy publicznej jest przeciwdziałanie naruszaniu praw osobowych i społecznych. Dlatego też wymierzenie sprawcy odpowiedniej do przestępstwa kary jest warunkiem odzyskania przezeń prawa do korzystania z własnej wolności. Dzięki temu władza osiąga także cel, jakim jest obrona ładu publicznego i bezpieczeństwa osób, a dla samego przestępcy kara stanowi bodziec do poprawy oraz wynagrodzenia za winy[2301].

Papież dopuszcza zastosowanie najwyższego wymiaru kary, kary śmierci, jedynie w wyjątkowych okolicznościach[2302], to jest w przypadkach absolutnej konieczności, zatem w sytuacji, gdy nie ma innych sposobów obrony społeczeństwa[2303].

Przywołując nowy Katechizm Kościoła Katolickiego, Jan Paweł II stwierdził dobitnie: „Jeśli środki bezkrwawe wystarczają do obrony życia ludzkiego przed napastnikiem i do ochrony porządku publicznego oraz bezpieczeństwa osób, władza powinna stosować te środki, gdyż są bardziej zgodne z konkretnymi uwarunkowaniami dobra wspólnego i bardziej odpowiadają godności osoby ludzkiej"[2304]. Stosowanie kary śmierci jest zatem,

---

[2301] *Evangelium vitae*, 56. Por. też: G.V. Bradley, *No intentional killing whatsoever: the caso of capital punishment*, [w:] R.P. George, *Natural Law and Moral Inquiry*…, s. 168.

[2302] Dostrzec możemy tutaj pewną ewolucję w nauczaniu papieskim, por. ks. S. Jasionek, *Prawa człowieka*, Kraków 2005, s. 27.

[2303] Jak zauważył Ch.R. Kaczor, „It would not be contrary to the teaching of Evangelium vitae to execute such a person since capital punishment would be needed in such a situation to defend society and the person executed would be guilty and therefore, a fit object for retribution", Ch.R. Kaczor, *The Edge of Life: Human Dignity and Contemporary Bioethics*…, s. 136. Por. też: J.P. Langan SJ, *Situating the teaching of John Paul II on Capital Punishment: Reflections on Evangelium vitae*, [w:] *Choosing Life: a Dialogue on Evangelium vitae*…, s. 220, a także G. Weigel, *Evangelium vitae on capital punishment: A Response to John Langan*, [w:] *Choosing Life: a Dialogue on Evangelium vitae*, s. 223–226.

[2304] Pewną zmianę tego stanowiska znaleźć możemy w *Corrigenda* do Katechizmu Kościoła Katolickiego z 1998 r., która zmodyfikowała niektóre wcześniejsze postanowienia w interesującej nas materii. Tekst przekreślony zawiera treści z 1992 r., a podkreślony to stan aktualnie obowiązujący, i tak:

2265 – Uprawniona obrona może być nie tylko prawem, ale poważnym obowiązkiem tego, kto jest odpowiedzialny za życie drugiej osoby~~, za wspólne dobro rodziny lub państwa~~. Obrona dobra wspólnego wymaga, aby niesprawiedliwy napastnik został pozbawiony możliwości wyrządzania szkody. Z tej racji prawowita władza ma obowiązek uciec się nawet do broni, aby odeprzeć napadających na wspólnotę cywilną powierzoną jej odpowiedzialności.

2266 – ~~Ochrona wspólnego dobra społeczeństwa domaga się unieszkodliwienia napastnika. Z tej racji tradycyjne nauczanie Kościoła uznało za uzasadnione prawo i obowiązek prawowitej władzy publicznej do wymierzania kar odpowiednich do ciężaru przestępstwa, nie wykluczając kary śmierci w przypadkach najwyższej wagi. Z analogicznych racji sprawujący władzę mają prawo użycia broni w celu odparcia napastników zagrażających państwu, za które ponoszą odpowiedzialność.~~ Wysiłek państwa, aby nie dopuścić do rozprzestrzeniania się zachowań, które łamią prawa człowieka i podstawowe zasady obywatelskiego życia wspólnego, odpowiada wymaganiu ochrony dobra wspólnego. Prawowita władza publiczna ma prawo i obowiązek wymierzania kar proporcjonalnych do wagi przestępstwa. Pierwszym celem *kary* jest naprawienie nieporządku wywołanego przez wykroczenie. Gdy kara jest dobrowolnie przyjęta przez winowajcę, ma wartość zadośćuczynienia. ~~Ponadto, kara ma na celu ochronę~~ Poza ochroną porządku publicznego i bezpieczeństwa osób~~. Wreszcie,~~ kara ma wartość leczniczą; powinna w miarę możliwości przyczynić się do poprawy winowajcy.

2267 – Kiedy tożsamość i odpowiedzialność winowajcy są w pełni udowodnione, tradycyjne nauczanie Kościoła nie wyklucza zastosowania kary śmierci, jeśli jest ona jedynym dostępnym sposobem skutecznej ochrony ludzkiego życia przed niesprawiedliwym napastnikiem. ~~Jeśli~~ Jeżeli jednak środki bezkrwawe ~~wystarczają do obrony życia ludzkiego~~ wystarczą do obrony i zachowania bezpieczeństwa

dla autora encykliki warunkowane zasadami *dignitas humana* i *bonum commune*. Nadto dostrzec możemy wyraźnie, że w nauczaniu papieskim kategorie te występują łącznie, dopełniając się wzajemnie[2305].

Papież nieustannie podkreśla, że życie ludzkie jest święte i nienaruszalne w każdej chwili swego istnienia, także w fazie początkowej, która poprzedza narodziny, oraz w chwili starości. Wynika to z zasady głoszącej, że pod względem prawa do życia każda niewinna istota ludzka jest absolutnie równa wszystkim innym. Ta równość jest fundamentem wszelkich autentycznych relacji społecznych, które rzeczywiście zasługują na to miano tylko wówczas, gdy są oparte na prawdzie i na sprawiedliwości, uznając i broniąc każdego człowieka jako osoby, a nie jako rzeczy, którą można rozporządzać. Wobec normy moralnej, która zabrania bezpośredniego zabójstwa niewinnej istoty ludzkiej, „nie ma dla nikogo żadnych przywilejów ani wyjątków"[2306]. Bezpośrednie zabójstwo niewinnego człowieka oznacza, że nie może ono być rozumiane jako cel sam w sobie ani jako środek do innego celu, nawet celu dobrego[2307], ponieważ takie działanie jest sprzeczne z godnością osoby ludzkiej.

Jan Paweł II występuje jako zdecydowany przeciwnik aborcji[2308], eutanazji i samobójstwa[2309]. Papież poucza, że eutanazja jest poważnym naruszeniem Prawa Bożego jako moralnie niedopuszczalne dobrowolne zabójstwo osoby ludzkiej. Praktyka eutanazji zawiera – zależnie od okoliczności – zło cechujące samobójstwo lub zabójstwo[2310]. Odwołując się do fundamentalnej prawdy o godności człowieka, autor encykliki naucza, że niewinne życie ludzkie jest nienaruszalne[2311].

---

osób przed napastnikiem ~~i do ochrony porządku publicznego oraz bezpieczeństwa osób~~, władza powinna ~~stosować te środki, gdyż~~ ograniczyć się do tych środków, ponieważ są bardziej zgodne z konkretnymi uwarunkowaniami dobra wspólnego i bardziej odpowiadają godności osoby ludzkiej. Istotnie dzisiaj, biorąc pod uwagę możliwości, jakimi dysponuje państwo, aby skutecznie ukarać zbrodnię i unieszkodliwić tego, kto ją popełnił, nie odbierając mu ostatecznie możliwości skruchy, przypadki absolutnej konieczności usunięcia winowajcy „są bardzo rzadkie, a być może już nie zdarzają się wcale".

[2305] Szerszą analizę omawianej kwestii przedstawił G.V. Bradley, *No intentional killing whatsoever: the caso of capital punishment*, [w:] R.P. George, *Natural Law and Moral Inquiry…*, s. 165–173.

[2306] *Evangelium vitae*, 57, 61. Tak też: A. Grześkowiak, *Polityka i prawo w służbie życia według encykliki Evangelium vitae Jana Pawła II*, [w:] *Jan Paweł II. Evangelium vitae. Tekst i komentarze…*, s. 356.

[2307] Por. G.B. Sala SJ, *Ciągłość i nowość w nauczaniu Evangelium vitae*, [w:] *Jan Paweł II. Evangelium vitae. Tekst i komentarze…*, s. 295.

[2308] L.C. Griffin uważa, że „The encyclical portrays its teaching on abortion as the standard that the Church has always taught", L.C. Griffin, *Evangelium vitae: Abortion*, [w:] *Choosing Life: a Dialogue on Evangelium vitae* , s. 159. Odmienne stanowisko prezentuje Helen M. Alvare, której zdaniem encyklika jest niezwykle cennym dokumentem w analizowanej kwestii. Autorka ta stwierdziła, że „In a world where lofty human-rights pronouncements do coexist with some of the worst violations in history, human beings need to be reinspired about the origins, the dignity, and the destiny of the human person", H.M. Alvare, *A response to Leslie Griffin*, [w:] *Choosing Life: a Dialogue on Evangelium vitae*, s. 184.

[2309] Tak też: G.T. Colvert, *Liberty and Responsibility: John Paul II, Ethics, and Law,* [w:] *John Paul II's Contributions to Catholic Bioethics…*, s. 51–52.

[2310] Papież pouczał, że „Samobójstwo jest zawsze moralnie niedopuszczalne w takiej samej mierze, jak zabójstwo. Tradycja Kościoła niezmiennie je odrzucała jako czyn zdecydowanie zły", *Evangelium vitae*, 66.

[2311] A.J. Dulles SJ, *Blask wiary…*, s. 242. W kwestii świętości życia ludzkiego por.: C. Stewart, *The sanctity of life in law: comparisons between Jewish, Catholic, Islamic, and common law approaches,* [w:] *Law*

Papieża wysoce niepokoi fakt, że charakterystycznym zjawiskiem towarzyszącym współczesnym zamachom na ludzkie życie jest rosnące żądanie ich uznania prawnego, jak gdyby chodziło o prawa, które państwo – przynajmniej w określonych warunkach – zobowiązane jest przyznać obywatelom. Konsekwencją tych dążeń jest żądanie, aby działania te były wykonywane przy fachowej i bezpłatnej pomocy lekarzy i pracowników służby zdrowia[2312]. Autor *Evangelium vitae*, odwołując się do idei *dignitas humana,* apelował zarówno do chrześcijan, jak i niewierzących o sprzeciwianie się tego typu żądaniom[2313].

W przekonaniu Jana Pawła II spełnienie tych postulatów będzie szczególnie niebezpieczne dla osób jeszcze nienarodzonych lub głęboko upośledzonych, ponieważ tezy głoszone przez zwolenników jakości życia (zgodnie z logiką proporcjonalistyczną) mówią, iż życie jest dobrem względnym i może być porównywane do innych dóbr. Tym samym jedynie człowiek znajdujący się w konkretnej sytuacji i osobiście w nią zaangażowany może dokonać poprawnej oceny dóbr, z jakimi ma do czynienia, i dlatego jedynie on sam mógłby orzekać o moralnej słuszności swojej decyzji. Zwolennicy tego typu idei głoszą, że państwo, ze względu na zgodne współżycie i harmonię społeczną, powinno uszanować ich decyzje, legalizując aborcję i eutanazję[2314].

Inne, najbardziej skrajne poglądy głoszą nawet, że w pełni nowoczesne i pluralistyczne społeczeństwo powinno pozostawiać każdej osobie całkowitą autonomię w dysponowaniu życiem własnym oraz życiem tego, który się jeszcze nie narodził. Z tych względów prawo nie może narzucać jednej szczególnej opinii, a zabraniać innych[2315]. Jan Paweł II zdecydowanie potępiał te poglądy, nie godził się bowiem na to, aby prawo było jedynie odbiciem przekonań większości obywateli[2316].

Odnosząc się do demokracji jako modelu ustrojowego państwa, papież stwierdził, że we współczesnej kulturze demokratycznej panuje pogląd, że porządek prawny społeczeństwa powinien ograniczać się do utrwalania i przyswajania sobie przekonań większości[2317]. Takie stanowisko prowadzi do konkluzji, że prawda wspólna i obiektywna jest

---

and Religion: God, the State and the Common Law, P. Radan *et al.* (eds.), Routledge, New York–London 2005, s. 280–283.

[2312] *Evangelium Vitae*, 68. Szerzej papieskie stanowisko w tej materii por. ks. W. Gubała, *Jan Paweł II o etyce lekarskiej*, [w:] *Człowiek drogą Kościoła…*, s. 279–288.

[2313] Tak też: K.W. Wildes SJ, *In the service of life: Evangelium vitae and the medical research*, [w:] *Choosing Life: a Dialogue on Evangelium vitae…*, s. 196–197.

[2314] *Evangelium vitae*, 68. Papież zauważył, „Kiedy indziej znów uważa się, że prawo cywilne nie może żądać od wszystkich obywateli, aby moralny poziom ich życia był wyższy niż ten, który oni sami uważają za właściwy. Dlatego prawo powinno wyrażać zawsze opinię i wolę większości obywateli i przyznawać im – przynajmniej w pewnych skrajnych wypadkach – także prawo do przerywania ciąży i eutanazji. Argumentując, że wprowadzenie zakazu i karalności przerywania ciąży i eutanazji doprowadziłoby nieuchronnie do rozpowszechnienia się praktyk nielegalnych, te zaś wymykałyby się spod koniecznej kontroli społecznej i byłyby wykonywane bez należytego zabezpieczenia medycznego. Stawia się też pytanie, czy utrzymywanie prawa, którego nie można wyegzekwować w praktyce, nie prowadzi ostatecznie do podważenia autorytetu wszelkich innych praw".

[2315] *Evangelium vitae*, 68.

[2316] Por. też: ks. J. Nagórny, *Między „kulturą śmierci"…*, s. 149.

[2317] Jak zauważył J. Ratzinger, „radykalizacja zachodnich ideałów demokratycznych przybrała tu postać marksistowskiej utopii państwa bezklasowego: przy czym marksizm konstytuuje się na nowo

w rzeczywistości niedostępna i dlatego szacunek dla wolności obywateli, którzy w systemie demokratycznym uchodzą za prawdziwych suwerenów, nakazywałby w zakresie prawnym uznanie autonomii sumienia jednostki. Tym samym ustanawiając te normy, które w każdym przypadku są niezbędne we współżyciu społecznym, należałoby się kierować wyłącznie wolą większości, jakakolwiek by ona była. Z tych względów każdy polityk w swojej działalności powinien wyraźnie oddzielać sferę osobistego sumienia od sfery aktywności publicznej[2318].

Zdaniem Jana Pawła II przyjęcie takich założeń prowadzi do dwóch pozornie sprzecznych tendencji. Według pierwszej z nich pojedyncze osoby żądają dla siebie prawa do całkowitej autonomii moralnego wyboru i żądają od państwa, aby nie opowiadało się po stronie żadnej określonej koncepcji etycznej i nie narzucało jej innym, ale by ograniczyło się do zapewnienia każdemu możliwie jak największej przestrzeni wolności, której jedynym ograniczeniem zewnętrznym jest zasada nienaruszania przestrzeni autonomii, do jakiej ma prawo każdy inny obywatel. Zgodnie z drugą tendencją szacunek dla wolności wyboru innych wymaga, aby w sprawowaniu funkcji publicznych i zawodowych nikt nie kierował się własnymi przekonaniami, lecz aby każdy starał się spełniać wszelkie żądania obywateli, uznawane i gwarantowane przez prawo, przyjmując jako jedyne kryterium moralne w wypełnianiu swoich funkcji to, co zostało określone w tychże ustawach. W ten sposób odpowiedzialność osoby zostaje powierzona prawu cywilnemu (Jan Paweł II ma tutaj zapewne na myśli prawo tworzone przez organy państwa), co oznacza rezygnację z własnego sumienia przynajmniej w sferze działalności publicznej[2319].

Konsekwencją uznania takich zasad będzie relatywizm etyczny, tak charakterystyczny dla części współczesnej kultury. Papież wskazuje inne jeszcze poglądy, według których relatywizm ten jest niezbędnym warunkiem demokracji jako jedyny czynnik gwarantujący tolerancję, wzajemny szacunek między ludźmi i uznanie decyzji większości. Jednakże normy moralne uważane za obiektywne i wiążące prowadzą rzekomo do autorytaryzmu i nietolerancji[2320]. W papieskiej ocenie powyższe stanowisko jest fałszywe, ponieważ relatywizm etyczny nie jest warunkiem prawdziwej demokracji[2321].

Jan Paweł II pouczał, że demokracja nie jest celem samym w sobie. Zdaniem autora encykliki jest ona ustrojem (papież używa określenia „porządek") i jako taka środkiem do celu, a nie celem. Charakter „moralny" demokracji nie ujawnia się samoczynnie, ale zależy od jej zgodności z prawem moralnym, któremu musi być podporządkowana, podobnie jak każda inna działalność ludzka: zależy zatem od moralności celów, do których zmierza, i środków, jakimi się posługuje. W przekonaniu papieża wartość demokracji

---

na bazie frustracji zachodnich społeczeństw. Decydujący błąd całej tej koncepcji polega na mylnym pojmowaniu roli człowieka: w wizji tej człowiek pomylony został z Bogiem, gdyż rozumiany jest jako istota posiadająca absolutną wolność, dla której słowo ograniczenie ma znaczenie jedynie pejoratywne", J. Ratzinger, *Demokratyzacja Kościoła?* [w:] J. Ratzinger, H. Maier, *Demokracja w Kościele. Możliwości i ograniczenia*, Kraków 2005, s. 11–12.

[2318] *Evangelium vitae,* 69.

[2319] *Ibidem*, 69.

[2320] *Ibidem*, 70.

[2321] Por. też: ks. I. Mroczkowski, *Chrześcijańskie zasady nowej kultury życia. O odwagę nowego stylu życia*, [w:] *Jan Paweł II. Evangelium vitae. Tekst i komentarze…*, s. 234.

rodzi się albo zanika wraz z wartościami, które ona wyraża i popiera. Do fundamentalnych i niezbędnych wartości demokracji należy z pewnością godność każdej ludzkiej osoby, poszanowanie jej nienaruszalnych i niezbywalnych praw, a także uznanie „dobra wspólnego" za cel i kryterium rządzące życiem politycznym[2322]. Wykorzystując analizowane kategorie *dignitas humana* i *bonum commune* Jan Paweł II po raz kolejny stwierdził, że ich akceptacja warunkuje istnienie w pełni wartościowego systemu demokratycznego[2323].

Papież wskazał, że podstawą wartości demokratycznych jest uznanie obiektywnego prawa moralnego, które jako „prawo naturalne", „wpisane w serce człowieka", jest normatywnym punktem odniesienia także prawa cywilnego, nie zaś tymczasowe i zmienne „większości" opinii publicznej[2324]. Należy również odrzucić poglądy, że funkcja demokracji, z braku lepszych rozwiązań, ma swoją wartość i służy pokojowi społecznemu. Taki pogląd jest jedynie w części poprawny, albowiem trzeba wiedzieć, że pokój, jeśli jego miarą nie są wartości takie, jak godność każdego człowieka i solidarność wszystkich ludzi, nierzadko okazuje się pozorny[2325]. Zdaniem Jana Pawła II nie wolno czynić z demokracji fetyszu, który będzie lekiem na wszystkie choroby społeczne, demokratyczne instytucje i procedury muszą bowiem kierować się głównie zasadą sprawiedliwości[2326].

W przekonaniu Jana Pawła II prawdziwa troska o przyszłość społeczeństwa i rozwój właściwie rozumianej demokracji wymaga odkrycia i przyjęcia na nowo istnienia wartości ludzkich i moralnych, należących do samej istoty i natury człowieka, które wyrażają i chronią godność osoby. Wartości te nie mogą być niszczone i podważane ani przez jednostkę, ani przez społeczeństwo[2327]. Z tych względów należy odwołać się do wzajemnych relacji pomiędzy prawem pozytywnym[2328] a prawem moralnym, tak jak je przedstawia Kościół, a które należą też do dziedzictwa wielkich tradycji prawodawstwa ludzkości[2329].

[2322] *Evangelium vitae*, 70. Por. też: G.B. Sala SJ, *Ciągłość i nowość w nauczaniu Evangelium vitae*, [w:] *Jan Paweł II. Evangelium vitae. Tekst i komentarze…*, s. 305. W ocenie tego autora system demokratyczny, który nie uwzględnia prawa naturalnego w prawie pozytywnym, nie jest w stanie w dłuższej perspektywie zagwarantować życia obywatelskiego na miarę człowieka.

[2323] Por. też: E. Schockenhoff, *Natural Law & Human Dignity: Universal Ethics in an Historical World…*, s. 298.

[2324] Papież przestrzegał, że „Gdyby na skutek tragicznego zagłuszenia sumienia zbiorowego sceptycyzm podał w wątpliwość nawet fundamentalne zasady prawa moralnego, zachwiałoby to samymi podstawami ładu demokratycznego, tak że stałby się on jedynie mechanizmem empirycznej regulacji różnych i przeciwstawnych dążeń", *Evangelium vitae*, 70.

[2325] Zdaniem autora encykliki „W systemach władzy opartych na zasadzie uczestnictwa regulowanie interesów odbywa się często na korzyść silniejszych, gdy potrafią oni skuteczniej sterować nie tylko mechanizmami władzy, ale także procesem kształtowania się zgodnej opinii. W takiej sytuacji demokracja łatwo staje się pustym słowem", *Evangelium vitae*, 70.

[2326] Tak też: R.P. George, *Justice, Legitimacy, and Allegiance: „The end of Democracy?" Symposium revisited*, [w:] *Constitutional Politics: Essays on Constitution Making, Maintenance, and Change*, S.A. Barber, R.P. George (eds.), Princeton University Press, Princeton 2001, s. 315. Por. też: A. Szostek MIC, który stwierdził, że z demokracji nie wolno czynić idola, albowiem same z siebie formalne reguły demokracji nie są w stanie stworzyć ani zabezpieczyć sprawiedliwych praw, A. Szostek MIC, *Filozofia życia…*, s. 174.

[2327] *Evangelium vitae*, 71. Por. też: N.R. Pearcey, *Evangelium vitae: John Paul II meets Francis Schaeffer*, [w:] *The Legacy of John Paul II…*, s. 195.

[2328] Papież konsekwentnie nazywa prawo tworzone przez państwo prawem cywilnym.

[2329] *Evangelium vitae*, 71. Por. też: H. Rico, *John Paul II and the Legacy of Dignitatis Humanae…*, s. 171.

Jan Paweł II naucza w *Evangelium vitae*, że prawdziwa demokracja musi uwzględniać naturalne prawo moralne i wypływającą z niego godność człowieka[2330]. W jego przekonaniu normy sprawiedliwości i moralności nie mogą być ustalane poprzez głosowanie[2331].

Papież zauważył, że rola prawa pozytywnego jest inna niż prawa moralnego, a zakres jego oddziaływania węższy, ponadto należy pamiętać, że „w żadnej dziedzinie życia prawo cywilne nie może zastąpić sumienia ani narzucać norm, które przekraczają jego kompetencje", do których należy ochrona wspólnego dobra osób poprzez uznanie i obronę ich podstawowych praw, umacnianie pokoju i moralności publicznej. Zadaniem prawa pozytywnego jest bowiem ochrona ładu społecznego opartego na prawdziwej sprawiedliwości, tak abyśmy „mogli prowadzić życie ciche i spokojne z całą pobożnością i godnością". Z tych względów prawo to musi zapewnić wszystkim członkom społeczeństwa poszanowanie pewnych podstawowych praw, które należą do natury osoby i które musi uznać i chronić każde prawo stanowione. Wśród nich pierwsze i podstawowe to nienaruszalne prawo do życia każdej niewinnej ludzkiej istoty[2332]. Jak stwierdził już Jan XXIII, prawdziwe dobro wspólne polega przede wszystkim na poszanowaniu praw i obowiązków ludzkiej osoby[2333].

W dalszej części encykliki Jan Paweł II odwołał się do znanych poglądów Akwinaty na temat prawa[2334]. Nauczanie Tomasza z Akwinu odnosi się bezpośrednio do prawa stanowionego, które nie uznaje podstawowego i pierwotnego prawa każdego człowieka do życia. W przekonaniu papieża prawa, które dopuszczają bezpośrednie zabójstwo niewinnych istot ludzkich poprzez przerywanie ciąży i eutanazję, pozostają w całkowitej i nieusuwalnej sprzeczności z nienaruszalnym prawem do życia, właściwym wszystkim lu-

---

[2330] Por. też: C. Harte, *Changing Unjust Laws Justly: Pro-Life Solidarity with „The Last and Least"*, Catholic University of America Press, Washington D.C. 2005, s. 294. W ocenie tego autora „The teaching of Evangelium vitae on the question on voting for restrictive legislation must be understood in the wider context of the encyclical's teaching: that civil laws must be in conformity with the natural moral law, that democracy has its limits, and that there are some values – notably the inalienable right to life".

[2331] A.J. Dulles SJ, *Blask wiary…*, s. 243.

[2332] Jan Paweł II podkreślił, że „Chociaż władza państwowa może niekiedy powstrzymać się od zakazania czegoś, co – gdyby zostało zabronione – spowodowałoby jeszcze poważniejsze szkody, nigdy jednak nie może uznać, że jest prawem jednostek – nawet jeśli stanowiłyby one większość społeczeństwa – znieważanie innych osób przez łamanie ich tak podstawowego prawa, jakim jest prawo do życia. Prawna tolerancja przerywania ciąży lub eutanazji nie może więc w żadnym przypadku powoływać się na szacunek dla sumienia innych właśnie dlatego, że społeczeństwo ma prawo i obowiązek bronić się przed nadużyciami dokonywanymi w imię sumienia i pod pretekstem wolności". *Evangelium vitae*, 71. Por. też: ks. I. Mroczkowski, *Chrześcijańskie zasady nowej kultury życia. O odwagę nowego stylu życia…*, s. 236.

[2333] Zdaniem papieża radycja Kościoła zachowuje ciągłość nauczania w kwestii koniecznej zgodności prawa cywilnego z prawem moralnym, *Evangelium vitae*, 72.

[2334] Św. Tomasz dowodził, że „Prawo ludzkie jest prawem w takiej mierze, w jakiej jest zgodne z prawym rozumem, a tym samym wypływa z prawa wiecznego. Kiedy natomiast jakieś prawo jest sprzeczne z rozumem, nazywane jest prawem niegodziwym; w takim przypadku jednak przestaje być prawem i staje się raczej aktem przemocy" oraz że „Każde prawo ustanowione przez ludzi o tyle ma moc prawa, o ile wypływa z prawa naturalnego. Jeśli natomiast pod jakimś względem sprzeciwia się prawu naturalnemu, nie jest już prawem, ale wypaczeniem prawa", *Evangelium vitae*, 72. Por. też: Cardinal G. Pell, *God & Caesar: Selected Essays on Religion…*, s. 19. Prawo istnieje po to, aby chronić zarówno indywidualne, jak i wspólne dobro. To stanowi o jego legitymacji i autorytecie.

dziom, i tym samym zaprzeczają równości wszystkich wobec prawa. Można więc wysunąć zastrzeżenie, że nie dotyczy to eutanazji, gdy zostaje ona dokonana na w pełni świadome żądanie zainteresowanego. Jednakże państwo, które uznałoby takie żądanie za prawomocne i zezwoliłoby na jego spełnienie, usankcjonowałoby swoistą formę samobójstwa-zabójstwa, wbrew podstawowym zasadom, które zabraniają rozporządzać życiem i nakazują ochraniać każde niewinne życie. W ten sposób zmierza się do osłabienia szacunku dla życia i otwiera drogę postawom niszczącym zaufanie w relacjach społecznych. Prawa, które zezwalają na przerywanie ciąży i eutanazję, są zatem radykalnie sprzeczne nie tylko z dobrem jednostki, ale także z dobrem wspólnym i dlatego są całkowicie pozbawione rzeczywistej mocy prawnej. Brak uznania dla prawa do życia, właśnie dlatego że prowadzi do zabójstwa osoby, której społeczeństwo ma służyć, gdyż to stanowi rację jego istnienia, przeciwstawia się zdecydowanie i nieodwracalnie możliwości realizacji dobra wspólnego. Gdyby zatem prawo państwowe zezwalało na przerywanie ciąży i eutanazję, już przez sam ten fakt przestałoby być prawdziwym prawem, moralnie obowiązującym. Zezwolenie przez prawo państwowe na aborcję lub eutanazję jest w przekonaniu papieża niezgodne z prawem naturalnym i prawem boskim i dlatego jest sprzeczne zarówno z zasadą *dignitas humana*, jak i zasadą *bonum commune*[2335]. Jan Paweł II nauczał, że w kwestii życia prawo cywilne (pozytywne) musi się dostosować do nauczania moralnego Kościoła[2336], ponieważ prawo pozytywne powinno być „nauczycielem cnoty"[2337].

Prawa, które pozwalają na przerywanie ciąży i eutanazję, zezwalają na popełnianie zbrodni, nie są zatem w żaden sposób wiążące dla sumienia, lecz przeciwnie – nakazują człowiekowi przeciwstawić się im poprzez sprzeciw sumienia[2338]. Obowiązkiem chrześcijanina jest sprzeciw wobec takiego prawa, albowiem z moralnego punktu widzenia nigdy nie wolno formalnie współdziałać w czynieniu zła[2339]. Odmowa współudziału w niesprawiedliwości to nie tylko obowiązek moralny, ale także podstawowe ludzkie prawo, w przeciwnym razie człowiek byłby zmuszony popełniać czyny z natury uwłaczające jego godności i w ten sposób jego wolność, której autentyczny sens i cel polega na dążeniu do prawdy i dobra, zostałaby radykalnie naruszona. Z tych względów odmowa przez chrześcijan

---

[2335] *Evangelium vitae*, 72. Szerzej: C. Harte, *Changing Unjust Laws Justly: Pro-Life Solidarity…*, s. 101–103.

[2336] Tak też: L.C. Griffin, który stwierdził: „Evangelium vitae concludes that the civil law must conform to the Church's moral teaching, whether theological or natural", L.C. Griffin, *Evangelium vitae: Abortion*, [w:] *Choosing Life: a Dialogue on Evangelium vitae…*, s. 166.

[2337] Tak: M. Cathleen Kaveny, która stwierdziła: „positive law as a teacher of virtue", M.C. Kaveny, *The limits of ordinary virtue*, [w:] *Choosing Life: a Dialogue on Evangelium vitae…*, s. 141.

[2338] Odnośnie do stosunku chrześcijan do niesprawiedliwego prawa por. P. Ślęczka SDS, *Spór wokół encykliki Evangelium vitae*, „Ethos", nr 61–62, 2003, s. 94–109, oraz abp T. Bertone, *Katolicy a społeczeństwo pluralistyczne. Niedoskonałe prawa a odpowiedzialność ustawodawców*, „Ethos", nr 61–62, 2003, s. 113–129, a także C. Vitelli, *Katolicy wobec niesprawiedliwego prawa*, „Ethos", nr 61–62, 2003, s. 165–173.

[2339] *Evangelium vitae*, 73. W przekonaniu Jana Pawła II „Wprowadzenie niesprawiedliwych ustaw prawnych stawia często ludzi moralnie prawych przed trudnymi problemami sumienia dotyczącymi kwestii współpracy, a wynikającymi z obowiązku obrony własnego prawa do odmowy uczestnictwa w działaniach moralnie złych. Decyzje, które trzeba wówczas podjąć, są nieraz bolesne i mogą wymagać rezygnacji z osiągniętej pozycji zawodowej albo wyrzeczenia się słusznych oczekiwań związanych z przyszłą karier", *ibidem*, 74.

udziału w działaniach sprzecznych z prawem moralnym jest prawem podstawowym, które właśnie z tego względu powinno być gwarantowane przez prawo państwowe. Należy przez to rozumieć, że pracownicy służby zdrowia (lekarze, personel medyczny i zarządzający służbą zdrowia)[2340] powinni mieć zapewnioną przez prawo możliwość odmowy uczestnictwa w planowaniu, przygotowywaniu i dokonywaniu czynów wymierzonych przeciw życiu. Każdy, kto powołuje się na sprzeciw sumienia, nie może być narażony nie tylko na sankcje karne, ale także na żadne inne ujemne konsekwencje prawne, dyscyplinarne, materialne czy zawodowe[2341].

W papieskiej ocenie wsparte na boskich przykazaniach negatywne nakazy moralne, to znaczy te, które uznają wybór określonego czynu za moralnie niedopuszczalny, mają dla ludzkiej wolności wartość absolutną: obowiązują zawsze i wszędzie, bez wyjątków. To właśnie one wskazują, że wybór określonych postaw jest radykalnie sprzeczny z miłością do Boga i z godnością osoby stworzonej na jego obraz. Takiego wyboru nie można uzasadnić żadną dobrą intencją ani konsekwencją, ponieważ jest on sprzeczny z komunią między osobami i przeciwstawia się podstawowej decyzji podporządkowania własnego życia Bogu[2342]. Dzięki *Ewangelii* życia człowiek jest w stanie docenić, jak wielkim darem jest godność osoby[2343].

Jan Paweł II przekonuje, że *Ewangelia*, głosząc wdzięczność i radość z godności człowieka, każe chrześcijanom głosić tę nowinę wszystkim. Tym samym godność człowieka jawi się papieżowi jako nakaz głoszenia *Ewangelii*. To właśnie z *Ewangelii* wynika szacunek dla życia i podporządkowanie człowiekowi i jego integralnemu rozwojowi nauki i techniki. Z tych powodów całe społeczeństwo powinno szanować, chronić i umacniać godność każdej osoby ludzkiej, w każdym stadium jej życia[2344], godność bowiem – niezależnie od tego, jak została określona – ma pierwszeństwo „wobec wszelkich innych interesów, i dlatego nie dopuszcza żadnych ograniczeń, zwłaszcza zaś nie może być w ramach rachunku dóbr porównywana z innymi dobrami prawnymi"[2345].

W papieskiej ocenie życie ludzkie jest jednym z najwspanialszych cudów stworzenia, albowiem Bóg obdarzył człowieka niemal Boską godnością, dzięki czemu w każdym człowieku, na każdym etapie jego życia, dostrzegamy obraz Boga[2346].

[2340] Jak zauważył M. Schooyans, również medycyna jest coraz częściej wykorzystywana do działań skierowanych przeciwko człowiekowi i jego życiu, M. Schooyans, *Aborcja a polityka*, Lublin 1991, s. 43–46.

[2341] *Evangelium vitae*, 73. Por. też: K.E. Heyer, *Catholics In the political arena: How faith Should inform Catholic Voters and Politicians*, [w:] *Catholics and Politics: the Dynamic Tension between Faith and Power*, K.E. Heyer *et al*., (eds.), Georgetown University Press, Washington D.C. 2008, s. 68.

[2342] *Evangelium vitae*, 75. Por. też: F.J. Mazurek, *Godność osoby ludzkiej podstawą praw człowieka…*, s. 244.

[2343] Dla poparcia swoich wywodów autor encykliki przytacza stanowisko św. Grzegorza z Nyssy: „Człowiek, który niczym się nie wyróżnia spośród stworzeń, […] gdy zostanie przybrany za syna przez Boga wszechświata, […] przerasta własną naturę: ze śmiertelnego staje się nieśmiertelny, […] zaś z człowieka staje się Bogiem", *Evangelium vitae*, 75, 80. Podobnie H. Rico, *John Paul II and the Legacy of Dignitatis humanae*.., s. 174.

[2344] *Evangelium vitae*, 82. Por. też: ks. K. Gryz, *Teologiczno-moralne aspekty eutanazji*, [w:] *Człowiek drogą Kościoła…*, s. 345.

[2345] Tak E. Picker, *Godność człowieka i życie ludzkie…*, s. 9

[2346] *Evangelium vitae*, 83. Por. też: S.M. Matuszak, *Person, Encounter, Communion: The Legacy and Vision of Pope John Paul*, [w:] *Karol Wojtyla's Philosophical Legacy…*, t. 25, s. 231–232.

Autor *Evangelium vitae* wskazał, że osoby zaangażowane w wolontariat mają istotne zadanie do spełnienia – głosząc „ewangelię życia", powinny odnawiać w sobie świadomość godności każdego człowieka, zwłaszcza troszcząc się o najsłabszych. Realizacja tego zadania spoczywa głównie na tych, którzy odpowiadają za sprawy publiczne, służąc człowiekowi i dobru wspólnemu, mają oni obowiązek opowiadać się odważnie po stronie życia, zwłaszcza w sferze ustawodawstwa. W ustroju demokratycznym, gdzie podstawą prawa jest zgodna wola większości obywateli, w świadomości osób sprawujących władzę może osłabnąć poczucie osobistej odpowiedzialności. Nikt jednak nie może się zwolnić od odpowiedzialności za ewentualne decyzje sprzeczne z prawdziwym dobrem wspólnym. Choć prawa nie są jedynym narzędziem obrony ludzkiego życia, odgrywają ważną rolę, dlatego decydujący o tworzeniu prawa nigdy nie powinni pozwolić na tworzenie ustaw, które nie uznają godności osoby i tym samym zagrażają samym korzeniom społecznego współżycia[2347]. W przekonaniu autora encykliki obowiązek ochrony ludzkiej godności i dobra wspólnego spoczywa głównie na ustawodawcy, należy jednak pamiętać, że demokracja nie zwalnia od osobistej odpowiedzialności tych, którzy realizują wolę większości.

Odnosząc się do kwestii związanych z demografią, Jan Paweł II stwierdził, że chociaż demografia jest poważnym problemem politycznym, to należy zawsze mieć na uwadze to, aby działania podejmowane przez władze publiczne w tej materii nie zagrażały godności osoby i jej podstawowym prawom, a zwłaszcza prawu do życia[2348].

Rozpatrując kwestie związane z międzyludzką solidarnością, papież odwołał się wprost do idei *bonum commune*, stwierdzając, że solidarność, rozumiana jako „mocna i trwała wola angażowania się na rzecz dobra wspólnego", musi się urzeczywistniać także poprzez różne formy udziału w życiu społecznym i politycznym. Chrześcijanie powinni tak oddziaływać na prawodawstwo i instytucje państwowe, aby nie naruszały one prawa do życia od poczęcia do naturalnej śmierci, ale chroniły je i umacniały[2349], to jest sprzyjały rozwojowi ludzkiej godności.

Przedstawiając argumenty służące do obrony zasady świętości życia, papież wezwał do ponownego odkrycia nierozerwalnej więzi pomiędzy życiem a wolnością. Są to dobra, które wzajemnie się warunkują: naruszenie jednego z nich prowadzi do naruszenia także drugiego. Nie ma prawdziwej wolności tam, gdzie nie przyjmuje się i nie miłuje życia; pełnia życia jest możliwa tylko w wolności. Szczególnym aspektem obu tych rzeczywistości jest powołanie do miłości. Miłość, pojmowana jako bezinteresowny dar z siebie, stanowi najprawdziwszy sens życia i wolności człowieka[2350]. Ponadto niezmiernie istotne jest powiązanie wolności z prawdą, albowiem oderwanie wolności od obiektywnej prawdy uniemożliwia oparcie praw człowieka na solidnej bazie racjonalnej i stwarza sytuację, w której w społeczeństwie może zapanować anarchiczna samowola jednostek albo zabójczy totalitaryzm władzy[2351].

[2347] *Evangelium vitae*, 91. Tak też: ks. I. Mroczkowski, *Chrześcijańskie zasady nowej kultury życia. O odwagę nowego stylu życia…*, s. 236.

[2348] *Evangelium vitae*, 94.

[2349] *Ibidem*, 93. Ten pogląd papież wyraził również w encyklice *Sollicitudo rei socialis*, 38. Por. też: R. Hittinger, *Reasons for a civil society*, [w:] *Reassessing the Liberal State: Reading Maritain's Man and the State*…, s. 20.

[2350] *Evangelium vitae*, 96.

[2351] *Ibidem*, 96.

Te wszystkie względy przemawiają za tym, aby człowiek pozostał uległy wobec Stwórcy, ponieważ wtedy będzie mógł realizować w pełni swoje życie i wolność, a zarazem szanować dogłębnie życie i wolność każdej innej osoby. Jeśli odrzuci Boga i będzie żył tak, jakby On nie istniał, albo nie uznawał Bożych przykazań, łatwo może odrzucić lub podważyć godność ludzkiej osoby i nienaruszalność jej życia[2352]. Jan Paweł II wskazał, że znacząca rola w kształtowaniu kultury życia przypada kobietom, które powinny stawać się promotorkami „nowego feminizmu"[2353], potrafiącego rozpoznać i wyrazić autentyczny geniusz kobiecy we wszystkich przejawach życia społecznego. Dzięki macierzyństwu kobiety lepiej rozumieją, że ludzkie relacje tylko wtedy są autentyczne, gdy się otwierają na przyjęcie drugiej osoby, kochanej i szanowanej ze względu na godność, którą nadaje jej sam fakt bycia osobą, a nie inne czynniki[2354].

Papież w zdecydowany sposób opowiedział się za bezwarunkowym poszanowaniem prawa do życia każdej osoby, od chwili poczęcia do naturalnej śmierci. W jego przekonaniu ta zasada jest fundamentem każdego cywilizowanego społeczeństwa. Jej przyjęcie przyczyni się ponadto do budowy państwa, które uznaje za swą podstawową powinność obronę fundamentalnych praw człowieka, zwłaszcza człowieka słabszego[2355].

Jan Paweł II był przekonany, że bezkompromisowa obrona ludzkiego życia służy w konsekwencji całej ludzkiej społeczności i sprzyja odnowie społeczeństwa poprzez budowanie wspólnego dobra. Tylko wtedy bowiem można budować wspólne dobro, gdy uznaje się i chroni ono prawo do życia. Prawo do życia jest, w przekonaniu papieża podstawą i źródłem, z którego wypływają wszystkie inne niezbywalne prawa człowieka. Tylko szacunek dla życia może stanowić fundament i gwarancję najcenniejszych i najpotrzebniejszych dla społeczeństwa wartości, takich jak demokracja i pokój. Społeczeństwo zaś, które werbalnie głosi takie wartości, jak godność osoby, sprawiedliwość i pokój, nie może mieć solidnych podstaw i zaprzecza radykalnie samemu sobie, jeśli godzi się na najrozmaitsze formy poniżania i naruszania życia ludzkiego, zwłaszcza życia ludzi najsłabszych[2356].

Jak bowiem pouczał Jan Paweł II, nie może istnieć prawdziwa demokracja, jeżeli nie uznaje się godności każdego człowieka i nie szanuje jego praw, a zwłaszcza najważniejszego prawa – prawa do życia[2357]. W przekonaniu autora *Evangelium vitae* demokracja, która nie respektuje wartości w sferze publicznej, nieuchronnie zmierza do swego unicestwienia[2358].

[2352] *Ibidem*, 96.

[2353] Szerzej w tej kwestii por. L. Caldecott, *Sincere Gift: The Pope's „New feminism",* [w:] *John Paul II and Moral Theology…*, s. 216–233.

[2354] *Evangelium Vitae,* 99. Por. też M.M. Schumacher, *Women in Christ: toward a new feminism*, Wm. B. Eerdmans Publishing, Grand Rapids, Michigan 2004, s. 238, a także ks. W. Gubała, *Rodzina w służbie życia i miłości. Od Humanae vitae do Evangelium vitae,* [w:] *Człowiek drogą Kościoła…*, s. 174.

[2355] *Evangelium vitae*, 101. Jan Paweł II wskazał, że wielka odpowiedzialność za wspieranie idei ludzkiej godności spoczywa na pracownikach środków przekazu, którzy powinni dbać o wspieranie kultury życia i akcentować to wszystko co służy prawdzie i szacunkowi dla każdej osoby, *ibidem*, 98.

[2356] *Ibidem*, 101.

[2357] *Ibidem,* 101.

[2358] Por. D. Hollenbach SJ, *The Gospel of life and the Culture of death: a Response to John Conley*, [w:] *Choosing Life: a Dialogue on Evangelium vitae…*, s. 40–41.

Wydaje się, że świadomość istnienia idei godności człowieka jako fundamentu jego nienaruszalnych praw stała się dzisiaj w cywilizacji zachodniej toposem akceptowanym przez większość. Z tych względów encyklika *Evangelium vitae* jest wezwaniem nie tylko do wierzących, ale również do wszystkich ludzi dobrej woli, albowiem jedynie *szacunek dla życia* może stać się podstawą najważniejszych dla społeczeństwa wartości: demokracji i pokoju[2359]. W nauczaniu papieskim wyłożonym w encyklice prawo do życia jest nie tylko wyznacznikiem ludzkiej godności, ale również tym czynnikiem, który pozwala na rozwój dobra wspólnego.

[2359] *Evangelium vitae*, 101. Por. też J. Marecki SDS, *Życie ludzkie a życie osobowe. Kilka uwag na marginesie 60. numeru encykliki Evangelium vitae,* [w:] *Jan Paweł II. Evangelium vitae. Tekst i komentarz…*, s. 346, a także F. J. Mazurek, *Godność osoby ludzkiej podstawą praw człowieka…*, s. 241.