

Mirosław Sadowski
(Wrocław)

RELIGIE MONOTEISTYCZNE O PRAWIE I PAŃSTWIE

1. Religia a prawo

Wzajemne relacje pomiędzy religią a prawem i państwem są tak stare, jak cywilizacja stworzona przez człowieka, a wybitny znawca starożytnego Egiptu François Daumas nazwał nawet związki dotyczące państwa i religii w owym czasie „teologią władzy królewskiej”¹. Wypracowane przez Egipcjan konstrukcje metafizyczne, można nawet powiedzieć – ich teologia polityczna, nie zginęły z chwilą upadku cywilizacji piramid. Zarówno w koncepcjach władców starożytnego Rzymu, jak później w Bizancjum, w ceremoniale otaczającym Basileusa odnaleźć można rytualne oznaki czci boskiej. W znacznie bliższych nam czasach również wyobrażenia Dantego o państwie czy J.B. Bossueta o boskim prawie monarchii francuskiej są dalekim echem starożytnych zapatrywań na władzę faraona². Władca obdarzony boskim majestatem przez całe wieki pozostawał zarówno źródłem prawa, jak i podmiotem sprawującym władzę w państwie.

Powiedzenie choćby kilku słów o implikacjach towarzyszących religii, prawu i państwu wymaga podjęcia próby ich zdefiniowania. I tutaj

1 Tak F. Duamas, *Od Narmery do Kleopatry. Cywilizacja Starożytnego Egiptu*, Warszawa 1973, s. 109. W jegoocenie starożytna tytulatura królewska utożsamiała króla z Horusem – rządzi on ziemią, tak jak Bóg rządzi w niebie – *ibidem*. W kwestii sakralnej władzy królewskiej w starożytności – por. też szerzej: E.O. James, *Starożytni Bogowie. Historia rozwoju i rozprzestrzeniania się religii starożytnych na Bliskim Wschodzie i we wschodniej części basenu śródziemnomorskiego*, Warszawa 1970, s. 101–128.

2 F. Daumas, *op. cit.*, s. 121.

napotkać możemy szereg problemów, ponieważ najtrudniej zdefiniować jest pojęcia zarówno potoczne, jak i naukowe, a wymienione trzy terminy przynależą do obu kategorii. Już precyzyjna definicja pojęcia religii nastręcza cały szereg trudności, ponieważ odmiennie jest rozumienie religii przez różne cywilizacje. Wybitny polski filozof, logik, etyk i religioznawca Józef Bocheński przekonywał, że religii, podobnie jak jarzyny, zdefiniować nie sposób. Trafna wydaje się również jego konstatacja, że w Europie za religie uznaje się przede wszystkim tzw. wielkie religie, albo „religie książki”, to znaczy hinduizm, buddyzm, judaizm, chrześcijaństwo i islam³. Jakkolwiek należy zauważyć, że do wieku XVIII w kulturze europejskiej przez religię pojmowano wyłącznie chrześcijaństwo i przez jego pryzmat postrzegano inne modele religijności. Dopiero w dobie Oświecenia, na skutek lepszego poznania religii pierwotnych i chińskich oraz później innych religii starożytnych (staroegipskiej, asyryjsko-babilońskiej – w XIX w., i sumeryjskiej – w XX w.) porzucono dualizm: chrześcijaństwo kontra inne religie⁴.

Należy podzielić pogląd, że w badaniach nad religiami zaproponowano szereg zarówno dopełniających się, jak i wykluczających definicji, ale żadna z nich nie została powszechnie przyjęta, a większość autorów zajmujących się tą problematyką wyraża przekonanie, że niemożliwa jest taka definicja⁵.

Odnosząc się do wymienionych wcześniej pięciu religii światowych, pomijam celowo definicje religii proponowane przez hinduizm i buddyzm. Hinduizm nie jest religią monoteistyczną, a buddyzm niekiedy bardziej uchodzi za ateistyczny system etyczny niż religię⁶. Uważam także, że ich wpływ na euroatlantyckie postrzeganie państwa i prawa był znikomy i powinien być przedmiotem odrębnego studium. Ponadto w naszym kręgu cywilizacyjnym panuje, chyba nie do końca słusznie – przekonanie, że zarówno hinduizm, jak i buddyzm nie przedstawiły zbyt rozbudowanych i finezyjnych koncepcji prawnych i politycznych. Nieco światła rzuca na tę kwestię Max Weber w swoim trzytomowym, klasycz-

3 J. Bocheński, *Sto zabobonów. Krótki filozoficzny słownik zabobonów*, Kraków 1992, s. 113.

4 Por. A. Bronk, *Religia*, [w:] *Religia. Encyklopedia PWN*, t. 8: *Parys-Rut*, Warszawa 2003, s. 393–394.

5 *Ibidem*, s. 393–403. Tam też szersze rozważania na ten temat.

6 Szerzej por. *Przekroczyć próg nadziei, Jan Paweł II odpowiada na pytania Vittoria Messoriego*, Lublin 1994, s. 77–81.

nym już opracowaniu *Etyka gospodarcza religii światowych*⁷. W wymienionej pracy autor wskazuje, że również te systemy opracowały swoją teorię prawa i polityki, jakkolwiek uważam, że oddziaływanie hinduizmu i buddyzmu na prawo i teorię państwa jest wciąż zbyt słabo znane.

Spośród trzech religii monoteistycznych wyrosłych w semickim kręgu cywilizacyjnym: judaizmie, chrześcijaństwie i islamie, w tym pierwszym religia w swoich zasadniczych kwestiach jest utożsamiona z Torą: pouczeniem, Bożą nauką wskazującą drogę do działania i decydowania⁸.

W kręgu chrześcijańskim pojęcie religii pochodzi od łacińskiego terminu *religio*, a na jego pojmowanie wywarła wpływ interpretacja Cyceirona i chrześcijańskiego apologety Laktancjusza. Cyceiron wywodził znaczenie *religio* z *relegare* (zwracać na coś szczególną uwagę, oddawać cześć bogom). Z kolei Laktancjusz wyprowadzał to pojęcie z terminu *religare* (ponownie wiązać się z Bogiem)⁹.

Z kolei islam pod pojęciem religii rozumie boską instytucję, która zapewnia istotom rozumnym zbawienie tu na ziemi i na tamtym świecie. Religia, pojmowana jako istniejąca rzeczywistość, składa się z treści wiary oraz postępków swoich wyznawców. Święta księga muzułmanów – Koran (dla wyznawców: słowo Boga) oraz islamska teologia określają religię perskim terminem *din*, co po arabsku tłumaczy się jako zwyczaj, obyczaj, sąd. Chociaż każda religia jest *din*, to w oczach Boga jedyną prawdziwą religią jest islam. Z powodu tego, że w islamie religia jest rozumiana jako instytucja boska, muzułmanie dostrzegają w niej wyraz najwyższego autorytetu, który w efekcie żąda od człowieka posłuszeństwa i szacunku¹⁰.

Jak wskazał Bogdan Szlachta, termin prawo jest używany w przyrodoznawstwie, naukach społecznych i etyce w pięciu zasadniczych znaczeniach. Po pierwsze używa się go do oznaczenia reguł, od których zależą ciała fizyczne (np. prawo ciężenia). Po wtóre jest stosowany do określenia zbioru norm uznanych lub ustanowionych przez uprawniony do tego organ władzy, który stoi na straży ich przestrzegania przez ludzi żyjących na danym terytorium. Trzecie znaczenie terminu prawo dotyczy okre-

7 Por. M. Weber, *Etyka gospodarcza religii światowych*, tom I: *Taoizm i konfucjanizm*, tom II: *Hinduizm i buddyzm*, tom III: *Starożytny judaizm*, Kraków 2000.

8 Tak: D. Vetter, *Religia – Judaizm*, [w:] A.T. Houry (red.), *Leksykon podstawowych pojęć religijnych. Judaizm. Chrześcijaństwo. Islam*, Warszawa 1998, kol. 883.

9 A. Bronk, *op. cit.*, s. 394

10 S. Balić, *Religia – Islam*, [w:] A.T. Houry (red.), *Leksykon podstawowych pojęć religijnych...*, kol. 893.

ślenia możliwości zachowania lub żądania pewnego zachowania od innych podmiotów prawa, której podstawę wyznacza i treść określa norma prawa przedmiotowego. W czwartym sensie termin prawo stosuje się na określenie systemu przymusu lub ciągu predykcji określających, co zrobią sędziowie lub urzędnicy i jakie zdarzenia będą skutkami rozmaitych rodzajów działań. I ostatnie, piąte znaczenie dotyczy określenia reguły zawartej w różnych „etykach normatywnych”, dyktowanej przez rozum, zgodnie z którą należy dążyć ku celowi właściwemu człowiekowi, np. do szczęścia¹¹. Według Szlachty wzajemne relacje, zwłaszcza między znaczeniem drugim, trzecim i piątym, są niezwykle złożone¹². Pominę w tym miejscu te pasjonujące zawiłości i przejdę do postrzegania prawa przez religie śródziemnomorskiego kręgu cywilizacyjnego.

Autorzy *Leksykonu podstawowych pojęć religijnych*, omawiając kategorię prawa z punktu widzenia religii, proponują podwójne jej postrzeganie: prawo jako prawodawstwo i prawo jako uprawnienie.

W judaizmie pojęcie „prawo” (w sensie prawodawstwa)¹³ zostało oddane przez grecki termin *nomos*¹⁴, za pomocą którego *Septuaginta* przełożyła występujące w Biblii Hebrajskiej pojęcie „Tora”, „Boża nauka”¹⁵. Określenie to znaczy również „wskazywać”, a zatem „nauczać”, tym samym odnosi się do prawa, to jest – tekstu pisanego, pięciu pierwszych ksiąg Biblii przypisywanych Mojżeszowi. *Nomos* – podstawowy zbiór przepisów i nakazów danych przez Boga – był prawem, którego głównym zadaniem była ochrona „ludu Izraela”.

11 B. Szlachta *Prawo*, [w:] B. Szlachta (red.), *Słownik społeczny*, Kraków 2004, s. 971.

12 *Ibidem*, s. 972.

13 Według *Talmudu* już w epoce zburzenia Świątyni i Państwa istniał na terytorium Izraela rozbudowany system sądowniczy, a sądy wydawały orzeczenia dotyczące łamania prawa i rozstrzygały spory. Wedle *Talmudu* ten system sądowniczy istniał od czasów Mojżesza; por. A. Cohen, *Talmud. Syntetyczny wykład na temat Talmudu i nauk rabinów dotyczących religii, etyki i prawodawstwa*, Warszawa 1997, s. 302.

14 Jak wskazał J.F. Godlewski, *nomos* na język polski przetłumaczono jako „Zakon” – J.F. Godlewski, *Katolicka myśl kościelna o państwie i prawie*, Warszawa 1985, s. 130

15 W Księdze kapłańskiej, po słowach zakazujących kapłanom picia wina podczas służby liturgicznej, padają następujące słowa: „To jest ustawa wieczysta dla wszystkich waszych pokoleń, abyście rozróżniali między tym co święte, a tym co święcie, między tym co nieczyste, a ty co czyste” – *Księga kapłańska*, 10-10, 11, [w:] *Pismo Święte Starego i Nowego Testamentu. W przekładzie z języków oryginalnych. Opracował zespół biblistów polskich z inicjatywy Benedyktynów Tynieckich*, wyd. trzecie poprawione, Poznań–Warszawa 1990.

Termin „prawo”¹⁶ występuje nie tylko tam, gdzie chodzi o wymogi i przepisy, ale również w narracyjnych i mądrościowych partiach Biblii, która dopiero w całości składa się na nadaną przez Boga regułę życiową Izraela. Tym samym „Tora” jest nie do końca poprawnie tłumaczona za pomocą terminu „prawo”, łatwo zatem – utożsamiając judaizm ze „zwykłą religią prawa” – o jej błędne rozumienie¹⁷. Dla wyznawców judaizmu na prawidłowe rozumienie tory wpłynęły zasadniczo pewne wyobrażenia: „Tora jest *ładem życiowym* dla narodu będącego szczególnie bożą własnością, który Bóg wybrał i z którym zawarł przymierze, oraz *drogowskazem*, za pomocą którego Bóg chce go bezpiecznie prowadzić i ustrzec od odstępstw od przymierza życia”¹⁸. Należy pamiętać, że Tora występuje w podwójnym znaczeniu, ponieważ jeśli w Piśmie znajduje się liczba mnoga *tarot*, co należy odnosić do istnienia „dwóch” Praw – Tory ustnej i pisanej¹⁹. Wierzący Żydzi są przekonani, że *halacha*²⁰, to jest wszelkie normy praktyczne wyprowadzone z Tory oraz ich wykładnia dokonywana w oparciu o Pismo i samą Torę – zostały przekazane Mojżeszowi przez Boga już na górze Synaj. Tym samym zarówno Pismo, jak i Tradycja – Tora pisana i Tora ustna – swój początek wywodzą z tego samego źródła, pochodzą z tego samego momentu objawienia²¹. Autorzy żydowski podkreślają, że termin *halacha* oznacza „coś, co chodzi i porusza się od początku do końca”, albo też jest rzeczą, w której kroczy Izrael²². W definicji tej dostrzec możemy ciągłą ewolucję prawa żydowskiego, którego normy podlegają nieustannej wykładni i dlatego nigdy nie uzyskają niezmiennego, stałego charakteru.

Z kolei w chrześcijaństwie zarówno w Nowym Testamencie, jak i w teologii pojęcie prawa na ogół nie należy do jurydycznej sfery porządku ludz-

16 Josy Eisenberg podkreśla, że nie wolno mylić Prawa, którego reguły są nienaruszalne, z jego interpretacją, która może podlegać zmiennym ocenom – J. Eisenberg, *Judaizm*, Warszawa 1999, s. 50.

17 D. Vetter, *Prawo (prawodawstwo), Judaizm*, [w:] A.T. Houry (red.), *Leksykon podstawowych pojęć religijnych...*, kol. 788.

18 *Ibidem*.

19 Por. A. Mello, *Judaizm*, Kraków 2002, s. 36.

20 Termin *halacha* pochodzący od rdzenia „iść”, „postępować”, określa zarówno żydowskie prawo religijne, jak i cywilne, por. rabin Z. Greenwald, *Bramy Halachy. Religijne prawo żydowskie. Kicur Szulchan Aruch dla współczesności*, red. rabin S. Pecaric, Kraków 2005, s. 22.

21 A. Mello, *op. cit.*, s. 37.

22 *Ibidem*, s. 41.

kiego i społecznego. Analogicznie jak w Starym Testamencie i wczesnym judaizmie, idzie głównie o wskazania określające współzycie z ludźmi, a zwłaszcza stosunek do Boga. Nowy Testament zaś przez „prawo” rozumie zazwyczaj Prawo Mojżeszowe. Tym samym dla chrześcijan prawo oznacza z reguły wskazania życiowe prowadzące do wspólnoty z Bogiem²³.

Analizując *szariat*²⁴ (prawo islamu, prawo muzułmańskie – pojęcia tożsame) ciągle trzeba pamiętać o tym, że islam to nie tylko religia, ale że jest to przede wszystkim system polityczny. Te same pojęcia są wykorzystywane zarówno w prawnym, jak i w religijnym rozumieniu, rozpatrywane są bądź jako składniki religijnego, bądź prawnego systemu, bądź też włącza się je równocześnie w skład obu. Uczeni zajmujący się prawem muzułmańskim zwracają szczególną uwagę na jego dwie współzależne cechy: 1) religijne pochodzenie („boski charakter”) i 2) ścisłą (według niektórych nierozdzielalną) więź przepisów prawa z muzułmańską teologią, normami moralnymi, przepisami kultu i normami islamu w ogóle.

Współcześni uczeni arabscy Muhammad Jusuf Muse i Subhi Muhmasani twierdzą, że „prawo muzułmańskie jest prawem religijnym ze względu na swoje pochodzenie i wierni odnoszą się do niego jak do boskiego objawienia”²⁵. Z kolei Joseph Schacht, jeden z najwybitniejszych znawców prawa muzułmańskiego, zauważa, że w islamie religijne i moralne reguły postępowania obejmują wszystkie czyny człowieka, nie zostawiając miejsca dla norm czysto prawnych²⁶. Othman Abd Ar-Rahman Lle-

23 A. Weiser, *Prawo (prawodawstwo). Chrześcijaństwo*, [w:] A.T. Khoury (red.), *Leksykon podstawowych pojęć religijnych...*, kol. 790–793.

24 Według Vessey-Fitzgeralda *szariat* to islamski termin, przekładany na angielski zazwyczaj za pomocą słowa *law* (prawo). Jest to jednak coś więcej niż prawo, „jest to pełnia obowiązków człowieka”. Teologia, etyka, szczegółowy rytuał, wszelkie aspekty prawa, higiena publiczna i prywatna (np. sposób nacinania arbuza), uprzejmość i dobre wychowanie, wszystko to części i odcinki *szariatu*; por. S.G. Vessey-Fitzgerald, *Istota szariatu i jego źródła*, Warszawa 1960, s. 3-4. Jak zauważył J. Schacht, święte prawo islamu, *szariat*, zajmuje centralne miejsce w muzułmańskim społeczeństwie i jego historia jest odzwierciedleniem historii muzułmańskiej cywilizacji. Powszechnie uważa się, że to muzułmańskie prawo reprezentuje rdzeń i jądro samego islamu i prawo jest nieporównywalnie ważniejsze w religii islamu niż teologia; por. J. Schacht, *Law and Justice*, <http://www.fordham.edu/halsall/med/schacht.html>.

25 Cyt. za: L.R. Sjukijajnen, *Muzułmańskie prawo. Woprosy teorii i praktyki*, Moskwa 1986, s. 7.

26 J. Schacht, *An Introduction to Islamic Law*, Oxford 1964, s. 4.

wellyn, współczesny badacz z Mekki, przekonuje zaś, że według prawników prawo islamu – *szariat* jest dobrem stworzonym przez Boga²⁷.

Rozpatrując prawo jako uprawnienie w kontekście jego postrzegania przez judaizm, można stwierdzić, że współcześnie zarówno w Biblii Hebrajskiej, Talmudzie, jak i w kodeksach prawnych prawo żydowskie opatrzone jest responsami²⁸, udzielanymi przez uprawnionych rabinów w formie orzeczeń prawnych lub pism okólnych. Kwalifikacje, jakich wymagano od autorytetu udzielającego odpowiedzi, różniły się od wymagań stawianych przed przedstawicielami innych dziedzin żydowskiej nauki. W responsach brak rozróżnienia na prawo religijne bądź świeckie, a swoim obszarem obejmowały one całokształt ludzkiego życia. Prawo jest tworem Boga, nie człowieka, i dlatego to nie siła jest prawem – jest ona bezprawiem – ale prawo jest siłą pochodzącą od Boga. Dawna wykładnia przedstawia to następująco: „Siłą Boga jest to, że miłuje On prawo. W ludzkim postępowaniu siła pozostaje w sprzeczności z prawem, kto ma władzę, łamie prawo. W samym tylko Bogu siłą jest prawo”²⁹. W wąskim rozumieniu prawo obejmuje wszystkie przepisy regulujące stosunki międzyludzkie oraz relacje wspólnoty i jednostki, które w określonych sytuacjach spornych regulują decyzje prawne. W tradycyjnym ujęciu prawo ma dla Żydów wszędzie i zawsze moc obowiązującą. Istnieją jednakże pewne wyjątki od tej reguły, które nie obowiązują poza „krajem Izraela”, albo związane są z istnieniem niepodległego państwa żydowskiego. Bezwarunkowe obowiązywanie prawa posiada religijne uzasadnienie: jego fundamentem jest Bóg – Dawca i Strażnik prawa. Sankcja państwa nie jest podstawowym gwarantem jego przestrzegania³⁰. Można jednak wskazać reguły nakazujące Żydom w diasporze przestrzeganie obcych

27 O. Abd Ar-Rahman Llewellyn, *Islamic Jurisprudence and Environmental Planning*, Journal of Research in Islamic Economics, 1984, vol. 1, nr 2, s. 27.

28 Jak zauważył Alan Unterman, kodyfikacja *halachy* przyczyniła się do jej znormalizowania, a jej zasadniczym źródłem w czasach potalmudycznych były responsy, w języku hebrajskim określane terminem oznaczającym „pytania i odpowiedzi” – A. Unterman, *Żydzi. Wiara i życie*, Łódź 1989, s. 155.

29 Przytaczam za: D. Vetter, *Prawo (uprawnienie). Judaizm*, [w:] A.T. Houry (red.), *Leksykon podstawowych pojęć religijnych...*, kol. 797–798.

30 Jak podkreślił Herman Wouk, prawa Mojżesza dotyczące służby Bogu ciągle obowiązują, mimo że nie ma sankcji za ich przestrzeganie. Siła prawa Mojżeszowego tkwi, zarówno dziś, jak i przed wiekami, wyłącznie w sile moralnej. Także z tego powodu prawo to jest czymś wyjątkowym; por. H. Wouk, *To jest mój Bóg. Judaizm: wiara, prawo, etyka*, Warszawa 2002, s. 210.

praw, pod warunkiem ich zgodności z religijno-prawnymi normami judaizmu. Ta reguła dotyczyła przede wszystkim prawa majątkowego, a zwłaszcza praw podatkowych i nie dotyczyła żydowskiego prawa kultowego, rodzinnego oraz małżeńskiego. Wprowadzenie powszechnego prawa cywilnego w XIX stuleciu, które objęło swoim oddziaływaniem także Żydów – pełnoprawnych obywateli poszczególnych państw, ograniczyło w praktyce stosowanie prawa religijnego³¹.

Z punktu widzenia chrześcijaństwa prawo w sensie uprawnienia polega na upoważnieniu do tego, aby zgodnie z faktycznie lub normatywnie obowiązującymi zasadami coś uczynić, czegoś zaniechać, czegoś wymagać lub coś posiadać. Prawo jest systemem instytucjonalnych reguł lub norm, nie tylko przyznaje uprawnienia i upoważnienia, ale także nakłada obowiązki i ustala warunki obowiązywania. Precyzyjne zdefiniowanie prawa jest kwestią dyskusyjną³².

Na chrześcijańską koncepcję prawa niezaprzeczalny wpływ wywarł św. Tomasz z Akwinu, warto więc poświęcić jego poglądom nieco więcej uwagi. Akwinata przypisywał prawu, w sensie obowiązujących ustaw, trzy cechy dla ukazania jego podstawowych funkcji. Przekonywał, że prawo odnosi się do stosunków międzyludzkich, pomija zatem obowiązki, jakie człowiek ma względem siebie. Po drugie, prawo ustala, co w takich relacjach stanowi ścisłą powinność (*debitum*)³³. Nie reguluje więc wszystkich stosunków między ludźmi (np. przyjaźni) i nie reguluje ich pod każdym względem (np. małżeństwo jest stosunkiem prawnym, jednakże nie sposób narzucić prawnie obowiązku zaufania czy miłości). Prawo określa konieczne wzajemne obowiązki i uprawnienia, wytyczając jednakże ich granicę. Po trzecie, prawo zakłada pewną równość osób, pomiędzy którymi reguluje stosunki, aby świadczenia sprowadzone zostały do odpowiedniego poziomu wzajemności. Nie oznacza to jednak w każdym przypadku ilościowej, arytmetycznej równości, przy rozróżnianiu rodzajów sprawiedliwości³⁴.

Zdaniem Akwinaty to właśnie sprawiedliwość (*iustitia*), łączy różne grupy składające się na społeczeństwo w jedną, harmonijną i organiczną

31 D. Vetter, *Prawo (uprawnienie). Judaizm...*, kol. 798.

32 R. Ginters, *Prawo (uprawnienie). Chrześcijaństwo*, [w:] A.T. Houry (red.), *Leksykon podstawowych pojęć religijnych...*, kol. 803.

33 Por. też: A. E. McGrath, *Iustitia Dei: a history of the Christian doctrine of justification*, Cambridge 2005, s. 143.

34 B. Sutor, *Etyka polityczna. Ujęcie całościowe na gruncie chrześcijańskiej nauki społecznej*, Warszawa 1994, s. 119.

całość. Św. Tomasz stwierdza: *iustitia perpetua est constans voluntas ius suum unicuique tribuendi* (sprawiedliwość jest stałą i niezmienną wolą przyznania każdemu należnego mu prawa)³⁵. Sprawiedliwość może być sprawiedliwością prawną (*legalis*³⁶), „wymienną” (*commutativa*)³⁷ i „rozdzielczą” (*distributiva*)³⁸. Jedyne ta ostatnia ma sens społeczny³⁹, albowiem dotyczy rozdziału ogólnego zasobu dóbr ziemskich według zasady proporcjonalności, to znaczy – w ten sposób, że jeśli pewna osoba „przewyższa” inną, to i jej udział w dobrach ziemskich jest odpowiednio wyższy niż udział innych osób. Na tym właśnie polegać miała *iustitia legalis* – osprawiedliwłość zawarta w prawie⁴⁰ i realizująca zasadę „dobra ogółu” (*bonum commune*)⁴¹.

Konstruując definicję prawa, autor *Sumy teologii* stwierdził wprost: „prawo jest to rozporządzenie (*ordinatio*) rozumu dla dobra wspólnego nadane i publicznie obwieszczone przez tego, kto ma pieczę nad wspólnotą”⁴². W definicji prawa Akwinaty na pierwsze miejsce wysuwa się za-

35 Tomasz z Akwinu, *Summa theologiae*, II, II ae. 52 I. Por. też P. Tischleder, *Die Staatslehre Leos XIII*, München-Gladbach 1925, s. 152–153; oraz K. Grzybowski, *Historia doktryn politycznych i prawnych. Od państwa niewolniczego do rewolucji burżuazyjnych*, Warszawa 1968, s. 224.

36 Stephen J. Pope uważa, że Akwinata precyzyjnie rozróżniał sprawiedliwość powszechną (*iustitia generalis*) od sprawiedliwości prawnej (*iustitia legalis*) oraz sprawiedliwość cząstkową (*iustitia particularis*) – S.J. Pope, *Overview of the Ethics of Thomas Aquinas*, [w:] S.J. Pope (ed.), *The Ethics of Aquinas*, Washington D.C. 2005, s. 41. Zdaniem Pope’a zadaniem sprawiedliwości prawnej jest ochrona dobra wspólnego. Por. też: E. Welty, *Gemeinschaft und Einzelmensch. Eine Sozialmetaphysische Untersuchung. Bearbeitet nach den Grundsätzen des Hl. Thomas von Aquin*, Salzburg–Leipzig 1935, s. 225. Welty używa określeń *Gemeinwohlgerechtigkeit* i *Legalgerechtigkeit*. Zob. też: L. Dubel, *Historia doktryn politycznych i prawnych do schyłku XX wieku*, Warszawa 2005, s. 107.

37 Określa ona stosunki pomiędzy jednostkami.

38 Sprawiedliwość rozdzielcza to zespół praw pomiędzy społecznością a jednostką. Szerzej por. J. Martinez Barrera, *Ordre politique chez Saint Thomas d’Aquin*, [w:] J. Follon, J.J. McEvoy (red.), *Actualité de La Pensée Médiévale. Recueil d’articles: recueil d’articles*, Louvain–Paris 1994, s. 262.

39 Por. też: P. Tischleder, *op. cit.*, s. 153.

40 Na temat Tomaszowej koncepcji sprawiedliwości por. J. Woroniecki OP, *Katolicka etyka wychowawcza*, tom I: *Etyka ogólna*, Lublin 1995, s. 231–232.

41 Tak Cz. Martyniak, *Obiektywna podstawa prawa według Św. Tomasza z Akwinu*, Lublin 1949 s. 143.

42 Tomasz z Akwinu, *Summa theologiae*, I-II, q. 90, 4. Na temat prawa naturalnego i dobra wspólnego u Akwinaty por. P.D.L. Avis, *Beyond the Reformation?: Author-*

tem nie powinnoś, lecz odniesienie do *bonum commune*, będącego celem, który powinnoś pozwala osiągnąć, z tych powodów ustanowienie i ogłoszenie prawa spoczywa na tym, kto odpowiada za dobro wspólne, czyli jest obowiązkiem władzy. Celem prawa, które jest przecież dziełem rozumu, jest dobre życie w społeczności, czyli to, co Tomasz nazywa dobrem wspólnym⁴³.

W analizowanej definicji kategoria dobra wspólnego jest jedyną kategorią materialną, pozostałe mają charakter formalny⁴⁴, tym samym dobro wspólne jest celem prawa, który podobnie jak u Stagiryty, jest tym, co jest racją działania. Uwzględniając określenie prawa przedstawione w *Sumie przeciw poganom*: „ponieważ prawo jest rozumnym porządkiem działania, rozumny porządek wszelkiego działania bierze się zaś z celu, ktokolwiek jest zdolny do przyjęcia prawa, przyjmuje prawo od tego, kto do celu prowadzi”⁴⁵ – możemy wywieść, że dobro wspólne jako cel prawa jest zasadą całego porządku prawnego⁴⁶. W *Wykładzie listu do Rzymian* Tomasz stwierdził: „prawo na to jest udzielane, aby prowadzić ludzi ku dobremu... zamysłem prawodawcy jest czynić obywateli dobrymi”⁴⁷. Akwinata przystosował rozumienie roli prawodawcy państwowego i połączył je z funkcją prawa w ogóle. Zaprezentowana przez Tomasza definicja wskazuje zatem, że wszystkie normy stanowione przez prawodawców powinny nakłaniać jednostki do działania na rzecz *bonum commune*.

Tomasz, jako zwolennik poglądu głoszącego, że niezbędną cechą każdej doskonałości jest hierarchia, w oparciu o nią wyłożył swoją doktrynę

ity, Primacy and Unity in the Conciliar Tradition, T. & T. Clark, London–New York 2006, s. 40–42.

⁴³ Por. też: E. Welty, *op. cit.*, s. 225–226.

⁴⁴ M. Piechowiak, *Konstytucyjna zasada dobra wspólnego – w poszukiwaniu kontekstu interpretacji*, [w:] W.J. Wołpiuk (red.), *Dobro wspólne. Problemy konstytucyjno-prawne i aksjologiczne*, Warszawa 2008, s. 145.

⁴⁵ Tomasz z Akwinu, *Summa contra gentiles*, lib. III, cap. 114, n. 5.

⁴⁶ Tak też M. Piechowiak, *op. cit.*, s. 145. Trudno się dziwić, że powyższa definicja Akwinaty skłoniła niemieckiego prawnika pozytywistę, Rudolfa von Iheringa do stwierdzenia, że gdyby wcześniej poznał koncepcje Akwinaty, to nie napisałby swej książki, ponieważ główne myśli, które chciał wyłożyć, znalazł już „u tego wybitnego myśliciela, wypowiedziane z doskonałą jasnością i zastanawiającą głębokością ujęcia”; por. R. von Ihering, *Der Zweck im Recht*, 2. Aufl., Bd II, Leipzig 1884–1886, s. 161.

⁴⁷ Tomasz z Akwinu, *Wykład Listu do Rzymian. Super Epistolam S. Pauli Apostoli ad Romanos*, przekład i opracowanie: J. Salij OP, Poznań 1987, 8, 1-6, 602.

prawa. Przekonywał, że istnieją trzy porządki prawne, a za najważniejszy uznał prawo wieczne – *lex aeterna* – najwyższą mądrość Bożą, wyrażoną poprzez reguły, wedle których Stwórca rządzi światem. W *Sumie teologii* wywodził: „prawo jest niczym innym jak jakąś wytyczną (*dictamen*) rozumu praktycznego, a chodzi o rozum głowy państwa sprawującej rządy nad jakąś doskonałą wspólnotą (...) światem kieruje Boska opatrzność i wszystko we wszechświecie jest rządzone według pomysłu Boga. I dlatego też i sam ów pomysł rządzenia rzeczami, istniejący w Bogu jako głowie wszechrzeczy, jest w istocie swym prawem. A ponieważ (...) pomysł w Bogu nie powstaje w czasie, ale jest wieczny, dlatego i to prawo trzeba uznać za wieczne”⁴⁸. Jest ono ponadto wszechobecne, a jego odbiciem w ludzkim umyśle jest prawo natury (*lex naturalis*), czyli wyraz współdziałania rozumnego człowieka w Bożej mądrości, ponieważ rozumny człowiek jest w stanie odróżnić dobro od zła⁴⁹: „Stąd też jest jasne, że prawo naturalne jest niczym innym, jak istniejącym udziałowo w rozumnym stworzeniu prawem wiecznym”⁵⁰.

Święty Tomasz w swojej doktrynie dokonał swoistej racjonalizacji⁵¹ pojęcia prawa natury: uznał on, że prawo ludzkie musi być regulowane przez rozum, i że w ludzkim rozumie naturalnym pojawia się odbłask Bożego światła w postaci wskazań prawa naturalnego. Jest ono zatem przejawem współdziałania rozumnego człowieka w jakiejś części mądrości bożej. Rozum ludzki nie tworzy reguł prawa natury – są one w stosunku do niego zewnętrzne, gdyż tylko Bóg może stwarzać wartości absolutne i uniwersalne, jednakże rozum naturalny prawidłowo poznaje te reguły⁵².

Jeśli chodzi o nakazy prawa naturalnego, które powiązane są z naturalnymi skłonnościami człowieka, to pierwszym i najbardziej powszechnym

48 Tomasz z Akwinu, *Summa theologiae*, I-II, q. 91, 1.

49 Podstawowe zasady prawa natury miały postać nakazów etycznych: *należy dążyć do dobrego, a unikać złego; miłuj bliźniego jak siebie samego; każdemu oddawaj to, co mu się należy* itp. – H. Olszewski, M. Zmierczak, *Historia doktryn politycznych i prawnych*, Poznań b.r.w., s. 74.

50 Tomasz z Akwinu, *Summa theologiae*, I-II, q. 91, 3.

51 Jak podkreślił Stefan Swieżawski, tomizm z żywej refleksji teologicznej przekształca się w system racjonalny. Element racjonalny, podporządkowany u Akwinaty elementowi intelektualnemu, staje się elementem dominującym – S. Swieżawski, *Studia z myśli późnego średniowiecza*, Warszawa 1998, s. 154.

52 J. Baszkiewicz, *Myśl polityczna wieków średnich*, Poznań 2009, s. 180.

nym jest – czynić to, co dobre, a unikać tego, co złe. Drugi dotyczy obowiązków człowieka, wynikających z powinności człowieka dotyczących samozachowania gatunku, tj. rozmnażania i wychowywania potomstwa, czy możliwości zrzeszania się w zorganizowanym społeczeństwie⁵³. Trzeci z kolei odnosi się do człowieka jako do bytu rozumnego i wymaga od niego, by poszukiwał dobra według porządku rozumu. Postrzegane w ten sposób prawo naturalne jest tak mocno odcisnięte w sercu człowieka, że nic nie może go zmasać. Pojawić się może zatem pytanie, dlaczego wszyscy ludzie nie postępują wobec tego jednakowo. Zdaniem Akwinaty spowodowane jest to tym, że pomiędzy prawem naturalnym a czynami dokonywanymi przez każdego człowieka istnieje jeszcze trzeci rodzaj norm – prawo ludzkie⁵⁴.

Jak wskazała Maria Szyszkowska, w tradycyjnej filozofii tomistycznej koncepcja prawa naturalnego sprowadza się do kilku schematów: prawo natury to obiektywny ład moralny wszczepiony w ludzką naturę, prawo natury jest zakotwiczone w sumieniu człowieka, jest głosem rozumu ludzkiego. Prawo to jest niezmienne, ponieważ niezmienna jest jego istota – człowiek – źródło tego prawa. Formalnym, bezpośrednim źródłem tego prawa ma być rozum, źródłem treściowym zaś – natura ludzka, a precyzując – Bóg – Stwórca⁵⁵.

Jak wiadomo, w tomistycznej doktrynie prawa natury tkwiło założenie, iż człowiekowi właściwe jest naturalne dążenie do dobra, jednakże owo prawo wskazuje jedynie bardzo ogólne reguły postępowania, ponadto naturalne skłonności do dobrego nie są wystarczające, by człowiek stał się doskonały. Z tego względu ludzie potrzebują dyscypliny, która powstrzyma ich od złego przy pomocy strachu i siły. Dlatego uprawnieni prawodawcy ustalają system nakazów i zakazów prawa natury, które w praktyce są egzekwowane. W ten sposób powstaje prawo ludzkie (*lex humana*). W przekonaniu Akwinaty człowiek za pomocą własnego intelektu w oparciu o poznawane w sposób naturalny zasady prawa natury jest w stanie ustanowić „jakieś bardziej partykularne rozporządzenia porządkujące niektóre (sprawy międzyludzkie). I te właśnie partykularne rozporządzenia, wypracowane ludzkim rozumem, zwiemy prawem ludz-

53 J. M. Kelly, *Historia zachodniej teorii prawa*, Kraków 2006, s. 165.

54 E. Gilson, *Tomizm. Wprowadzenie do filozofii świętego Tomasza z Akwinu*, Warszawa 1998, s. 308–309.

55 M. Szyszkowska, *Filozofia prawa i filozofia człowieka*, Warszawa 1989, s. 102–103.

kim⁵⁶. Prawo stanowione – bądź inaczej: sankcjonowane – przez kompetentną władzę państwową jest tym samym konkretyzacją prawa natury i nie można go naruszać. Św. Tomasz nauczał, że to właśnie racjonalny związek prawa naturalnego z prawem stanowionym wpływa na obowiązywanie tego drugiego⁵⁷.

Prawa ludzkie, określające szczegółowe normy postępowania, jakiego wymaga od jednostek prawo natury ze względu na dobro wspólne, obowiązują tylko w takiej mierze, w jakiej są sprawiedliwe⁵⁸. Prawa niesprawiedliwe bądź ustanowione przez nieuprawnionych władców nie obowiązują w sumieniu⁵⁹, albowiem prawo ludzkie pozostające w konflikcie z prawem naturalnym nie jest prawem, ale burzeniem prawa⁶⁰.

Prawo pozytywne, niezgodne z prawem natury, nie jest prawem, dlatego zwalnia poddanych od przestrzegania go. Jednakże człowiek jest istotą ułomną, stojącą przed celami, których osiągnięcie niekiedy przekracza jego możliwości, dlatego „dla pokierowania ludzkim życiem, oprócz prawa naturalnego i prawa ludzkiego, konieczne było także prawo Boskie”⁶¹. Określało ono ludzkie zachowanie, poprzez przepisy boskiego prawa pozytywnego (*lex divina*), zawartego w Piśmie Świętym⁶². Celem *lex divina* jest zbawienie wieczne⁶³.

Filozofia Akwinaty podtrzymała więc tradycyjną koncepcję o dualizmie prawa – stojącego wyżej prawa natury oraz stojącego niżej, podporządkowanego mu prawa ludzkiego. Godzi się podkreślić, że zracjonalizowanie rozumienia prawa natury miało znamienne konsekwencje. Dzięki temu, że rozum jest przeciwieństwem wszystkim ludziom, a zakorzenione w nim wskazania prawa natury są dostępne również osobom nieznającym Pisma Świętego czy nienależącym do jego profesjonalnych interpretatorów, możliwe stało się uznanie pełnomocnictw władców pogańskich, którym do-

56 Tomasz z Akwinu, *Summa theologiae*, I-II, q. 91. 3.

57 J. Finnis, *Prawo naturalne i uprawnienia naturalne*, Warszawa 2001, s. 34–35.

58 „Prawa ustanowione przez ludzi są albo sprawiedliwe, albo niesprawiedliwe. Jeśli są sprawiedliwe, to z prawa wiecznego, od którego pochodzą, mają moc obowiązywania w sumieniu” – Tomasz z Akwinu, *Summa theologiae*, I-II, q. 96. 4.

59 E. Gilson, *Tomizm*, op. cit., s. 309.

60 J. M. Kelly, op. cit., s. 165.

61 Tomasz z Akwinu, *Summa theologiae*, I-II, q. 91. 4.

62 H. Olszewski, M. Zmierczak, op. cit., s. 74.

63 Tak K. Grzybowski, *Historia doktryn politycznych i prawnych. Od państwa niewolniczego do rewolucji burżuazyjnych*, Warszawa 1968, s. 232.

stępne są dyrektywy *lex naturalis*⁶⁴. Doktryna prawa wypracowana przez Akwinatę, po przywróceniu przez Leona XIII tomizmowi dominującej pozycji⁶⁵, jest wiodącą koncepcją na gruncie Kościoła katolickiego.

Jeśli chodzi o islam, to od razu należy zaznaczyć, że jego prawo nie ogranicza się jedynie do sfery moralnej i religijnej. Saddam H. Nasr, zauważył, że *szariat* jest prawem Boskim i akceptując je, człowiek staje się muzułmaninem. Ten, kto przyjmuje nakazy *szariatu*, jako obowiązujące, jest muzułmaninem. *Szariat* jest idealnym wzorem życia dla jednostki oraz prawem łączącym wszystkich muzułmanów w jedną społeczność. Jest ucieleśnieniem boskiej woli w tym sensie, że jego stosowanie i akceptacja zapewnia człowiekowi harmonijne życie na tym świecie i szczęście w życiu pozagrobowym⁶⁶. Z kolei Hamilton A.R. Gibb stwierdza, że muzułmanie nie uważają prawa za wytwór rozumu ludzkiego, przystosowywany każdorazowo do zmieniających się potrzeb i wzorów społecznych. Według muzułmanów prawo jest natchnieniem Boskim, a więc czymś niezmiennym. Dla nich, bowiem kryterium prawa stanowi Koran i tradycja proroków – główne źródła *szariatu*⁶⁷, a te są niezmiennie ⁸. Józef Bielawski z kolei był przekonany, że prawo islamu jest tak nierozdzielnie związane z religią, że przepisy prawne mają w zasadzie sankcję religijną⁶⁸. *Szariat* przewiduje wymierzenie czyisto prawnych sankcji za niewypełnianie niektórych obowiązków religijnych lub norm moralnych⁶⁹. Z tego powodu w charakterze prawnych występują często religijno-rytualne lub moralne w swej istocie normy, chronione

64 J. Baszkiewicz, *Mysł polityczna*, op. cit., s. 180.

65 Por. Leon XIII, encyklika *Aeterni Patris* nazwana w oficjalnych dokumentach papieskich encykliką o stosunku Kościoła do nauki, z 4 sierpnia 1879 r., przywracająca wiodącą i rolę miejsce tomizmu w nauczaniu Kościoła katolickiego. Szerzej na ten temat – zob. M. Sadowski, *Państwo w doktrynie papieża Leona XIII*, Kolonia Limited 2002, s. 81–88.

66 S.H. Nasr, *Idee i wartości islamu*, Warszawa 1988, s. 72.

67 Obok Koranu i sunny do źródeł prawa muzułmańskiego zaliczyć trzeba także idźmę i kijas, ale te dwa ostatnie mają niższą rangę. Szerzej w tej kwestii – por. M. Sadowski, *Powstanie i rozwój islamskiej doktryny prawa (VII–IX w.)*, Przegląd Prawa i Administracji, nr LV, Wrocław 2003, s. 3–31.

68 J. Bielawski, *Islam – religia państwa i prawa*, Warszawa 1973, s. 125.

69 Np. również obecnie ustawodawstwo Maroka czy Pakistanu przewiduje odpowiedzialność karną muzułmanów, nieprzestrzegających postu w ramadanie. Specjalne sądy w Iranie, powołane do walki z tzw. degradacją moralną, mogą wymierzać karę za sprzeniewierzenie się muzułmańskiej tradycji w ubiorze. Por. S.Ł. Agajew, *Iran między przeszłym a budzącym*, Moskwa 1987, s. 226.

sankcją prawną gwarantowaną przez państwo. Według prawa muzułmańskiego „każdy grzech” związany z naruszeniem również norm (w swej istocie) moralnych, może być ukarany przez państwowy sąd⁷⁰.

Islam w znacznie większym stopniu niż inne religie posiada charakter porządku prawnego, który reguluje całe życie wiernego według ideału określonego w nauce głoszonej przez Muhammada. Islam ustanowił i z czasem bardzo szczegółowo wypracował swój własny system prawny i zasady sprawiedliwości, ustalając własne zasady słuszności. Muzułmańska filozofia prawa głosi, że za wyrządzone zło sprawca musi ponieść surową karę, ponieważ należy skutecznie bronić interesów społeczeństwa. Kara, chociaż surowa, zawsze jest przykładowa, a o jej wymierzeniu decyduje zawsze intencja (*ann-nija*) i to ona jest rozstrzygającym kryterium przy ocenie danego czynu⁷¹.

2. Religia a państwo

Jak wskazał Miłowit Kuniński, pojęcie państwa odnosi się do władzy politycznej sprawowanej przez rząd i instytucje polityczne, które organizują życie zbiorowości przy pomocy biurokratycznego aparatu administracyjnego. Z punktu widzenia etymologii termin państwo wiąże się z terminami „pan” i „panowanie”, które można rozumieć jako niezależność od innej władzy – bycie panem, oraz sprawowanie władzy, bycie jej podmiotem, tzn. sprawowanie władzy, jej wykonywanie w stosunku do przedmiotów władzy – jest to panowanie. Terminy pan i panowanie pochodzą z łaciny: *dominium* i *dominus*. Termin *dominus* – pan oznacza również właściciela, a *dominium* także włości. W języku rosyjskim natomiast zauważyć można związek pomiędzy pojęciami *gosudarstwo* – państwo, i *gosudar* – władca, właściciel, pan, a ich starocerkiewnym źródłosłowem *gospodar* – Bóg, i *gospodin* – pan. Tym samym łatwo dostrzec mocne związki łączące kategorie z dziedziny polityki i stosunków społecznych z kategoriami przynależącymi do obszaru religii⁷². Jak słusz-

⁷⁰ L.R. Sjukijajnen, *Muzułmanskoje...*, s.11.

⁷¹ S. Balić *Prawo (Uprawienie). Islam*, [w:] A.T. Houry (red.), *Leksykon podstawowych pojęć religijnych...*, kol. 808. Zdaniem tego autora prawo islamu zasadniczo przywiązuje większą wagę do stosunków osobowych niż do rzeczowych – *ibidem*, kol. 806.

⁷² M. Kuniński, *Państwo*, [w:] B. Szlachta (red.), *Słownik społeczny...*, s. 801. Herman Avenarius podaje z kolei niezwykle lapidarną definicję państwa, odwołując się do koncepcji trójelementowej wypracowanej przez Georga Jelinka: „Staat ist die

nie zauważył ten autor, związki te są bliskie nie tylko tradycji bizantyjsko-ruskiej, ale również zachodnioeuropejskiej, postaram się wykazać, że co najmniej równie bliskie są islamowi.

Jeśli chodzi o kwestię państwa z punktu widzenia judaizmu, to Biblia przekonuje, że wśród wszystkich narodów świata Izrael jest jedyny i wyjątkowy już z samej racji powstania tej wspólnoty. Jakub Burghardt stwierdził nawet, że z biblijnej zasady przymierza wynika wyraźnie, że Izraelici zostali wybrani przez Stwórcę jako lud, nie zaś jako jednostki⁷³. Ukazuje to kapitalnie starotestamentowy opis wyjścia Żydów z niewoli egipskiej, które nie było tylko wyzwoleniem się od przymusu niewolnictwa, lecz była to wolność do życia we wspólnocie i przymierzu z Bogiem, ludu wybranego, ludu Izraela⁷⁴. To w tym narodzie Stwórca ustanowił swoje bezpośrednie królestwo, a Izrael uznał Boga za swojego władcę „na zawsze i na wieki”. Historia tego narodu to opis nieustannych zmagania z innymi wspólnotami i ich religiami z Bożym żądaniem, aby Izrael stał się zarazem narodem i religią. O wspólnotę połączonych w ramach realizowania związku z Bogiem chodziło również po powstaniu żydowskiego państwa, a jego prorocy nie opowiadali się za żadnym konkretnym modelem politycznym, ale żądali dotrzymania warunków przymierza ze Stwórcą⁷⁵.

Dla wyznawców judaizmu zarówno doby biblijnej, jak i pobiblijnej państwo było jedynie wartością względną – stanowiło dla nich wyłącznie sposób integrowania wspólnoty narodu żydowskiego. Z tych powodów żadna forma ustrojowa nie uzyskała wyraźnej dominacji i dlatego kwestionowano zarówno monarchię, jak i teokrację wspólnoty żydowskiej. Naród żydowski nie jest utożsamiany z państwem, ponieważ to nie państwo użycza żydowskiemu prawu autorytetu. Autorytet żydowskiego prawa pochodzi od wspólnoty, która nieustannie rozwija zakorzeniony w przymierzu Boga z Izraelem porządek prawny⁷⁶.

politische Organisation eines Volkes, die ueber ein Staatsgebiet und ueber volks- und gebietsgezogene Staatsgewalt veruegt” – H. Avenarius, *Kleines Rechtswoerterbuch. 800 Definitions- und Erlaeuterungsartikel mit zahlreichen Verweisstichwoerten Ausfuerliches Register*, 7. Auflage, Bonn 1992, s. 463.

⁷³ W. J. Burghardt, *Sprawiedliwość. Globalna perspektywa*, Kraków 2006, s. 36.

⁷⁴ *Ibidem*.

⁷⁵ D. Vetter, *Państwo (Judaizm)*, [w:] A.T. Khoury (red.), *Leksykon podstawowych pojęć religijnych...*, kol. 689.

⁷⁶ *Ibidem*, kol. 690-692.

Można przyjąć, że wczesna forma rządów Izraela była teokracją (dosłownie rządami Boga)⁷⁷, a zdaniem M. Eliade to Bóg sam wybrał Mojżesza i wyznaczył go władcą w swoim imieniu do realizacji swoich własnych celów, a nie do zaspokojenia potrzeb ludu. „Jak dawniej Bóg ojca, tak Jahwe prowadził swój lud”⁷⁸. Również inni autorzy przekonują, że czynnik teokratyczny był obecny w życiu politycznym Izraela nawet po ustanowieniu monarchii⁷⁹. To wyjątkowe powiązanie ludu wybranego z Bogiem powodowało, że w Izraelu można było sprawującym władzę wskazać obowiązek używania jej dla dobra całego ludu, tzn. dla celu, dla którego została ustanowiona.

Następną fazą ustrojową w rozwoju państwa izraelskiego była monarchia⁸⁰ – instytucja importowana, „Ustanów raczej nad nami króla, aby nami rządził, tak jak to jest u innych narodów”⁸¹. Ten model miał swoich zwolenników i przeciwników, a ci ostatni głosili, iż jedynym królem Izraela był Jahwe⁸². Władca to przedstawiciel Jahwe, lecz jest on jedynie „sługą” *par excellence*⁸³, dlatego niemożliwa jest deifikacja króla. Na królu Izraela, podobnie jak na innych władcach Starożytnego Wschodu, ciążył obowiązek obrony słabych i zapewnienia dobrobytu krajowi⁸⁴.

77 A. Krzyżanowski, *Chrześcijańska moralność polityczna*, Warszawa–Kraków 1948, s. 42–43, por. też *Księga Wyjścia*, 19, 6: „Lecz czy będzie mi królestwem kapłanów i ludem świętym”; Jan Baszkiewicz uważa, że teokracja polegała na przekonaniu, iż Żydzi są narodem wybranym przez Boga, uprzywilejowanym i kierowanym bezpośrednio ręką bożą; por. J. Baszkiewicz, *Historia doktryn politycznych i prawnych*, cz. I: *Starożytność i średniowiecze*, Wrocław 1965, s. 125.

78 M. Eliade, *Historia wierzeń i idei religijnych*, t. I: *Od epoki kamiennej do misteriów eleuzyńskich*, Warszawa 1988, s. 29.

79 R. Charles SI, D. Maclaren OP, *Kościół w świecie współczesnym. Nauczanie społeczne Kościoła w świetle Soboru Watykańskiego II*, Poznań 1995, s. 198.

80 R. Charles i D. Maclaren uważają nawet, że domaganie się przez lud króla wynikało z logiki politycznej – *ibidem*, s. 199.

81 *Księga Samuela*, 8, 5; por. M. Eliade, *op. cit.*, s. 233.

82 Por. *Księga Sędziów*, 8, 22 n., 9, 1 n.; 1; *Księga Samuela*, 9, 1–10, 10, 17–24, rozdz. 12. Ustanowienie monarchii nie przeszkadzało Izraelitom wierzyć, że Bóg bezpośrednio sprawuje rząd nad ludem, a król i kapłani są jedynie wykonawcami jego woli. Przekonanie o bezpośrednich rządach Boga pozwalało wierzyć, że władza królewska chroniona jest „szczególną łaską niebios” – G.L. Seidler, *Przedmarksowska myśl polityczna*, Kraków–Wrocław 1985, s. 68.

83 M. Eliade, *op. cit.*, s. 233 (słowa sługa użyto w *Starym Testamencie* sześćdziesiąt razy na określenie Dawida).

84 *Księga Psalmów*, 2, 10–12, 72–1. Inaczej stwierdza Konstanty Grzybowski, który uważa, że „mit o zawiązaniu więzi politycznej w formie »przymierza« z Bogiem

Według Mircea Eliade władza królewska to nowe przymierze zawarte między Jahwe a dynastią Dawida⁸⁵. Z kolei G. von Rad uważa, że w nadaniu wartości instytucji obcej (instytucji króla), „pojmwanej jako nowy akt historii świętej”, tkwi oryginalność izraelskiej ideologii królewskiej⁸⁶. Choć początkowo niechętnie przyjęta przez Jahwe⁸⁷, to z czasem instytucja króla nabiera rosnącego znaczenia w planie Bożym⁸⁸, a sam Zbawiciel został zapowiedziany jako potomek Dawida.

Syntetyczne przedstawienie chrześcijańskiej koncepcji państwa czy też władzy wymagałoby szeregu monografii. W tym miejscu warto jedynie przypomnieć, że Nowy Testament, analogicznie jak i Stary Testament, dwa fundamentalne źródła chrześcijańskiej doktryny państwa, nie prezentują rozbudowanej koncepcji państwa. Nie zawiera on bezpośrednich wskazówek dotyczących tego, za jakim ustrojem opowiada się chrześcijaństwo, a wypowiedzi samego Chrystusa dotyczące władzy państwowej są nieliczne i symboliczne⁸⁹. Najczęściej przytaczana to przypowieść o denarze⁹⁰, a dotycząca kwestii płacenia podatków cesarowi. Wypowiedź Chrystusa wskazuje, że uznaje On prawo poboru podatków i bicia monety za leżące w gestii władzy cywilnej (w owym czasie uosabiał ją cesar). Późniejsza tra-

jest diametralnie przeciwstawny innym orientalnemu mitom o genezie państwa. W tych ostatnich mitach twórcą jest Bóg lub półboski władca bez udziału społeczeństwa. W micie żydowskim stroną działającą w umowie z Bogiem jest społeczeństwo. To zaś rodzi konsekwencje ideologiczne: skoro społeczeństwo utworzyło państwo w formie umowy z Bogiem, w formie demokratycznej, to jest ono elementem aktywnym w państwie, ma wpływ na powołanie władcy, może go nawet usunąć. I od zawarcia tej umowy jest ono pojmwane jako zespół, jakby zbiorowa osoba, przedmiot działający, czego brak w innych państwach starożytnego Wschodu, gdzie podmiotem działającym jest tylko absolutny monarcha z jednej strony, a podległe mu jednostki z drugiej” – K. Grzybowski, *op. cit.*, s. 24.

⁸⁵ M. Eliade, *op. cit.*, s. 233.

⁸⁶ G. von Rad, *Teologia Starego Testamentu*, Warszawa 1986, s. 215. Eliade z kolei uważa, że władza królewska w Izraelu to apogeum synkretyzmu. Na ten temat por. szerzej M. Eliade, *op. cit.*, s. 233 i n. Tam też stwierdzenie, że królowie uważali się za głowę religii państwowej – *ibidem*, s. 234.

⁸⁷ *1. Księga Samuela*, 8, 7-8.

⁸⁸ Tamże, 16, 6–13. Te wersety przekonują nas, że to sam Jahwe wybrał Dawida na króla.

⁸⁹ Chrystus częściej mówił o „królestwie niebieskim” niż o władzy ziemskiej.

⁹⁰ *Ewangelia według św. Mateusza* 22, 15–22, por. też: 12, 13-17, oraz *Ewangelia według świętego Łukasza* 20, 20–26. Co ciekawe wersja we wszystkich trzech *Ewangeliach* jest prawie identyczna.

dycja oprze na tej wypowiedzi koncepcję rozdziału dwóch sfer – duchowej i świeckiej⁹¹. Inne wypowiedzi Jezusa, które padają po wypowiedzi Piłata: „... mam władzę uwolnić ciebie; mam władzę Ciebie ukrzyżować”; „Nie miałbyś żadnej władzy nade mną, gdyby ci jej nie dano z góry”⁹², zapewne wskazują na uznanie przez Chrystusa władzy Piłata nad życiem i śmiercią⁹³.

Obszerniejsze wypowiedzi dotyczące władzy państwowej znajdujemy w Listach Apostolskich⁹⁴. W mojej ocenie istotne znaczenie, gdyż odwoływała się do nich cała późniejsza tradycja Kościelna, mają poniższe słowa *Listu św. Pawła do Rzymian*: „Każdy niech będzie poddany władzom sprawującym rządy nad innymi. Nie ma bowiem władzy, która by nie pochodziła od Boga. Kto więc przeciwstawia się władzy – przeciwstawia się porządkowi Bożemu. Ci zaś, którzy się przeciwstawili, ściągają na siebie wyrok potępienia. Albowiem rządzący nie są postrachem dla uczynku dobrego, ale dla złego. A chcesz nie bać się władzy? Czyn dobrze, a otrzymasz od niej pochwałę. Jest ona bowiem dla ciebie narzędziem Boga (prowadzącym) ku dobremu. Jeżeli jednak czynisz źle, lękaj się, bo nie na próżno nosi miecz. Jest bowiem narzędziem Boga do wymierzania sprawiedliwej kary temu, kto czyni źle. Należy więc jej się poddać nie tylko ze względu na karę, ale ze względu na sumienie. Z tego samego względu płacicie podatki. Bo ci, którzy się tym zajmują z woli Boga, pełnią swój urząd⁹⁵. Oddajcie każdemu to, co się mu należy: komu podatek – podatek, komu cło – cło, komu uległość – uległość, komu cześć – cześć”⁹⁶. Cytat może nazbyt długi, ale jak wiadomo, odwoływano się do niego później wielokrotnie. Z tą wypowiedzią Pawła z Tarsu korespondują równie wyraziste słowa następcy Chrystusa, św. Piotra: „Bądźcie poddanymi każdej ludzkiej zwierzchności ze względu na Pana: czy to królowi jako mającemu władzę, czy to namiestnikom przez niego powołanym celem karania złoczyńców, udzielania zaś po-

91 H. Olszewski, M. Zmierczak, *op. cit.*, s. 46. H. Olszewski uważa, że chrześcijaństwo początkowo zachowało indyferentyzm wobec zagadnień doczesnych – *ibidem*.

92 *Ewangelia według św. Jana*, 19, 11–13.

93 R. Charles, D. Maclaren, *op. cit.*, s. 193, uważają oni, iż władza Piłata była prawowita, albowiem reprezentował on wspólnotę polityczną i władzą tą mógł się posługiwać wedle swego uznania, byle czynił to w granicach prawa.

94 Mam tutaj na uwadze zwłaszcza *Listy św. Pawła* oraz *1 list św. Piotra*.

95 Koresponduje to ze słowami Chrystusa o denarze cezara.

96 *List św. Pawła do Rzymian*, 13.

chwały tym, którzy dobrze czynią. Taka bowiem jest wola Boża, abyście przez dobre uczynki zmusili do milczenia niewiedzę ludzi głupich. Jak ludzie wolni (postępujcie), nie jak ci, dla których wolność jest usprawiedliwieniem zła, ale jak niewolnicy Boga. Wszystkich szanujcie, braci miłujcie, Boga się bójcie, czcicie króla⁹⁷. Te mocne słowa, zwłaszcza wyrwane z kontekstu „wszelka władza pochodzi od Boga”, zdają się sugerować zgodę pierwszych chrześcijan na każdy ustrój. Trudno zgodzić się z taką interpretacją. Trafnie wskazał Konstanty Grzybowski, że interpretacji tych wypowiedzi należy dokonywać w kontekście innych fragmentów *Nowego Testamentu*, jak również myśli politycznej epoki. W jego ocenie czynienie z wczesnego chrześcijaństwa „prekursora nieograniczonego absolutyzmu władzy” nie ma żadnych podstaw⁹⁸. W pełni podzielam ten pogląd.

Akceptacja dla władzy widoczna w sformułowaniu: „wszelka władza pochodzi od Boga” ma swoje wyraźnie zakreślone granice. Władza ma być bowiem narzędziem Boga prowadzącym ku dobremu, czyli, jak wskazuje św. Paweł, jej działania powinny być zgodne określonymi zasadami społecznymi. Zdaniem Jacka Salija OP są to podstawowe reguły sprawiedliwości, znane już w Starym Testamencie, zgodnie z którymi nie do władzy należy ich ustanawianie, są bowiem wcześniejsze niż „jakakolwiek instytucja polityczna”⁹⁹. Z tych powodów wszelkie teokratyczne żądania jakiegokolwiek władzy ludzkiej są z natury swojej bezprawne, albowiem wykładania słów: „Boga należy słuchać więcej niż ludzi”¹⁰⁰, przekonuje, że chrześcijanin może sprzeciwić się władzy ludzkiej, ponieważ nie może ona zmienić prawa moralnego i jest bezsilna w stosunku do ludzkiego sumienia, ponadto popiera te prawa państwowe, które przynajmniej nie sprzeciwiają się prawu moralnemu. Tym prawom według św. Pawła należy się poddać nie tylko ze względu na karę, ale ze względu na sumienie¹⁰¹. Tym samym chrześcijanin zaakceptuje tylko taki ustrój, który nie sprzeciwia się prawu ustanowionemu przez Boga.

⁹⁷ *Pierwszy list św. Piotra*, 2, 13-17; por. też *List św. Pawła do Tytusa* 3,1: „Przypominaj im, że powinni podporządkować się zwierzchnim władzom, słuchać ich...”.

⁹⁸ K. Grzybowski, *op. cit.*, s. 97.

⁹⁹ J. Salij OP, *Teokratyczne roszczenia współczesnej demokracji*, [w:] *idem, Dylematy naszych czasów*, Poznań 1994, s. 106.

¹⁰⁰ *Dzieje Apostolskie*, 4,19.

¹⁰¹ J. Salij, *op. cit.*, s. 107; por. też K. Grzybowski, *op. cit.*, s. 98; podobnie: R. Charles, D. Maclaren, *op. cit.*, s. 200.

Z przytoczonej wcześniej wypowiedzi Chrystusa: „królestwo moje nie jest z tego świata”¹⁰², niektórzy badacze wyprowadzają jedną z fundamentalnych zasad chrześcijaństwa, głosząc, że to właśnie z tych słów wywodzi się charakterystyczny dla cywilizacji zachodniej rozdział władz na duchową i świecką¹⁰³. Należy podzielić ten pogląd, ponieważ już pierwotne chrześcijaństwo, o czym świadczy nie tylko *Nowy Testament*, ale i historia wczesnego Kościoła, wyraźnie podkreślało swój brak zainteresowania dla spraw doczesnych. Kościołowi pierwszych chrześcijan brak było nie tylko ambicji politycznych, lecz, więcej nawet, znosił on niezасłużone prześladowania ze strony państwa rzymskiego i mimo to nie buntował się przeciwko niemu¹⁰⁴. Odnośnie do tej akceptacji, czy z czasem pewnej nawet współpracy z państwem rzymskim, należałoby w tym miejscu zauważyć, że chrześcijaństwo, w przeciwieństwie do dwóch innych wielkich religii monoteistycznych – judaizmu i islamu – nie ma objawionego prawa stanowionego¹⁰⁵. Taka sytuacja doprowadzić musiała z czasem do wzajemnego zetknięcia się obu tych sfer, religii chrześcijańskiej z prawem rzymskim i wypracowania przez chrześcijaństwo jakiegoś modelu porozumienia i współpracy.

Następnym etapem w rozwoju chrześcijańskiej myśli o państwie, były wypowiedzi Ojców i Doktorów Kościoła. Więcej w nich rozważań dotyczących stosunków między państwem a Kościołem niż spójnej doktryny politycznej, a państwo było dla nich zarówno instytucją Bożą (o czym świadczy tytuł dzieła św. Augustyna jednego z klasyków chrześcijańskiej nauki o państwie – *De civitate Dei*), jak i wyrazem słabości człowieka w jego „upadłej naturze, która uczyni państwo niezbędne ze względu na przymus, jakim dysponuje”¹⁰⁶.

Wspomniany Augustyn, biskup Hippony, to jeden z filarów katolickiej doktryny państwa¹⁰⁷. Głównym punktem rozważań hiponeń-

¹⁰² R. Charles, D. Maclaren, *op. cit.*, s. 201, uważają, że to właśnie nastawienie na to, co pozaziemskie, przyniosło Kościołowi wpływ, który w końcu odbudował podstawy społeczne.

¹⁰³ J. Salij OP, *op. cit.*, s. 108. Por. też J. Grzybowski, *Miecz i pastorał. Filozoficzny uniwersalizm sporu o charakter władzy. Tomasz z Akwinu i Dante Alighieri*, Kęty 2006, *passim*.

¹⁰⁴ R. Charles, D. Maclaren, *op. cit.*, s. 201.

¹⁰⁵ Por. też niezmiernie interesujące rozważania na ten temat: P. Manent, *Intelektualna historia liberalizmu*, Kraków 1994, s. 16.

¹⁰⁶ R. Charles, D. Maclaren, *op. cit.*, s. 202.

¹⁰⁷ Czesław Strzeszewski zauważa, że na podstawach filozofii społecznej wypracowanych przez św. Augustyna, a rozbudowanych później przez Tomasza z Akwinu,

czyka było państwo, które postrzegał przez pryzmat upadku *Imperium Romanum*. Augustyn pragnął włączyć myśl rzymską w ideę państwa chrześcijańskiego¹⁰⁸, aby stworzyć nową koncepcję państwa chrześcijańskiego w oparciu o „chrześcijańską filozofię społeczną oraz chrześcijańską historiozofię”¹⁰⁹. Odwołując się do klasycznej filozofii Grecji i Rzymu, próbuje zbudować chrześcijański model państwa po to, aby zdecydowanie go przeciwstawić modelowi pogańskiemu. Św. Augustyn przyjął za Cyncerem tezę Arystotelesa głoszącą, że człowiek to zwierzę polityczne, a każda jednostka ludzka, „podobnie jak w mowie każda litera jest częścią składową miasta czy królestwa”¹¹⁰. W poglądach Autora *Wyznań* miłość była elementem łączącym ludzi we wspólnocie – jednoczyła rozumny lud, połączony zgodną wspólnotą rzeczy, które miłuje. Aby zatem rozpoznać naród, podkreśla hiponeńczyk, należy rozpoznać to, co on miłuje¹¹¹. Przedstawiona przez Augustyna definicja podkreśla wewnętrzne zjednoczenie ludzi, połączone z dążeniem do dobra, które ci ludzie uważają za dobro wspólne. Dla biskupa Hippony społeczność nie jest jedynie prostym zespołem jednostek ani strukturą prawną, ale wewnętrznym zjednoczeniem dążeń do dobra wspólnego, wokół którego powstaje wspólna więź¹¹². Gdy dążenia społeczności są moralnie dobre, to państwo będzie dobrym społeczeństwem, jeśli okażą się złe, państwo będzie złe. Jednakże nawet złe państwo pozostanie państwem, w którym w jakiś sposób będzie realizowana sprawiedliwość¹¹³. Jak słusznie pod-

opiera się w poważnym stopniu chrześcijańska myśl społeczna – Cz. Strzeszewski, *Katolicka nauka społeczna*, Lublin 1994, s. 185; P. Johnson, *Historia chrześcijaństwa*, Gdańsk 1993, s. 147, mając na myśli św. Augustyna, napisał zaś: „przez tysiąc lat był najpopularniejszym z ojców Kościoła”. Z kolei Arno Anzenbacher umieścił Państwo Boże wśród głównych dzieł filozofii zachodniej; por. A. Anzenbacher, *Wprowadzenie do filozofii*, Kraków 1987, s. 385.

¹⁰⁸ P. Brown, *Augustyn z Hippony*, Warszawa 1993, s. 315–316.

¹⁰⁹ J. Majka, *Katolicka nauka społeczna*, Warszawa 1988, s. 101; K. Grzybowski, *op. cit.*, uważa, że jest to mistycyzm chrześcijański ubrany w formy neoplatonizmu.

¹¹⁰ Św. Augustyn, *Państwo Boże*, Kęty 1998, IV, 3. W kwestii społecznej natury człowieka Augustyn stwierdził wprost: „Nie masz rodzaju tak z natury towarzyskiego, a tak przez upadek swój do niezgody skłonnego jak rodzaj ludzki” – *ibidem*, XII, 28.

¹¹¹ Św. Augustyn, *Państwo Boże*, Kęty 1998, XIX, 24.

¹¹² Tak: J. Grzybowski, *Jacques Maritain i nowa cywilizacja chrześcijańska*, Warszawa 2007, s. 256.

¹¹³ E. Gilson, *Wprowadzenie do nauki Świętego Augustyna*, Warszawa 1953, s. 229.

kreślił Tomasz Szczech, Augustyn konsekwentnie stał na stanowisku, że do uznania jakiejś instytucji za państwo nie jest konieczne, aby była ona sprawiedliwa¹¹⁴.

Wiele miejsca w swoich rozważaniach poświęca Augustyn celom państwa, zauważając tutaj, że zarówno państwo, jak i jego władca powinni sobie stawiać cele, które łączą dobro wszystkich obywateli i ich dobrobyt z życiem zgodnym z normami moralnymi. Hiponeńczyk przywołuje tutaj wypowiedź św. Pawła, który zachęca do modlitwy za władców, „abyśmy ciche i spokojne życie wiedli”¹¹⁵. Jak widać, głównym zadaniem państwa jest więc troska o pokój i bezpieczeństwo wewnętrzne i zewnętrzne obywateli, albowiem państwo istnieje także dla pewnego dobra, mianowicie dla ziemskiego pokoju¹¹⁶. Aby utrzymać ten pokój, niezbędna jest sprawiedliwość, która stanowi podstawę wszelkiego porządku politycznego. Państwo, w którym nie ma sprawiedliwości, nie jest prawdziwym państwem, lecz wedle słów św. Augustyna *unum magnum latrocinium* – jednym wielkim łotróstwem¹¹⁷. W nawiązaniu do tego postawił tezę, że w historii ludzkości walczą dwa porządki – państwo ziemskie (*civitas terrena*) i państwo Boże – *civitas Dei*. Pierwsze wyróżnia się „samolubstwem i żądzą podbojów”, zawiera w sobie najniższe instynkty człowieka, a tym samym uosabia panowanie zła i grzechu. Drugie kieruje się sprawiedliwością i miłością chrześcijańską, przygotowuje społeczeństwo do zbawienia, w ten sposób uosabiając najwyższe wartości. Między tymi dwoma antagonistami toczy się nieustanna walka, z której zwycięsko wyjść musi państwo Boże. Według Grzegorza L. Seidlera, Augustyn przygotował doktrynę o teokratycznym państwie chrześcijan, w którym rządziłaby organizacja Kościoła, powołana do zbudowania państwa Boże-

¹¹⁴ T. Szczech, *Państwo i prawo w doktrynie św. Augustyna, Marcina Lutra i Jana Kalwina*, Łódź 2006, s. 108. Dla Augustyna sprawiedliwość nie jest elementem koniecznym uznania państwa, a jest nim natomiast pokój pojmowany jako „uporządkowana zgoda obywateli co do rozkazywania i słuchania” – *ibidem*, s. 109. „Państwo jest z jednej strony wspólnotą, z drugiej zaś aparatem przymusu. Jako wspólnota istniałoby bez względu na to, czy człowiek zgrzeszyłby, czy też nie. Konieczność przymusowego charakteru instytucji państwa jest natomiast rezultatem upadku człowieka w grzech” – *ibidem*, s. 113–114.

¹¹⁵ *Pierwszy list św. Pawła do Tymoteusza*, 2,2.

¹¹⁶ B. Sutor, *Etyka polityczna. Ujęcie całościowe na gruncie chrześcijańskiej nauki społecznej*, Warszawa 1994, s. 185.

¹¹⁷ Św. Augustyn, *op. cit.*, s. 414.

go¹¹⁸. Autor ten idzie nawet dalej, stawiając tezę, iż w doktrynie św. Augustyna sformułowany został postulat podporządkowania władzy świeckiej Kościołowi. Inaczej ocenia problem J. Majka, według którego idea państwa chrześcijańskiego nie jest teokracją, ponieważ Augustyn uznaje niezależne cele państwa i jego niezależność w ich realizacji, zauważając przy tym, że państwo chrześcijańskie, opierając się na idei chrześcijańskiej sprawiedliwości i uznając wyższe cele człowieka, może swoje cele lepiej realizować dla dobra tegoż człowieka¹¹⁹. Wydaje się, że w pewnym stopniu uprawnione są oba stanowiska, ponieważ w myśli św. Augustyna można odnaleźć wątki żądające podporządkowania władzy świeckiej Kościołowi, ale nie można też zapominać o jego dystansie wobec spraw tego świata.

Następne stulecia przyniosły wielki rozwój chrześcijańskiej koncepcji państwa i władzy. Wystarczy tutaj wskazać poglądy Orygenesusa, św. Augustyna, czy zwłaszcza św. Tomasza z Akwinu¹²⁰, który uważał, że ustrój ustanowiony przez Boga miał charakter mieszany, po części był monarchią, arystokracją i demokracją¹²¹. Autor *Sumy Teologii* wykazywał wyższość systemu mieszanego nad jednolitym.

Można postawić tezę, że koncepcje św. Tomasza, który czerpał z poglądów św. Pawła, są aktualne w katolickiej nauce społecznej do dnia dzisiejszego. Twórca papieskiego nauczania społecznego Leon XIII (1878–1903), do którego odwoływali się jego następcy na papieskim tronie, w swojej teorii władzy wyszedł od stwierdzenia, że każda zbiorowość ludzka potrzebuje władzy i jest ona nieuchronnie konieczna dla jej istnienia. Papież ten przypominał, że wszelkie próby podejmowane, np. przez anarchistów, w celu zrzucenia zwierzchnictwa jakiegokolwiek władzy poniosły fiasko, albowiem niezbędne jest, aby ktoś stał na czele (*praeesse aliquos*) każdego zrzeczenia ludzkiego. W przeciwnym wszak razie społeczność pozbawiona kierownictwa rozpadnie się, nie osiągając celu, dla którego została zawiązana. Leon XIII potwierdził także tradycyjną doktrynę katolicką w kwestii pochodzenia władzy politycznej, powtarzając za św. Tomaszem z Akwinu¹²², że prawowita

118 G.L. Seidler, *op. cit.*, s. 164.

119 J. Majka, *op. cit.*, s. 108–109.

120 Świadomie rezygnuję tutaj z omawiania poglądów tego myśliciela, albowiem są one szeroko komentowane i analizowane, por. np. prace E. Gilsona, S. Swieżawskiego i innych.

121 *Summa theologiae*, I-II q. 105 a. 1.

122 Encyklika Leona XIII, *Diuturnum illud*, z 29 czerwca 1881 r., [w:] K. Grzybowski, B. Sobolewska, *Doktryna polityczna i społeczna papieżstwa (1789–1968)*, Warszawa

władza może pochodzić tylko od Boga, jako od naturalnego i koniecznego źródła władzy. Wskazał, że choć istnieją różne formy ustrojowe, to wszędzie tam, gdzie występuje jakiś pierwiastek panowania i władzy (*imperii et auctoritatis*), jego źródło tkwi w woli Boga¹²³.

Istotne *novum* w doktrynie zawierał trzeci element teorii władzy w ujęciu papieża. Stojąc na stanowisku legitymizmu Leon XIII pouczał, że sprawujący władzę są wyznaczani zgodnie z wymogami danej epoki, konstytucji i zwyczajami danego kraju. Choć papież nie precyzował sposobu „wyznaczania” władzy, to jednak uznał, że władza jako taka nie jest nadana przez lud bądź nabyta z „prawa Bożego” przez jakąś jednostkę czy partię. Papież pouczał dalej, że wybór tych, którzy mają rządzić państwem, może w pewnych wypadkach być pozostawiony woli i sądomi ludu (*multitudinis*) i że nie jest to sprzeczne z doktryną katolicką. Wspomniany wybór wskazuje jedynie panującego, ale prawa panowania mu nie nadaje i nie tworzy władzy zwierzchniej, „a tylko stanowi, kto ją ma wykonywać” (*neque mandat imperium, sed statuitur a quo sit gerendum*). Mieczysław A. Krąpiec, analizując katolicką koncepcję władzy, stwierdził, że chociaż władza jest koniecznościowo związana z życiem społecznym, to nie lud tworzy władzę ani nie udziela jej od siebie. Lud wyznacza (w swoisty sposób) władzę, której moc wiążąca jest ostatecznie pochodna od Boga, jak cała natura ludzka¹²⁴. Wskazane stanowisko odnosi się nie tylko do władzy politycznej, ale również do formy państwa, ponieważ Leon XIII stwierdził, że w kwestii ustroju państwa Kościół uznaje zwierzchnią władzę (*principatus*) jednostki lub grupy ludzi pod warunkiem, że władza ta dąży do dobra wspólnego, przestrzegając zasady sprawiedliwości. „Dlatego z zastrzeżeniem co do praw nabytych (*salva iustitia*), wolno ludowi taką sobie obrać formę rządu, jaka najwięcej odpowiada jego duchowi, zwyczajom i obyczajom”¹²⁵. Mimo preferencji

1971, s. 233–234 (dalej: *Diuturnum illud*). Por. też: H. Olszewski, *Władza i społeczeństwo w nauczaniu Leona XIII*, *Życie i Myśl*, 1991, nr 5/6, s. 16. W kwestii pochodzenia władzy w rozumieniu św. Tomasza z Akwinu; por. Tomasz z Akwinu, *Wykład Listu do Rzymian. Super Epistolam S. Pauli Apostoli ad Romanos*, przekład i opracowanie: J. Salij OP, Poznań 1987, s. 199–203.

123 *Diuturnum illud*, s. 234–235. Tak też: P. Tischleder, *op. cit.*, s. 219.

124 M.A. Krąpiec, *O ludzką politykę!*, Warszawa 1996, s. 113. Autor ten dopowiada, że utrata władzy może pochodzić także za pośrednictwem ludu i przyjętych konwencji.

125 *Diuturnum illud*, s. 234. Potwierdzenie tych słów znaleźć można w rzadko cytowanej w literaturze polskiej encyklice Leona XIII *Quod auctoritate Apostolica*

dla ustroju monarchicznego, powołując list św. Pawła do Rzymian¹²⁶, papież nie sprzeciwiał się innym formom ustrojowym. Wyraźnie zastrzegł, że wybór tych, którzy mają rządzić państwem, może w pewnych wypadkach być pozostawiony woli i sądowi ludu (*leos, qui reipublicae praefuturi sint, voluntate indicioque deligi multitudinis*) i jest to zgodne z zasadą boskiego pochodzenia władzy. Wybór – praktykowany już zresztą we Francji „wskazuje jedynie panującego, a prawa panowania mu nie nadaje (*designatur princeps, non conferuntur iura principatus*) – nie tworzy władzy zwierzchniej, a tylko stanowi, kto ma ją wykonywać”. Przytoczyłem te fragmenty encykliki, aby tym mocniej podkreślić, że „Kościół – jak zauważył współczesny filozof i politolog Nikolaus Lobkowicz – tym subtelny rozróżnieniem przyswoił sobie empiryczną treść doktryny o ludzie jako suwerenie, a tym samym zainicjował akceptację nowoczesnej demokracji, nie odchodząc od swych zasad teologicznych, w tym przypadku wyprowadzanych bezpośrednio z Pisma Świętego”¹²⁷. Tym samym – dodaje Lobkowicz – za pontyfikatu Leona XIII zasada legitymizmu została faktycznie odrzucona. Nie do końca podzielał ten pogląd. Uważam bowiem, że papież uznawał legitymizm władzy monarchów (*salva iustitia*) i jedynie poszerzył ramy legitymizmu, dopuszczając wybór panującego przez lud. Nie odżegnując się do końca od zasady legitymizmu, papież odrzucał również przynajmniej jeden z fundamentów nowożytnej demokracji – koncepcję umowy społecznej. Leon XIII uznał ideę umowy społecznej, nadającej lub delegującej pełnię władzy za fikcję, a negacja koncepcji tej umowy wynikała z jego wcześniejszych twierdzeń, że wszelka władza pochodzi od Boga. Według papieża zwolennicy teorii umowy społecznej jako dobrowolnej zgody obywateli powołującej do życia społeczeństwo ludzkie głoszą, że ta umowa jest źródłem władzy (*or-*

z 22 grudnia 1885 r., *Encyklika o Nadzwyczajnym Jubileuszu*, gdzie papież pouczył: „Takim bowiem jest państwo jakim je uczynią obyczaje ludów”, por. *Encyklika Ojca Św. Leona XIII o Nadzwyczajnym Jubileuszu*, b.m. i r.w., Ossolineum, sygn. 82679, s. 1.

¹²⁶ *Diuturnum illud*, s. 234–235.

¹²⁷ N. Lobkowicz, *Czas kryzysu, czas przelomu*, Kraków 1996, s. 50, por. też H. Olszewski, *Władza i społeczeństwo...*, s. 16. Zdaniem Olszewskiego Leon XIII nie był tak kategoryczny w pojmowaniu istoty władzy, jak to zakładał św. Augustyn. Bliższy mu był bardziej elastyczny pogląd pochodzący od św. Tomasza, który w XIII w. głosił, że od Boga pochodzi jedynie sama zasada władzy, podczas gdy konkretni władcy w granicach mierzonych tą zasadą mają pochodzić z wyboru – *ibidem*.

tum imperii). „Mówią, że każda jednostka wyrzekła się części swych praw i że wszyscy poddali się dobrowolnie władzy tego, w którym ześrodkowały się prawa wszystkich”. Leon XIII nauczał, że owa umowa jest zmyślona i fikcyjna, a gdyby nawet była rzeczywista, nie wystarczałaby do nadania władzy politycznej (*politicae potestati*) tej siły, godności, stałości, której wymaga bezpieczeństwo państwa i interes ogółu obywateli¹²⁸. Papież dowodził, że tylko wtedy, gdy władza tych, którzy rządzą państwem, będzie odbiciem władzy boskiej, „dostępując tym samym godności więcej niż ludzkiej”, obywatele będą posłuszni władzy, podporządkowując się nie tyle ludziom, ile Bogu. Pouczał, że prawdziwa władza opierać się może jedynie na autorytecie Boga. Wydaje się, że poglądy Leona XIII w kwestii państwa i władzy państwowej, zaczerpnięte z koncepcji św. Tomasza z Akwinu, są nadal obowiązujące na gruncie kościoła katolickiego. Potwierdzają i podtrzymują to stanowisko słowa *Konstytucji Duszpasterskiej o Kościele w świecie współczesnym*, przyjętej przez Sobór watykański II (grudzień 1965), która stanowi, iż „Wspólnota polityczna i władza publiczna opierają się na naturze ludzkiej i należą do porządku określonego przez Boga, jakkolwiek forma ustroju i wybór władz pozostawione są wolnej woli obywateli. Kościół w żaden sposób nie utożsamia się ze wspólnotą polityczną ani nie wiąże się z żadnym systemem politycznym. Wspólnota polityczna i Kościół są w swoich dziedzinach od siebie niezależne i autonomiczne”¹²⁹.

Myśl polityczna islamu¹³⁰, podobnie jak cały system filozofii muzułmańskiej, stanowiła doktrynę synkretyczną¹³¹. Jej fundamenty stanowią:

128 *Diuturnum illud*, s. 235.

129 *Konstytucja duszpasterska o Kościele w świecie współczesnym*, *Gaudium et spes*; 74, 76; cytuję według wydania Wrocławskiej Księgarni Archidiecezjalnej, Wrocław 1986. *Gaudium et spes* została przyjęta przez Sobór Watykański II, a ogłosił ją papież Paweł VI 7 grudnia 1965 r.

130 Obszernie i kompetentnie na temat wzajemnych relacji islam–polityka – por.: J.P. Piscatori, *Islam in the Political Process*, Cambridge 1983; oraz H. Enayat, *Modern Islamic Political Thought*, Austin 1982

131 J. Bielwski, *Wstęp*, [w:] Al-Farabi, *Państwo doskonałe. Polityka*, Warszawa 1967, s. XXX. Tak też A. Mrozek, według której „średniowieczna filozofia arabska, podobnie jak wcześniej filozofia chrześcijańska, rozpoczyna od przyjmowania tych kierunków myśli greckiej, które najłatwiej dają się pogodzić z religią, a więc przede wszystkim od neoplatonizmu” – A. Mrozek, *Średniowieczna filozofia arabska*, Warszawa 1967, s. 19. Por. niezmiernie interesującą pracę na temat islamskiej teologii – T. Nagel, *Geschichte der islamischen Theologie. Von Mohammed bis zur Gegenwart*, Munich 1984.

szariat – prawo religijne islamu, i grecka filozofia polityczna. Współczesny, niderlandzki znawca islamu, Johannes J.G. Jansen nie zawahał się napisać, chyba jednak z pewną przesadą, że muzułmańscy filozofowie zislamizowali grecką filozofię polityczną tak bardzo, że nawet i dziś nie można analizować Arystotelesa bez Awicenny i Awerroesa¹³².

Początki islamskiej koncepcji politycznej znalazły wyraz w dziełach moralistów bądź urzędników państwowych, którzy na uwadze mieli głównie cele praktyczne. Urzędnicy owi i moralisci głosili swoje poglądy na temat idealnego modelu ustrojowego zgodnie z przepisami religijnymi i etycznymi islamu. Były to więc swego rodzaju „zwierciadła”¹³³ dla wzorowych, sprawiedliwych władców.

Wydaje się, że pierwsze próby wypracowania pewnej rodzimej teorii państwa istniały już na gruncie arabsko-muzułmańskim, a były to dociekania podejmowane przez muzułmańskich jurystów. Próbowali oni stworzyć teorię kalifatu, która stanowić miała część systemu prawa islamskiego – *fiqh*¹³⁴. Prace z zakresu doktryny państwa, podjęte przez jurystów, stały się później podstawą doskonalszej już teorii kalifatu, jakby teorii konstytucji państwa muzułmańskiego.

Po muzułmańskich jurystach (*fukaha*) pojawili się właściwi twórcy filozofii politycznej islamu – *fulasifa* (filozofowie *sensu stricto*). W przekonaniu Bielawskiego muzułmańska filozofia polityczna stanowiła połączenie politycznej myśli Platona (z *Państwa* i *Prawa*), w znacznie mniejszym stopniu Arystotelesa (głównie z *Etyki nikomachejskiej*) – z teorią kalifatu prawników muzułmańskich (*fukaha*), którzy opierali się na prawie religijnym islamu. Myśl polityczną mędrców greckich filozofowie muzułmańscy musieli dostosować do wymagań prawa religijnego. Ich wysiłek zmierzał głównie do tego, aby stworzyć syntezę myśli politycznej greckiej oraz doktryny religijnej islamu. Chodziło w zasadzie o pogodzenie greckiego *nomos* z muzułmańskim *szaria*¹³⁵.

132 J.J.G. Jansen, *Podwójna natura fundamentalizmu islamskiego*, Kraków 2005, s. 22.

133 Tak: J. Bielawski, *Wstęp*, [w:] Al-Farabi, *Państwo...*, s. XXXI; A.A. Ignatienko używa określenia *pouczienija władcykam* (wskazówki dla panujących); por. A.A. Ignatienko, *Sriedniewiekowyje pouczienija władcykam i problematika vlasti*, [w:] *Socialno-politiczieskie predstavienija w islamie*, Moskwa 1987, s. 21.

134 W kwestii pojmowania związku między prawem muzułmańskim a jego teorią państwa – zob. A.A. An-Na'im, *The Compatibility Dialectic: Mediating the Legitimate Coexistence of Islamic Law and State Law*, *The Modern Law Review*, 2010, vol. 73, nr 1, s. 1–29.

135 J. Bielawski, *Wstęp*, [w:] Al-Farabi, *Państwo...*, s. XXXII.

W doktrynie muzułmańskiej nie istniała żadna koncepcja, która dokonałaby rozdziału sfery świeckiej i duchowej¹³⁶. Wszystko, co działo się w świecie islamu, od wielkich wydarzeń do spraw zupełnie błahych, miało religijne znaczenie i dlatego odnosiło się do sfery duchowej. Z tego względu słabo – lub zgoła wcale – rozróżniano terminy świeckie i religijne. Jak trafnie zauważyła Katarzyna Pachniak, w islamie trudno jest przeprowadzić linię demarkacyjną między teologią a polityką, ponieważ głównym celem tej ostatniej była organizacja funkcjonowania gminy, gwarantująca porządek Bożego Prawa – *szariat*¹³⁷. Dodatkowo muzułmańską filozofię, pozostającą pod wpływem greckiej, wyjaśniano niekiedy w taki sposób, aby jak najlepiej zabezpieczała funkcjonowanie gminy muzułmańskiej – *umma*¹³⁸.

Z tych koncepcji na czoło wybijała się ta, która głosiła, że cała i wszelka władza na ziemi pochodzi od Allaha. Ta zasada, w przeszłości i dziś, była uznawana przez całą społeczność islamu¹³⁹. Z tej koncepcji wysnuto teorię, że „wszelka władza ziemiska (to jest wszelkie prawo i możliwość ze strony jednych ludzi rządzenia i kierowania postępowaniem drugich) może być dopiero przekazana komuś z ludzi. Allah jest jeden i jedyny, dlatego i władza jest jedna i nie może być dzielona na typy i kategorie”¹⁴⁰. W tym samym duchu wypowiedział się J. Bielawski, według którego władza zwierzchnia była częścią prawa, które stanowiło o porządku w społeczeństwie. Prawo takie byłoby niedoskonałe, gdyby nie autorytet, który egzekwował jego wykonanie. „W islamie najwyższą władzą jest sam Bóg–Allah, który deleguje część władzy swojemu przedstawicielowi na ziemi, On też jest źród-

¹³⁶ M.B. Piotrowski, *Istoriczieskije sudby muzułmanskowo predstavlienija o vlasti*, [w:] *Socialno-politiczieskije predstavlienija w islamie*, Moskwa 1987, s. 16. Odmienne stanowisko w omawianej kwestii zajął P. Hitti, który uważa, że kalifat był instytucją wyłącznie religijną; por. P. Hitti, *Dzieje Arabów*, Warszawa 1969, s. 156.

¹³⁷ Szerzej na temat muzułmańskiej koncepcji prawa por. M. Sadowski, *Powstanie i rozwój islamskiej...*, s. 7–33. Na temat związków prawa z kulturą muzułmańską – por. też: L. Rosen, *The Anthropology of Justice: Law as Culture in Islamic Society*, Cambridge 1989.

¹³⁸ Por. K. Pachniak, *Filozofia polityki muzułmańskiej na podstawie dzieł Abū Hamida al-Ghazalego*, Warszawa 2001, s. 7–8.

¹³⁹ Por. S. Kitab, *Zasady muzułmańskiego systemu politycznego*, [w:] R. Baecker, S. Kitab (red.), *Islam a świat*, Bydgoszcz 2004, s. 9. W przekonaniu tegoż autora w państwie muzułmańskim system władz należy w całości do Boga, pochodzi od niego i wraca do niego.

¹⁴⁰ M.B. Piotrowski, *op. cit.*, s. 7.

dłem wszelkiego prawa. Bóg udoskonalił gmach prawa przez ustanowienie zwierzchnika, który jest na ziemi stróżem prawa boskiego. Posłuszeństwo względem niego, jako zwierzchnika społeczności muzułmańskiej, jest obowiązkiem religijnym i koniecznością warunkującą istnienie społeczeństwa”¹⁴¹. Gdyby nie było silnej władzy, nie istniałoby społeczeństwo ani nie rozwijałoby się religia, lecz zapanowałoby bezprawie i anarchia. „Władza zwierzchnia powinna być jedna w danym czasie, ponieważ jedność prawa boskiego domaga się jednego suwerena, a porządek nie może być zapewniony, jeśli władza suwerenna będzie podzielona”¹⁴².

Ideał jedności i niepodzielności władzy uosabiał Mahomet. Jako *rasul* (wysłannik) Allaha wypełniał wolę Boga, a według muzułmanów jednoczył w swoich rękach wszelkie możliwe cechy i funkcje władcy (posiadał władzę „ustawodawczą”, „wykonawczą” i był też najwyższym sędzią)¹⁴³.

W trafnej ocenie F. Hassana właściwą islamską koncepcję państwa i prawa prezentują autorzy żyjący przed X wiekiem, albowiem fundament muzułmańskiego prawa został ściśle ustalony i nie podlega zmianie i ewolucji¹⁴⁴.

Pod wpływem nowej religii zaczęło kształtować się nowe społeczeństwo. Ci, którzy uwierzyli w Allaha i misję jego Wysłannika, Proroka Mahometa, przyjmując na siebie pewne obowiązki kultowe, stali się braterską społecznością muzułmańską – narodem Mahometa (*al umma al-Muhammadija*)¹⁴⁵. Islam określał zasady ustrojowe tej nowej społeczności. Cały system miał charakter religijno-etyczny, w którym pomoc wzajemna była uważana za obowiązek prawny i religijny. Wiele norm prawa islamskiego podkreślało idee współpracy i solidarności braterskiej. *Umma* – jako koncepcja „braterskiej społeczności” – stanowiła podstawę organizacji społecznej i politycznej w islamie. Na czele tej społeczności stał sam Allah, ewentualnie jego prawo. Ziemskimi stróżami i wykonawcami tego prawa byli Prorok Mahomet i jego następcy – kalifowie. Tradycyjna nauka muzułmańska nie uznaje zasady podziału władz, działalność

141 J. Bielawski, *Islam – religia państwa...*, s. 188.

142 *Ibidem*.

143 W przekazaniu H.A.R. Gibba władza, którą Mahomet początkowo uzyskał nad wolą i uczuciami swoich towarzyszy, swoje źródło miała w jego osobowości, por. H.A.R. Gibb, *op. cit.*, s. 30. Gibb uważa, że z biegiem czasu idealizacja postaci Proroka stała się jakąś koniecznością duchową.

144 F. Hassan, *The Concept of State and Law in Islam*, Washington 1981, s. IX.

145 Szeroko na ten temat – por. S. Zubaida, *Islam, the People and the State*, London 1988.

państwa, którego fundament zgodnie z *szariatem* stanowią normatywne nakazy Allaha, pojmowana bowiem jest jako nierozzerwalne zespolenie funkcji ustawodawczej i wykonawczej, urzeczywistnianych w uprawnieniach jednego organu – głowy państwa¹⁴⁶.

W kwestii pochodzenia władzy Koran, zatem sam Allah – stwierdza jednoznacznie, że wszelka władza pochodzi od Boga, a przekonują o tym następujące słowa: „O Boże Ty dajesz królestwo, komu chcesz (i odbierasz, od kogo zechcesz)... Zaprawdę, Ty jesteś nad każdą rzeczą wszechwładny”¹⁴⁷. W islamie nie było zatem swoistego napięcia, jakie istniało między Kościołem a władzą świecką od początku chrześcijaństwa, prowadząc niekiedy do walki, z której wyklął się pluralizm cywilizacji Zachodu. Dla muzułmanina nie ma sfery Boskiej i cesarskiej, inaczej niż dla chrześcijan, którzy odróżniali się od świata pogańskiego Rzymu, gdzie cesarz był bogiem. W islamie było zupełnie inaczej, tam Bóg był cesarzem. Uprawniona jest nawet teza, że w islamie Bóg jest głową państwa¹⁴⁸.

Ponieważ źródłem wszelkiego prawa, jak i władzy w islamie jest Bóg, to dlatego *szariat* postrzegany jest jako doskonały wyraz woli Bożej, umożliwiający wiernym zorganizowanie społeczeństwa we właściwy sposób. Co znamienne, dla muzułmanów najlepszy model ustrojowy państwa muzułmańskiego udało się osiągnąć w czasach Mahometa i czterech pierwszych kalifów, zwanych prawowiernymi albo sprawiedliwymi (Abu Bakra, Umara, Usmana i Alego). Z tych powodów wszelkie próby reformy w islamie są skierowane w przeszłość. Ideał został osiągnięty w VII w. i dlatego należy powrócić do tamtego modelu, aby wierni mogli żyć zgodnie z nakazami Allaha.

Wnioski

Zaprezentowane powyżej stanowiska pokazują w sposób wyraźny związki istniejące między religią a prawem i państwem. Można postawić tezę,

¹⁴⁶ K.H. Reiners, *Die klassische islamische Staatsidee*, München 1968, s. 142.

¹⁴⁷ Koran, III-26. Cytaty z Koranu przytaczam za: *Koran. Z arabskiego przełożył i komentarzem opatrzył Józef Bielański*, Warszawa 1986. Cyfra rzymska oznacza *sure* (rozdział), a cyfra arabska *ajat* (werset danego rozdziału).

¹⁴⁸ Por. B. Lewis, *Nie można pogodzić tradycyjnego islamu z prawami człowieka. Rozmowa z Bernardem Lewisem*, [w:] B. Wildstein, *Profile wieku*, Warszawa 2000, s. 35.

że wzajemne implikacje zachodzące między analizowanymi kategoriami istniały w wymienionych religiach monoteistycznych od ich zarania. Zarówno judaizm, jak i chrześcijaństwo oraz islam w swoich doktrynach prawa i państwa wywodzą je z religijnych źródeł. Nieco odmienny jest jednak stopień oddziaływania religii na omawiane kategorie. Wydaje się, że związki religii z prawem w chrześcijaństwie są znacznie słabsze niż w judaizmie i islamie.

Chrześcijaństwo, inaczej niż judaizm czy islam, nie posiada swojego prawa objawionego. Wypracowana przez chrześcijańskich uczonych koncepcja prawa była bardziej otwarta na racjonalną argumentację niż pochodzące bezpośrednio od Boga prawo Żydów czy muzułmanów. Należy podkreślić, że co prawda większość systemów prawnych, w tym czy innym okresie, swoich dziejów była ściśle związana z religią, jednakże dwa wielkie systemy semickie – żydowski i muzułmański – są chyba wyjątkowe pod względem swej całkowitości utożsamiania prawa z osobistym nakazem jedyne, wszechmogącego Boga. W chrześcijaństwie życie duchowe każdego wierzącego jest głównym składnikiem jego pobożności, natomiast w islamie ma z reguły charakter wspólnotowy. Legalizm islamski jest niezwykle podobny do religijności żydowskiej. Wiodącą nauką islamu jest prawodawstwo, a nie teologia, jak w chrześcijaństwie.

Prawa wywodzącego się z judaizmu, jak i prawa wywodzącego się z islamu, nie można rozpatrywać w takich samych kategoriach, jakich używa się w przypadku prawa czerpiącego z chrześcijaństwa. Zarówno dla Żydów, jak i dla muzułmanów nie ma obszaru życia, którego nie określałoby prawo, zarówno w kwestiach doczesnych, jak i transcendentnych. Prawo stara się regulować nawet tak indywidualne elementy, jak zachowanie, etyka, kwestie dotyczące pożywienia czy uboju rytualnego. W judaizmie i islamie prawo jest mocno związane z zagadnieniami teologicznymi. Ponadto w obu tych systemach człowiek ma niewielką możliwość wpływania na tworzenie prawa. Wynika to z przekonania, że jest ono pochodzenia boskiego, a więc jest doskonałe, niezmiennie oraz ustalone raz na zawsze. Posiadając autorytet boskiego objawienia, stoi wyżej niż jakiegokolwiek prawo ustanowione przez człowieka. To, co leży w gestii ludzi, to co najwyżej próba jego interpretacji, po to, aby jak najlepiej zastosować je do konkretnych sytuacji życiowych. W chrześcijaństwie, zwłaszcza w jego nurcie reprezentowanym przez tomizm, mocno akcentowana jest rola człowieka, a zwłaszcza podej-

mwane przez niego działania zmierzające do rozumowego poznania prawa naturalnego.

Wszystkie trzy religie monoteistyczne wielokrotnie wypowiedziały się w kwestii państwa i władzy. Można przyjąć, że uznają one bezdyskusyjnie, że wszelka władza pochodzi od Boga. Zarówno żydowscy, jak i muzułmańscy myśliciele musieli dostosować swoją doktrynę państwa do wymagań prawa religijnego. Z tym, iż warto od razu zaakcentować, że filozofowie żydowscy nie zajmowali się nazbyt koncepcją państwa, albowiem forma ustrojowa była dla nich wartością względną. Z kolei muzułmanie zmierzali głównie do tego, aby stworzyć syntezę myśli politycznej greckiej oraz doktryny religijnej islamu. Dociekania muzułmanów dotyczące koncepcji państwa interesująco podsumowuje egipski uczony Sadek Ibrahim Urgumi, którego zdaniem muzułmańska forma ustroju nie jest republiką ani monarchią w rozumieniu europejskim. Jej wyjątkowość wyrażała się w tym, że głowa państwa zajmowała swoje stanowisko dożywotnio, rządziła, ale nie posiadała władzy absolutnego monarchy. Władca był bowiem związany konstytucją Koranu, *sunną* i wywodami najwybitniejszych znawców prawa muzułmańskiego. „Głowa państwa swobodnie wybierała spośród opinii odrębnych kolegiów, dlatego też wybór otrzymywał sankcję całej społeczności. Każdy sprzeciw wobec takiej decyzji był surowo karany, do kary śmierci włącznie. Z grona wybitnych znawców i specjalistów wszystkich dziedzin, formułowano radę konsultacyjną, która była zwoływana w razie konieczności”¹⁴⁹.

Wywodzącą się z chrześcijaństwa doktrynę państwa najpełniej przedstawili tacy filozofowie i teologowie, jak św. Augustyn i św. Tomasz z Akwinu. W papieskiej nauce społecznej od czasów Leona XIII do Jana Pawła II dominowały poglądy zaczerpnięte z nauk Akwinaty. Pewną zmianę akcentów zaobserwować można w nauczaniu Benedykta XVI. W trzech dotychczas ogłoszonych przez niego encyklikach, *Deus caritas est (Bóg jest miłością)* z 25 stycznia 2006 r., *Spe Salvi (Nadzieją zbawieni)* z 30 listopada 2007 r. oraz *Caritas in veritate (Miłość w prawdzie)* z 7 lipca 2009 r., odwołania do św. Tomasza występują tylko trzy razy, podczas gdy św. Augustyn przywoływany jest dwadzieścia dwa razy. Trudno jednoznacznie wskazać przyczynę tej znamiennej ewolucji.

¹⁴⁹ Cyt. za: L.R. Sjukijajnen, *Koncepcja muzułmańskiej formy prawlenija i sowniennnoje gosudarstwowiedienije w stranach arabskowo wostoka*, [w:] *Socjalno-političeskoje priedstawljenija w islamie*, Moskwa 1987, s. 52–53.

SUMMARY

Miroslaw Sadowski

MONOTHEISTIC RELIGIONS ON STATE AND THE LAW

The Author of the article depicts the influence of monotheistic religions, i.e. Judaism, Christianity, and Islam, on the concept of the state and law in the Mediterranean civilization circle. The main thesis of the article rests on the proposal that mutual implications, which exist between the analyzed categories, have existed in the aforementioned monotheistic religions since the dawn of time. Judaism, as well as Christianity and Islam, have derived their doctrines of state and law from religious sources. Nevertheless, the degree of influence exerted on these categories differs somewhat between the religions. Accordingly, it appears that in Christianity the relations of religion to law are much weaker than in Judaism and Islam.

Unlike Judaism or Islam, Christianity lacks its own revelation law. The conception of the law worked out by Christian scholars was more open towards rational reasoning than the law of the Jews or Muslims, which originated directly from God. It is worth noting that although in their history most legal systems have at one point or another been tightly bound to religion, the two great Semitic systems – Jewish and Muslim – appear to be unique in their complete identification of the law with the personal command of a single, omnipotent God. Furthermore, in Christianity the spiritual life of each believer is the main ingredient of his or her piety, while in Islam it is usually communal in character. Interestingly enough, Islamic legalism is extremely similar to Jewish religiosity. In addition, the main science in Islam is legislation, not theology, like in Christianity.

The law derived from Judaism, just as the law derived from Islam, cannot be considered in the same categories as those applied to the law stemming from Christianity. Both in the case of the Jews and the Muslims no area of life is left undefined by the law, in either earthly or transcendental matters. The law attempts to regulate even such individual matters as behavior, ethics, issues connected with food, and animal slaughter. In Judaism and Islam the law is closely related to theological notions. Moreover, in both these systems man has little influence over the making of the law. In Christianity, particularly in the current represented by Thomism, the role of man is strongly emphasized, especially with regard to taking actions in order to acquire knowledge of natural law through reason.

All three monotheistic religions have made numerous statements on the state and authority. It can be assumed that they undisputedly consider all power to spring from God. Both Jewish and Muslim thinkers had to adjust their state doctrines to the requirements of religious law. However, it should be noted that Jewish philosophers did not devote much attention to the concept of the state, since the form

of the state held relative value to them. Muslims, on the other hand, aimed mainly at composing a synthesis of Greek political thought and the religious doctrine of Islam.

The state doctrine rooted in Christianity was most fully presented by such philosophers and theologians as St. Augustine and St. Thomas of Aquinas. From the days of Leo XIII until John Paul II, the papal social teaching was dominated by ideas derived from the teachings of Aquino. However, the teaching of Benedict XVI reveals a certain shift in beliefs. In the three encyclicals that have been published to date, i.e. *Deus caritas est (God is Love)* of January 25, 2006, *Spe Salvi (In Hope We were Saved)* of November 30, 2007, and *Caritas in veritate (Love in Truth)* of July 7, 2009, references to St. Thomas appear only three times, while St. Augustine is invoked a total of twenty-two times. It would be difficult to unequivocally indicate the reason for this meaningful evolution.

Translated by Marzena Bąk

