

Aleksander Stępkowski

Uniwersytet Warszawski, Polska

Orcid: 0000-0002-8760-0601

## *Prawa człowieka: czy koncepcja ta jest spójna z chrześcijańskim nauczaniem moralnym?*

**Abstrakt:** Artykuł analizuje ewolucję perspektyw antropologicznych w chrześcijaństwie, ze szczególnym uwzględnieniem koncepcji praw człowieka. Śledzi historyczne przejście od przednowoczesnego nacisku na społeczną naturę człowieka do pojawienia się antropologii indywidualistycznej w XVII wieku. Głównym tematem staje się napięcie między wolnością a sprawiedliwością, a prawa człowieka postrzegane są jako sposób ochrony indywidualnej autonomii przed przymusem społecznym. W tekście zgłębiono koncepcję osoby w chrześcijaństwie, podkreślając jej centralną rolę w rozumieniu trynitarnego tożsamości Boga i jej znaczenie w chrystologii. Poddaje analizie klasyczną definicję osoby jako indywidualnej substancji o rozumnej naturze, podkreślając jej ograniczenia w zastosowaniu do społecznych aspektów życia ludzkiego. Autor wyraża sceptycyzm co do pogodzenia koncepcji praw człowieka z antropologią chrześcijańską, stwierdzając, że etyka oparta na prawach jest zakorzeniona w niechrześcijańskich ramach filozoficznych. W konkluzji uznaje się współczesną dominację etyki skupionej na prawach, ale ostrzega przed pokusą stworzenia nowego „chrześcijaństwa” zgodnego z tymi ramami, wzywając do uznania antychrześcijańskiego charakteru podstaw etycznych współczesnego społeczeństwa zachodniego.

**Słowa kluczowe:** antropologia, prawa człowieka, osoba, chrystologia

### **I. Wstęp: o prawach podmiotowych ogólnie**

1. Pojęcie praw człowieka pojmowanych jako prawa podmiotowe nie jest żadną miarą „istniejącym od zawsze”. Technicznie rzecz biorąc, pojawiło się ono we właściwym sobie znaczeniu, jakie znamy dzisiaj, w etyce, a następnie w prawoznawstwie, na skutek radykalnej zmiany w antropologii, która dokonała się w czasach nowożytnych, lub inaczej pisząc, u progu nowoczesności. Przestaliśmy wówczas pojmować człowieka jako istotę społeczną, nierozzerwalnie związaną ze wspólnotą stanowiącą naturalny kontekst ludzkiej egzystencji, a zaczęliśmy pojmować go

w kategoriach wolnej, nieuwarunkowanej jednostki, tworzącej wtórnie społeczeństwo w oparciu o procedury kontraktowe. W literaturze naukowej proces ten wyrażał się w przypisywaniu łacińskiemu terminowi *ius* znaczenia zdolności moralnej posiadanej przez jednostkę do kształtowania swych relacji z innymi, zgodnie z jej wolą uzgodnioną z wolą innych. Jednakże przed nastaniem XVII wieku pojęcie to nie było stosowane w tym znaczeniu, a jeśli nawet tu i ówdzie można było podobne znaczenie przypisać terminowi *ius*, to z całą pewnością nie było to jego główne znaczenie.

Ścisła zależność koncepcji praw od antropologii jest wyraźnie widoczna w literaturze Europy kontynentalnej, gdzie słowo „prawo” w kontekście praw przysługujących jednostce jest opatrywane przymiotnikiem „podmiotowy” w celu podkreślenia jego nierozzerwalnego związku z autonomicznym (kierującym się własną wolą) podmiotem. Pojęcie *prawa* (w języku łacińskim wyrażone słowem *ius*), w tym współczesnym znaczeniu, opisuje autoryzowaną przez prawo przedmiotowe (przepisy prawa) zdolność podmiotu do działania zgodnie z jego autonomiczną wolą. W tym kontekście, prawo przedmiotowe, a zatem regulacje prawne określa się terminem *lex*<sup>1</sup>. Takie rozumienie pojęcia *ius* – jak wykazano

<sup>1</sup> T. Hobbes, *Lewiatan czyli materia, forma i władza państwa kościelnego i świeckiego*, I, 14, tłum. Czesław Znamierowski, Fundacja Aletheia, Warszawa 2005, s. 211: „[...] *ius* i *lex*, *uprawnienie* i *prawo*, to przecież należy te rzeczy rozróżnić. Albowiem UPRAWNIENIE polega na wolności, by coś wykonać lub czegoś zaniechać, gdy tymczasem PRAWO wyznacza jeden z tych sposobów zachowania i czyni go obowiązkiem; tak iż prawo i uprawnienie różnią się tak bardzo jak zobowiązanie i wolność, które nie mogą istnieć jednocześnie w tej samej sprawie” („... *jus* and *lex*, *right* and *law*, yet they ought to be distinguished, because *right* consisteth in liberty to do, or to forbear; whereas *law* determineth and bindeth to one of them: so that *law* and *right* differ as much as *obligation* and *liberty*, which in one and the same matter are inconsistent.” T. Hobbes, *Leviathan*, I, 14, red. R. Tuck, Cambridge University Press 1996, s. 91). To rozróżnienie zostało powtórzone przez Spinozę: „*Per ius enim civile privatum nihil aliud intelligere posumus, quam uniuscuiusque libertatem ad esse in suo statu conservandum, quae edictis summae potestatis determinatur, solaque eiusdem auctoritate defenditur. ...*”. Benedicti de Spinoza, *Tractatus theologico-politicus*, XVI § 40, [w:] *Opera quae supersunt omnia*, t. 3, red. C. Hermanus Bruder, Lipsiae 1846, s. 214. Również Immanuel Kant dokonał rozróżnienia między „*Der Rechte als systematischer Lehre*”, które ma wyraźnie obiektywny charakter, a „*Der Rechte als (moralischer) Vermögen Andere zu verpflichten*”, które jest właśnie prawem podmiotowym. Każdą z tych perspektyw prawa Kant dzieli na jej wymiar naturalny (pierwotny) i społeczny (konwencyjny). I. Kant, *Die Metaphysik der Sitten*, Hrsg. J.H. Kirchmann, Leipzig 1870, s. 39-40. To samo rozróżnienie dominuje w pracach *Naturrecht Schule*: „*Lex dicitur regula, juxta quam actiones nostras determinare obligamur. ...*” [...] „*Facultas ista, seu potentia moralis agendi dicitur Jus. ...*”. Ch. Wolff, *Institutionis Juris naturae et Gentium ...*, Halae Magdeburgicae 1763, §39 i § 46, s. 20 i 23. Z biegiem czasu, rozróżnienie to stało się podstawą nowoczesnego prawa cywilnego: „*Recht (Recht im subjectiven Sinn, subjectives Recht) ist eine von der Rechtsordnung*

we wspomnianym wyżej rozróżnieniu między *ius* i *lex*, przypisującym obu tym terminom odrębne i precyzyjnie rozróżnione znaczenie – nie było znane ani Rzymianom<sup>2</sup>, ani Tomaszowi z Akwinu<sup>3</sup>. Oczywiście, termin *ius* był używany przez średniowiecznych prawników również w znaczeniu uprawnienia, a więc w sposób, jeśli nie tożsamy, to przynajmniej bardzo zbliżony znaczeniowo, do prawa podmiotowego. Nigdy jednak nie był on wówczas przeciwstawiany *lex*, ani nie był rozumiany jako wolność lub autonomia woli<sup>4</sup>. To nowoczesne znacze-

---

(*Recht im obectiven Sinn, objectives Recht*) verlihene Willensmacht oder Willensvorschrift concreten Inhalts“. B. Windscheid, *Lehrbuch des Pandektenrechts*, t. 1, Düsseldorf 1875, § 37, s. 91. W celu zapoznania się ze zwięzłym, syntetycznym ujęciem tego zagadnienia zob. A. Stępkowski, „Prawa człowieka jako prawa podmiotowe”, [w:] *Słowniki Społeczne: Etyka Polityczna*, red. P. Świercz, Wydawnictwo Naukowe Akademii Ignatianum w Krakowie, Kraków 2021, s. 289-291.

<sup>2</sup> W prawie rzymskim, będącym intelektualną osnową zachodniej kultury prawnej, termin *ius* oznaczał, w zależności od kontekstu, albo prawo w ujęciu ogólnym, lub prawo jako zbiór prawno-przedmiotowych zasad regulujących określoną sferę życia społecznego bądź funkcjonowanie określonej społeczności (prawo materialne). Pojęciem *ius* określano też miejsce, w którym sprawowana była jurysdykcja sędziowska. Była to również nazwa pierwszego etapu postępowania formułkowego. Niekiedy termin ten był również używany do określenia prawnie przyznanej możliwości działania (*facultas agendi*), co można przetłumaczyć jako „prawo” w znaczeniu podmiotowym lub „uprawnienie”. Nie było to jednak bynajmniej dominujące znaczenie terminu „*ius*”. Zob.: J. Kamiński, „*Ius*”, [w:] *Prawo rzymskie. Słownik encyklopedyczny*, red. W. Wołodkiewicz, Wiedza Powszechna, Warszawa 1986, s. 81; A. Stępkowski, „Prawa człowieka jako prawa podmiotowe”, [w:] *Słowniki Społeczne: Etyka Polityczna*, op. cit., s. 289-290.

<sup>3</sup> Zob.: J. Coleman, „Are There Any Individual Rights or Only Duties? On the Limits of Obedience in the Avoidance of Sin According to Late Medieval and Early Modern Scholars”, [w:] red. V. Mäkinen, P. Korkman, *Transformations in Medieval and Early-Modern Rights Discourse*, Springer, Dordrecht 2006, s. 22, 24. W celu dokładniejszego wyjaśnienia, zob.: J. Finnis, *Aquinas. Moral, Political, and Legal Theory*, Oxford University Press 1998, s. 134-135.

<sup>4</sup> Brian Tierney wykazał użycie terminu *ius* w znaczeniu „zdolności do działania” (*faculty to act*) już w XII wieku, argumentując, że prawa podmiotowe od dawna stanowią element myśli zachodniej (B. Tierney, *The Idea of Natural Rights: Studies on Natural Rights, Natural Law and Church Law 1150-1625*, Scholars Press, Atlanta, Georgia 1997). Ten swoisty sposób rozumienia *ius* na który wskazuje Tierney pozostaje jednak wciąż w ścisłym związku z *iustitia*, a nie z *libertas*, przez co nie oddaje właściwego znaczenia prawa podmiotowego i nie może być w ten sposób traktowany. Nikt przed Hobbesem nie stawiał *ius* i *lex* w opozycji, a ich znaczenia często nakładały się na siebie pod wieloma względami. Znakomicie obrazuje to opis terminu „*ius*” podany przez Francisco Suareza SJ, którego powszechnie uważa się za katolickiego twórcę praw podmiotowych. Omawiając pojęcie *ius*, w swym *De Justitia et Jure* (II, 1) Suarez wyróżnia jego trzy znaczenia: 1) to, co sprawiedliwe (*Jus, id est justum*); 2) zasada prawna w sensie obiektywnym (*Jus, id est lex, que est regula iuris generalis*), oraz 3) uprawniona władza wynikająca z przepisu prawnego (*Jus, id est legitima potestas a lege concessa*). Podczas gdy ostatnie (trzecie) znaczenie *ius* odpowiada znaczeniu „prawa podmiotowego”, Suarez nie sprowadza jego znaczenia do tego trzeciego (nawet nie do pierwszego) znaczenia, podczas gdy autorzy twierdzący, że Suarez operował pojęciem

nie zostało sformułowane przez protestanckich filozofów siedemnastego wieku w celu objaśnienia w sposób nowy (nowoczesny) ludzkiej natury (człowieka jako jednostki), jak również natury życia społecznego (jako pochodnej stosunku kontraktowego)<sup>5</sup>. Ta nowa antropologia znana jest pod pojęciem *indywidualizmu*. Do owego czasu w europejskiej kulturze prawnej nie istniało ścisłe rozgraniczenie w używaniu słów prawo (w znaczeniu *ius*) i prawo (w znaczeniu *lex*), co spotkało się z ostrą krytyką ze strony Thomasa Hobbesa, przypisującego ten fakt ignorancji prawników praktyków *common law*.<sup>6</sup>

praw podmiotowych, domyślnie redukują jego stanowisko do tego trzeciego znaczenia. Jest ono przedstawiane jako rzecz całkowicie nowa, podczas gdy – rozpatrywane całościowo – nadal funkcjonuje w ramach tradycyjnego *ius commune* stanowiącego swoistą tradycję odczytywania rzymskich źródeł prawnych, nieznającego wyraźnego rozróżnienia między *ius* i *lex*. Podkreślić również należy, że Suarez nie próbował objaśniać *ius* w kategoriach *libertas*. Zob.: Franciscus Suarez, *Apendix prima de Justitia et Jure, ad summam R.P. Francisci Suarez A.R.P. Francisco Noel, Societas Jesu concinnata*, s. 3. Wspomniany *Apendix* został dołączony do wydania *Theologiae R.P. Doctoris Eximii Francisci Suarez, ex societate Jesu, summa, seu Compendium* (...) Matriti: ex officina Antonii Sanz. 1732 (zwany dalej jako Suarez, *Summa theologiae*). John Finnis, cytując Suareza, powtórzył, że „prawdziwe, ścisłe i właściwe znaczenie *ius* to: rodzaj kwalifikacji moralnej [*facultas*], jaką ma każdy człowiek w odniesieniu do swojej własności albo w odniesieniu do tego, co mu się należy” (*the true, strict and proper meaning of Jus is said to be: a kind of moral power [facultas] which every man has either over his own property or with respect to that which is due to him*), J. Finnis, *Natural Law and Natural Rights*, Oxford 1980, s. 206-207, a po nim: V. Mäkinen, „The Evolution of Natural Rights, 1100–1500“, [w:] red. P. Korkman, V. Mäkinen, J. Sihvola, *Universalism in International Law and Political Philosophy*, Helsinki Collegium for Advanced Studies, Helsinki 2008, s. 107-108. Cytat w j. polskim za: John Finnis, „Uprawnienia“, tłum. Karolina Lossman, [w:] *Antologia tekstów dotyczących praw człowieka*, Księga Jubileuszowa Rzecznika Praw Obywatelskich, t. III, red. J. Zajadło, Biuro Rzecznika Praw Obywatelskich, Warszawa 2008, s. 407). W istocie, ta interpretacja Suareza zawarta w jego *De legibus ac Deo Legislatore* (lib. I, cap. 2) nie zawiera żadnych wskazówek dotyczących „prawdziwego, ścisłego i właściwego znaczenia *jus*”, ale Suarez przedstawił to właśnie znaczenie *jus* jako drugie (po pierwszym znaczeniu: wszystkiego, co jest racjonalne lub sprawiedliwe: *pro omni re, rationi consentanea, seu aequa*), po którym następowało kilka innych znaczeń terminu *jus* obecnych w *Digesta* Justyniana (zob. przypis 2), podkreślających wagę kontekstu dla właściwej identyfikacji konkretnego znaczenia, w jakim słowo *jus* zostało użyte (zob.: Suarez, *Summa theologiae*, t. V, s. 350).

<sup>5</sup> Zob. przypis nr 1.

<sup>6</sup> T. Hobbes, *Lewiatan czyli materia, forma i władza państwa kościelnego i świeckiego*, I, 14, tłum. Czesław Znamierowski, op. cit., s. 211: „Choć bowiem ci, którzy mówią o tej sprawie, zazwyczaj mieszają *ius* i *lex*, *uprawnienie* i *prawo*, to przecież należy te rzeczy rozróżniać. Albowiem UPRAWNIENIE polega na wolności, by coś wykonać lub czegoś zaniechać, gdy tymczasem PRAWO wyznacza jeden z tych sposobów zachowania i czyni go obowiązkiem; tak iż prawo i uprawnienie różnią się tak bardzo jak zobowiązanie i wolność, które nie mogą istnieć jednocześnie w tej samej sprawie” („For though they that speak of this subject use to confound *jus* and *lex*, *right* and *law*, yet they ought to be distinguished, because *right* consisteth in liberty to do, or to forbear; whereas *law* determineth and bindeth to one of them: so that

W bardziej ogólnym, etycznym ujęciu, koncepcja *praw człowieka* odzwierciedla ideę prawnie egzekwowalnych warunków dla ludzkiego rozwoju. Chodzi o ludzką zdolność do dążenia do szczęścia poprzez dokonywanie indywidualnych swobodnych wyborów. Prawa człowieka mogą być zatem przedstawiane jako obietnica sprawiedliwego życia społecznego, ale nie jest to trafne określenie. W odróżnieniu od przednowoczesnego stosowania terminu łacińskiego *ius*, łączącego to pojęcie bezpośrednio z kategorią sprawiedliwości<sup>7</sup>, współczesna perspektywa praw człowieka dokonuje najsilniejszego z możliwych powiązania (utożsamienia) *ius* z *libertas*.<sup>8</sup> Sprawiedliwość jest tu pojmowana nie jako naczelną kategorią życia społecznego, ale jako egzekwowanie skutecznej ochrony indywidualnych wolności poszczególnych członków społeczeństwa.

---

*law and right differ as much as obligation and liberty, which in one and the same matter are inconsistent*", T. Hobbes, *Leviathan*, I, 14, red. R. Tuck, op. cit., s. 91).

<sup>7</sup> Podstawą przednowoczesnego rozumienia terminu *ius* jest początkowy fragment z *Digesta* Justyniana zaczerpnięty od Ulpiana (D. 1.1.1 pr.), w którym jurysta stwierdza, że *Iuri operam daturum prius nosse oportet, unde nomen iuris descendat. est autem a iustitia appellatum*. Ten kluczowy związek między *ius* i *iustitia* był podstawowym dla przedhobbesowskiej nauki prawa, w tym dla Grotiusa, na którym Hobbes bezpośrednio się wzorował, lecz który nadal podkreślał istotny związek między *ius* i *iustitia*, definiując prawo jako „cechę moralną przypisaną do osoby, **sprawiedliwie** (wyróżnienie dodane przez A.S.) uprawniającą ją do posiadania jakiegoś szczególnego przywileju lub do dokonania jakiegoś szczególnego czynu” („*a moral quality annexed to the person, justly entitling him to possess some particular privilege, or to perform some particular act*”, H. Grotius, *On the Law of War and Peace*. Translated from the Original Latin *De Jure Belli ac Pacis* by A.C. Campbell, Batoche Books: Kitchener, Ontario 2001, p. 8 [De jure belli ac pacis, I, I, IV]). Odnośnie trzynastowiecznych kanonistów, zob. np: J. Coleman, „Are There Any Individual Rights or Only Duties? On the Limits of Obedience in the Avoidance of Sin According to Late Medieval and Early Modern Scholars”, [w:] red. V. Mäkinen, P. Korkman, *Transformations in Medieval and Early-Modern Rights Discourse*, Springer, Dordrecht 2006, s. 22.

<sup>8</sup> Hobbes na nowo zdefiniował *ius* jako prawne określenie *libertas* (wolności): „UPRAWNIENIEM PRZYRODZONYM, które pisarze nazywają zazwyczaj *jus naturale*, jest wolność, jaką ma każdy człowiek, używania swej własnej mocy wedle swojej własnej woli dla zachowania własnej istoty, to znaczy swego własnego życia; i co za tym idzie, wolność czynienia wszystkiego, co w swoim własnym sądzie i rozumieniu będzie on uważał za najstosowniejszy środek do tego zachowania” (T. Hobbes, *Lewiatan czyli materia, forma i władza państwa kościelnego i świeckiego*, I, 14, tłum. Czesław Znamierowski, op. cit., s. 210-211 [THE right of nature, which writers commonly call *jus naturale*, is the liberty each man hath to use his own power as he will himself for the preservation of his own nature; that is to say, of his own life; and consequently, of doing anything which, in his own judgement and reason, he shall conceive to be the aptest means thereunto]. T. Hobbes, *Leviathan*, I, 14, ed. R. Tuck, op. cit., s. 91). To samo podejście przyjmuje później Immanuel Kant: „*Freiheit (Unabhängigkeit von eines Anderen nöthigender Willkür), sofern sie mit jedes Anderen Freiheit nach einem allgemeinen Gesetz zusammen bestehen kann, ist dieses einzige, ursprüngliche, jedem Menschen kraft seiner Menschheit zustehende Recht*”. I. Kant, *Die Metaphysik der Sitten*, Hrsg. J.H. Kirchmann, Leipzig 1870, s. 40.

Ten prymat wolności nad sprawiedliwością jest tutaj ważny, gdyż główna praktyczna przeszkoda dla indywidualnej wolności w tej perspektywie wynika z życia społecznego, z życia wspólnie z innymi ludźmi. Ci „inni”, obok których żyjemy (nasi bliźni), stwarzają liczne przeszkody dla nieskrępowanych indywidualnych decyzji. Te społeczne ograniczenia można uznać za coś naturalnego (wymóg sprawiedliwości), jeśli uznamy człowieka za istotę obdarzoną społeczną naturą. Jeśli jednak uznajemy człowieka za jednostkę (a jest tak we współczesnej kulturze), jest bardziej prawdopodobne, iż te społeczne ograniczenia będą postrzegane jako formy społecznego przymusu i źródło niesprawiedliwego traktowania. Stąd też *prawa człowieka* rozumiane są jako środek służący ochronie autonomii jednostek przed tego rodzaju społecznym przymusem o różnym natężeniu.

Jeśli prawa człowieka mają być uznawane za warunki niezbędne do rozwoju człowieka, należy dodać zastrzeżenie, że jest tak pod warunkiem, że postrzegamy człowieka jako indywidualną jednostkę. Jak już wspomniano, koncepcja *praw* jest ściśle powiązana z antropologią indywidualistyczną, uznającą równość i wolność za fundamentalne cechy istoty ludzkiej. Na gruncie tej antropologii przyjmuje się, że w tym kontekście wolna wola jest podstawowym przejawem ludzkiej rozumności.

Ten sposób pojmowania człowieka nie był bynajmniej charakterystyczny dla *Magisterium* Kościoła katolickiego. To ostatnie konsekwentnie podkreślało społeczny charakter ludzkiej natury. Ludzka rozumność przejawiała się przede wszystkim w zrozumieniu etycznej struktury Stworzenia, zrozumieniu – określonej tą strukturą Stworzenia – różnicy między dobrem a złem<sup>9</sup>. Stąd też akceptacja koncepcji *praw podmiotowych* w *Magisterium* była możliwa jedynie po uprzedniej akceptacji antropologii indywidualistycznej.

<sup>9</sup> „To bowiem jest właściwością człowieka, odróżniającą go od innych stworzeń żyjących, że on jedyny ma zdolność rozróżniania dobra i zła, sprawiedliwości i niesprawiedliwości [...]; wspólnota zaś takich istot staje się podstawą rodziny i państwa“, Arystoteles, *Polityka*, I, 11, tłum. Ludwik Piotrowicz, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2012, s. 27 (*And it is a characteristic of man, that he alone has any sense of good and evil, of just and unjust (...) and the association of living beings who have this sense, makes a family and a state.* Aristotle, *The Politics of Aristotle*, trans. B. Jowett, vol. 1, Clarendon Press, Oxford 1885, s. 4; τὸ τοῦ γὰρ πρὸς τὰ ἄλλα ζῶα τοῖς ἀνθρώποις ἴδιον, τὸ μόνον ἀγαθοῦ καὶ κακοῦ καὶ δικαίου καὶ ἀδίκου καὶ τῶν ἄλλων αἰσθησὶν ἔχειν: ἡ δὲ τούτων κοινωνία ποιεῖ οἰκίαν καὶ πόλιν. Aristotle. ed. W. D. Ross, *Aristotelis Politica*. Clarendon Press, Oxford 1957, 1.1253a.

Dlatego, w samym centrum tytułowego dylematu znajduje się pytanie antropologiczne. Odpowiedź na pytanie o ludzką tożsamość – czy jesteśmy jednostkami, czy istotami społecznymi? – determinuje całą kulturę intelektualną i wszystkie instytucje społeczne. Można przedstawić to jako spór o pierwszeństwo między dwiema podstawowymi kategoriami życia społecznego: wolnością oraz sprawiedliwością. Która z nich ma pierwszeństwo? Albo sprawiedliwość jest na pierwszym miejscu i determinuje sposób, w jaki rozumiemy wolność, albo wolność ma pierwszeństwo przed sprawiedliwością i determinuje sposób, w jaki należy pojmować sprawiedliwość.

Pierwsza opcja zakłada społeczną naturę człowieka; druga zakłada indywidualistyczną naturę ludzką. Pierwsza z nich wyznaczała przednowoczesną kulturę intelektualną, druga jest fundamentem nowoczesnej (a następnie ponowoczesnej) kultury intelektualnej. Dla pierwszej to *cnota* stanowiła środek do afirmowania sprawiedliwości, dla drugiej to właśnie *prawo podmiotowe* pozwala na afirmację indywidualnej wolności.

Z perspektywy antropologicznej ten nieodłączny związek między antropologią indywidualistyczną (solipsystyczną) a prawami człowieka stanowi wystarczający element, by stwierdzić, że prawa człowieka nie są zgodne z chrześcijaństwem i jego antropologią. Kościół od dawna uważa indywidualizm za antropologię błędną. Zawsze też nauczał o człowieku jako istocie społecznej, której rozumność pozwala rozpoznać jej obowiązki wobec innych i podporządkować się wymogom dobra wspólnego<sup>10</sup>, nie zaś nakazuje traktować innych jako środek do określania i realizacji indywidualnych interesów. Kościół nie mógł więc nagle zmienić zdania i otwarcie zaakceptować indywidualizmu, z drugiej strony jednak utrzymująca się od XVIII w. ciągła presja otaczającej kultury intelektualnej doprowadziła do wypracowania i zaakceptowania sposobu myślenia w kategoriach indywidualistycznych, który byłby akceptowalny dla chrześcijan katolików, w oparciu o język, który był znany w Kościele, uważany za bezpieczny, a tym samym akceptowany.

To antropologiczne przesunięcie było możliwe dzięki swoistej interpretacji pojęcia *osoby*, na której zbudowano nową antropologię, pozwalającą chrześcijanom myśleć o człowieku w kategoriach indywidualistycznych bez otwartego przyznawania się do tego faktu, przy użyciu plejady retorycznych technik doskonale maskujących

<sup>10</sup> Zob. np. relację dotyczącą Albertusa Magnusa opisaną przez J. Colemana, "Are There Any Individual Rights or Only Duties? On the Limits of Obedience in the Avoidance of Sin According to Late Medieval and Early Modern Scholars", op. cit., s. 6-7.

tę fundamentalną zmianę. Aby uniknąć tak otwartego potwierdzenia tej zmiany, uważa się, iż *personalizm* jest rodzajem „antropologii trzeciej drogi”, która pozwala chrześcijanom zaakceptować indywidualistyczną koncepcję praw, jednocześnie wierząc, że nie jest to równoznaczne z akceptacją samego indywidualizmu.

*Personalizm* nabrał szczególnego znaczenia po II wojnie światowej. Zapewnił on wspólną płaszczyznę przyjaznego dialogu z zachodnią kulturą intelektualną, która już od dawna bazowała na antropologii indywidualistycznej. Po wojnie Kościół chciał aktywnie zaangażować się w odbudowę porządku społecznego, dążąc do wywierania wpływu na współczesną kulturę. *Personalizm* wydawał się idealnym narzędziem do realizacji tego celu, pozwalając na konstruktywny dialog z tymi, którzy pojmowali człowieka jako jednostkę, jednocześnie zarysowując – niekiedy w bardzo ostry sposób – retoryczną odrębność między pojęciem *osoby* a pojęciem *jednostki*. Jednocześnie to samo pojęcie okazało się użytecznym *locum argumentationis* w debatach z marksizmem, w których odgrywało funkcję podobną do liberalnej kategorii jednostki. W ten sposób pojęcie osoby pozwalało rzucić wyzwanie ateistycznemu marksizmowi, zachowując jednocześnie znaczną retoryczną odrębność względem liberalnego indywidualizmu.

Pozwoliło to na przedstawienie *personalizmu* jako perfekcyjnego podejścia antropologicznego, a następnie doprowadziło rzymskie chrześcijaństwo do akceptacji *praw*. W tym kontekście prawa były pojmowane jako środek ochrony *osoby* ludzkiej zgodnie z wymogami *godności* tej *osoby*. Po raz pierwszy w sposób otwarty i systematyczny uczynił to papież Jan XXIII w encyklice *Pacem in terris*<sup>11</sup>. Jednak przed systematycznym omówieniem akceptacji *praw* w tym papieskim dokumencie, należy przyjrzeć się bliżej temu, w jaki sposób koncepcja *osoby* zosta-

<sup>11</sup> Ioannes XXIII, Enc. *Pacem in terris*, 9: „... illud principium pro fundamento ponendum est, omnem hominem personae induere proprietatem; hoc est, naturam esse, intellegentia et voluntatis libertate praeditam; atque adeo, ipsum per se iura et officia habere”; Ioannes XXIII, Sermo, 4 Ian. 1963: AAS 55 (1963), s. 91. „Centro di ogni preoccupazione vuole essere la persona umana, creata a immagine e somiglianza di Dio, e redenta dal Sangue Prezioso di Cristo. A l rispetto della persona vanno orientate le attività im m ediate: famiglia, scuola, politica e economia, arte e letteratura, stampa e divertimento”. Perspektywa dotycząca *praw* pojawia się jednak wielokrotnie w jego wcześniejszej encyklice *Mater et magistra* (1961): nr 8, 16, 22, 43, 108, 211. Niemniej jednak Jan XXIII zaprezentowane przez siebie nowe podejście podparł autorytetem swego poprzednika, papieża Piusa XII: „Nuntius radiophonicus, datus pridie Nativ. D.N.I.C. anno 1942”: AAS 35(1943), s. 17: „La dignità della persona umana esige dunque normalmente come fondamento naturale per vivere il diritto all’uso dei beni della terra; a cui risponde l’obbligo fondamentale di accordare una proprietà privata, possibilmente a tutti”. Zob. również: *Ibidem*, s. 19 oraz *Mater et magistra*, 114.



ła oficjalnie przedstawiona jako fundament antropologii chrześcijańskiej. W tym miejscu niezbędna jest jedna uwaga: poniższy fragment nie omawia personalizmu jako konkretnego nurtu filozoficznego, który pojawił się pod koniec XIX wieku. Skupia się on raczej na przedstawieniu sposobu, w jaki dobrze znane teologiczne pojęcie „osoby” zaczęło być stosowane w nauczaniu społecznym Kościoła jako pojęcie antropologiczne – równoznaczne z pojęciem „człowieka” i to człowieka rozumianego w kategoriach indywidualistycznych jako „jednostka”.

## II. Osoba

1. Pojęcie osoby tkwi w samym sercu chrześcijaństwa. Jest ono kluczowe dla zrozumienia prawdy objawionej o trynitarniej tożsamości Jedynego Boga. Ma ono też fundamentalne znaczenie dla chrystologii, zważywszy, że druga osoba Trójcy – Syn Boży będący Boskim Logosem – wcielił się i stał się człowiekiem. Chrystusa Pana, prawowierna teologia ujmuje jako jedną osobę, różną od pozostałych Osób Boskich, choć obdarzoną dwiema naturami, które nie są ani pomieszane, ani zmienione<sup>12</sup>. Stąd też koncepcja osoby od samego początku była centralnym elementem sporów chrystologicznych. Trudno zatem wyobrazić sobie koncepcję bardziej znajomą chrześcijanom. Debaty chrystologiczne z IV i V wieku zaowocowały boecjańską definicją *osoby*, opisanej jako „indywidualna substancja natury rozumnej” (*rationalis naturae individua substantia*)<sup>13</sup>. Oznaczało to również, że koncepcja teologiczna stała się przedmiotem zainteresowania filozofów. Takie ujęcie osoby posiada dwa kluczowe aspekty.

Pierwszym z nich jest rozumna natura *osoby*, a drugim odrębność każdej osoby jako osobnej *substantia*. Druga cecha zaowocowała m.in. używaniem rzeczownika „podmiot” (*hypostasis* – ὑπόστασις) jako synonimu słowa „osoba”. Indywidualny charakter osoby pozwalał wyjaśnić odrębność osób wchodzących w skład Trójcy Świętej czy podkreślić boskie pochodzenie człowieka jako istoty stworzonej celowo i jednostkowo przez najwyższy Rozum – samego Boga. Z kolei rozumna natura

<sup>12</sup> „Unum eundemque Christum Filium Dominum unigenitum, in duabus naturis, inconfuse, immutabiliter, indivise, inseparabiliter agnoscendum, nusquam sublata differentia naturarum propter unionem magisque salva proprietate utriusque naturae, et in unam personam atque substantiam concurrente (εἰς ἓν πρόσωπον καὶ μίαν ὑπόστασιν), non in duas personas partitum aut divisum sed unum eundemque Filium et unigenitum Deum Verbum Dominum Jesum Christum”, *Enchiridion symbolorum, definitionum et declarationum de rebus fidei et morum*, ed. H. Denzinger, C. Rahner, wyd. 31., Basilea 1957, s. 71.

<sup>13</sup> Boethius, *Liber de persona et duabus naturis contra Eutychem et Nestorium*, 55, zob. również: 58; Boethius, *Theological Tractates and the Consolation of Philosophy*, H. F. Stewart, William Heinemann Ltd., Harvard University Press, Cambridge, Massachusetts 1918, s. 92.

*osoby* pozwoliła wyjaśnić stworzenie człowieka na obraz i podobieństwo Stwórcy. Koncepcja *osoby* była zatem również ważna dla wyjaśnienia niektórych aspektów antropologii wyłaniających się z Biblii. Jednakże, oprócz tych atrakcyjnych cech, koncepcja ta, gdy jest traktowana jako kluczowe pojęcie na gruncie antropologii, ujawnia również pewne istotne ograniczenia.

2. Pierwsze ograniczenie wynika z faktu, że o ile pojęcie *osoby* pozwala nam wyjaśnić ludzkie podobieństwo do Boga, to z tego samego powodu nie może być traktowane jako synonim istoty ludzkiej. *Osoba* w rozumieniu filozofii chrześcijańskiej jest pojęciem znacznie szerszym niż *człowiek*. W rzeczy samej, chrześcijańscy teologowie i filozofowie nigdy nie utożsamiali „osoby” i „człowieka”. Boecjusz wyraźnie stwierdził, iż kategoria osoby w równym stopniu odnosi się zarówno do człowieka, jak i do aniołów czy samego Boga (*at hominis dicimus esse personam, dicimus Dei, dicimus angeli*).<sup>14</sup> Już w tej perspektywie wydaje się, że koncepcja osoby, choć doskonale nadaje się do opisu boskiego wymiaru ludzkiej natury (podobieństwa do Boga) i ludzkiego życia skierowanego ku celom nadprzyrodzonym, z trudem znajduje zastosowanie w filozofii społecznej czy – mówiąc językiem klasycznym – w filozofii praktycznej skupionej na doczesnym życiu człowieka (choć bynajmniej nie tracącym ukierunkowania na transcendencję).

Jest to nawet bardziej oczywiste, jeśli weźmiemy pod uwagę koncepcję *osoby rozwiniętą* przez Akwinatę. Najważniejsze jej omówienie przez *Doktora Anielskiego* można znaleźć w jego artykule 1 z kwestii 29 w pierwszej części *Summa Theologiae*<sup>15</sup> lub w dystynkcji 23 pierwszej księgi jego *Scriptum super Sententiis*<sup>16</sup>. Współcześnie ten opis pojęcia osoby jest zwykle uznawany za wywód antropologiczny. W oczywisty sposób jednak nie jest to prawdą. Cała kwestia 29 pierwszej części jego *Summa Theologiae* poświęcone jest Trójcy Świętej, podobnie jak dystynkcja 23 w komentarzu do Sentencji Piotra Lombarda. Są to rozważania o Bogu, a nie o człowieku. Co więcej, w kwestiach *Summy* dotyczących antropologii<sup>17</sup> Akwinata rzadko odnosi się do człowieka w kategoriach *osoby*. Jeśli już, to

<sup>14</sup> Boethius, *Liber de persona et duabus naturis contra Eutychem et Nestorium*, 31. Boethius, *Theological Tractates and the Consolation of Philosophy*, op. cit., s. 84.

<sup>15</sup> „*persona significat id quod est perfectissimum in tota natura; scilicet subsistens in rationali natura*”. STh, I, q. 29, a. 3, co.

<sup>16</sup> In I Sent., d. 23, q. 1, a. 1 co. „... *hoc nomen persona significat substantiam particularem, prout subjicitur proprietati quae sonat dignitatem*”. Quotation according to an electronic edition available at: <https://www.corpusthomicum.org/snp1022.html>.

<sup>17</sup> STh I qq. 75-102.

czyni to wyłącznie w kontekście nadprzyrodzonym<sup>18</sup>, a nie w odniesieniu do życia społecznego. Wydaje się, że pojęcie *osoby* dla Tomasza z Akwinu w niewielkim stopniu odnosiło się do doczesnego wymiaru ludzkiego życia.

Sam Akwinata nie wyjaśnia powodu, dla którego „personalistyczny wymiar” ludzkiej egzystencji nie zaprzętał jego umysłu, gdy rozpatrywał zagadnienia z zakresu etyki i innych gałęzi filozofii praktycznej<sup>19</sup>. Wydaje się jednak, iż Akwinata dokonywał *de facto* wyraźnego rozróżnienia, z jednej strony na sytuacje, gdy rozpatrywał człowieka w perspektywie nadprzyrodzonej, odnosząc się bezpośrednio do relacji człowieka z Bogiem (stworzenie każdego konkretnego człowieka, a także osobista odpowiedzialność za czyny każdego człowieka, której zwieńczeniem jest sąd ostateczny). Z drugiej strony, gdy mowa o doczesnej perspektywie ludzkiego (a więc społecznego) życia, perspektywa personalistyczna w podejściu do spraw ludzkich jest w nauczaniu Akwinaty nieobecna. Idąc za świętym Tomaszem można zatem powiedzieć, że ujmowanie człowieka jako *osoby* jest zasadne, gdy mamy do czynienia z życiem ludzkim rozpatrywanym w perspektywie filozofii teoretycznej – niedeterminowanej przez czas – natomiast nie jest zasadne na gruncie filozofii praktycznej, która jest w pełni zdeterminowana czasem i przestrzenią.

Szczególnie dobrą ilustracją tego rozróżnienia jest kwestia człowieka jako istoty płciowej. Koncepcja osoby nie pozostawia miejsca na badanie ludzkiej natury w perspektywie jej wewnętrznego zróżnicowania wynikającego z płciowości, które jest tak kluczowe dla życia społecznego i etyki. Natomiast mówiąc o człowieku z perspektywy teologicznej czy metafizycznej, nie ma szczególnej potrzeby mówienia o mężczyznach i kobietach. Ta sama sytuacja ma miejsce, gdy mówimy o jednostkach – *jednostka* jest bezpłciowa, podobnie jak *osoba*. Czytając opis stworzenia człowieka w Biblii, możemy zatem przeczytać, że Bóg nie stworzył abstrakcyjnej osoby ani abstrakcyjnej jednostki. Wręcz przeciwnie, stworzył mężczyznę i kobietę. Oba opisy stworzenia człowieka (Rdz 1, 27; Rdz 2, 7. 18-23) wyrażają tę prawdę, że prawdziwą ludzką egzystencją może być tylko egzystencja jako kobiety bądź jako mężczyzny a stworzenie człowieka oznaczało stworzenie mężczyzny i kobiety, a jeszcze precyzyjniej, stworzenie małżeństwa.

<sup>18</sup> Odnosząc się do ludzkiej duszy jako nie będącej osobą samą w sobie (STh I q. 75 a.4) lub ludzkim odbiciem Boga (STh I q. 92 a. 2; q. 93).

<sup>19</sup> Wybitny znawca filozofii Akwinaty, J. M. Bocheński, negował personalistyczny charakter etyki Akwinaty, argumentując, iż personalizm zawdzięcza intelektualną inspirację Immanuelowi Kantowi, a nie Akwinacie. *Między logiką a wiarą. Z Józefem M. Bocheńskim rozmawia Jan Parys*, wyd. 3., Noir sur Blanc, Warszawa 1995, s. 129–130.

Patrząc z perspektywy biblijnej, rozróżnienie między tym co męskie i tym co żeńskie jest immanentnie zawarte w ludzkiej naturze i jest konstytutywne dla ludzkiej egzystencji. Istota ludzka może istnieć tylko jako mężczyzna lub jako kobieta, nie zaś jako abstrakcyjna bezpłciowa *osoba*. Tę podstawową cechę antropologii biblijnej trudno właściwie opisać, mówiąc o człowieku w kategoriach *osoby*. Jednak gdy mowa jest o człowieku w perspektywie jego wiekuistego przeznaczenia (zbawienia), wydaje się, że taka trudność nie istnieje. Św. Paweł wyraził to w Liście do Galacjan (3, 28) „Nie istnieje odtąd Żyd ani Grek, nie istnieje niewolnik ani wolny, nie istnieje mężczyzna i kobieta – wy wszyscy bowiem stanowicie jedność w Chrystusie Jezusie”<sup>20</sup>. Paweł mówi, iż rozróżnienia mające fundamentalne znaczenie dla życia społecznego, tracą tę doniosłość, gdy mówi się o nadprzyrodzonym powołaniu każdego człowieka do poznania jedynej prawdziwej wiary. Jednak Nowym Testamentem (nie wspominając nawet o Starym) nie sposób posługiwać się na poparcie tezy, że różnice narodowościowe, lub płciowe powinny zostać zniesione lub że nie mają znaczenia dla życia społecznego. Sam św. Paweł podkreślał, że zasadnicze różnice społeczne między mężczyzną a kobietą<sup>21</sup> mają pierwszorzędne znaczenie, także w kontekście religijnym<sup>22</sup>. Jednak ten kontekst społeczny nie ma wpływu na jednakową odpowiedzialność moralną mężczyzny i kobiety za ich jednakowe czyny<sup>23</sup>.

3. Druga wątpliwość dotyczy współczesnej zmiany paradygmatu w zachodniej kulturze intelektualnej, skutkującej radykalną zmianą rozumienia rozumności. Wpłynęło to bezpośrednio na koncepcję osoby, rozumianej jako „indywidualna substancja natury rozumnej” (*rationabilis naturae individua substantia*). Przednowoczesne, klasyczne podejście pojmowało rozumność jako wywodzącą się od Najwyższego Rozumu – Boga<sup>24</sup>. W tej perspektywie, ludzka rozumność była

<sup>20</sup> Uderzające jest to, że w równoległej myśli wyrażonej w 1 Liście do Koryntian 3:11 praktycznie brakuje rozróżnienia między mężczyzną a kobietą w najważniejszych kodeksach, chociaż nadal jest ono umieszczane w niektórych o drugorzędnym znaczeniu, stanowiąc prawdopodobnie dodatkową interpolację z Listu do Galacjan. Zob.: I. Kwielicka, „Historia przekładu jednego wersetu biblijnego z listu św. Pawła do Kolosan: Kol. 3, 11”, *Łódzkie Studia Teologiczne*, 3/1994, s. 53.

<sup>21</sup> Zob.: 1 List do Koryntian, 11: 7-10; 1 List do Koryntian, 14: 35.

<sup>22</sup> Zob.: 1 List do Tymoteusza, 2: 12.

<sup>23</sup> Zob.: Ewangelia Łukasza, 16: 18.

<sup>24</sup> Cicero, *De legibus*, I, 22-23. „*Solum est enim ex tot animantium generibus atque naturis particeps rationis et cogitationis, quom cetera sint omnia expertia. Est igitur, quoniam nihil est ratione melius, eaque est et in homine et in Deo, prima homini cum Deo rationis societas*”. M. T. Cicero, *The Political Works of Marcus Tullius Cicero: Comprising his Treatise on the Commonwealth; and his Treatise on the Laws*, t. 2, tłum. F. Barham, Edmund Spettigue, London 1841-1842, s. 40.

zależna od rozumnego dostępu każdego człowieka do tej samej ponadnaturalnej matrycy rozumności zwanej przez Greków *Logos*, do której nawiązuje św. Jan w prologu do swej Ewangelii. To jedno wspólne źródło rozumności umożliwia też powszechny konsens między istotami rozumnymi co do tego, co jest prawdą lub fałszem, dobrem lub złem, pięknem lub brzydotą.

Nowożytna zmiana w kulturze intelektualnej polegała na przejściu od – dominującego do tej pory – teistycznego podejścia do transcendencji (zakładającego rozumny dostęp człowieka do Boga), do deistycznego podejścia do transcendencji (zakładającego, że taki rozumny dostęp nie istnieje). Na gruncie deizmu Bóg jest nadal rozumiany jako istniejący, jednak nie jest już uważany za dostępny ludzkiemu rozumowi. W ten sposób, Bóg-Stwórca, stworzywszy Wszechświat, przestał stanowić wspólną płaszczyznę kultury intelektualnej. Rozumna kontemplacja Stwórcy została zastąpiona przez rozumną kontemplację stworzenia. Ten zwrot w kulturze intelektualnej oznaczał radykalną zmianę w pojmowaniu rozumności i był poprzedzony protestancką zmianą w teologii wyrażoną w dyrektywie *sola scriptura*. Wymagało to skupienia teologii na empirycznie dostępnym tekście Biblii, a następnie zaowocowało nowoczesnym podejściem do pojmowania nauki jako działalności opartej na gromadzeniu i przetwarzaniu danych empirycznych. Miejsce Metafizyki, której w ramach klasycznej kultury intelektualnej przypisywano status *pierwszej filozofii*, zajęła Fizyka, zaś Arystoteles został zastąpiony przez Newtona<sup>25</sup>.

Z perspektywy antropologicznej ta zmiana w kulturze intelektualnej spowodowała, że ludzka rozumność przestała być postrzegana jako podobieństwo do Boga, umożliwiające rozpoznanie, wspólnie z innymi, moralnej struktury stworzenia (jego dobra i prawdziwości) oraz umożliwiające pokojowe współzycie<sup>26</sup>. Od nowoczesnego przełomu w kulturze intelektualnej, ludzki rozum stał się źródłem indywidualnej odmienności jednego człowieka od drugiego, umożliwiając autonomiczne i – co więcej – rozbieżne określanie tego, co jest dobrem lub co stanowi prawdę. Nie pozwalało to już na myślenie w kategoriach dobra wspólnego.

<sup>25</sup> Szerzej na temat tego procesu, zob. mój tekst: “Trois approches théologiques et l’avenir de la culture juridique occidentale: de la solidarité vers la libération absolue”, [w:] *La loi de solidarité. Vers une fraternisation selon la théologie et le droit*, red. Christine Mengès Le Pape, Presses de l’Université Toulouse Capitole 2021, s. 564-565.

<sup>26</sup> Aristotle, *The Politics of Aristotle*, tłum. B. Jowett, t. 1, Clarendon Press, Oxford 1885, s. 4; *τοῦτο γὰρ πρὸς τὰ ἄλλα ζῶα τοῖς ἀνθρώποις ἴδιον, τὸ μόνον ἀγαθοῦ καὶ κακοῦ καὶ δικαίου καὶ ἀδίκου καὶ τῶν ἄλλων αἰσθησθῆναι ἔχειν: ἡ δὲ τούτων κοινωνία ποιεῖ οἰκίαν καὶ πόλιν*. Aristotle, *Aristotelis Politica*, red. W. D. Ross, op. cit., 1.1253a.

W zamian akcentowano wolność indywidualnych ludzkich wyborów, co inspirowało do myślenia w kategoriach indywidualnych interesów.

Ponieważ Bóg – pojmowany w kategoriach deistycznych – stał się bardzo odległy od świata i od człowieka, pojęcie *osoby* straciło na znaczeniu jako wspólna perspektywa dla człowieka i dla Boga. Co więcej, taka wspólna perspektywa stała się nie do przyjęcia z intelektualnego punktu widzenia. Niedostępny intelektualnie Bóg przestał bowiem determinować sposób, w jaki postrzegamy rozumność. Wraz z ową zmianą w pojmowaniu rozumności, pojęcie *osoby* (indywidualnej substancji o rozumnej naturze) stało się jedynie synonimem człowieka (aniołowie już wcześniej zostali usunięci poza granice tego, co rozumne). Z kolei zmiana w pojmowaniu *osoby* doskonale koresponduje ze współczesną antropologią indywidualistyczną, ujmującą człowieka w kategoriach autonomicznej jednostki. Tak rozumiana osoba stała się autonomiczną istotą racjonalną, kierującą się interesem własnym, a nie istotą społeczną – człowiekiem, któremu rozum pozwala poznać i podjąć troskę o dobro wspólne.

4. Obie wspomniane wyżej kwestie są ze sobą ściśle powiązane. Klasyczne rozumienie *osoby* jest silnie związane z klasyczną kulturą intelektualną i nie stanowiło pojęcia o charakterze antropologicznym. Dopiero wraz ze zmianą, jaka nastąpiła na gruncie kultury intelektualnej pojęcie *osoby* nabrało wyraźnie antropologicznego charakteru, nie różniąc się w istotny sposób od współczesnego indywidualizmu. Jednak ten uwspółcześniony sposób rozumienia *osoby* nadal wykazuje pewne cechy charakterystyczne dla Boga. Przejawia się to w rozpatrywaniu *osoby* w sposób solipsystyczny i głównie pozaczasowy, nieskrępowany realiami życia społecznego.

Ta zmiana w rozumieniu pojęcia *osoby* pozwoliła rzymskokatolickim chrześcijanom, żyjącym w kontekście nowoczesnej świeckiej kultury, pogodzić antropologię chrześcijańską z indywidualizmem, który już od dawna dominował w kulturze intelektualnej. W ten sposób chrześcijańska, rzymskokatolicka wersja indywidualizmu została ustanowiona pod nazwą *personalizmu* i stanowiła logiczną konsekwencję szerszej i bardziej ogólnej zmiany we współczesnej zachodniej kulturze intelektualnej. Proces ten przebiegał jednak w specyficznym katolickim stylu, akcentującym kategorię *godności*, często wspierany fragmentami zaczerpniętymi z Akwinaty, co pozwoliło przedstawiać *personalizm* jako najbardziej autentyczną katolicką antropologię.

5. Argument zwolenników tej współczesnej antropologii *personalistycznej*, która w rzeczywistości zdaje się być specyficzną rzymskokatolicką wersją

*indywidualizmu*, opiera się na sformułowaniach Akwinaty omawiających pojęcie *osoby*. Jak już jednak była o tym mowa, owo pojęcie osoby odnosiło się jednak do osób boskich, a nie do człowieka. Pomimo tego faktu, wypowiedzi Akwinaty nt. osoby przedstawiane są współcześnie tak, jakby odnosiły się bezpośrednio do człowieka. Tak rozumiana osoba jest szczególną substancją (bytem), która obdarzona jest godnością wynikającą z jej rozumnej natury<sup>27</sup>. Ta rozumna natura (godność) *osoby* jest źródłem szczególnego (doskonałego) sposobu istnienia jako bytu, który jest swoisty, indywidualny i niezależny od innych (autonomiczny)<sup>28</sup>. Stąd też kładzie się nacisk na wolny wybór, którego osoba dokonuje przy określaniu swego dobra. Na gruncie tych tekstów to już nie tyle rozumność kluczowa dla kategorii *osoby*, ile raczej wolność, przejawiająca się w wolnym wyborze, określa dobro tej konkretnej osoby<sup>29</sup>. Pojmuje się przy tym rozumność w taki sposób, jakby działanie podejmowane przez daną osobę musiało być rozumne ze względu na samą naturę tej osoby. Ta zmiana nacisku z rozumności na wolność, wraz z przekształceniem pojęcia osoby w konstrukt czysto antropologiczny, umożliwiła rozwój współczesnej, zasadniczo indywidualistycznej antropologii opartej na – zinstrumentalizowanych w tym celu – fragmentach zaczerpniętych z Akwinaty. Tym samym stworzono swoisty indywidualizm w tomistycznym przebraniu, przeznaczony dla użytku rzymskich katolików.

<sup>27</sup> „*Hoc nomen persona significat substantiam particularem, prout subijcitur proprietati quae sonat dignitatem*”, Aquinas, *In I Sent.*, d. 23, q. 1, a. 1 co. „*Quia magnae dignitatis est in rationali natura subsistere, ideo omne individuum rationalis naturae dicitur ‚persona‘*”, *Summa Theologiae* (STh), I, q. 29, a. 3, ad 2

<sup>28</sup> „*Sed adhuc quodam specialiori et perfectiori modo invenitur particulare et individuum in substantiis rationalibus, quae habent dominium sui actus, et non solum aguntur, sicut alia, sed per se agunt, actiones autem in singularibus sunt. Et ideo etiam inter ceteras substantias quoddam speciale nomen habent singularia rationalis naturae. Et hoc nomen est persona*”. STh, I, q. 29, a.1, co.

<sup>29</sup> M. Piechowiak, *Klasyczna koncepcja osoby jako podstawa pojmowania praw człowieka. Wokół św. Tomasza z Akwinu i Immanuela Kanta propozycji ugruntowania godności człowieka*, [w:] *Prawo naturalne – natura prawa*, red. P. Dardziński, F. Longchamps de Berier, K. Szczucki, Warszawa: CH Beck 2011, s. 7: „... w koncepcji Akwinaty akt istnienia jest aktem wszystkich aktów i doskonałością wszystkich doskonałości. Jeśli zatem poszukuje się fundamentu statusu osoby będącego największą przyrodzoną doskonałością człowieka najbardziej odróżniającą go od innych istot, poszukiwać trzeba nie w uposażeniu treściowym bytu, ale egzystencjalnym. Już choćby z tego powodu, rozumność – należąca do treści bytu ludzkiego, nie wydaje się być najlepszą kandydaturą na największą doskonałość człowieka. W przywołanym tu artykule 1 kwestii 29 „*Summy teologii*”, zasadniczym argumentem na rzecz uznania szczególnej jednostkowości i odrębności istot rozumnych jest wolność – to, że byty te „mają władzę nad swymi działaniami i nie tylko coś się z nimi dzieje, jak i z innymi, ale działają same przez się (Sh,I,q.29,a.1,co.)”.

6. Należy pamiętać, że fragmenty Akwinaty, na których zbudowano tę indywidualistyczną antropologię, odnoszą się do *osób* tworzących Trójcę Świętą, nie do człowieka. Zawierają one treści metafizyczne, a nie antropologiczne. Co więcej, Akwinata doskonale rozróżniał między rozumnością i wolnością właściwymi Bogu lub aniołom, a tymi samymi atrybutami przypisywanymi człowiekowi. Wyjaśnił, że rozumna natura *osoby* działa w zupełnie inny sposób u aniołów (nie wspominając nawet o Bogu, który wszak sam jest Najwyższym Rozumem) i u człowieka. Istota ludzka jako obdarzona płcią i ciałem fizycznym, egzystująca w czasie i przestrzeni (przechodząca przez bardzo różne fazy rozwoju charakteryzujące się różnym stopniem autonomii<sup>30</sup>), wymaga procesu socjalizacji, który jest koniecznym (!) warunkiem umożliwiającym faktyczne funkcjonowanie rozumnej ludzkiej natury. Ten zasadniczy czynnik składa się na fundamentalne dla Akwinaty rozróżnienie między różnymi rodzajami osób: ludźmi z jednej strony oraz aniołami z drugiej i wreszcie samymi osobami Trójcy Przenajświętszej.

Akwinata omawia ten problem w *questio* 59, porównując ludzką rozumność z rozumnością aniołów. Stwierdza tam, że intelekt aniołów jest o wiele doskonalszy niż intelekt ludzi. Z tego powodu wolna wola aniołów jest o wiele bardziej doskonała niż wola człowieka<sup>31</sup>, ponieważ aniołowie dokonują wolnego wyboru bez uprzedniej refleksji, która jest konieczna dla człowieka<sup>32</sup>, potrzebującego refleksji, aby uniknąć błędów, które skutkowałyby wyborem zła zamiast dobra. Trzy kwestie później (w STh I, q. 62, a. 8 ad 3) Akwinata wyjaśnia, dlaczego tak się dzieje. Zaznacza, iż możliwość wyboru między różnymi działaniami prowadzącymi do określonego celu rzeczywiście świadczy o doskonałości wolnej woli (będącej cechą charakterystyczną każdej osoby, tj. istoty rozumnej). Jednakże dzieje się tak tylko wtedy, gdy wola jest ukierunkowana na autentyczne dobro, czyli gdy unika wyboru zła. Wybór zła (grzechu) sprowadza się do ułomności ludzkiej woli, a w żadnym razie nie stanowi o jej doskonałości.<sup>33</sup> Dlatego też, ponieważ aniołowie znają istotę

<sup>30</sup> Wystarczy tutaj odnotować, jak bardzo różni się rozumność dorosłego człowieka od rozumności dziecka w prenatalnej fazie rozwoju. Niemniej jednak oba te byty określamy mianem *osoby*. Ich poziom autonomii, zdolność do posługiwania się rozumem, a w konsekwencji pozycja społeczna, różnią się drastycznie. Jednak z perspektywy nadprzyrodzonej i eschatologicznej różnice te nie mają już większego znaczenia. W tej konkretnej perspektywie każde może nadal być w równym stopniu uznawane za *osobę*. Pokazuje to, że uznanie człowieka za osobę wymaga postrzegania go poza kontekstem społecznym.

<sup>31</sup> STh I, q. 59 a. 3 s.c.: „*liberum arbitrium esse in Angelis etiam excellentius quam in hominibus, sicut et intellectum*”.

<sup>32</sup> STh, I, q. 59, a. 3, ad 1.

<sup>33</sup> STh I, q. 62, a. 8 ad 3.: „*quod eligat aliquid divertendo ab ordine finis, quod est peccare, hoc pertinet ad defectum libertatis*”. Podobny wniosek można wysnuć z STh I<sup>a</sup>-II<sup>ae</sup>, q.1, a. 2.



Boga, ich wola jest – co do zasady – kierowana jedynie prawdziwym dobrem. Pod tym względem człowiek bardzo różni się od aniołów. Biorąc pod uwagę, że ludzka natura jest zraniona przez grzech pierworodny, wybór prawdziwego dobra z reguły wiąże się u człowieka z wysiłkiem odrzucenia pokusy ku złu. Powiedziawszy to w odniesieniu do różnicy między ludzką rozumnością a rozumnością aniołów, trzeba dodać, iż różnica ta jest o wiele większa, jeśli mówimy o Bogu, który sam jest czystym intelektem. Wydaje się, że jest to wystarczający powód, aby odrzucić jako błędną antropologię opartą na przypisywaniu człowiekowi tych samych właściwości, które charakteryzują Boga, poprzez dokonywanie transferu treści dotyczących osób boskich na człowieka.

Ważniejsze jest jednak to, iż rozumność ludzkiej natury musi być zawsze pojmowana w kontekście jej społecznego charakteru. Człowiek jest rozumny, a jednocześnie społeczny. Oddzielenie ludzkiej rozumności od społecznego charakteru natury ludzkiej zawsze prowadzi do błędów antropologicznych i etycznych<sup>34</sup>. Doskonalenie ludzkiego rozumu, a więc jego zdolności do wyboru prawdziwego dobra, dokonuje się dzięki procesowi socjalizacji, w tym również poprzez formację etyczną, dzięki której człowiek nabywa *cnoty* pozwalające właściwie funkcjonować jego praktycznemu rozumowi<sup>35</sup>. Dlatego jedynie człowiek prawy może być prawdziwie rozumny w swoim działaniu, tzn. wybierać autentyczne dobro, nie zaś zło. Owa doskonałość etyczna nie wynika zatem bezpośrednio ze statusu *osoby*, lecz dokonuje się w toku formacji etycznej umożliwiającej człowiekowi postępowanie w sposób rozumny, tj. właściwy dla *osoby* w klasycznym tego słowa znaczeniu.

7. Konkluzja podsumowująca ten *excursus* poświęcony antropologii personalistycznej mogłaby brzmieć następująco: pojęcie *osoby*, wypracowane w teologii i filozofii chrześcijańskiej, odnosi się do *istot o naturze rozumnej* i nie może być mylone z samą antropologią ani sprowadzane wyłącznie do niej. Właściwym kontekstem intelektualnym dla klasycznej koncepcji *osoby* jest kontekst

<sup>34</sup> Bliżej na temat owej jedności rozumności i wymiaru społecznego natury ludzkiej zob. moje: „Human Dignity and Two Ways of Its Understanding”, [w: J. M. P. Montero (ed.), *New Challenges for Law. Studies on the Dignity of Human Life*, Tirant lo Blanche, Valencia 2020, s. 44–46.

<sup>35</sup> Dobrze wyjaśnił to Cyceron, opisując ludzką rozumność w kategoriach prawa naturalnego: „... *lex est ratio summa, insita in natura, quae iubet ea quae facienda sunt, prohibetque contraria. Eadem ratio, cum est in hominis mente confirmata et perfecta, lex est. Itaque arbitrantur prudentiam esse legem, cuius ea vis sit, ut recte facere iubeat, vetet delinquere*”. *De legibus* I, 18–19; <http://data.perseus.org/citations/urn:cts:latinLit:phi0474.phi044.perseus-lat1:1.19>.

metafizyczny. Kategoria ta przynależy bardziej do filozofii teoretycznej niż do filozofii praktycznej. Stąd też klasyczna chrześcijańska koncepcja *osoby* (istoty rozumnej) jest właściwie odnoszona do człowieka głównie wtedy, gdy rozpatruje się go w perspektywie nadprzyrodzonej (w tym wiecznej), nie zaś doczesnej. W perspektywie filozofii praktycznej (etycznej, politycznej czy prawnej) rozumny charakter natury ludzkiej splata się z jej charakterem społecznym. Stąd też ludzka zdolność do podejmowania rozumnych działań uwarunkowana jest etycznym doskonaleniem ludzkiego rozumu, które skutkuje nabywaniem *cnót*, tj. stałym praktycznym ukierunkowaniem ku czynieniu dobra moralnego.

Tymczasem współczesne użycie terminu *osoba* w chrześcijańskim środowisku intelektualnym, z zasady przeszczepia to pojęcie z obszaru metafizyki na grunt antropologii, etyki i polityki. Zmiana ta została podyktowana współczesnym przesunięciem w pojmowaniu rozumności i w przeważającej części pomija społeczny charakter ludzkiej natury. Rozumność nie jest już określana jako obiektywne i intersubiektywne kryterium prawdziwego dobra, lecz jest domyślnie przypisywana każdemu działaniu człowieka, który jest uważany za istotę rozumną z tytułu bycia *osobą*. Implikuje to, iż każda jednostka może uważać coś innego za rozumne lub dobre; zatem rozumność staje się subiektywna, a tym samym *względna*. Taki uwspółcześniony sposób pojmowania *osoby* sprowadza się do czegoś na kształt antropologii indywidualistycznej, pomimo twierdzeń o jego odrębności i odmienności od indywidualizmu. Ta rzekoma odrębność ogranicza się jednak do retorycznego wykorzystania klasycznych cytatów z Akwinaty, które w nowym kontekście, w jakim się ich używa, przestają wyrażać już klasyczne stanowisko metafizyczne i uzyskują charakter nowoczesnej antropologii.

Opisana powyżej zmiana w antropologii chrześcijańskiej miała decydujący wpływ na nauczanie społeczne Kościoła i doprowadziła do akceptacji koncepcji praw człowieka.

### III. Prawa w encyklice *Pacem in terris*

1. Dokonawszy powyższych ustaleń można ponownie sięgnąć do punktu 9 encykliki *Pacem in terris*, która w sposób otwarty i systematyczny wprowadziła pojęcie „praw człowieka” do dokumentów papieskiego *Magisterium*. Warto go tutaj zacytować:

„Wszelkie współzycie ludzi, jeżeli chcemy, aby było dobrze zorganizowane i rozwijało się pomyślnie, musi opierać się na podstawowej zasadzie, że każdy człowiek

*jest osobą, to znaczy istotą obdarzoną rozumem i wolną wolą, wskutek czego ma prawa i obowiązki, wypływające bezpośrednio i równocześnie z własnej jego natury. A ponieważ są one powszechne i nienaruszalne, dlatego nie można się ich w żaden sposób wyrzec*<sup>36</sup>.

Fragment ten, podobnie jak cała encyklika, pokazuje właśnie to unowocześnione podejście do antropologii i etyki, nieco zakamuflowane cytataми z Akwinaty. W istocie jest to charakterystyczna cecha całego nauczania Jana XXIII, zasadniczo reprezentującego podejście zmodernizowane, zbalansowane retorycznie kilkoma tradycyjnymi cytataми, bez żadnego wyjaśnienia, w jaki sposób owe rozbieżne perspektywy mogłyby zostać pogodzone<sup>37</sup>. Ewidentny priorytet ma jednak perspektywa nowoczesna. Staje się to oczywiste, jeśli weźmiemy pod uwagę całą strukturę tego dokumentu. Wolność indywidualnej woli zajmuje dominującą pozycję w encyklice, nie wymagającą wspominania o znaczeniu prawego rozumu pozwalającego na właściwe moralne rozeznanie dobra wspólnego<sup>38</sup>.

<sup>36</sup> Jan XXIII, Encyklika *Pacem in Terris, o pokoju między wszystkimi narodami opartym na prawdzie, sprawiedliwości, miłości i wolności*, Wrocław: TUM 1997, s. 6.

<sup>37</sup> Bardzo charakterystycznym przykładem tej metody jest druga część encykliki *Mater et Magistra* (1961) Jana XXIII, prezentująca rozwój tradycyjnego nauczania Leona XIII i Piusa XI. Jeśli weźmiemy pod uwagę pierwsze akapity tej części, pokazują one naprzemiennie fragmenty prezentujące nowoczesną, indywidualistyczną perspektywę (nr 51) i uzasadnienie interwencjonizmu (nr 52), zastrzeżone jednak odniesieniem do tradycyjnego *Magisterium* i zasady pomocniczości (nr 53). Oczywisty nacisk położono na nowe podejście interwencyjne (nr 54: „Dlatego to należy jak najusilniej domagać się od władz państwowych, których obowiązkiem jest troska o dobro wspólne, by rozwijały wielostronną, szeroko zakrojoną i lepiej niż dotychczas zorganizowaną działalność interwencyjną w dziedzinie gospodarczej, a także by dla wypełnienia tego zadania dostosowały doń odpowiednie instytucje i urzędy oraz środki i metody działania”), następnie sprecyzowane przypomnieniem o konieczności przestrzegania zasady pomocniczości (nr 55), aczkolwiek bez bliższego wyjaśnienia, w jaki sposób pogodzić ten nacisk na interwencję z dużą powściągliwością w tym względzie, wymaganą przez zasadę pomocniczości. Zob: John XXII, Encyclical on Christianity and Social Progress *Mater et Magistra*, May 15, 1961, [https://www.vatican.va/content/john-xxiii/en/encyclicals/documents/hf\\_j-xxiii\\_enc\\_15051961\\_mater.html](https://www.vatican.va/content/john-xxiii/en/encyclicals/documents/hf_j-xxiii_enc_15051961_mater.html); Jan XXIII, *Encyklika o współczesnych przemianach społecznych w świetle nauki chrześcijańskiej (Mater et Magistra)*, wyd. 2, Société d'Éditions Internationales, Paris 1963 (cytat: s. 62).

<sup>38</sup> Zob.: *Pacem in terris*, 34: „Godność osoby ludzkiej wymaga ponadto, aby człowiek w działaniu postępował według własnej rozważliwej i z zachowaniem wolności osobistej. Dlatego we wszelkiej społeczności politycznej człowiek powinien przede wszystkim z własnej inicjatywy i wyboru zachowywać prawa, wypełniać obowiązki i współdziałać z nimi w rozmaitych pracach i dziełach”. Należy jednak zauważyć, że stwierdzenie to jest następnie retorycznie zbalansowane cytatem z Akwinaty w nr 38, choć nie wyjaśniono relacji między tymi odmiennymi perspektywami. To pierwszeństwo wolności przed rozumem jest jeszcze lepiej ukazane przez Jana XXIII w punkcie 63 jego *Mater et Magistra* (1961), gdzie w odniesieniu do natury ludzkiej nie wspomina się o jej rozumnym charakterze, ograniczając się do

Punkt 9 encykliki pokazuje, że koncepcja *osoby*, na której opiera się „katolicka koncepcja praw”, jest tą, która została wcześniej wskazana jako odejście od klasycznego znaczenia *osoby* obecnego w katolickiej Teologii lub Metafizyce. Tutaj odpowiada ona zasadniczo nowoczesnej indywidualistycznej antropologii, ukrytej za pewną klasyczną retoryką, nieodróżnialnej jednak od liberalnej koncepcji *jednostki*. Wydaje się, że w encyklice wolna wola i prawa są podstawowymi przejawami tak rozumianej *godności osoby*.

2. Z pewnością w punkcie 9 papież naucza, że natura ludzka jest w równym stopniu co praw, również źródłem *obowiązków*. Jednak cała późniejsza narracja w punktach 11-27 koncentruje się wyłącznie na prawach, z niewielkim zastrzeżeniem *pro forma* zawartym w punkcie 10. Słowo „obowiązki” w encyklice występuje często (około 40 razy), jednak rzeczownik ten pojawia się tylko w zbitce słownej „prawa i obowiązki”, a obowiązki są konsekwencją praw, nie posiadając autonomicznego statusu. Jest to wyraźnie widoczne w punkcie 28, gdzie *obowiązki* są obecne jedynie jako rodzaj cienia wynikającego z istnienia *praw*.<sup>39</sup>

*Obowiązki* nie tworzą autonomicznej kategorii etycznej w *Pacem in terris*, ponieważ silnie z nimi powiązana kategoria *cnoty* jest w tym dokumencie pozbawiona znaczenia. Tymczasem oba pojęcia miały fundamentalne znaczenie w filozofii klasycznej i w tradycyjnym nauczaniu Kościoła, który uznawał, iż moralne rozpoznanie prawdziwego dobra przy pomocy praktycznego rozumu skutkuje moralnymi obowiązkami podążania za tym dobrem. Ta klasyczna perspektywa została jednak w *Pacem in terris* całkowicie zmarginalizowana i zredukowana – po raz kolejny – do zacytowania, w punkcie 38, jednego klasycznego fragmentu z Akwinaty<sup>40</sup>. Z formalnego punktu widzenia przypomina to klasyczne *Magisterium*, jednak w tekście brakuje najmniejszego wyjaśnienia, jak pogodzić klasyczną perspektywę z całkowicie nowym podejściem dominującym w *Pacem in terris*<sup>41</sup>. Wydaje się, że cytat z Akwinaty w punkcie 38 jest niczym więcej, jak

---

stwierdzenia, uznającego ludzi za „wolnych i ponoszących z natury rzeczy odpowiedzialność za swe postępowanie”. Zob.: *Mater et magistra*, 63, AAS 53 (1961) 417 (cytat w j. polskim: *Encyklika o współczesnych przemianach społecznych w świetle nauki chrześcijańskiej (Mater et Magistra)*, op. cit., s. 65).

<sup>39</sup> Zob.: *Pacem in terris*, 28: „Každemu z praw, wymienionych tu przez Nas i wypływających z natury, odpowiadają w tym samym człowieku i obowiązki. Prawa te i obowiązki udzielane czy też nakazywane przez prawo naturalne, z niego biorą swój początek, treść i bezwzględnie obowiązującą moc”.

<sup>40</sup> *Summa Theol. Ia-IIae*, q. 19, a.4; cf. a. 9.

<sup>41</sup> Metoda jest identyczna z tą przedstawioną w nocie 38 powyżej w odniesieniu do pomocniczości i interwencjonizmu w *Mater et magistra*.

tylko figurą retoryczną pozwalającą uciec od ewentualnych kłopotliwych pytań dotyczących spójności encykliki z *Magisterium*. Zapewnia jedynie, że to ostatnie jest nadal reprezentowane w tym dokumencie.

#### IV. Implantacja praw podmiotowych do *Magisterium*

1. Nowe podejście etyczne, które zostało wprowadzone do *Magisterium*, nie od razu zmieniło tradycyjne nauczanie moralne Kościoła drugiej połowy XX w. Zostało ono uwzględnione przede wszystkim w nauczaniu społecznym Kościoła i w dużej mierze było obecne równoległe z tradycyjnym podejściem etycznym skoncentrowanym na *cnotach*. Sytuacja ta mogłaby sugerować brak istotnego powiązania między nauczaniem moralnym Kościoła, odnoszącym się do życia prywatnego, a nowym podejściem, mającym zastosowanie do publicznego wymiaru życia społecznego. Z tego względu, w teologii moralnej nadal istnieje (przynajmniej na kartach Katechizmu lub w niektórych podręcznikach z zakresu Teologii Moralnej) nauczanie o *cnotach*. Jednak w perspektywie nauczania społecznego Kościoła równoległe miejsce zajmuje koncepcja *praw* człowieka, która zdominowała całkowicie perspektywę cnót, które stały się w niej ledwie obecne. Warto zilustrować to pewną statystyką. Kompendium Nauki Społecznej Kościoła, opublikowane w 2004 r., wspomina o *cnocie* 33 razy, podczas gdy o *prawach* mowa jest w nim 410 razy.

2. Czy to dwoiste podejście sprawia, że całość nauczania moralnego Kościoła jest wewnętrznie spójna? Pytanie to ma charakter retoryczny. Jednakże każda doktryna – a nauczanie moralne Kościoła nie jest tu bynajmniej wyjątkiem – dąży do wewnętrznej spójności, a zatem unowocześnione (zorientowane na *prawa*) podejście przyjęte w nauczaniu społecznym Kościoła stopniowo wpływa na ogólne nauczanie moralne Kościoła, demontując tym samym jego tradycyjną strukturę.

Jan Paweł II dostrzegł ten proces i skonfrontował się z nim w encyklice *Veritatis splendor*. Stawiała sobie ona za cel ochronę nauczania moralnego Kościoła i obiektywizmu zasad moralnych, na których się ono opiera, przed relatywizmem. W encyklice nie dostrzeżono jednak, iż relatywizm, który zainfekował formację etyczną kleryków w katolickich seminariach, ma swe korzenie w zmianie *Magisterium*, która nastąpiła wraz z przyjęciem antropologii *personalistycznej*, ujmującej człowieka w kategoriach podmiotu obdarzonego prawami. Tymczasem prawa te są z natury swej subiektywne, bo mają charakter podmiotowy (przynależą podmiotowi), a zatem są też względne (zależne od tego podmiotu).

3. Konstatacje te są szczególnie dotkliwe dla osoby, która przez lata angażowała się na rzecz „chrześcijańskiego” lub „właściwego rozumienia” praw człowieka. Ostatecznie okazuje się jednak, że wysiłki te są bezużyteczne i daremne. Sama filozoficzna koncepcja praw przyjmuje bowiem jako swe założenie niechrześcijańską antropologię i etykę. W warstwie językowej z pewnością można to retorycznie opisać tak, jakby koncepcja praw była ze swej istoty chrześcijańska lub przynajmniej, pod pewnymi warunkami dała się z chrześcijańską etyką uzgodnić. Jednakże tego rodzaju zabiegi retoryczne lub językowe, mające na celu pogodzenie tradycyjnego katolickiego nauczania moralnego z nowoczesną etyką, wydają się być intelektualnie błędne i w rzeczywistości zwodnicze.

## V. Perspektywa praw a nauczanie Jezusa Chrystusa

1. Podstawowym powodem powyższego, sceptycznego stanowiska jest fakt, iż nie sposób jest opisać moralnego nauczania Jezusa Chrystusa, przekazanego nam w Ewangelii, w kategoriach praw. Jezus nie używał „języka praw”, by przekazywać swe nauki moralne. Jeśli spojrzymy na krótkie podsumowanie publicznej działalności Jezusa, tak jak zostało nam ono przekazane przez autorów Ewangelii, to oprócz proklamowania Królestwa i zajmowania się uzdrawianiem chorych, Jezus skupiał się na głoszeniu przykazań i konieczności ich przestrzegania. Przykazania stanowią obiektywne prawo o charakterze przedmiotowym, a nie prawa podmiotowe. Przestrzeganie przykazań, będących wyrazem woli Ojca niebieskiego, odróżnia uczniów Jezusa od reszty ludzi. Powiedział to, gdy ludzie chcieli zwrócić Jego uwagę na przybycie Jego Matki i krewnych, odpowiadając, że „[...] kto wypełnia *wolę Ojca mego, który jest w niebie*, ten jest moim bratem i siostrą, i matką” (Mt 12, 50, por. Mk 3, 35). Co więcej, po swym zmartwychwstaniu, wysyłając uczniów z misją apostołską, Jezus rzekł: „Idźcie więc i nauczajcie wszystkie narody. [...] Uczcie je zachowywać wszystko, co wam nakazałem” (Mt 28, 19-20), a zatem nakazuje im głosić naukę moralną w postaci nakazów, nie zaś prawa podmiotowe jednostek.

2. Na próżno szukać w Ewangelii fragmentów przedstawiających moralne nauczanie Jezusa w kategoriach praw podmiotowych. Głównym powodem jest to, że Jego moralne nauczanie nie skupiało się na ziemskiej perspektywie (tak jak jest to wówczas, gdy posługujemy się językiem praw)<sup>42</sup>, ale na perspektywie nadprzyro-

<sup>42</sup> Jest to doskonale widoczne w encyklice *Pacem in terris*, która w sposób niezamierzony pokazuje, że perspektywa religijna jest pozbawiona znaczenia dla konceptualizacji życia społecznego i relacji w kategoriach praw, które koncentrują się przede wszystkim na perspektywie doczesnej (wyróżnienie dodane): „10. *Jeśli zaś spojrzymy na godność osoby*

dzonej. Wyraźnie możemy to dostrzec w „Kazaniu na Górze”. Jezus nie obiecuje ziemskiej pomyślności lub dobrobytu. Spełnienie wszystkich ziemskich pragnień, które obiecał, ma nastąpić dopiero w perspektywie nadprzyrodzonej.

Co więcej, egzekwowanie swoich praw może być często uważane za moralnie wątpliwe, nie zaś zasługujące. Jest to doskonale widoczne we fragmentach Ewangelii, w których mowa jest o dochodzeniu swych praw, a co zostało opisane jako przykłady zachowań ocenianych przez Chrystusa z wyraźną dezaprobatą.

Weźmy „Przypowieść o złym słudze” (Mt 18, 23-35). Jezus przeciwstawia króla, który zaniechał egzekwowania swoich praw jako wierzyciela, wobec swego sługi. Umarzając dług, król zrezygnował z egzekwowania swych praw względem sługi. Ten z kolei bezlitośnie egzekwował od swojego dłużnika – znacznie mniejszy – dług, mimo że właśnie został miłosiernie zwolniony ze spłaty swojego. Egzekwowanie praw wierzyciela w sposób lekceważący obowiązki wynikające z miłości bliźniego jest zatem zdecydowanie potępione przez Pana.

Z podobną sytuacją spotykamy się w następnym rozdziale Ewangelii Mateusza, w którym Jezus wyjaśnia prawo przypisane mężowi przez Mojżesza do odprawienia żony poprzez wręczenie jej pisma rozwodowego. Jezus wyraźnie stwierdza, że Mojżesz zezwolił na takie postępowanie tylko z powodu zatwardziałości serc Izraelitów (Mt 19, 7-8, por. Mk 10,4-9). Z kolei św. Łukasz przekazuje sytuację, w której Jezus dystansuje się względem, próśby o wsparcie wysiłków mających na celu wyegzekwowanie praw spadkobiercy (Łk 12, 13-14).

Należy jednak ponownie podkreślić, że nawet te fragmenty Ewangelii nie posługują się jednoznacznym językiem praw. Opisują one jedynie sytuacje, w których perspektywa prawnopodmiotowa spontanicznie się narzuca przy próbie ich opisu. W rzeczywistości w całej Biblii trudno znaleźć rzeczownik „prawo” w znaczeniu

---

*ludzkiej w świetle prawd objawionych przez Boga, to będziemy musieli niewątpliwie ocenić ją znacznie wyżej. Ludzie zostali bowiem odkupieni za cenę krwi Jezusa Chrystusa, stali się mocą łaski Bożej dziećmi i przyjaciółmi Boga i zostali ustanowieni dziedzicami chwały wiecznej. 11. Przechodząc do omówienia praw człowieka zauważamy, że ma on prawo do życia, do nienaruszalności ciała, do posiadania środków potrzebnych do zapewnienia sobie odpowiedniego poziomu życia, do których należy zaliczyć przede wszystkim żywność, odzież, mieszkanie, wypoczynek, opiekę zdrowotną oraz niezbędne świadczenia ze strony władz na rzecz jednostek. Z tego wynika, że człowiekowi przysługuje również prawo zabezpieczenia społecznego w wypadku choroby, niezdolności do pracy, owdowienia, starości, bezrobocia oraz niezawinionego pozbawienia środków niezbędnych do życia”.*

przysługującego komuś prawa podmiotowego (uprawnienia). Również współczesne tłumaczenia Biblii nie zawierają zbyt wielu przykładów takiego użycia pojęcia „prawo”, choć współczesny język wyraźnie narzuca tego typu tendencję. Weźmy przykładowo tłumaczenia angielskie. Korzystając z wyszukiwarki *Bible study tools*, udało się znaleźć tylko dwa fragmenty w tłumaczeniu *New International Version* (NIV), w których pojawiło się takie znaczenie (Dzieje 25, 11; Apokalipsa 2, 7). Jednak już bardziej dosłowne tłumaczenia Biblii, takie jak *Standard English Version* (SEV), pokazują, że określenie *right* we fragmentach z NIV, o których była mowa, ma swe źródło jedynie w inwencji współczesnego tłumacza, a nie w oryginalnym tekście biblijnym i potwierdza to również polskie tłumaczenie Biblii Tysiąclecia.

3. W rzeczywistości nauczanie moralne Chrystusa koncentruje się na rozpoznaniu i realizacji nie naszych *praw podmiotowych*, lecz naszych *powinności*: obowiązków wobec samego Boga i wobec innych ludzi, których należy uznawać za naszych bliźnich. Właściwe rozpoznanie naszych powinności jest możliwe dzięki wypełnianiu przykazań, które jednak są źródłem obowiązków, nie zaś praw. Dzieje się tak dlatego, że to właśnie wypełnianie obowiązków, a nie egzekwowanie praw, pozwala człowiekowi wejść na ścieżkę rozwoju moralnego, która stanowi drogę do zbawienia (Mt 19, 17). *Cnotą* jest stała trwała gotowość do wypełniania tego *obowiązku*. Stąd też tradycyjna chrześcijańska etyka katolicka, korzystając z intelektualnych wzorców klasycznej filozofii greckiej, koncentrowała się na *cnotach*, a nie na *prawach*.

4. Można argumentować, że Kościół zaakceptował etykę skoncentrowaną na prawach i zaakceptował język praw, by znaleźć wspólną płaszczyznę intelektualnego dialogu z kulturą Zachodu – płaszczyznę, która byłaby czysto racjonalna i niezdeteminowana przez pojęcia religijne. Jednak ta strategiczna decyzja, aby bronić chrześcijańskiego rozumienia moralności w oparciu o „czysto racjonalne” podstawy, w praktyce oznaczała przyznanie, że tradycyjna etyka katolicka nie była w pełni racjonalna. W rzeczywistości stanowisko to czerpie inspirację ze stanowiska *deistycznego*, które, choć nie zaprzecza istnieniu Boga, uznaje stosunek człowieka do transcendencji za sferę subiektywnych mniemań, która wymyka się racjonalnemu i zobiektywizowanemu podejściu do świata. W istocie oznacza to akceptację nowoczesnego sposobu rozumienia tego, co rozumne i porzucenie klasycznego paradygmatu rozumności, właściwego chrześcijaństwu.

Niestety, w XX stuleciu Kościół *de facto* porzucił chrześcijański *teistyczny* paradygmat rozumności, w którym to sam Bóg Stwórca jest Najwyższym Rozumem.



W zamian przyjął paradygmat *deistyczny*, zgodnie z którym rozumność jest wydedukowana z fizycznej struktury świata za pomocą interpretacji danych empirycznych uzyskanych na drodze poznania zmysłowego, informacje z którego płynące, są następnie przetwarzane przez człowieka. Taki *deistyczny* paradygmat w odniesieniu do pojmowania rozumności uznano w Kościele za wystarczający, o ile uzupełniony będzie o pewne czysto religijne treści, przekazywane wiernym w cotygodniowych niedzielnych kazaniach. Spowodowało to jednak głęboką przemianę samej wiary katolickiej. Straciła ona charakter *teistyczny* i stała się wiarą *deistyczną* z pewną domieszką *fideizmu*. Niestety, taka mieszanka *deizmu* z *fideizmem* w żaden sposób nie zbliża się nawet do *teizmu*, prowadząc raczej do intelektualnej konfuzji, często skutkującej *ateizmem*.

5. Dlaczego jest to tutaj istotne? Jak już wspomniano, kultura etyczna i prawna ukierunkowana na prawa człowieka jest wytworem specyficznej kultury intelektualnej, zakładającej określony sposób postrzegania rozumności i antropologii. Twierdziłbym, iż perspektywa chrześcijańska, czy to wyrażona w biblijnych kategoriach intelektualnych, czy tych zaczerpniętych z filozofii greckiej, jest zupełnie nieprzystająca do współczesnej perspektywy liberalnej. Reprezentują one dwa odmienne podejścia do ludzkiej natury. Perspektywa chrześcijańska zakłada społeczną naturę człowieka, podczas gdy nowoczesny liberalizm zakłada indywidualistyczną naturę człowieka pojmowanego jako jednostka.

Jeśli natura ludzka jest istotnie społeczna, to rozwój człowieka jest możliwy tylko w ramach życia wspólnotowego, w którym każda osoba musi oddać innym to, co jest im należne. Jeśli zaś jest indywidualistyczna, to rozwój osobisty jest możliwy tylko wtedy, gdy autonomia jednostki jest chroniona przed nieuprawnioną interwencją innych. To drugie, indywidualistyczne podejście wymaga stworzenia specyficznej nadbudowy chroniącej autonomię jednostki przed ingerencją z zewnątrz. Wspomnianą nadbudową jest nowoczesnie pojmowane państwo, a autonomia chroniona przez prawo przedmiotowe (przepisy prawa) została określona mianem praw podmiotowych. W ten sposób ochrona człowieka staje się jednak kwestią polityczną, a nie etyczną. Obowiązek opieki nad innymi nie należy już do, skoncentrowanych na swych partykularnych interesach, bliźnich (innych członkach społeczności), ale do państwa.

6. Przyjęcie perspektywy praw podmiotowych jest zawsze związane z polityką. Biblijna zaś perspektywa ukierunkowana na powinności pozwala wymknąć się polityce. Dlatego ci, którzy dążą do zmodernizowania chrześcijaństwa,

przedstawiają Jezusa jako reformatora społecznego, jeśli nie wręcz jako rewolucjonistę. Tymczasem Jezus zawsze stronił od ludzi, którzy chcieli uczynić z niego przywódcę politycznego (zob. np. J 6, 15). W przypowieści Łukasza o dobrym Samarytaninie (Łk 10, 30-37) Pan nie pyta o odpowiedzialność władz publicznych za ochronę napadniętego i okradzonego podróżnika z Jerozolimy do Jerycha. Pyta natomiast o bliźniego: o człowieka, który uznał za swój moralny obowiązek opiekę nad ofiarą. Co więcej, Pan zapowiedział, że tej samej perspektywy doświadczymy na Sądzie Ostatecznym (Mt 25, 35-46).

Benedykt XVI nauczał tego w swej encyklice *Spe salvi* (nr 4), w której podkreślił, że Chrystus nie przyniósł ze sobą społeczno-politycznego przesłania<sup>43</sup>. Odniósł się tutaj do Listu św. Pawła do Filemona, którego przesłanie można łatwo przedstawić w kategoriach społeczno-politycznych, ponieważ dotyczyło niewolnictwa. Paweł jednak świadomie unikał rozpatrywania, poruszonej w tym liście kwestii, w perspektywie politycznej. Wolał tolerować społeczną instytucję niewolnictwa, która funkcjonowała w jego czasach, tak długo, jak jego uczeń Filemon nie będzie egzekwował swoich *praw* właścicielskich względem swego niewolnika Onezyma. Apostoł Narodów liczył na to, że Filemon uzna tego niewolnika za brata w wierze i stosownie do tego rozeznania będzie go traktował, powstrzymując się jednocześnie od wyraźnego potępienia niewolnictwa jako instytucji społecznej. Nawet nie domagał się od Filemona wyzwolenia Onezyma. W ten sposób apostoł starannie uniknął możliwego konfliktu na gruncie społecznym lub politycznym.

## VI. Zakończenie

Stwierdziwszy powyższe, należy poczynić pewne zastrzeżenie. Już teraz żyjemy w społeczeństwie zdominowanym przez politykę i od dawna poddawanym inżynierii społecznej. Zatem nie dokonujemy wyboru między życiem w społeczeństwie ukształtowanym zgodnie z chrześcijańskim paradygmatem etycznym lub też zgodnie z nowoczesnym. Wybór ten został dokonany na długo przed naszym pojawieniem się na tym świecie. Musimy dziś żyć w określonych warunkach społecznych, tak jak pierwsi chrześcijanie musieli żyć w społeczeństwie, które

<sup>43</sup> Benedykt XVI, Enc. *Spe salvi*, 4: „Chrześcijaństwo nie niosło przesłania socjalno-rewolucyjnego jak to, w imię którego Spartakus prowadził krwawe boje i przegrał. Jezus nie był Spartakusem, nie był bojownikiem o wolność polityczną, jak Barabasz albo Bar-Kochba. To, co przyniósł Jezus, który umarł na krzyżu, było czymś całkowicie odmiennym: spotkaniem z Panem panów, spotkaniem z żyjącym Bogiem, a zatem spotkaniem z nadzieją mocniejszą niż cierpienia niewoli, przemieniającą od wewnątrz życie i świat”. [https://www.vatican.va/content/benedict-xvi/pl/encyclicals/documents/hf\\_ben-xvi\\_enc\\_20071130\\_spe-salvi.html](https://www.vatican.va/content/benedict-xvi/pl/encyclicals/documents/hf_ben-xvi_enc_20071130_spe-salvi.html).

akceptowało niewolnictwo. Perspektywa praw jest prawnie wiążąca dla chrześcijan, nawet jeśli nie jest spójna z tym, co nakazuje ich wiara.

Współczesne wyzwanie, jakie stanowi etyka ukierunkowana na prawa, wydaje się jednak bardziej wymagające. Może być ona prezentowana – i tak rzeczywiście się dzieje – jakby tego rodzaju etyka była nie tylko zgodna z wiarą chrześcijańską, lecz nawet pozwalała na jej lepsze zrozumienie i praktykowanie. Tymczasem św. Paweł ani nie usprawiedliwiał niewolnictwa, ani go nie pochwalał. Tolerował je tak długo, jak długo nie prowadziło ono do grzechu. Natomiast w dzisiejszych czasach doświadczamy pokusy „pójścia naprzód” i stworzenia nowego „chrześcijaństwa”, zgodnego z otaczającym nas światem skoncentrowanym na prawach. Aby ustrzec się przed tą pokusą, musimy zdać sobie sprawę, że etyczne fundamenty współczesnego zachodniego społeczeństwa nie tylko nie są już chrześcijańskie, ale że są wręcz antychrześcijańskie. Powinniśmy zatem zadać sobie pytanie, co można zrobić, abyśmy my i nasze dzieci mogli żyć w społeczeństwie, które nadal pozwala nam przestrzegać przykazań, a nie jedynie egzekwować nasze prawa.

### Bibliografia

- Aristotle (1885), *The Politics of Aristotle*, trans. B. Jowett, vol. 1, Clarendon Press, Oxford.
- Aristotle (1957), *Aristotelis Politica*, ed. W. D. Ross, *Aristotle's Politica*. Clarendon Press, Oxford.
- Benedict XVI (2007), Enc. *Spe salvi*, [https://www.vatican.va/content/benedict-xvi/en/encyclicals/documents/hf\\_ben-xvi\\_enc\\_20071130\\_spe-salvi.html](https://www.vatican.va/content/benedict-xvi/en/encyclicals/documents/hf_ben-xvi_enc_20071130_spe-salvi.html).
- J. Bocheński (1995), *Między logiką a wiarą. Z Józefem M. Bocheńskim rozmawia Jan Parys* [Between Logic and the Faith. J. Parys' conversation with J. M. Bocheński], 3<sup>rd</sup> ed., Noir sur Blanc, Warszawa.
- Boethius (1918), *Theological Tractates and the Consolation of Philosophy*, H. F. Stewart, William Heinemann Ltd., Harvard University Press, Cambridge, Massachusetts.
- J. Coleman (2006), "Are There Any Individual Rights or Only Duties? On the Limits of Obedience in the Avoidance of Sin According to Late Medieval and Early Modern Scholars", [w:] V. Mäkinen, P. Korkman eds., *Transformations in Medieval and Early-Modern Rights Discourse*, Springer, Dordrecht.
- M. T. Cicero (1842), *The Political Works of Marcus Tullius Cicero: Comprising his Treatise on the Commonwealth; and his Treatise on the Laws*, vol. 2, trans. F. Barham, Edmund Spettigue, London 1841-1842.
- H. Denzinger (1957), 31<sup>st</sup> edition, C. Rahner, Basilea.
- J. Finnis (1980), *Natural Law and Natural Rights*, Oxford.
- J. Finnis (1998), *Aquinas. Moral, Political, and Legal Theory*, Oxford University Press.

- J. Finnis (2008), „Uprawnienia“, tłum. Karolina Lossman, [w:] *Antologia tekstów dotyczących praw człowieka*, Księga Jubileuszowa Rzecznika Praw Obywatelskich, t. III, red. J. Zajadło, Biuro Rzecznika Praw Obywatelskich, Warszawa.
- H. Grotius (2001), *On the Law of War and Peace. Translated from the Original Latin De Jure Belli ac Paris by A.C. Campbell*, Batoche Books: Kitchener, Ontario.
- T. Hobbes (1996), *Leviathan*, ed. R. Tuck, Cambridge University Press.
- T. Hobbes (2005), *Lewiatan czyli materia, forma i władza państwa kościelnego i świeckiego*, tłum. Czesław Znamierowski, Fundacja Aletheia, Warszawa.
- Jan XXIII (1997), Encyklika *Pacem in Terris, o pokoju między wszystkimi narodami opartym na prawdzie, sprawiedliwości, miłości i wolności*, Wrocław: TUM.
- John XXIII (1963), *Sermo*, 4 Ian. 1963: AAS 55.
- John XXIII (1963), Enc. *Pacem in Terris*, [https://www.vatican.va/content/john-xxiii/en/encyclicals/documents/hf\\_j-xxiii\\_enc\\_11041963\\_pacem.html](https://www.vatican.va/content/john-xxiii/en/encyclicals/documents/hf_j-xxiii_enc_11041963_pacem.html).
- John XXIII (1961), Enc. *Mater et Magistra*, May 15, 1961, [https://www.vatican.va/content/john-xxiii/en/encyclicals/documents/hf\\_j-xxiii\\_enc\\_15051961\\_mater.html](https://www.vatican.va/content/john-xxiii/en/encyclicals/documents/hf_j-xxiii_enc_15051961_mater.html).
- J. Kamiński (1986), „Ius“, [w:] *Prawo rzymskie. Słownik encyklopedyczny*, ed. W. Wołodkiewicz, Wiedza Powszechna, Warszawa.
- I. Kant (1870), *Die Metaphysik der Sitten*, Hrsg. J. H. Kirchmann, Leipzig.
- I. Kwielicka (1994), „Historia przekładu jednego wersetu biblijnego z listu św. Pawła do Kolosan: Kol. 3, 11“, *Łódzkie Studia Teologiczne*, 3/1994.
- V. Mäkinen (2008), „The Evolution of Natural Rights, 1100–1500“, [w:] P. Korkman, V. Mäkinen, J. Sihvola (eds), *Universalism in International Law and Political Philosophy*, Helsinki Collegium for Advanced Studies, Helsinki.
- M. Piechowiak (2011), *Klasyczna koncepcja osoby jako podstawa pojmowania praw człowieka. Wokół św. Tomasza z Akwinu i Immanuela Kanta propozycji ugruntowania godności człowieka*, [w:] *Prawo naturalne – natura prawa*, red. P. Dardziński, F. Longchamps de Berier, K. Szczucki, Warszawa: CH Beck.
- Pius XII (1943), „*Nuntius radiophonicus, datus pridie Nativ. D.N.I.C. anno 1942*“: AAS 35.
- Benedicti de Spinoza (1846), *Tractatus theologico-politicus* [w:] *Opera quae supersunt omnia*, vol. 3, ed. C. Hermanus Bruder, Lipsiae.
- A. Stępkowski (2020), „Human Dignity and Two Ways of Its Understanding“, [w:] J. M. P. Montero (ed.), *New Challenges for Law. Studies on the Dignity of Human Life*, Tirant Lo Blanche, Valencia.
- A. Stępkowski (2021), „Prawa człowieka jako prawa podmiotowe“, [w:] *Słowniki Społeczne: Etyka polityczna*, ed. P. Świercz, Ignatianum University Press, Kraków.
- A. Stępkowski (2021), *Trois approches théologiques et l'avenir de la culture juridique occidentale: de la solidarité vers la libération absolue*, in: *La loi de solidarité. Vers une fraternisation selon la théologie et le droit*, ed. Christine Mengès Le Pape, Presses de l'Université Toulouse Capitole.
- Sancti Thomae de Aquino, *Corpus Thomisticum*, <https://www.corpusthomicum.org/snp1022.html>.
- B. Tinney (1997), *The Idea of Natural Rights: Studies on Natural Rights, Natural Law and Church Law 1150-1625*, Scholars Press, Atlanta, Georgia.
- B. Windscheid (1875), *Lehrbuch des Pandektenrechts*, vol. 1, Düsseldorf.
- Ch. Wolff (1763), *Institutionis Juris naturae et Gentium*, Halae Magdeburgicae.