

Bernhard Vogel (wyd.)

# W CENTRUM: GODNOŚĆ CZŁOWIEKA

Działalność polityczna na gruncie  
odpowiedzialności chrześcijańskiej

Etyka chrześcijańska jako drogowskaz



Konrad  
Adenauer  
Stiftung

JEDNOŚĆ

**W centrum:**  
**godność człowieka**



Bernhard Vogel (wyd.)

# W centrum: **godność człowieka**

Działalność polityczna na gruncie odpowiedzialności chrześcijańskiej  
Etyka chrześcijańska jako drogowskaz



Konrad  
Adenauer  
Stiftung

**JEDNOŚĆ**

Wydanie niemieckie publikacji ukazało się w roku 2006 nakładem Konrad-Adenauer-Stiftung e.V. (ISBN –939826-07-3): „Im Zentrum: Menschenwürde. Politisches Handeln aus christlicher Verantwortung. Christliche Ethik als Orientierungshilfe“, wyd. Bernhard Vogel, pod redakcją: dr. Michaela Borcharda, dr. Thomasa Brose

Odpowiedzialny za publikację  
Stephan Raabe, dyrektor Fundacji Konrada Adenauera w Polsce  
Hanna Dmochowska

Tłumaczenie  
Piotr Żwak  
Magdalena Kurkowska

Konsultacja naukowa  
prof. dr hab. Helmut Juros SDS

Projekt graficzny okładki  
Justyna Kułaga-Wytrych

Redakcja techniczna  
Wiktor Idzik

Przygotowanie publikacji do druku  
Wydawnictwo „Jedność”  
25-013 Kielce, ul. Jana Pawła II nr 4  
Dział sprzedaży tel. 041 349 50 50  
Redakcja tel. 041 368 11 10  
[www.jednosc.com.pl](http://www.jednosc.com.pl)  
e-mail: [jednosc@jednosc.com.pl](mailto:jednosc@jednosc.com.pl)

Fundacja Konrada Adenauera — Przedstawicielstwo w Polsce  
02-561 Warszawa, ul. J. Dąbrowskiego 56  
tel.: +48 22 845 93 30, fax: +48 22 84 85 437  
e-mail: [kas@kas.pl](mailto:kas@kas.pl); [www.kas.pl](http://www.kas.pl), [www.kas.de](http://www.kas.de)  
Fundacja Konrada Adenauera w Polsce. Wszystkie prawa zastrzeżone

ISBN 978-83-7660-052-9

Printed in Poland 2009

Druk i oprawa  
Drukarnia im. A. Półtawskiego  
[www.drukarnia.kielce.pl](http://www.drukarnia.kielce.pl)

## Spis treści

Wstęp .....	5
Przedmowa do wydania polskiego .....	9
Przedmowa do wydania niemieckiego .....	11
<b>W centrum: godność człowieka</b>	
Działalność polityczna na gruncie odpowiedzialności chrześcijańskiej	
Etyka chrześcijańska jako drogowskaz	
<b>1</b> Potrzeba orientacji etycznej i prawnej .....	15
<b>2</b> Potrzeba ukierunkowania etyki .....	16
<b>3</b> Wielość koncepcji człowieka .....	18
<b>4</b> Podstawowe cechy chrześcijańskiego obrazu człowieka ...	20
<b>5</b> Godność człowieka jako przewodnia kategoria etyki .....	22
<b>6</b> Uściślenie pojęcia godności człowieka .....	24
<b>7</b> Godność człowieka ustanowiona czy odkryta? .....	26
<b>8</b> Uzasadnienie godności człowieka .....	27
<b>9</b> Konkretny wniosek .....	29



## Wstęp

### Chrześcijański humanizm i wyzwania współczesności

„Bez Boga człowiek traci swoją wielkość, bez Boga nie ma prawdziwego humanizmu”. Tę chrześcijańską prawdę papież Benedykt XVI po raz kolejny przypomniał uczestnikom audyencji generalnej na placu św. Piotra w Rzymie w swoim przemówieniu na temat Ojca Kościoła św. Grzegorza z Nazjanzu, wygłoszonym 8 sierpnia 2007 roku. Przypomnienie tej prawdy jest ważne i konieczne, ponieważ obraz człowieka stanowi istotę każdego światopoglądu i wynikających z niego politycznych decyzji co do kwestii fundamentalnych. W chrześcijaństwie chodzi o człowieka i jego relację do Boga.

Dlatego chrześcijańska etyka społeczna reprezentuje pogląd, że postawa moralna jednostki jest koniecznym warunkiem wstępnym do stworzenia sprawiedliwych struktur i sprawiedliwego ładu społecznego. To różni ją zarówno od kapitalizmu/liberalizmu, jak też od socjalizmu/marksizmu, które też chcą pokazywać drogę do stworzenia sprawiedliwych struktur i głoszą, że struktury te – kiedy już powstaną – będą funkcjonować same. W chrześcijańskiej nauce społecznej chodzi natomiast przede wszystkim o systematyzację fundamentalnych prawd o istocie i przeznaczeniu człowieka, to właśnie stanowi podstawę tej dyscypliny wiedzy. Nie bez powodu grupa robocza – składająca się z katolickich i protestanckich etyków społecznych i utworzona z inicjatywy przewodniczącego Fundacji Konrada Adenauera, prof. Bernharda Vogla – rozpoczęła dyskusję od centralnego zagadnienia, jakim jest godność człowieka. Dyskusji tej towarzyszą dalsze rozważania nad solidarnością i subsydiarnością, dobrem wspólnym i sprawiedliwością społeczną. Są one rozpatrywane w powiązaniu z aktualnymi wydarzeniami społeczno-politycznymi. Tożsamość chrześcijańska musi bowiem artykułować się w istniejących stosunkach społecznych i w takich warunkach się sprawdzać. Wyzwanie dla chrześcijańskiego humanizmu stanowi dzisiaj m. in. kwestia ochrony życia u jego początku i kresu, a także nowe możliwości biotechnologii i technologii informatycznej.

Jakie polityczne znaczenie może mieć chrześcijańska etyka społeczna? W chrześcijańskiej demokracji (CDU/CSU) po II wojnie światowej zniesiono głębokie podziały polityczne na tle wyznaniowym. Po doświadczeniach z czasów totalitarnego reżimu



narodowosocjalistycznego katolicy i protestanci stworzyli wspólną unię polityczną, którą świadomie oparli na fundamentach chrześcijaństwa. Czuli się w szczególności w sposób związany z dziedzictwem myśli katolickiej nauki społecznej i ewangelickiej etyki społecznej i tam poszukiwali orientacji programowej i wskazówek do działalności politycznej. Chrześcijańscy demokraci w żadnym wypadku nie chcą, i też nie mogą, zawłaszczać wszystkiego, co chrześcijańskie, jedynie dla siebie, lecz właśnie odwrotnie: czują się szczególnie powołani i zobowiązani do dawania świadectwa wiary chrześcijańskiej. W tym duchu politycy chrześcijańscy – tacy jak pierwszy kanclerz RFN, katolik Konrad Adenauer czy przewodniczący Bundestagu i ewangelicki teolog Eugen Gerstenmaier – rozumiejąc wagę problemu i dysponując potrzebną determinacją, stworzyli po wojnie Republikę Federalną Niemiec jako państwo oparte na ideałach wolności, demokracji, a także państwo socjalne.

Zastanowienie się nad tym, co oznacza to chrześcijańskie zobowiązanie w kontekście stojących przed nami wyzwań społeczno-politycznych – oto zadanie ekumenicznej grupy etyków społecznych. Opracowała ona ten dokument roboczy zatytułowany „W centrum: godność człowieka”, który został opublikowany w lecie 2006 roku. W tej inicjatywie odgrywa rolę pluralizm, łączący różne wyznania, który dzisiaj w większym stopniu niż dawniej jest widoczny w chrześcijańskiej etyce społecznej. O ile kiedyś katolicka nauka społeczna i ewangelicka etyka społeczna w większym stopniu różniły się pod względem orientacji etyczno-filozoficznych i teologicznych, a także w kwestii swojego znaczenia w Kościele oraz stosunku Kościoła i państwa (wzgl. polityki), o tyle dzisiaj podziały przebiegają bardziej w poprzek wyznań i wewnątrz chrześcijańskiej etyki społecznej w różnych jej formach. Tym bardziej konieczne jest – w trakcie krystalizowania się stanowisk w partiach i społeczeństwie – zdefiniowanie różnic co do kwestii zasadniczych oraz w podstawowych problemach.

Chrześcijańska etyka społeczna koncentruje się zarówno na Bogu, jak i na człowieku. Kryje się za tym przekonanie o nienaruszalności godności człowieka, stworzonego na obraz i podobieństwo Boga. Zgodnie z chrześcijańskim rozumieniem wiara w Boga jest nieodzowna dla ugruntowania i wprowadzenia w życie prawdziwego humanizmu. Papież Benedykt XVI uzasadnił to przekonanie np. wobec Zgromadzenia Generalnego Biskupów Ameryki Łacińskiej w dniu 13 maja 2007 roku tym,

że społeczeństwo, w którym Bóg nie jest obecny, z trudnością „znajduje porozumienie konieczne do tego, by uznać wartości moralne lub zebrać siły do tego, by żyć zgodnie z tymi przekonaniami o wartościach, zwłaszcza jeżeli w grę wchodzi partykularne interesy”.

Jako konkretny przykład może posłużyć aktualny spór o badania na ludzkich embrionach. Dla niektórych naukowców ludzki embrion jest zbiorem komórek, któremu nie przysługuje w pełni godność człowieka. Dla biskupa Wolfganga Hubera, przewodniczącego Rady Kościoła Ewangelickiego Niemiec (EKD), ale też dla niektórych polityków, takich jak katolicka teolog i federalna minister oświaty Annette Schavan, życie człowieka w fazie embrionalnej jest kwestią do negocjacji. Popierają oni wykorzystywanie ludzkich embrionów, już zgromadzonych do pewnego określonego terminu. W ten sposób chcą zapobiec produkowaniu i niszczeniu życia ludzkiego tylko w celach badawczych, a jednocześnie umożliwić badania naukowe. Ekumeniczna grupa robocza Fundacji Konrada Adenauera sprzeciwia się temu, powołując się na nienaruszalną godność i prawo do życia od momentu zapłodnienia, „ponieważ między zapłodnieniem jako początkiem życia, a śmiercią jako jego kresem nie ma cesury, etapu, w którym z tworzącego się z komórek powstawałby człowiek, a więc z niczego – ktoś, z rzeczy – osoba”. W tym duchu prof. Wilfried Härle, prominentny członek grupy roboczej, przewodniczący Izby ds. Publicznych EKD, sprzeciwia się biskupowi i przewodniczącemu EKD. Żąda publicznie korekty stanowiska reprezentowanego przez parlament i kierownictwo Kościoła ewangelickiego. W ten sposób ten teolog ewangelicki wspiera ekumeniczną wspólnotę z Kościołem katolickim w kwestiach współczesnej biomedycyny, którą kultywowali dostojnicy obu Kościołów aż do rozpoczęcia obecnego sporu.

Najbardziej fundamentalnym zadaniem etyki chrześcijańskiej pozostaje więc jednoznaczne zdefiniowanie tego, co nie może być przedmiotem negocjacji, gdzie nie obowiązuje zasada, że cel uświęca środki. Tylko w ten sposób można sprzeciwić się rozpowszechnionej obecnie w polityce postawie, zgodnie z którą etyka odewana od wiary zostaje zredukowana jedynie do tego, co traktuje się jako możliwe do tolerowania na płaszczyźnie politycznej. W niniejszych rozważaniach na temat działalności politycznej na gruncie odpowiedzialności chrześcijańskiej poszukuje

się odpowiedzi na pytania: jak dziś należy zdefiniować prawdziwy humanizm? Jakich odpowiedzi powinien on udzielać w obliczu wyzwań współczesności? Co może być przedmiotem negocjacji, a co musi pozostać nienegocjowalne? Jakimi drogami można osiągnąć porozumienie co do wartości konieczne na płaszczyźnie polityki i społeczeństwa?

Stephan Raabe

Dyrektor Fundacji Konrada Adenauera w Polsce

## Przedmowa do wydania polskiego

Politycy, a zwłaszcza parlamentarzyści wyrażają swą wolę polityczną poprzez głosowanie na 'tak', 'nie' lub 'wstrzymujący'. Obowiązuje ich zasada większości. Zwycięża u nich większość demokratyczna. Przyzwyczajają się do tego trybu postępowania przy podejmowaniu gremialnych uchwał i przy stanowieniu prawa. Pozytywny wynik głosowania uważają za empiryczny dowód słuszności, a nie tylko skuteczności osiągniętego celu politycznego.

Politycy mimo wszystko jednak pamiętają, że nie to, co jest politycznie możliwe do osiągnięcia, jest moralnie godziwe i dozwolone. Są tego świadomi i przekonani, że nie są zwolnieni od obowiązku usprawiedliwienia swej decyzji politycznej przed sądem własnego sumienia. Ale także ich osąd sumienia wymaga usprawiedliwienia, podlega weryfikacji i obiektywizacji. Ich sąd moralny, orzekający, oceniający i normujący, który był podstawą słuszności ich decyzji politycznej, wymaga uzasadnienia. Rozum etyczny polityka zasadniczo posiada własne racje i jest zdolny podać dobre argumenty. W polu moralności politycznej napotyka na kompleksowe problemy, pytania graniczne i dylematy. Wymagają one od niego rozstrzygnięcia tego, co tu i teraz jest etycznie dobre albo złe, słuszne albo niesłuszne, dozwolone albo niedozwolone.

Rozumowi etycznemu (sumieniu) polityka przychodzi z pomocą etyka. On zdaje sobie sprawę, że etyka (nauka o moralności), jak wszelka nauka, nie jest demokratyczna. Jest zainteresowana prawdą o dobru. Jako taka nie podlega przedawnieniu. Termin ważności jej zasad nie przepada z woli większości posłów, wyborców czy w ogóle opinii publicznej. Te jej zasady etyczne, jej podstawowe wartości i naczelne normy moralne, pomagają politykowi orientować się w jego działaniu, ale nie tylko wskazują mu kierunek postępowania, lecz także zobowiązują go do zachowania wyznaczonego kierunku i osiągnięcia celu. Nie jest to etyka „z drugiej ręki”, narzucona przez innych, ani nawet zapożyczona jakby z braku własnego sumienia. Jest to etyka autonomiczna. Jej podstawą jest sam człowiek, jego bytowa tożsamość i jego absolutna wartość. Stawia ona w swe centrum godność ludzką.

Tę tezę wyraża tytuł i zawiera temat publikacji. Merytorycznie i logicznie rozwija ją w rozumowaniu dochodzącym jawnie do światopoglądowych, filozoficznych i teologicznych wyjaśnień fenomenu moralności politycznej. Proponuje ona taki kanon

wartości, katalog norm i mapę drogową etyki dla polityków, który jest możliwy do przyjęcia przez wszystkich, niezależnie od afiliacji partyjnej. Przy tym jednak nie ukrywa swego głównego adresata, jakimi są politycy należący do tradycji chrześcijańsko-demokratycznej, ale czyni to znowu w tak udany sposób, że optuje za jednością chrześcijan w polityce, a nie za ich jednością (partyjno-)polityczną.

Fundacji Konrada Adenauera w Warszawie należy się pochwała i podziękowanie za polskie wydanie tej cennej publikacji.

prof. dr hab. Helmut Juros SDS

## Przedmowa do wydania niemieckiego

Franz-Josef Bode, katolicki biskup diecezji Osnabrück wyraził kiedyś optymistyczną opinię, że ewangelicka etyka społeczna i katolicka nauka społeczna „ustanawiają zasady budowy społeczeństwa, którymi w przyszłości nie zachwieją żadne trzęsienia ziemi”. I oto w Niemczech, w Europie i na całym świecie stoimy wobec wielkich wyzwań, które wstrząsnęły tym, czego dotychczas byliśmy pewni: rewolucja technologiczna wymuszająca stawianie nowych granic etycznych, globalizacja wraz z jej skutkami dla gospodarki i społeczeństwa, bezrobocie, zmiany demograficzne na dużą skalę, problemy strukturalne systemów ubezpieczeń zdrowotnych i emerytalnych, nadmierne zadłużenie budżetów publicznych, nowe zagrożenia dla pokoju i bezpieczeństwa – wszystko to wymaga zrównoważonej polityki i pokazuje potrzebę ukierunkowania działalności politycznej i ludzi, którzy ją uprawiają.

Tym bardziej bolesne jest to, że w dyskusji publicznej wokół wspomnianych wyżej problemów zbyt rzadko bierze się pod uwagę i dostrzega wytrzymałe na wszelkie wstrząsy zasady budowy społeczeństwa i rozwiązania kwestii społecznych, proponowane przez chrześcijańską etykę społeczną.

W tej sytuacji na początku 2005 roku Fundacja Konrada Adenauera postanowiła zaprosić do debaty nad wymienionymi wyżej kwestiami wybitnych przedstawicieli ewangelickiej etyki społecznej i katolickiej nauki społecznej i w ten oto sposób stworzyć regularnie obradujące ekumeniczne gremium dyskusyjne.

Przez rok na zaledwie kilku posiedzeniach udało się pod auspicjami Fundacji wypracować, jednogłośnie przyjęć i omówić z czołowymi przedstawicielami Kościoła katolickiego i ewangelickiego w Niemczech dokument programowy pod tytułem: „Działalność polityczna na gruncie odpowiedzialności chrześcijańskiej”. Fundacja Konrada Adenauera chce przyczynić się w ten sposób do zasadniczego ukierunkowania działań politycznych. Chce odsłonić fundamenty, których potrzebuje polityka respektująca zasadę odpowiedzialności chrześcijańskiej.

Dokument ten jest adresowany do wszystkich partii reprezentowanych w Bundestagu, w szczególności zaś do tych, które właśnie teraz dyskutują nad swoimi podstawami programowymi. Chodzi nam o to, by partie polityczne zdały sobie sprawę z tego, za jaką koncepcją człowieka się opowiadają, i przedstawiły ją opinii publicznej. Idzie

też o to, by ta wizja warunkowała ich zasadnicze decyzje polityczne i określała wybór podstawowych opcji. Czym jest więc dla nich godność człowieka, to kluczowe pojęcie niniejszego dokumentu.

Etycy chrześcijańscy, uczestniczący we wspomnianej wyżej debacie, oraz Fundacja Konrada Adenauera chcą tym opracowaniem zachęcić inne instytucje polityczne i społeczne do pójścia za ich przykładem i podjęcia dyskusji nad światopoglądowymi podstawami działania partii politycznych. Dlatego niniejsze opracowanie należy rozumieć także jako zaproszenie do rozmowy na poruszone tematy.

Jeżeli w etyce chrześcijańskiej chodzi o to, aby człowiek ze swoją nienaruszalną godnością znalazł się w ośrodku wszelkiego społecznego działania, to nie sposób uciec przed wspólną refleksją nad zasadniczymi kwestiami. Bowiem ten, kto chce widzieć człowieka jako całość, musi uwzględnić nie tylko jego samego. Pierwszy krok, jaki zrobiła w tym kierunku Fundacja Konrada Adenauera, był możliwy jedynie dzięki wielkiemu zaangażowaniu członków wspomnianego wyżej gremium dyskusyjnego. Należą im się więc serdeczne podziękowania.

prof. Bernhard Vogel  
Przewodniczący Fundacji Konrada Adenauera

W pracach nad niniejszym dokumentem uczestniczyli i wyrazili zgodę na jego publikację:

**prof. dr Alois Baumgartner**

Uniwersytet w Monachium  
Katedra Chrześcijańskiej Etyki Społecznej  
Monachium

**prof. dr Heinrich Bedford-Strohm**

Uniwersytet w Bambergu  
Katedra Teologii Ewangelickiej  
Bamberg

**prof. dr Joachim Fetzer**

WSZ Würzburg – Schweinfurt  
Katedra Etyki Gospodarczej  
Würzburg

**prof. dr Wilfried Härle**

Uniwersytet w Heidelbergu  
Przewodniczący  
Izby Odpowiedzialności Publicznej  
Kościoła Ewang. w Niemczech  
Wydział Teologii Ewangelickiej  
Heidelberg

**prof. dr Eilert Herms**

Uniwersytet w Tybindze  
Dyrektor Instytutu Etyki  
Wydział Teologii Ewangelickiej  
Tybinga

**prof. dr Martin Honecker**

Uniwersytet w Bonn  
Wydział Teologii Ewangelickiej  
Bonn

**prof. dr Traugott Jähnichen**

Uniwersytet w Bochum  
Wydział Teologii Ewangelickiej  
Bochum

**prof. dr Elka Mack**

Uniwersytet w Erfurcie  
Wydział Teologii Katolickiej  
Erfurt

**prof. dr Ursula Nothelle-Wildfeuer**

Uniwersytet we Fryburgu  
Wydział Teologiczny  
Fryburg

**prof. dr Wolfgang Ockenfels OP**

Uniwersytet w Trewirze  
Wydział Teologiczny  
Trewir



**prof. dr dr h. c. Anton Rauscher SJ**

Centrum Nauk Społecznych  
Mönchengladbach

**emeryt. prof. dr Lothar Roos**

Uniwersytet w Bonn  
Wydział Teologii Katolickiej  
Bonn

**prof. dr Michael Schramm**

Uniwersytet Hohenheim  
Wydział Nauk Ekonomicznych  
i Społecznych  
Kierunek: Teologia Katolicka  
Stuttgart

**prof. dr Manfred Spieker**

Uniwersytet w Osnabrück  
Instytut „Kościół i Społeczeństwo”  
Osnabrück

**W imieniu Fundacji Konrada Adenauera w dyskusjach uczestniczyli:**

**prof. dr Bernhard Vogel**

b. premier  
przewodniczący  
Fundacji Konrada Adenauera  
Sankt Augustin

**dr Michael Borchard**

Kierownik Wydziału  
„Polityka i doradztwo”  
Fundacja Konrada Adenauera  
Berlin

**dr Thomas Brose**

Koordynator projektu  
„Religia i wartości”  
Fundacja Konrada Adenauera  
Berlin

**prof. dr Rudolf Uertz**

Wydział  
„Obsługa Naukowa”  
Fundacja Konrada Adenauera  
Sankt Augustin

## W centrum: godność człowieka

### Działalność polityczna na gruncie odpowiedzialności chrześcijańskiej Etyka chrześcijańska jako drogowskaz

#### **1** Potrzeba orientacji etycznej i prawnej

Ludzie ponoszą odpowiedzialność za swoje czyny wtedy, gdy osiągną odpowiedni poziom rozwoju duchowego. Wówczas są zobowiązani podać racje usprawiedliwiające ich działania bądź przyczyny ich zaniechania. Od tego obowiązku nie zwalnia ich bynajmniej to, że na postępowanie człowieka wywierają wpływ geny, hormony, fale mózgowe, indywidualne predyspozycje, środowisko i wzorce zachowań. W pytaniu o charakterze dialogowym: „Dlaczego to zrobisz?” czy w pytaniu o charakterze refleksyjnym: „Co powinienem zrobić?” w sposób skondensowany wyraża się to, że ludzie – w wyniku refleksji i na podstawie uprzednio podjętych decyzji – dokonują wyboru spośród wielu danych im możliwości i za ten wybór będą musieli ponieść odpowiedzialność. Ogół podstawowych przekonań, wartości i zasad, którymi człowiek lub grupa ludzi kieruje się w swoim postępowaniu podejmowanym na własną odpowiedzialność, tworzy ich etos lub moralność. Krytyczną refleksję nad tak określonym etosem lub moralnością stanowi etyka w postaci filozofii moralności (etyki filozoficznej) lub teologii moralnej (etyki teologicznej).

Współzycie ludzi przynosi owoce jedynie wtedy, gdy jest pokojowe. Dlatego każdy etos wymaga też ustanowienia pewnego porządku prawnego. Ten ostatni obejmuje wszystkie te zasady postępowania skierowanego na zewnątrz, których przestrzeganie nie można pozostawić subiektywnym decyzjom jednostek. Należy je raczej obwarować sankcjami tak, aby w razie konieczności można było ich respektowanie wymusić. To przekonanie zawarte jest już w samym etosie, dlatego domaga się on ustanowienia pewnego porządku prawnego. Na gruncie tak rozumianego etosu podejmuje się decyzję o tym, które sposoby zachowania należy uregulować przez prawo. Sam etos dostarcza też kryteriów zasadności przepisów prawnych i określa motywy ich dobrowolnego przestrzegania tak, aby państwo, wyposażone w pewien porządek prawny, nie przekształciło się w państwo policyjne i system totalnej kontroli.

Nie zwalnia to jednostki od podejmowania decyzji etycznych, jakkolwiek państwo prawa wpływa w pewnej mierze na swoich obywateli. Ten, kto przekracza normy prawne, musi liczyć się z tym, że boleśnie odczuje tego skutki. Jednak to właśnie fundament etyczny, uwzględniony zresztą w konstytucji i chroniony prawem, pozostawia jednostce w wolnym społeczeństwie dużą swobodę rozstrzygnięcia, co uważa za słuszne lub niesłuszne, za dobre lub złe.

Dlatego też ten problem etyczny staje przed obywatelami danego kraju w trzech różnych formach: po pierwsze jako pytanie, czy są oni gotowi zaakceptować i respektować zastane normy prawne, po drugie jako pytanie o to, w jaki sposób sami, kierując się własną etyką, chcą wypełnić i kształtować istniejące ramy prawne, i po trzecie jako pytanie, czy w ich ocenie istniejący porządek prawny wymaga zmiany. Zadanie wspomniane na końcu dotyczy *wszystkich* obywateli, a zwłaszcza tych, którzy jako przedstawiciele narodu wybrani zostali do parlamentu i w związku z tym ponoszą szczególną odpowiedzialność za dobro wspólne. To właśnie ich zadaniem jest permanentna kontrola, czy skodyfikowany i usankcjonowany porządek prawny jest wystarczający i odpowiedni, czy też wymaga zmian. Nie jest to bynajmniej tylko kwestią politycznych rozważań nad pragmatyczną celowością, ale również sprawą etycznie ważną, wymagającą etycznej – a mianowicie specyficznie społeczno-etycznej – refleksji i decyzji, a także odwołującą się do zasady odpowiedzialności obywateli i mandatariuszy.

We współżyciu między ludźmi nie ma więc żadnej sfery, z której można by wykluczyć refleksję nad tym, co słuszne, a co niesłuszne, co dobre, a co złe. Rodzi się tu kluczowe pytanie: skąd ludzie czerpią wskazania niezbędne do podejmowania decyzji etycznych oraz wynikających z nich decyzji politycznych i prawnych?

## **2** Potrzeba ukierunkowania etyki

Kwestia ukierunkowania etyki może budzić zdziwienie, zwykle przyjmuje się bowiem, że to etyka jest źródłem orientacji, a więc określa, co jest dobre, a co złe, co słuszne, a co niesłuszne. Stwierdzenie to jest wprawdzie trafne, nie unieważnia jednak pytania o *ukierunkowanie* tej czy innej etyki. Ta kwestia staje przed nami właśnie ze względu na roszczenie etyki do wyznaczania kierunku działania, jeżeli to roszczenie nie ma być arbitralne, lecz uzasadnione i usprawiedliwione.

By znaleźć odpowiedź na to istotne pytanie, nie wystarczy odwołać się do argumentu, że „tak postępowano zawsze”, ani uznać, że takie działanie „może obecnie uzyskać poparcie większości”. Kryteria te nie dają możliwości podjęcia decyzji na własną odpowiedzialność, nie opierają się bowiem na indywidualnych przekonaniach, samodzielnych refleksjach i osobistym osądzie, lecz bazują na cudzych przesłankach. Nie wystarczy się również powołać na obowiązujące przepisy, ponieważ w grę może wchodzić pytanie o to, na ile istniejące prawo należy skorygować lub rozwinąć. Niewystarczające jest także odniesienie do „rozumu”. Rozum może wprawdzie wskazać na zachodzenie możliwych sprzeczności między etycznymi ocenami a podejmowanymi decyzjami, nie może jednak sam z siebie stanowić *merytorycznego kryterium* etycznej orientacji, lecz jest zdany na kryteria, które jest w stanie poznać, zrozumieć i uznać, to jest przyswoić sobie albo odrzucić.

### Co więc pozostaje?

By znaleźć orientację etyczną, ludzie potrzebują takiej koncepcji *człowieka*, która będzie uwzględniać zarówno *jednostkę*, jak i *wspólnotę* i mówić o *kondycji człowieka* (*conditio humana*) i jego *przeznaczeniu*. Od połowy XVIII wieku pojęcie „przeznaczenie człowieka”<sup>1</sup> odgrywało w teologii i filozofii rolę funkcyjnego wskaźnika, którym człowiek merytorycznie się kieruje – tj. może i powinien się nim kierować przy formułowaniu sądu etycznego. Nie chodzi tu o determinizm, a więc o wyznaczenie celu, który z niezachwianą pewnością musi zostać osiągnięty, ale raczej o sprecyzowanie, dokąd coś lub ktoś *powinien* dotrzeć, przy czym nie wyklucza się możliwości, iż cel ten nie zostanie osiągnięty. W podobny sposób przeznaczenie człowieka określa termin *vision of life*<sup>2</sup>. Wyraża on ukierunkowanie na przyszłość i tym samym ma niewątpliwie charakter celu. Jeżeli poniżej będzie mowa o jedynej lub jednej z wielu „koncepcji człowieka”, to właśnie w znaczeniu „przeznaczenia człowieka” lub *vision of life*. Wizja człowieka ma znaczenie ukierunkowujące dla formułowania jego sądu etycznego, a tym samym dla osądu etycznego jego politycznego działania i dlatego jest nieodzowna.

<sup>1</sup> Pojęcie „przeznaczenie człowieka” ukuł w 1748 roku teolog oświeceniowy Johann Joachim Spalding. Dzięki Herderowi i Fichtemu termin ten szybko się upowszechnił. Do dziś odgrywa decydującą rolę w antropologii teologicznej i filozoficznej oraz w etyce.

<sup>2</sup> Eilert Herms, *Grundlinien einer ethischen Theorie der Bildung von ethischen Vorzuglichkeitsurteilen*, w: tenże, *Grundlinien gestalten*, Tübingen 1991, s. 44–55, zwłaszcza s. 48 i 54.

### 3 Wielość koncepcji człowieka

Jeżeli etos człowieka, grupy lub jakiegoś społeczeństwa określony jest przez leżącą u jego podstaw koncepcję człowieka, to należy zastanowić się nad tym, co to oznacza, że – z perspektywy indywidualnej i społecznej – istnieje nie tylko jedna, ale wiele wizji. Wielość ta prawdopodobnie istniała od zawsze, lecz dopiero dzisiaj, w czasach gwałtownie nasilającego się pluralizmu religijno-światopoglądowego nie sposób jej nie dostrzec. Można to łatwo wyjaśnić współistnieniem wielu religii lub konkurujących ze sobą światopoglądów. Reprezentują one różne koncepcje człowieka, które tylko częściowo się pokrywają, ale w wielu punktach znacznie się od siebie różnią. Niekiedy w ramach jednej religii lub światopoglądu rywalizują ze sobą odmienne wizje człowieka. Nie zmienia to faktu, że odnoszą się one do tego samego człowieczeństwa. Owa wielość koncepcji zakłada jedno i to samo człowieczeństwo, tylko jest ono odmiennie postrzegane, pojmowane i interpretowane. Dlatego właśnie różne wizje człowieka nie istnieją obok siebie, bez wzajemnego odniesienia, lecz – nie bez podstaw – toczą ze sobą spór.

Analiza wizji człowieka w programach różnych partii politycznych wskazuje na istotne i wiele mówiące różnice między nimi. By ujawniły się one z całą wyrazistością, wystarczy uważna lektura tekstów partyjnych i trochę zastanowienia.

Nie jest to co prawda zaskoczeniem, ale jednak powodem do radości, że Unia Chrześcijańsko-Demokratyczna (CDU) opublikowała niedawno dokument opracowany przez partyjną Komisję ds. Wartości pod tytułem: „Nowa aktualność chrześcijańskiego obrazu człowieka” („Die neue Aktualität des christlichen Menschenbildes”). Tym samym jedna z partii politycznych – nie obawiając się ewentualnej krytyki w kwestiach szczegółowych – podjęła godną naśladowania próbę uświadomienia sobie i opinii publicznej kulturowej tradycji, z której wywodzi się wizja człowieka zakładana i uznawana przez CDU za miarodajne kryterium politycznych analiz, sądów i działań. Ta zdolność do uświadomienia sobie swojej odpowiedzialności jest – również ze względu na wydarzenia z 11 września 2001 roku – ważna, i to z dwóch powodów. Po pierwsze, otwarcie przyznano, że polityka zamyka się w ramach nie stworzonych przez nią, lecz już istniejących przedtem tradycji kulturowych, a także zasadniczych przekonań światopoglądowych i religijnych i że jest nimi związana. Po drugie, uznanie przez partię polityczną chrześcijańskiego obrazu człowieka za miarodajne kryterium uświadamia, jak zasadnicze i powszechne znaczenie ta koncepcja przewodnia ma dla wszystkich

sfer politycznej odpowiedzialności partii: dla wzajemnych relacji kultur i religii, dla wolności religii i sumienia, bioetyki i badań genetycznych, dla polityki gospodarczej i społecznej, a także dla oświaty i wychowania.

Inne partie polityczne powinny – i też prawdopodobnie to uczynią – postąpić tak samo z perspektywy przyjętych przez siebie koncepcji człowieka. Także i one powinny zadeklarować się, do jakiego przed-politycznego etosu lub do jakich przed-politycznych tradycji się odwołują, jakie cechy wizerunku człowieka, przekazywane przez te tradycje, uważają za wiążące dla siebie oraz jakie ma to konsekwencje dla ich ocen i działań politycznych we wszystkich obszarach odpowiedzialności politycznej.

Ujawnienie ich przewodnich koncepcji człowieka odsłoni prawdopodobnie różnice i tym samym umożliwi zrozumienie źródeł politycznych rozbieżności. Już samo to stanowiłoby ważny i konstruktywny wkład w kulturę polityczną i w polityczny dyskurs, ponieważ w ten sposób można by pokazać, na jakiej płaszczyźnie należy poszukiwać właściwych różnic zdań, występujących w odmiennych obszarach bieżącej polityki, po to, aby je uwyraźnić i wyjaśnić.

W oczekiwaniu na ujawnienie przez daną partię polityczną jej orientacji etycznej trzeba jednak – dla uniknięcia nieporozumień – uwzględnić dwie dodatkowe okoliczności:

- To, że np. Unia Chrześcijańsko-Demokratyczna (CDU) otwarcie deklaruje, że na płaszczyźnie etycznej czuje się związana koncepcją człowieka wywodzącą się z myśli chrześcijańskiej, nie oznacza bynajmniej, że wszyscy członkowie i deputowani tej partii są – jak się to określa – „praktykującymi chrześcijanami”. Z pewnością znajdują się wśród nich także i tacy, którzy zachowują dystans lub obojętność wobec praktyk religijnych.
- Trzeba zaakceptować fakt, że ludzie, silnie związani z Kościołem, są członkami również innych partii politycznych – niekiedy także dlatego, że doszli do wniosku, że programy polityczne innych partii lepiej oddają ich chrześcijańskie przekonania.

Należy jednak przyjąć, że dla CDU i CSU treści wynikające z chrześcijańskiego obrazu człowieka powinny spełniać rolę orientacji programowej. W przeciwnym przypadku przymiotnik „chrześcijańska” w ich nazwach budziłby wątpliwości. Jednocześnie sięgając do wspomnianej wcześniej tradycji etycznej z jej koncepcją człowieka obie Unie

zakładają, że ze względu na swoją merytoryczną zawartość koncepcja ta może zyskać akceptację nie tylko zaangażowanych chrześcijan, lecz także wielu ludzi ze względu na ich doświadczenie życiowe.

## 4 Podstawowe cechy chrześcijańskiego obrazu człowieka

W odróżnieniu od innych, niereligijnych lub świeckich koncepcji cechą charakterystyczną chrześcijańskiej wizji jednostki jest to, że człowiek jest od początku widziany z perspektywy, z której dostrzega się wprawdzie i uwzględnia to, co w istnieniu człowieka jest empirycznie sprawdzalne, ale nie trzeba ograniczać się do tego punktu widzenia, lecz można odwołać się także do transcendencji. Widać to wyraźnie w stwierdzeniach, że człowiek stworzony jest na obraz i podobieństwo Boga, lub w przekonaniu, że ma on przeznaczenie wykraczające poza śmierć i obejmujące nadzieję na wieczne, niezniszczalne życie. Martin Luther King wyraził to w sposób następujący: „We know that man is . . . created for the everlasting, born for eternity. We know that man is crowned with glory and honor, and so long as he lives on the low level he will be frustrated . . . and bewildered”<sup>3</sup>.

Ważne jest przy tym nie tyle przypuszczenie, że z chrześcijańskiego obrazu człowieka można wysnuć pewne wnioski na temat transcendencji, Boga i życia wiecznego, ile przede wszystkim to, że człowiek – i to każdy bez wyjątku – widziany jest w możliwie jak najszerszej perspektywie, całościowo, z uwzględnieniem tego, skąd przychodzi, dokąd zmierza i po co istnieje. Kto chce coś lub kogoś widzieć jako *całość*, ten powinien dostrzec *więcej* niż tylko dany przedmiot lub danego człowieka. Tylko ten, kto przynajmniej w myślach przekracza granice, może wyobrazić sobie, domyślać się lub być pewnym tego, jak wygląda całość. I dlatego ten, kto chce poznać i zrozumieć człowieka, powinien pytać o to i myśleć o tym, co jest poza nim. Mówienie o Bogu jest wskazówką, że istnieje transcendencja, która wyznacza człowiekowi miarę jego wielkości, jak i jego ograniczoności. Stąd też słusznie w preambule niemieckiej Ustawy Zasadniczej przypomina się o tym, jaka jest miara i granica ludzkich działań i decyzji. To odniesienie do Boga – zawarte nie tylko w Konstytucji, lecz także w chrześcijańskiej koncepcji człowieka – sprawia, że człowiek jest postrzegany całościowo, tzn. od po-

<sup>3</sup> Martin Luther King, *The measure of a Man*, Minneapolis 2001, s. 18.

częcia aż do śmierci, bez względu na to, czy jest świadomy czy nieświadomy, zdrowy czy chory i niepełnosprawny, niezależnie od tego, czy odnosi sukcesy czy też doświadcza niepowodzeń i zawodu.

Istnieją też inne wizje człowieka, gdzie jako osoba ludzka poważnie traktowany jest tylko ten, kto potrafi bronić swoich interesów, kto dysponuje w pełni siłami umysłowymi i jest zdolny do odpowiedzialnego działania. Są to jednak wadliwe koncepcje człowieka, których konsekwencją są wadliwe decyzje etyczne i polityczne.

Gwoli samokrytyki należy jednak zaznaczyć, że także teologia chrześcijańska – włącznie z etyką – nie była i nie jest wolna od niebezpieczeństwa stracenia z oczu faktu, że w chrześcijańskim rozumieniu człowiekiem jest nie tylko dziecko, ale i embrion czy płód, a także niepełnosprawny, chory i umierający, jak również ten, kto nie daje sobie w życiu rady i doświadcza niepowodzeń. Dlatego chrześcijański wizerunek człowieka, który nie uległ jakiejś redukcji, musi ich również obejmować. Zawarte w Nowym Testamencie orędzie Jezusa Chrystusa głosi, jak wiadomo, że małych dzieci nie tylko nie należy traktować marginalnie lub je wręcz wykluczać, ale właśnie uznać je należy za ideał i wzór: „Pozwólcie dzieciom przychodzić do mnie i nie przeszkadzajcie im; do takich bowiem należy królestwo Boże. Zaprawdę powiadam wam: kto nie przyjmie królestwa Bożego jak dziecko, ten nie wejdzie do niego”<sup>4</sup>.

Dla człowieka widzianego całościowo i w horyzoncie transcendencji charakterystyczne jest to, że rozumiany jest on nie tylko przez pryzmat jemu właściwych, indywidualnie zróżnicowanych cech, zdolności i osiągnięć, lecz także przez całość kształtu stosunków, w jakich się urodził, i w których funkcjonuje aż po kres swego istnienia. Związki te wynikają i opierają się na konstytuującej wszelki byt więzi Boga z całym Jego stworzeniem, szczególnie z człowiekiem jako stworzeniem, które przeznaczone jest, by istnieć na obraz i podobieństwo Boga.

Stąd też charakterystyczne dla chrześcijańskiego obrazu człowieka jest to, że myśli się i mówi o człowieku przez *wielkie C*, ponieważ wielkie jest jego pochodzenie i też jego przeznaczenie. Najistotniejszą konsekwencją takiego przekonania dla życia politycznego i życiowej praktyki jest to, że żaden człowiek nie musi sobie zasłużyć na prawo do życia lub swoją ludzką godność, wykazując się najpierw swymi zdolnościami lub osiągnięciami. Prawo do życia i godność zostały mu dane wraz z jego byciem człowiekiem.

<sup>4</sup> Mk 10,14–15, cyt. za Biblią Tysiąclecia, wyd. III, 1980.



Chrześcijański obraz człowieka uwzględnia także jego ułomność. Bo „kto został wyniesiony tak wysoko, ten może też nisko upaść”<sup>5</sup>. I jest to nie tylko możliwość teoretyczna, lecz również rzeczywistość, której każdy może doświadczyć. Stąd też chrześcijański obraz człowieka nie jest iluzją o jego doskonałości lub marzeniem o możliwości stworzenia „perfekcyjnego” człowieka. Uwzględnia się bowiem tkwiącą w nim głęboko, niszczącą i wrogą wobec życia rzeczywistość zła<sup>6</sup> i bierze pod uwagę, że człowiek zdany jest na przebaczenie, odpuszczenie, nawrócenie i jest zdolny zacząć wszystko od nowa. W tym momencie zasadniczego, egzemplarycznego znaczenia nabiera osoba Jezusa Chrystusa, Jego życie, nauczanie, śmierć na krzyżu i zmartwychwstanie. Tak uzasadniona i rozumiana wielkość i godność człowieka, jego dostojność, stanowi centralny punkt orientacyjny dla każdej polityki, która świadomie odwołuje się do chrześcijańskiego obrazu człowieka.

## **5 Godność człowieka jako przewodnia kategoria etyki**

Czyniąc z godności człowieka kategorię przewodnią, etyka chrześcijańska stawia w centrum uwagi *konkretnego* człowieka, będącego jednocześnie *jednostką we wspólnocie*. Pragnie w ten sposób uniknąć zbytnej abstrakcji i nie zbłądzić na manowce ani indywidualizmu, ani kolektywizmu. Idea godności ludzkiej znakomicie nadaje się do tego, gdyż z jednej strony wyraża to, co cechuje każdego człowieka jako jednostkę niepowtarzalną, z drugiej jednak nie dzieli, lecz łączy ludzi ze sobą.

Precyzyjne ujęcie tej głównej kategorii etyki wymaga jednak dokonania pewnego zasadniczego rozróżnienia, które pomoże uniknąć nieporozumień i błędnych interpretacji.

### **Wartość, cena, godność**

Co najmniej od czasów Immanuela Kanta znany jest podział na dwa rodzaje wartości. Kant rozróżnia pomiędzy wartością względną i bezwzględną. Pierwszą, którą nazywa także ceną, przypisuje wszystkiemu, co w wyniku naszych preferencji skłonni jesteśmy cenić z uwagi na to, że coś może nam np. być przydatne lub się nam podobać. Natomiast wartość bezwzględną, a więc godność, posiada dla niego tylko człowiek jako

<sup>5</sup> Was ist der Mensch? Ein Bilderzyklus zur EKD-Synode 2002, s. 71.

<sup>6</sup> Por. Rdz 6,5;8,21; Mt 15, 19, Mk 7, 20-23.

istota moralna i obdarzona rozumem. Mówiąc słowami filozofa: „W państwie celów wszystko ma albo jakąś cenę, albo godność. To, co ma cenę, można zastąpić także przez coś innego, jako jego równowagę, co zaś wszelką cenę przewyższa, a więc nie dopuszcza żadnego równoważnika, posiada godność”<sup>7</sup>.

Przy czym wypowiedź Kanta nie eksponuje jednego elementu dokonanego rozróżnienia w sposób, w jaki należałoby sobie tego życzyć: względna wartość lub cena to coś, co podmioty – czy to sprzedający czy kupujący, oferent czy użytkownik – *przypisują* rzeczy, podczas gdy godność jest tym, co dany „obiekt”, a więc w tym przypadku przedmiotowo ujęty człowiek *posiada sam przez się*. Wprawdzie również godność nstawiona jest na podmiotowy odpowiednik, od którego człowiek oczekuje i powinien doświadczać szacunku, ale ten odpowiednik, ów adresat godności, ani tej godności nie stwarza, ani jej nie nadaje. Godność tkwi bowiem w tym, który ją posiada, stając się obiektywne roszczenie do poszanowania jego godności.

### Różna i wspólna godność

Drugie zasadnicze rozróżnienie to podział na *różną* (odmienną) i *wspólną* (jednakową) godność. Dzięki niemu już w I wieku przed Chrystusem Cyceron wprowadził pojęcie „dostojność” natury ludzkiej (*dignitas humana*)<sup>8</sup>. Używa on pojęcia godności w odniesieniu do człowieka w dwóch różnych znaczeniach: z jednej strony pojęcie to może oznaczać życie godne szacunku, które przysługuje poszczególnym ludziom ze względu na ich szczególne zasługi czy pozycję. Może to dotyczyć np. ludzi będących wzorem dla innych (dobroczyńców ludzkości), grup osób (starszyny), grup zawodowych (głów państw) lub elit (wybitnych wynalazców lub odkrywców). Tak zróżnicowane rozumienie godności człowieka nie wywołuje sprzeciwu i nie stanowi konkurencji dla wspólnego wszystkim ludziom pojmowania godności jako godności człowieka. Wręcz przeciwnie: siła wspólnego pojęcia godności człowieka sprawdza się szczególnie tam, gdzie różne aspekty godności nie są skrywane za parawanem fałszywego poglądu na równość w sensie uniformizacji. Społeczeństwo, które nie dostrzega i nie szanuje

<sup>7</sup> Immanuel Kant, *Uzasadnienie metafizyki moralności*, Warszawa 1981, tłum. Mściław Wartenberg, [77], str. 70.

<sup>8</sup> Marcus Tullius Cicero, *Pisma filozoficzne*, t. 2.: *O państwie, O prawach, O powinnościach, O cnotach*, Warszawa 1960, tłum. Wiktor Kornatowski, Księga I, 106.

zróznicowania godności ze względu na osiągnięcia życiowe lub pozycję społeczną, w dłuższej perspektywie szkodzi najbardziej sobie.

Od powyżej omówionej godności odróżnić należy *godność człowieka*, która nie zależy od wymienionych wyżej różnic i nie kieruje się zakładaną lub zamierzoną uniformizacją jednostek, lecz opiera się jedynie na łączącym nas i wspólnym dla każdego fakcie, że wszyscy jesteśmy ludźmi. Możemy sobie wyobrazić, jaką rewolucję w odczuwaniu, myśleniu i działaniu starożytnego społeczeństwa, opartego na zasadniczej różnicy wartości mężczyzny i kobiety, człowieka wolnego i niewolnika, swojego i obcego, stanowił pogląd, że każdy człowiek ma taką samą godność *jako człowiek* i że ta godność jest nienaruszalna.

Mimo że prawdopodobnie *pojęcie* godności człowieka (*dignitas humana*) wywodzi się z filozofii stoickiej, judaizm już kilka stuleci wcześniej wyraził tę myśl za pomocą terminów „chwała” i „cześć”<sup>9</sup> oraz „na Nasz [tj. Boga] obraz”<sup>10</sup>. Chrześcijaństwo podążyło śladem judaizmu i najpóźniej św. Ambroży z Mediolanu (ok. 339-397)<sup>11</sup> zaczął używać pojęcia godności człowieka.

## 6 Uściślenie pojęcia godności człowieka

Dla interpretacji tego, co należy rozumieć jako „godność człowieka”, zasadniczego znaczenia w ostatnich pięćdziesięciu latach nabrał komentarz do Ustawy Zasadniczej autorstwa Maunza i Düringa.<sup>12</sup> Stamtąd pochodzi zarówno odwołanie do kategorycznego imperatywu Kanta w formie, którą on sam nazwał „praktyczny[m] imperatyw[em]”<sup>13</sup>, jak i do jego „obiektywnej zasady”<sup>14</sup>. Obie reguły zyskały – choć brak jest jasnego określenia ich wzajemnego stosunku – duże znaczenie dla orzecz-

<sup>9</sup> Ps 8,6

<sup>10</sup> Rdz 1,26n; 9,6

<sup>11</sup> Św. Ambroży z Mediolanu, *De dignitate conditionis humanae*, w: *Migne Patrologia Latina*, t. 17, s. 1105 – 1108.

<sup>12</sup> Theodor Maunz/Günter Düring, *Grundgesetz. Loseblatt-Kommentar*, Monachium 1958 i n., art. 1, ust. 1, s. 28.

<sup>13</sup> „Postępuj tak, byś człowieczeństwa tak w twej osobie, jak też w osobie każdego innego używał zawsze zarazem jako celu, nigdy jako środka” (Kant, dz. cyt. [66n], str. 82). Pod pojęciem *Menschheit* (dost. ludzkość, w tłum. polskim człowieczeństwo) Kant – inaczej niż dzisiaj – rozumiał nie ogół ludzi, lecz to, co człowieka czyni człowiekiem, a więc istotę lub człowieczeństwo.

nictwa najwyższych instancji Republiki Federalnej Niemiec, a tym samym i dla całego społeczeństwa.

Stanowiło to i nadal stanowi duże osiągnięcie. Jednak nieraz okazywało się, że sprowadzanie człowieka na poziomie języka do „środka” lub do „przedmiotu” w sensie „rzeczy” zawiera w sobie wprawdzie elementy istotne, nie obejmuje jednak w pełni wszystkiego tego, co z godnością człowieka jest nie do pogodzenia. Wymienić należy więc jeszcze dodatkowe elementy, jak choćby publiczne obnażenie ludzkiej słabości, poniżenie człowieka lub arbitralne pozbawienie go równości wobec prawa.

Co łączy przytoczone wyżej przykłady pogardy wobec godności człowieka? Wspólne jest dla nich wyraźne odwołanie się nie do czegoś specyficznego, co tkwiłoby w człowieku, lecz naruszenie *człowieczeństwa jako takiego*, któremu przysługuje szacunek i któremu tego szacunku odmówiono. Oznacza to tym samym, że *godność jest roszczeniem do pewnej należności, tj. prawem do szacunku*. Tak więc godność człowieka jest czymś swoiście własnym, należnym każdemu człowiekowi, bo danym mu wraz z byciem sobą, a przez to stanowi obiektywne roszczenie, prawo do szacunku. Poszanowanie godności człowieka polega więc na poszanowaniu (i ochronie) jego prawa do szacunku. Dostrzeganie człowieka i respekt wobec niego i jego człowieczeństwa to konkretny wyraz poszanowania jego godności, o które chodzi w interpretacji i konkretyzacji godności.

Pojęcie poszanowania pojawia się w związku z tym w *podwójnym* sensie: jako (obiektywne) *prawo* człowieka do szacunku oraz jako (subiektywne) respektowanie tego prawa (do szacunku). Odpowiada to całkowicie istocie rzeczy. W obu przypadkach pojęcie to dotyczy tego samego stanu rzeczy, choć odnosi się doń w różny sposób. O *prawie* do szacunku Ustawa Zasadnicza stwierdza słusznie, że jest ono nienaruszalne, co nie tylko znaczy, że tego prawa nie można *de facto* naruszyć w takim sensie, że godność ludzka jest nietykalna. Jest ono tak ściśle związane z człowieczeństwem, że istnieje także tam, gdzie jest przez ludzi ignorowane, podważane lub deptane, czy to przez naruszenie, czy też przez pozbawienie człowieka życia lub prawa do samostanowienia. Nikt nie może odebrać człowiekowi *prawa* do szacunku. Ludzie mogą

<sup>14</sup> Günter Dürig, *Der Grundrechtssatz von der Menschenwürde*, w: *Archiv des öffentlichen Rechts*, 81 (1956), s. 127: „Godność człowieka zostaje naruszona, gdy konkretny człowiek zostanie zdegradowany do roli przedmiotu, do zwykłego środka, do wielkości zamiennej”.

jednak to prawo lekceważyć, mogą siebie i innych traktować tak, jakby tego prawa nie posiadali. I dlatego w Ustawie Zasadniczej w art. 1 (1) słusznie podkreśla się nie tylko nienaruszalność godności człowieka – w znaczeniu prawa do szacunku – lecz także: „Jego poszanowanie i ochrona jest obowiązkiem wszelkich władz państwowych”<sup>15</sup>. To stwierdzenie i ten postulat nie stanowią więc sprzeczności, lecz łączą się ściśle ze sobą. Z tego, że prawo do szacunku jest nienaruszalne, wynika, że wszystkie organy władzy państwowej są zobowiązane do poszanowania tego prawa, a tam, gdzie byłoby ono zagrożone lub lekceważone, do jego ochrony.

## 7 Godność człowieka ustanowiona czy odkryta?

W dyskursie publicznym, toczonym w polityce, nauce i mediach, często słyszy się pogląd, jakoby wszystkie reguły prawne były po prostu ustanowione lub wymyślone, a dokładniej: stanowiły wynik formalnej procedury legislacyjnej, przebiegającej według określonych przepisów porządkowych i prawnych. To stwierdzenie na razie wystarczy tytułem wstępu.

Prawdą jest, że *przepisy prawa* mają charakter wypowiedzi, które powstają w taki sam sposób, jak wszystkie inne: są sformułowane przez ludzi i przez nich wyrażone. Nie zostały nigdzie *zapisane* z natury, ani na gwiaździstym niebie nad nami, ani w praktycznym rozumie lub moralnym poczuciu w nas. Zostały wymyślone lub odkryte w toku dziejów, sformułowane i przekazane w różnych językach, były i są uzasadniane, podważane, zmieniane lub potwierdzane.

Drugim niezaprzeczalnym elementem potwierdzającym prawdziwość powyższego poglądu jest istnienie przepisów prawnych, powstałych tylko i wyłącznie na podstawie aktu samowolnego stanowienia. Ustanawiając je, kierowano się co najwyżej kryterium odpowiedniości ze względu na cel i kryterium genezy, co nie pozbawia ich jednak charakteru dowolnie podjętej decyzji. To znaczy, że nie wszystkie przepisy prawa dają się wyprowadzić z nadrzędnych zasad, zweryfikować lub usprawiedliwić racjami, o których ważności nie przesądza arbitralny akt stanowienia.

Jednak także i wtedy, kiedy zachodzą obydwa przypadki, należy poddać krytyce pogląd, jakoby *wszystkie* normy prawne powstały na podstawie arbitralnego aktu stanowienia,

<sup>15</sup> *Konstytucja Niemiec*, Warszawa 2008, tłum. Bogusław Banaszak i Agnieszka Malicka.

kryje się tu bowiem przekonanie, że zasady prawne zostały jedynie wymyślone, ustanowione, a nie odkryte. Oznaczałoby to także, że nie ma żadnej normatywnie istotnej instancji lub takiej płaszczyzny rzeczywistości, która mogłaby i powinna być miarą inicjatyw i prac ustawodawczych, ale że osiągnięty społeczny konsensus – co z reguły byłoby równoznaczne ze zdaniem większości, artykułującym się w drodze zgodnych z przepisami, legalnych głosowań – jest nie tylko konieczną, lecz i wystarczającą przesłanką stanowienia prawa. Rozróżnienie między prawomocnym a uprawomocnionym stanowieniem prawa stałoby się przez to bezprzedmiotowe, a tym samym zbędne.

Jeżeli – zastanawiając się nad godnością człowieka – stoimy na stanowisku, że bazuje ona wyłącznie na samowolnym ustanowieniu przez powołane do tego organy, wtedy nie ma powodu, aby w przypadku państw i społeczeństw, w których brak jest odpowiednich przepisów konstytucji, skarżyć się na lekceważenie godności człowieka lub naruszanie jego praw czy takie akty piętnować. W konsekwencji nie byłoby także powodu, aby napominać, potępiać lub zwalczać minione lub współczesne reżimy tam, gdzie część społeczeństwa – na podstawie prawomocnie ustanowionych przepisów prawnych – pozbawiona została godności człowieka, a przysługujące jej prawa człowieka byłby naruszane lub ograniczane. Brzmi to tak absurdalnie, że już samo to mogłoby posłużyć za argument na rzecz odrzucenia takiego stanowiska. Gdyby nie było wobec niego alternatywy, należałoby się z owym absurdem pogodzić. Czy jednak taka alternatywa istnieje?

## **8** Uzasadnienie godności człowieka

Nasz alternatywny pogląd na temat godności człowieka i jej rozpoznawalności obejmuje rozróżnienie pomiędzy *sformułowaniem* koncepcji godności człowieka w postaci przepisów prawa – jak np. w Ustawie Zasadniczej w art. 1(1) – a *horyzontem* religijno-światopoglądowym, w którym godność człowieka może zostać odkryta jako rzeczywistość (a następnie sformułowana jako przepis prawa). Tym samym przyjmuje się założenie, że zasadniczo wszyscy ludzie – snując w horyzoncie przekonań historycznych refleksje nad swoim bytowaniem i stawiając pytania o swoje skąd, dokąd i dlaczego – mają wiedzę lub przynajmniej możliwość dostępu do wiedzy o tym, czym jest człowieczeństwo i czego człowiekowi w zgodzie z prawem wyrządzić lub odmówić nie można, i dlatego też wyrządzić i odmówić nie wolno. Nie potrzeba tutaj żadnej szczegól-

nej moralnej, etycznej lub prawnej intuicji, nie mówiąc już o specjalnych uzdolnieniach. Wystarczy zdolność nie redukcyjnej – tzn. nie wykluczającej doświadczenia słabości, potrzeby pomocy, porażki – autorefleksji i umiejętność uogólniania, jak wyraża to „złota reguła”<sup>16</sup>. Stąd bierze się nie tylko prawo, ale też obowiązek, by bronić uznania i poszanowania godności wszystkich ludzi w *każdym* porządku państwowym i społecznym.

Z poglądu tego wynika, że norma prawna mówiąca o nienaruszalności godności człowieka oraz nakaz jej poszanowania i ochrony wywodzą się i dają się wyprowadzić z bytu człowieka. Normy te w swojej istocie nie są samowolnie sobie przypisywane, lecz odkrywane i jako takie domagają się uznania. Przy czym normy dotyczące godności człowieka już same w sobie stanowią wyraz szacunku wobec jego godności. Stanowienie prawa opiera się więc na uznaniu (na płaszczyźnie światopoglądowej, etycznej i prawnej) zastanego bytu prawa, faktu, że ono po prostu jest. Horyzont zatem, w jakim istnienie prawa zostaje dostrzeżone, nie został bynajmniej ustanowiony lub wynaleziony przez jednostkę lub wspólnotę, lecz jest horyzontem odkrytym i zaakceptowanym.

Mysłąc o swojej godności, ludzie stykają się z rzeczywistością, której rozpoznaniem nie mogą rozporządzać, ani dla siebie samych, ani dla innych, natomiast mogą ją tylko uznać, o ile i na ile się ona przed nimi otwiera. W kontekście tych tak fundamentalnych procesów obowiązują te, co w nauczaniu chrześcijańskim generalnie mówi się o doświadczeniach odkrywczych: dokonują się one dzięki znakom, nie można rozporządzać ich wynikami, ale zobowiązują one tych, których są one udziałem. Z jednej strony wymaga się od tych świadków wydobytej prawdy, aby polegali na niej całkowicie, z drugiej zaś – dzięki zawierzeniu – świadczyli o niej wobec innych. Przy czym takie zaangażowanie na rzecz poznanej prawdy ma także charakter znaku, który z kolei może stać się dla innych okazją do poznania siebie samych.

Odsłonięcie godności człowieka przed ludzkim *poznaniem* ma więc dla człowieka charakter *zobowiązania*, co dokładnie odpowiada temu, że godność człowieka *jest dana* jako rzeczywistość niezbywalna, domagająca się przyjęcia i uznania. Nie stano-

<sup>16</sup> „Czym sam się brzydzisz, nie czyni tego nikomu” (Tob 4,15). Natomiast „złota reguła” z Kazania na Górze Jezusa ma pozytywną postać, obejmującą i przewyższającą formę negatywną: „Wszystko więc, co będziecie chcieli, żeby wam ludzie czynili, i wy im czyńcie!” (Mt 7,12). Obie formy wykraczają jednak poza sferę prawa i posiadają charakter podstawowych zasad etycznych, z których mogą zostać wywiedzione przepisy prawa.

wi to dowodu jej prawdziwości, ale wskazuje na spójność myśli o godności człowieka, jest więc jedynie – wprawdzie koniecznym, lecz niewystarczającym – warunkiem na potwierdzenie jej prawdziwości.

Jak długo godność człowieka rozumiana będzie jedynie jako konwencja kulturowa, istniejąca dzięki ludzkiemu nadaniu i przypisywaniu, tak długo godność stanowić będzie wartość nie tylko naruszalną, utracalną i zbywalną, lecz także nie zostanie zapoznana w swej właściwej istocie i statusie, nie mówiąc już o poważnym jej traktowaniu. I odwrotnie: odkrycie godności człowieka oraz jej obrona na gruncie etyki, prawa i polityki stanowią jeden z najcenniejszych integralnych składników dziedzictwa Żydów, Greków i chrześcijan, to znaczy religijnego, filozoficznego i kulturowego dziedzictwa Zachodu; z tego powodu nigdy dość kultywowania tej tradycji przez społeczeństwo. Godność człowieka jako składnik chrześcijańskiego obrazu stanowi więc nie tylko temat, którego nie może pominąć ani teologia chrześcijańska, ani przepowiadanie Kościoła, lecz jest także przewodnią koncepcją polityki uprawianej na gruncie chrześcijańskiej odpowiedzialności.

## 9 Konkretnie wnioski

Już przy omawianiu w punkcie 6 kwestii prawa do szacunku połączono dla uściślenia pojęć różne elementy rozważań nad godnością ludzką. Teraz – do pewnego stopnia odwrotnie – należy je egzemplifikacyjnie rozwinąć, a tym samym przynajmniej wstępnie skonkretyzować ich orientacyjną funkcję i ich znaczenie dla działalności politycznej. Należy mieć nadzieję, że po pierwsze *specyficznie chrześcijańskie* elementy koncepcji godności człowieka nie znikną we wnioskowaniach ani nie stracą znaczenia, lecz przeciwnie na każdym etapie będą się jawić w takim świetle, iż także we wnioskach uwidoczni się ich specyficznie chrześcijański charakter; zaś po drugie że wnioski dotyczyć będą nie tylko poszczególnych sfer lub aspektów, lecz będą miały *szerokie* znaczenie i dotyczyć będą nie tylko motywów i intencji działających osób, lecz także *struktur* społeczeństwa.

### Godność człowieka a prawo do życia

Pierwszą konkretną konkluzją dowodzenia opartego na przesłance o godności człowieka jest poszanowanie i ochrona *życia* ludzkiego, gdyż prawo do życia stanowi



założenie wszystkich pozostałych praw. Specyficznie chrześcijańskie aspekty w rozumieniu prawa do życia wyrażają się w tym, iż jest ono pojmowane jako prawo dane człowiekowi wraz z jego istnieniem, jest więc nienaruszalne. Dlatego nie zależy ono ani od określonych zalet, ani osiągnięć i tym samym nie podlega jakimkolwiek ograniczeniom lub uwarunkowaniom podyktowanym przez człowieka. Polityka uprawiana zgodnie z zasadą chrześcijańskiej odpowiedzialności jest świadoma tego faktu i musi go uwzględnić w aspekcie społecznym, kulturowym, prawnym i ekonomicznym.

Pomocne okazuje się przy tym rozróżnienie z jednej strony (negatywnego) *prawa do obrony* przed samowolnym zabijaniem i groźnymi dla życia eksperymentami na człowieku lub przed świadomym pozbawieniem go niezbędnego do życia minimum; z drugiej zaś (pozytywnego) *prawa do rozwoju*, dzięki któremu nowemu życiu ludzkiemu przyznaje się przestrzeń i możliwości rozwoju. Prawo do rozwoju zakłada gotowość do przekazywania życia, od której w sposób zasadniczy zależy więź międzypokoleniowa, przyszłość narodu, dalszy rozwój kultury i innych dziedzin życia społecznego. Posiadanie dzieci, opieka na nimi i ich wychowanie to ważne zadania, które powinny cieszyć się szacunkiem ze strony społeczeństwa i polityki. Szacunek ten wymaga utrzymywania lub stworzenia w naszym społeczeństwie korzystnych dla dzieci i rodzin warunków życia, dalszego rozwoju efektywnego szkolnictwa i różnicowania oferty edukacyjnej, która pozwoliłaby na odkrywanie i promowanie talentów i stwarzałaby nowe szanse zawodowe i życiowe. Także możliwość samodzielnego wypracowania środków utrzymania jest częścią prawa do rozwoju.

Z perspektywy chrześcijańskiego obrazu człowieka adekwatny, całościowy charakter prawa do życia oznacza, że człowiek od chwili poczęcia jest *człowiekiem*, a nie dopiero się nim staje<sup>17</sup>, ponieważ między zapłodnieniem jako początkiem życia, a śmiercią jako jego kresem nie ma cezury, etapu, w którym z tworów składającego się z komórek powstawałby człowiek, a więc z niczego – ktoś, z rzeczy – osoba.

Z wiarą chrześcijańską i jej właściwym obrazem człowieka łączy się od początku etos leczenia i opieki zdrowotnej, wyrażający się w różnych formach działalności Caritas i Diakonii, w zabiegach lekarskich i pielęgnacyjnych, a także w zgodzie na badania medyczne ze względu na dobro człowieka. Tam jednak, gdzie w badaniach medycz-

<sup>17</sup> Orzeczenie Federalnego Trybunału Konstytucyjnego (BVerfGE 88,203 [251 n]; 39,1 [37]).

nych lub zabiegach terapeutycznych życie ludzkie jest środkiem do celu i gdzie zakłada się jego uszkodzenie lub nawet zniszczenie, tam medycyna kieruje się obrazem człowieka, który różni się od obrazu chrześcijańskiego. Na tym przykładzie widać, że z perspektywy chrześcijańskiej godności człowieka nie sposób kłaść na jedną szalę z innymi dobrami.

Podobnie należy założyć, że godność człowieka nie kończy się wraz z jego śmiercią, lecz „promieniuje” także i po niej, stąd kultura żałoby i pochówku stanowi istotny element społeczeństwa, w którym godność człowieka jest szanowana.

### **Godność człowieka a samostanowienie**

Ostatnio pojęcia takie, jak godność człowieka i samostanowienie, często stosowane są zamiennie, jakby były równoznaczne. Powinno to budzić sprzeciw, bowiem istnieją formy samostanowienia, które są nie do pogodzenia z godnością człowieka<sup>18</sup>. Przy tym zastrzeżeniu należy jednak zaznaczyć, że szacunek dla godności człowieka i jej ochrona, także w rozumieniu chrześcijańskim, konkretyzują się w formie szacunku i ochrony prawa do samostanowienia. Dlatego społeczeństwo, które sięga po orientacyjne dyrektywy wynikające z chrześcijańskiego obrazu człowieka, z zasady może być tylko społeczeństwem *wolnym*.

W odróżnieniu od innych koncepcji wolności chrześcijańską ideę wolności i samostanowienia charakteryzują dwie cechy:

- wolność ludzka nie ma charakteru niezależności, samowoli lub dowolnego i samodzielnie nadawania sobie prawa (autonomii), lecz polega na akceptacji oraz odpowiedzialnym kształtowaniu fundamentalnej zależności,
- wolność ludzka jest nie do końca dookreślona, kiedy i dopóki rozumiana jest jedynie jako formalna wolność wyboru i działania, a nie także jako wyzwolenie do czynienia tego, co dobre i słuszne.

<sup>18</sup> Należą do nich np. akty samostanowienia polegające na tym, że ludzie sprzedają siebie samych czy też dysponują lub chcą rozporządzać sobą w sposób niezgodny z prawem do szacunku.

W obu przypadkach wolność ukonstytuowana i stworzona zostaje przez poznanie prawdy o bycie – tzn. o początku, sensie i przeznaczeniu – człowieka w świecie. Podstawowymi wolnościami człowieka są więc negatywna i pozytywna wolność religii i sumienia oraz inne swobody, które jako prawa człowieka są przez konstytucję respektowane i objęte ochroną.

W aktualnych dyskusjach medyczno-etycznych kwestia stosownej formy prawa do samostanowienia, szczególnie w odniesieniu do umierania i śmierci, odgrywa centralną rolę. Należy uszanować jednoznaczne życzenie umierającego domagającego się zaniechania dalszych działań medycznych nie dających szans na wyleczenie, a jedynie przedłużających umieranie. Prośbę o aktywną pomoc w umieraniu (uśmiercenie na życzenie) – podobnie jak żądanie samobójstwa z towarzyszącym udziałem lekarza – należy rozumieć i poważnie potraktować jako wołanie o pomoc, które ma zwrócić uwagę na niemożliwe do zniesienia cierpienie. Na takie wołanie nie należy odpowiadać uśmiercaniem lub pomocą w samobójstwie, lecz wspierać umierającego swoją obecnością, towarzyszyć mu i przynieść ulgę w cierpieniu. Obowiązujący stan prawny w pełni to uwzględni, nie wymaga więc żadnej zmiany w tym zakresie. Konieczne są jednak wzmoczone wysiłki na rzecz znacznej poprawy sytuacji w dziedzinie medycyny (paliatywnej). Właśnie dzięki stacjonarnej i ambulatoryjnej medycynie paliatywnej oraz pracy hospicjów dostępnym staje się dla wszystkich (umierających, bliskich, lekarzy, personelu pielęgnującego, duszpasterzy) doświadczenie godności ograniczonego ludzkiego życia.

### **Godność człowieka a odpowiedzialność**

W chrześcijańskim rozumieniu godność człowieka łączy się z odpowiedzialnością za samego siebie, za własne życie oraz za swoich bliskich tam, gdzie jest to możliwe i na ile jest to możliwe. Odpowiedzialność ta nie jest tym samym co godność człowieka, ale z niej wynika. Z jednej strony chodzi o *prawo*, z drugiej zaś o *obowiązek* zapewnienia sobie własną pracą środków utrzymania i stworzenia możliwości kształtowania swojego życia dzięki własnym decyzjom i swojej przeczności. W zasadzie *subsydiarności*, ściśle związanej z chrześcijańskim obrazem człowieka, aspekt osobistej odpowiedzialności wyraża się także w formie strukturalnej. Wzmacnianie i wsparcie rodziny jako elementarnej dla społeczeństwa wspólnoty odpowiedzialności jest dzisiaj

jednym z wielkich postulatów społeczno-politycznych, od którego urzeczywistnienia zależy przyszłość naszego kraju.

Z odpowiedzialnością wynikającą z godności człowieka łączy się także poważne traktowanie i uwzględnianie prawa do życia i możliwości życiowych *przyszłych pokoleń* w obecnie podejmowanych decyzjach politycznych. Z jednej strony dotyczy to przede wszystkim dopuszczalnego *zadłużenia*, które przyszłe pokolenia będą w stanie spłacać. Powinno ono pozostawać w odpowiedniej proporcji do inwestycji w przyszłość. Z drugiej zaś strony chodzi również o obciążenia i zagrożenia środowiska naturalnego i deficyty *ekologiczne*. Mogą się one okazać 'przekleństwem' dla przyszłych pokoleń, które nie będą potrafiły się z nimi uporać.

W sferze ekonomii kwestią życia lub śmierci naszego społeczeństwa jest generalnie odpowiedź na pytanie, czy uda się odrzucić mentalność tych wszystkich, którzy systematycznie przedkładają korzyść własną nad dobro wspólne. Zgodnie z chrześcijańskim wizerunkiem człowieka jednostka nie jest wyłącznie podmiotem intencji i interesów, lecz zawsze stanowi częstkę systemu odniesień i odpowiedzialności – niezależnie od tego, czy sobie to uświadamia, czy nie. Dlatego procesy ekonomiczne nigdy nie mogą być oceniane jedynie z perspektywy intencji ich aktorów, lecz zawsze przez pryzmat ordo-politycznych założeń i społeczno-etycznych skutków. Stąd też gotowość do okazywania solidarności oraz wizerunek państwa socjalnego narażone zostaną na szwank, jeżeli mechanizmy rynkowe stosowane będą bezwzględnie, a systemy zabezpieczeń społecznych nadużywane po to, by uniknąć trudu i odpowiedzialności związanych z własną pracą.

I wreszcie godność człowieka łączy się nierozdzielnie z odpowiedzialnością dlatego, że odkrycie i uznanie godności człowieka za zasadę Konstytucji i współżycia społecznego wymaga – szczególnie w odniesieniu do przyszłych pokoleń – stałego uświadamiania, podtrzymywania i wspierania. Nie dzieje się to automatycznie i samoczynnie, lecz potrzebne jest do tego zaangażowanie w duchu odpowiedzialności.

### **Godność człowieka a solidarność**

W ujęciu chrześcijańskim godność człowieka charakteryzuje się tym, że – w odróżnieniu do niektórych innych zasad, norm i wartości – *łączy*, a nie dzieli. W tym sensie już w samej myśli o godności człowieka tkwi element solidarności.

Ponadto godność człowieka jako prawo do szacunku kieruje szczególną uwagę i wrażliwość na tych, którzy nie są w stanie pomóc sobie sami, a także nie potrafią sprostać stawianym im wymaganiom i realizować swoich dążeń życiowych. Dotyczy to wszystkich na początku ich życia, ludzi, którzy są dotknięci chorobą i słabością, wielu osób, które są u schyłku życia, a także niektórych dotkniętych cielesną lub intelektualną niepełnosprawnością. Ta dobroczynna – a nawet podtrzymująca życie – funkcja solidarności może być naturalnie *przeżywana* tylko wtedy, gdy zostaje *okazana* przez tych, którzy są w stanie ją świadczyć. Przy czym rozróżnić należy między formami solidarności, które polegają na *dobrowolności* i tym samym nie mogą zostać wymuszone<sup>19</sup>, a takimi, które uregulowane są normami prawnymi i posiadają charakter *obowiązku prawnego*. W ostatnim przypadku należy oczywiście zwracać stale uwagę na to, aby zobowiązania wynikające z nakazu solidarności zgodnego z zasadą, że „ciężar powinien spoczywać na silniejszych ramionach”, nie stały się *nadmiernym obciążeniem* i tym samym nie naruszały reguł współżycia społecznego. Pomiedzy ścisłą dobrowolnością a solidarnością jako obowiązkiem prawnym istnieje szerokie spektrum wiążących form solidarności, np. *związki oparte na umowach*.

Do tego, aby współżycie społeczne na wszystkich szczeblach było pomyślne, nieodzowne są wszystkie formy solidarności: dobrowolne, regulowane umowami oraz te nakazane prawnie. Pobudzanie i wzmacnianie gotowości do solidarnych zachowań jest jednym z istotnych zadań rodziny, która także i w tym przypadku ma ogromne znaczenie dla rozwoju społecznego.

## Godność człowieka a sprawiedliwość

W chrześcijańskim ujęciu godność człowieka nie jest tożsama ze sprawiedliwością, ale sprawiedliwość jest jedną z konkretnych form, w których wyraża się poszanowanie godności człowieka. Staje się to zrozumiałe, gdy sięgniemy do pojęcia sprawiedliwości, jakie za greckim poetą Simonidesem<sup>20</sup>, a także Arystotelesem<sup>21</sup> i Ciceronem<sup>22</sup>, sformułował rzymski prawnik Ulpian. Twierdził on, że „sprawiedliwość

<sup>19</sup> Zalicza się do nich na przykład gotowość do oddania organów.

<sup>20</sup> Platon, *Politeia* 332 c.

<sup>21</sup> Arystoteles, *Retoryka* 1,9

<sup>22</sup> Marcus Tullius Cicero, *De finibus*, 5,23.

jest stałą i trwałą wolą przyznania każdemu jego praw<sup>23</sup>. Wyprowadzona stąd i powszechnie znana zasada „każdemu to, co mu się należy” („suum cuique”), jest jednak budzącym pewne wątpliwości uproszczeniem, ponieważ nie wyraża tego, że chodzi o to, do czego każdy człowiek ma prawo, a więc co mu się z mocy prawa należy. Ta kwestia ma jednak zasadnicze znaczenie, gdy idzie o związek godności człowieka i sprawiedliwości. Przy tym z jednej strony należy przypomnieć (zob. punkt 7), że godność człowieka jest *prawem do szacunku* danym z natury w sensie roszczenia wraz z bytem człowieka, którego samo prawne sformułowanie i zamocowanie jest już zasadniczą formą poszanowania tego prawa. Z drugiej strony należy pamiętać, że udział w równości praw, określanej niekiedy jako „sprawiedliwość kontrybutywna”<sup>24</sup>, jest bezpośrednią konsekwencją prawa do szacunku, które nazywane jest „godnością człowieka”. W konsekwencji brak poszanowania godności człowieka często idzie w parze z samowolnym pozbawianiem lub ograniczaniem przysługujących mu praw. Na płaszczyźnie semantycznej odbieranie lub ograniczanie jego człowieczeństwa przygotowuje się, używając określeń takich, jak np. „robactwo” lub „podludzie”. Ten językowy aspekt rozważań na temat godności człowieka zasługuje na szczególną uwagę w codziennej działalności politycznej, dziennikarskiej oraz pedagogicznej.

Uwzględniając szeroką sferę sprawiedliwości *społecznej*, nie do pogodzenia z godnością człowieka jest ograniczenie lub pozbawienie jednostki lub całych grup społecznych szans na rozwój przez zepchnięcie ich w obszar biedy i ubóstwa. Przy czym granice odpowiedzialności za sprawiedliwość społeczną nie mogą pokrywać się z granicami własnego kraju. Sprawiedliwość nie odnosi się jedynie do *praw obywatelskich*, ale – właśnie z powodu jej zakorzenienia w myśleniu o *godności* człowieka – także do *praw człowieka*. Jednym z wielkich wyzwania stojących przed aktualną i przyszłą polityką jest to, że powinna ona poważnie potraktować ten horyzont odpowiedzialności, nie ignorując i nie podważając przy tym rozróżnienia pomiędzy odpowiedzialnością regionalną a globalną.

<sup>23</sup> „Iustitia est constans et perpetua voluntas ius suum cuique tribuendi” (Fragment 10 z *Liber primus regularum* D 1,1 Ulpiana, cytowane za Ulpian, red. T. Honoré, Oxford 1982, s. 34).

<sup>24</sup> Por. Arno Anzenbacher, *Christliche Sozialethik*, Paderborn i. in. 1998, s. 222n.

Z punktu widzenia kwestii sprawiedliwości *między narodami i kulturami*, jej celem z perspektywy chrześcijańskiego obrazu człowieka jest „*sprawiedliwy pokój*”<sup>25</sup>. Dzięki temu widoczne staje się takie zorientowanie ze względu na cel, jakim jest pokój, a nie konflikt lub nawet wojna. Pokój ten jest pokojem *kwalfikowanym*. Rozumiany jest bowiem jako pokój kwalifikowany przez *sprawiedliwość*. Sprawiedliwy pokój, pojmowany jako przewodnia idea orientacyjna, jest dyrektywą nie do pogodzenia z „zemstą” lub „odwetem” jako kategoriami prawnymi. Nie wyklucza, ale wręcz uwzględnia to zadanie państwa, jakim jest ochrona obywateli przed agresją i zagrożeniami oraz obowiązek ścigania za pomocą środków prawnych przypadków naruszenia porządku prawnego. Także w stosunkach między państwami należy nalegać na przestrzeganie prawa międzynarodowego. Jego naruszeniom trzeba w miarę możliwości zapobiegać środkami dyplomatycznymi, a tam, gdzie nie jest to możliwe, także militarnymi lub – gdy nie ma takiej możliwości – należy je przynajmniej napiętnować. Oznacza to, iż w kontaktach i w wymianie międzynarodowej nie należy unikać krytyki lub milczeć, gdy naruszane są godność i prawa człowieka. Krytyka ta będzie tym bardziej wiarygodna, im konsekwentniej nasz własny porządek społeczny będzie uwzględniał poszanowanie i ochronę godności człowieka.

<sup>25</sup> Por. tekst Konferencji Biskupów Niemieckich z 27 września 2000 zatytułowany *Gerechter Friede*, a także tekst *Friedensethik in der Bewährung. Eine Zwischenbilanz*, wydany przez Radę Kościoła Ewangelickiego w Niemczech 25 września 2001, szczególnie II, 1.





