

Tomasz Gałkowski

Prawo kanoniczne a środowisko naturalne i środowisko ludzkie

Prawo Kanoniczne : kwartalnik prawno-historyczny 41/1-2, 201-221

1998

Artykuł został zdigitalizowany i opracowany do udostępnienia w internecie przez Muzeum Historii Polski w ramach prac podejmowanych na rzecz zapewnienia otwartego, powszechnego i trwałego dostępu do polskiego dorobku naukowego i kulturalnego. Artykuł jest umieszczony w kolekcji cyfrowej bazhum.muzhp.pl, gromadzącej zawartość polskich czasopism humanistycznych i społecznych.

Tekst jest udostępniony do wykorzystania w ramach dozwolonego użytku.

TOMASZ GAŁKOWSKI C.P.

PRAWO KANONICZNE A ŚRODOWISKO NATURALNE I ŚRODOWISKO LUDZKIE*

„Gdzie wzrasta niebezpieczeństwo, tam rośnie w siłę także to, co przed nim ratuje”¹. Te słowa niemieckiego poety Friedrich’a Holderlina (1770 – 1843) możemy odnieść do dzisiejszego zaangażowania się różnego rodzaju sił światowych w ochronę tego co dla człowieka jest bardzo cenne, a mianowicie ludzkiego życia jak i środowiska w szerokim tego słowa znaczeniu, w którym człowiek żyje. Działalność człowieka w tej dziedzinie nie ogranicza się jedynie do organizacji życia społeczeństw w obecnym czasie, lecz ukierunkowana jest ku wytworzeniu i zabezpieczeniu odpowiednich warunków życia przyszłym pokoleniom. Przyszłość niesie w sobie także i ryzyko związane z elementem nieprzewidywalności. Jednak świadomość istnienia tego elementu pozwala spojrzeć na przyszłość nie tyle z obawą, ale z koniecznością zaangażowania ludzkiej mądrości ucieleśniającej Mądrość kosmicznego ładu w celu sprowadzenia owej nieprzewidywalności do minimum.

I. Prawo do środowiska i życia – środowisko życia ludzkiego

Nie ulega wątpliwości, że naruszenie równowagi całej biosfery, wpływającej na warunki ludzkiej egzystencji dostrzegane jest tak w opinii potocznej, jak i naukowej. Świadczą o tym z jednej strony powstające samorzutnie różnego rodzaju organizacje proekologiczne w wielu społeczeństwach, które usiłują wpłynąć na politykę i prawodawstwo danego państwa w sferze ochrony środowiska, a z drugiej strony organizowane są konferencje o zasięgu ogólnoświatowym zwane popularnie „Szczytem Ziemi”, które także stawiają

* Referat wygłoszony podczas Międzynarodowego Sympozjum pt. *Emergenza Ambiente – Emergenza Vita. Diritto all'Ambiente e diritto alla Vita* w Warszawie w dniu 5 grudnia 1997.

¹ Cyt. za K. Wałoszczyk, *Kryzys ekologiczny w świetle ekofilozofii*, Wyd. Politechniki Łódzkiej, Łódź 1996, 79.

sobie za cel wprowadzenie proekologicznego ustawodawstwa². Coraz częściej słyszy się o kształtowaniu się cywilizacji przyszłości – nowej ery zwanej ekologiczną zastępującej erę przemysłową, która wcześniej wyparła erę rolniczą. Zwróćmy uwagę na kilka momentów charakterystycznych tej nowej ery znajdujących się u podstaw polityki rozwoju człowieka. Jednocześnie naświetlają one kierunki poszukiwania rozwiązań prowadzących do ochrony warunków ludzkiego życia. Tymi elementami, zdaniem K. W a l o s z c z y k a zajmującego się zagadnieniami ekofilozofii, są między innymi:

a) myślenie planetarne tak w wymiarze indywidualnym jak i ogólnospołecznym dotyczące dobra całej ziemi i całej ludzkości;

b) wymóg nowej etyki, nakazującej poszanowanie wszelkiego życia i całości ekosystemu ziemskiego, gdzie przyroda nie jest tylko surowcem do wykorzystania ale posiada wartości estetyczne i metafizyczne będąc „szyfrem” obecności Transcendencji;

c) uznanie roli człowieka w świecie jako pasterza, sternika, czy też jak mówi Jan P a w e ł II „współpracownika Boga w dziele stworzenia”³ w miejsce konkwestadora; wiąże się z tym podejście ekocentryczne (różnie pojmowane) w miejsce antropocentryzmu ery przemysłowej;

d) zmiana pojęcia dobrobytu, które przechodzi ze wskaźników ilościowych na jakościowe;

e) nowe podejście do kontroli przyrostu naturalnego gdzie alternatywą dla płodności fizycznej jest płodność duchowa i kulturalna;

f) nowe podejście do nauki i techniki, które dostrzega je nie jako narzędzie opanowania przyrody, lecz jako wyraz troski o zachowanie i rozwój biosfery, dodałbym jako wyzwanie i odpowiedź nieprzewidywalności samej przyszłości;

g) dochodzenie do głosu nowej orientacji egzystencjalnej związanej z religią i filozofią ukazującymi jak i po co żyć⁴.

Wyliczone tylko przykładowo cechy kształtującej się nowej rzeczywistości ukazują, że środowisko, w jakim żyje człowiek nie ogranicza się do świata pozaludzkiego, do przyrody ożywionej czy nieożywionej. Działalność ludzka nie stawia sobie za cel sam w sobie ochronę środowiska, lecz poprzez tę działalność pragnie chronić życie ludzkie ujęte tak indywidualnie jak i,

² Pierwsza tego rodzaju konferencja została zorganizowana w Sztokholmie w 1972, druga w Rio de Janeiro w 1992, trzecia planowana jest na rok 2012. W Rio de Janeiro podpisano pięć dokumentów, a wśród nich *Deklarację z Rio* zawierającą 27 praw i obowiązków państw, dotyczących ochrony środowiska i rozwoju krajów biedniejszych. Por. *tamże*, 82.

³ J a n P a w e ł II, Encyklika *Centesimus Annus* (CA), 37.

⁴ Por. K. W a l o s z c z y k, (por. prz. 1), 83-92.

odwołując się do kategorii biologicznych i filozoficznych, gatunkowo. Jeśli środowisko naturalne odpowiadające podstawowym potrzebom organizmu ludzkiego jest nieodzownym elementem życia ludzkiego, to jego zagrożenie jest jednocześnie zagrożeniem samego życia człowieka, którego biologiczne możliwości adaptacyjne w zmieniających się warunkach życia z pewnością nie są w stanie zachować nieskażonego genotypu osobowego, jak i w dalszej perspektywie gatunkowego. Troska o ochronę praw przyszłych pokoleń znajduje się u podstaw problemów troski o środowisko oraz prawodawstwa stawiającego sobie za cel jego ochronę.

Problemy środowiskowe oraz walka o ich ochronę, mając na uwadze obecne jak i przyszłe pokolenia, angażuje także Kościół⁵. Kwestia ekologiczna z wszystkimi jej aspektami – jak pisze Jan Paweł II – polega na „ochronie naturalnych „habitatów” różnych gatunków zwierząt i form życia po „ekologię człowieka” w ścisłym sensie”⁶. Wykorzystanie darów Stwórcy, konkluduje papież, „jasno ukazuje, że w odniesieniu do widzialnej natury jesteśmy poddani nie tylko prawom biologicznym, ale także moralnym, których nie można bezkarnie przekraczać”⁷.

Całościowe ujęcie kwestii ekologicznej i rozumienie środowiska nieograniczonego do tworów przyrody, ale rozszerzonego do środowiska tworzonego przez stosunki międzyludzkie realizujące się w konkretnych warunkach politycznych, ekonomicznych, społecznych, prawnych i kulturowych pozwala na dostrzeżenie o wiele szerszego pojęcia środowiska, nazywanego przez Jana Pawła II „środowiskiem ludzkim”⁸, czy też określanego w ekofilozofii mianem „psycho-społecznego środowiska naturalnego człowieka”⁹. Temu zagadnieniu poświęca się zbyt mało uwagi choć i to środowisko podlega degradacji uwarunkowanej „strukturą społeczną, w której (człowiek) żyje, otrzymanym wychowaniem i środowiskiem. Elementy te mogą ułatwiać albo utrudniać życie według prawdy. Decyzje więc, dzięki którym powstaje jakieś ludzkie środowisko, mogą tworzyć specyficzne struktury grzechu, przeszkadzając w pełnej ludzkiej realizacji tym, którzy są przez te struktury w rozmaity sposób uciskani”¹⁰.

⁵ Wystarczy w tym momencie wspomnieć nauczania papieskie w encyklikach *Laborem exercens*, *Centesimus annus* (37), *Evangelium vitae* (22) czy też Dokument Papieskiej Rady ds. Rodziny przygotowany z okazji Konferencji w Kairze zatytułowany *Ewolucje demograficzne. Wymiary etyczne i pastoralne* (25.03.94), który wyraźnie stwierdza, że problemy środowiska należy rozważać w świetle ludzkiego rozwoju, mając na uwadze kwestie ekonomiczne i społeczne (n.23).

⁶ Jan Paweł II, *Evangelium vitae* (EV), 42.

⁷ EV 42.

⁸ Por. CA, 38.

⁹ Por. K. W a l o s z c z y k, (por. prz.1), 53.

¹⁰ CA, 38.

Kwestię prawa człowieka do życia i do środowiska możemy ujmować całościowo. Życie ludzkie, niezależnie od przekonań czy też uznawanego światopoglądu, zajmuje naczelną rolę w całości kształcenia człowieka. Będąc integralnym elementem ludzkiej struktury uczestniczy w godności osobowej będąc wartością samą w sobie, a w nauczaniu Kościoła jest ujmowane w kategoriach świętości. Dlatego też Kościół stając w obronie życia, staje w obronie tego co przyjęło ogólnie nazwę praw człowieka. Tematyka praw człowieka pojawia się, gdy z tymi prawami dzieje się coś złego. Nie mówi się o nich natomiast wtedy, kiedy jest dobrze. Wystarczy tu przypomnieć *Deklarację Praw Człowieka i Obywatela z Rewolucji Francuskiej*, *Powszechną Deklarację Praw Człowieka* uchwaloną po II wojnie światowej przez ONZ (1948). I kiedy zdawać by się mogło, że problemy związane z nadużywaniem owych praw się skończyły, pojawiają się właśnie w Kościele dokumenty przerywające ciszę milczenia, zwracając uwagę na konkretne nowe sytuacje i tworzone przez nie problemy nadużyć nie jakby „nowych” praw człowieka, ale raczej niedostrzeganych dotąd przez opinię światową¹¹.

Argumentem przemawiającym za takim podejściem jest również współczesna dyskusja wokół praw człowieka oraz katolicka nauka społeczna. Zarówno w jednej jak i w drugiej przyjmuje się trzy generacje praw człowieka: wolnościowe, społeczne i solidarnościowe¹². Ostatnia kategoria, prawa solidarnościowe, obejmuje te prawa, które w swej treści przedmiotowej służą ochronie określonych wartości człowieka ze względu na jego godność. Dlatego możemy powiedzieć, że prawo do życia „w najgłębszej swej treści to prawo do tej wartości, jaką jest życie, ale to także prawo do tego co wiąże się z życiem i co je w jakikolwiek sposób warunkuje”¹³. Troska o zachowanie życia ludzkiego nabiera w tym momencie nowych wymiarów. Jest troską o to wszystko, co wpływa na jego integralność według praw naturalnych i moralnych. Wyznacznikiem w walce o ochronę środowiska jest wartość, jaką jest samo ludzkie życie, a sposobem jego ochrony jest ochrona tego wszystkiego, co wpływa na jego kształtowanie.

¹¹ Mam tu na myśli encyklikę *Mater et magistra* z 1961, *Pacem in terris* z katalogiem praw człowieka, konstytucją soborową *Gaudium et spes*, encyklikę *Octogesima adveniens* z 1971, *Populorum progressio*, współpracę z organizacjami międzynarodowymi nad ustaleniem Paktów Społecznych, Gospodarczych i Kulturalnych, Aktu Końcowego Konferencji Pokoju i Bezpieczeństwa w Europie w Helsinkach, wspólną deklarację Papieskiej Komisji *Iustitia et Pax* i Ekumenicznej Rady Kościołów w 1973, Apel Synodu Biskupów z 1971 i 1974 r. dokument komisji *Iustitia et pax* pt. *Kościół i prawa człowieka* (1975) czy też encykliki i wypowiedzi obecnego papieża.

¹² Por. H. S k o r o w s k i, *Problematyka praw człowieka*, Wyd. ATK, Warszawa 1996, 25.

¹³ *Tamże*, 71.

II – Wyzwania stawiane proekologicznemu ustawodawstwu

Wzmagające się starania o ochronę życia ludzkiego poprzez zaangażowanie się na rzecz ochrony środowiska stawiają pytanie o przyczyny tego stanu rzeczy. Ukazanie przyczyn pozwoli jednocześnie ukazać możliwości zapobieżenia zagrożeniom związanym z degradacją środowiska naturalnego i środowiska ludzkiego, a zwłaszcza środowiska ludzkich stosunków międzyosobowych. Walka o ochronę praw człowieka, w tym praw solidarnościowych, nie rozwija się pod hasłem obrony praw człowieka, lecz głównie pod hasłem wprowadzenia należytych stosunków międzyludzkich w płaszczyźnie indywidualnej i społecznej w zakresie struktur społecznych, politycznych i gospodarczych. W obrębie tego wystąpienia nie jesteśmy w stanie zwrócić uwagę na nie wszystkie. Jesteśmy także ograniczeni tematyką referatu, który bada możliwość oddziaływania prawa kanonicznego na rzecz ochrony środowiska i życia ludzkiego. Prawo Kościoła jest prawem wewnętrznym organizacji życia wspólnoty wierzących i nie rości sobie pretensji bycia prawem regulującym stosunki społeczne w dziedzinie gospodarki czy polityki konkretnych organizacji państwowych czy międzynarodowych. Z drugiej jednak strony nie możemy wykluczyć, że prawo kanoniczne, będąc prawem, nie ma wpływu na kształtowanie się tychże stosunków, zwłaszcza wtedy, gdy osoby wierzące odpowiedzialne są za stanowienie prawa chroniącego życie ludzkie w konkretnym środowisku i jednocześnie jako chrześcijanie te stosunki kształtują i wyrażają. Prawo kanoniczne jest nośnikiem wartości wynikających ze struktury samego prawa kościelnego, prawa wspólnoty naturalnej i nadprzyrodzonej, w której człowiek rozumie, że otrzymał od Boga „swą istotną godność, a wraz z nią zdolność wznoszenia się ponad wszelki porządek społeczny w dążeniu do prawdy i dobra”¹⁴. Mając jednocześnie na względzie aspekty czy też wytyczne tworzącej się nowej ery ekologicznej, o których wspominałem oraz dostrzegalne zagrożenia, zwrócimy, w wielkim skrócie, uwagę tylko na te wyzwania, co do których prawo kościelne może podsunąć pewne możliwości rozwiązania obecnej sytuacji walki z zagrożeniami środowiska życia ludzkiego. Ich ukazanie nastąpi poprzez odwołanie się do ekofilozofii jak i do nauczania Kościoła.

Wśród przyczyn obecnego stanu rzeczy, które stają się wyzwaniem, w ramach myślenia ekofilozoficznego wyróżnia się łatwo dostrzegalne przyczyny bezpośrednie (materialne) będące w ścisłej zależności między sobą¹⁵. Jednakże ekofilozoficzni autorzy zwracają uwagę, że u podstaw

¹⁴ CA, 38.

¹⁵ Zalicza się do nich: (1) dwukrotny wzrost liczby ludności w drugiej połowie XX wieku, (2) pięciokrotny wzrost globalnej produkcji przemysłowej i związana z nim

przyczyn dzisiejszego kryzysu ekologicznego znajdują się kwestie świadomościowe (przyczyny pośrednie) wpływające na kształt i rozwój współczesnej cywilizacji z jej strukturami politycznymi, ekonomicznymi, prawnymi, religijnymi, etycznymi, obyczajowymi, kulturowymi oraz naukowo – technicznymi. Struktury te mają wpływ na całość życia ludzkiego na danym obszarze. Tymi przyczynami świadomościowymi, gdyż odwołują się one do motywacji, uświadomionej lub nieświadomionej, ludzkiego postępowania są z pewnością idee i wartości leżące u podstaw ukształtowanej dzisiejszej cywilizacji, takie jak antropocentryzm, patriarchalizm, technokratyzm, ekonomizm, mechanistyczny obraz świata, sekularyzm¹⁶. Wyszczególnione tylko przykładowo niektóre wartości ludzkiego myślenia i działania wpływają na kształt różnych struktur dzisiejszej cywilizacji w ich odniesieniu do ochrony środowiska naturalnego i środowiska ludzkiego, psychospołecznego. Zagrożenia tego drugiego dostrzegane są przede wszystkim w szybko wzrastającym tempie życia ludzkiego, nadmiernej konkurencji, braku satysfakcji z pracy, zagrożeniu porządku publicznego, wzroście agresywności w stosunkach społecznych, atrofii przyjaźni, itd.¹⁷.

Ze strony Magisterium Kościoła przyczyny bezpośrednie i pośrednie zagrożenia środowiska można ująć jednym stwierdzeniem Jana P a w ł a II z *Centesimus Annus* n. 37: „U korzeni bezmyślnego niszczenia środowiska w pełnym jego rozumieniu znajduje się błąd antropologiczny, niestety rozpowszechniony w naszych czasach”. Polega on na tym, że człowiek stawia siebie w miejsce Stwórcy i zamiast rozwijać naturę zgodnie z przeznaczeniem „podporządkowuje naturę bezwzględnie własnej woli”. Przyczyna niszczenia środowiska ludzkiego, zdaniem papieża, polega na niedostrzeganiu przez człowieka, że również on sam „jest dla siebie darem otrzymanym od Boga i dlatego musi respektować naturalną i moralną strukturę, w jaką został wyposażony”¹⁸, tj. godność osobową, „a wraz z nią zdolność wznoszenia się ponad wszelki porządek społeczny w dążeniu do prawdy i dobra”¹⁹. Bardziej szczegółowo wyliczone przyczyny zagrożenia życia ludzkiego znajdujemy w *Evangelium vitae*, nn 19–21. Papież zalicza do nich: (1) wypaczone pojęcie subiektywności, według którego posiadaczem praw jest ten, „kto dysponuje pełną albo przynajmniej zaczątkową autonomią i wychodzi już ze stanu

struktura i kultura konsumpcji oraz powiększająca się różnica w poziomie życia pomiędzy krajami wysoko uprzemysłowionymi a biednymi, oraz (3) szkodliwe dla środowiska typy techniki i technologii. Por. K. W a ł o s z c z y k, (por. pn. 1) 25, 55-57.

¹⁶ Por. K. W a ł o s z c z y k, (por. prz.1), 25; 57-59.

¹⁷ Por. *tamże*, 52-54

¹⁸ CA, 38.

¹⁹ *Tamże*.

całkowitej zależności od innych” (n. 19); (2) wypaczone pojęcie wolności, które absolutyzuje znaczenie jednostki ludzkiej „przekreślając jej odniesienie do solidarności z drugimi” (n. 19) i prowadzi do „głębokiego zniekształcenia życia ludzkiego” (n. 20) wystawionego „na ryzyko całkowitego relatywizmu” (n. 20); (3) osłabienie wrażliwości na Boga i człowieka, które jest „sednem dramatu”, czyli usunięcie doświadczenia religijnego i pozbawienie człowieka przeżycia wartości, jako centrum religii (n. 21).

Dwa podejścia: ekofilozoficzne i teologiczne, poszukujące przyczyn zagrożenia środowiska naturalnego i ludzkiego, choć posługują się właściwą sobie metodą poszukiwań spotykają się w jednym punkcie: uznaniu, że ich podstawa znajduje się w świadomości ludzkiej, kształtującej obraz dzisiejszej cywilizacji. Zwróciłbym w tym momencie uwagę na jedną przyczynę, która w podejściu teologicznym jest najważniejsza: brak doświadczenia religijnego, z którego wszystkie inne przyczyny wyrastają. Sekularyzm jest także dostrzegany w podejściu ekofilozoficznym, ale jako jedna z przyczyn na równi z innymi. Nie trudno dostrzec, że chodzi tu o tajemnicę człowieka i świata, a w konsekwencji o rozumienie samej natury i godności ludzkiej, która jest fundamentem wyrażania praw człowieka²⁰.

W podejściu teologicznym godność osoby ludzkiej ukazana jest przede wszystkim w sferze nadprzyrodzonej, tzn. określana jest pochodzeniem od Boga, podobieństwem do Niego oraz faktem wcielenia i odkupienia. Natomiast w podejściu naturalnym godność osobową określa się poprzez rozumność, wolność, świadomość, odpowiedzialność. Dzisiejsi autorzy ekofilozoficzni dostrzegają także potrzebę otwarcia się człowieka na Transcendencję, chociażby przez dostrzeżenie wartości estetycznych czy metafizycznych środowiska naturalnego. Zwracam uwagę na tę przyczynę, gdyż w oparciu o nią może dojść do dialogu pomiędzy tym co mają do zaoferowania państwo czy organizacje międzynarodowe i Kościół we wspólnej walce na rzecz ochrony środowiska i życia ludzkiego. Moje rozważania dalej będą przeprowadzone w oparciu o to, w jakim stopniu prawo Kościoła może przyczynić się do przeciwdziałania ekologicznej degradacji, skoro jedną z dróg przeciwdziałania jest stanowienie proekologicznego ustawodawstwa państwowego i międzynarodowego. Chodzi nam w tym momencie o prawo, jako płaszczyznę dialogu czy nawet porozumienia. Przykładem takiego porozumienia jest zaangażowanie się na rzecz obrony

²⁰ „[...] bezpośrednim źródłem praw ludzkich jest właśnie godność osoby ludzkiej”. Jan Paweł II, *Wolność religijna podstawą praw ludzkich. Oświadczenie do Sekretarza Generalnego ONZ* (2.12. 1978), w: Jan Paweł II, *Nauczanie społeczne 1978-1979 t. 2*, Warszawa 1982, s. 52.

praw człowieka. Występują one tutaj jako czynnik jednoczący, a zarazem metakulturalny, gdyż podmiotami tych praw są wszyscy ludzie. Kościół i społeczności państwowe czy międzynarodowe zgadzają się co do katalogu ogólnie wyliczanych praw człowieka w oparciu o kryterium ludzkiej godności, do której prawa człowieka się odwołują, co jednak nie zawsze idzie w parze z tym samym określeniem zasięgu ich obowiązywalności. Rozbieżności znajdują się w sposobie ich uzasadnienia poprzez odwołanie się do poglądów antropologicznych, społecznych i religijnych czyli, sięgając głębiej, w podstawie i w racji usprawiedliwiającej te prawa. Dlatego zwrócimy uwagę na to, co prawo kanoniczne ma w tej materii do powiedzenia oraz na możliwości dialogu między porządkiem prawnym kościelnym i świeckim pamiętając, że „Kościół respektuje słuszną autonomię porządku demokratycznego i nie ma tytułu do opowiadania się za takim albo innym rozwiązaniem instytucjonalnym czy konstytucyjnym”²¹.

III – Prawo drogą wyjścia z impasu

Na spotkaniu z zagranicznymi dziennikarzami bp T. Pieronek: „tłumaczył, że Unia Europejska oczekuje od Kościołów krytycznej oceny tych jej działań, które mają aspekt etyczny, np. prawodawstwa dotyczącego genetyki”²². Dostrzegamy w tym stwierdzeniu, że stanowieniu prawa, przynajmniej w Europie, nie są obce pewne preferencje wartości, które wyznaczają politykę oraz prawodawstwo państw i organizacji międzynarodowych. Są to zagadnienia metaprawne, ale które mają ściśle odniesienie do stanowionego w tym momencie prawodawstwa. Te zagadnienia podsuwa katolicka nauka społeczna i jej wkład w dyskusję społeczną, polityczną, ekonomiczną w aspekcie etycznym i godności człowieka jest dziś niezaprzeczalny. Nas w tym momencie interesuje prawo, i to prawo, które jest i ma być stanowione w społecznościach państwowych i międzypaństwowych; prawo, które ma być „dobre” czyli odpowiadające obecnemu stanowi wiedzy odnośnie do zagrożeń i dróg wyjścia z ekologicznego impasu i „słuszne” czyli osiągnące skuteczność rozumianą w wymiarze akceptacji ze strony dominujących przekonań społecznych, a nie w wymiarze represyjnym²³. Wejście w relacje prawne niesie z sobą pewne przeżycia prawne osób, które objęte są obowiązkiem jego zachowania i tych, którzy prawo stosują

²¹ CA, 47.

²² M.L., *Bp Pieronek do dziennikarzy. Będziemy przekonywać* w: *Gazeta Wyborcza* z 19.11.1997, s. 4.

²³ Por. R. Sobański, *Człowiek i środowisko w polityce dla rozwoju*, w: *Prawo Kanoniczne* 38 (1995) 3-4, ss. 17-18.

poprzez jego przestrzeganie w oparciu o wcześniejsze założenia prawnie zdeterminowane, ale także i aksjologiczne. Funkcjonowanie więc prawa będzie zależało w dużej mierze od jego interpretacji i jego akceptacji. Niemożliwe jest kształtowanie nowej ery ekologicznej, gdy jej pierwszy postulat czyli myślenie planetarne nie zostanie zaakceptowany w wymiarze indywidualnym i ogólnospołecznym, na płaszczyźnie świadomości i życiowej praktyki oraz nie będzie można w proekologicznym prawodawstwie wypracowanym w oparciu o solidarność ustawodawcy i społeczeństwa dostrzec jednostkowych zabezpieczeń i korzyści czyli zabezpieczeń praw jednostki. W takim podejściu na pierwszy plan wysuwa się jednak problem stanowienia prawa i przede wszystkim jego treści. Bardziej jednak niż na treść stanowionego prawa, na wysiłki ustawodawcy i społeczeństwa związane z jego interioryzacją chciałbym zwrócić uwagę na to, co przez Francesco D'Agostino zostało określone jako *paradygmat prawo*²⁴ i w oparciu o ten paradygmat przeprowadzić dalsze rozważania. Współczesne zaangażowanie się na rzecz ochrony życia ludzkiego poprzez prawną ochronę środowiska charakteryzują się podkreślaniem różnych wartości praw człowieka: społecznych, politycznych, u podstaw których stoją przekonania ideologiczne, filozoficzne, etyczne czy religijne. Zwracam jednak uwagę, na wartość jaką jest samo prawo i na to wszystko, co w rzeczywistości określanej tym mianem się mieści, a mianowicie: relacyjna intersubiektywność, wolność, równość, solidarność i braterstwo. To ostatnie hasło nie mieści się wśród terminów prawa demokratycznego państwa, co nie znaczy, że nie leży u jego podstaw²⁵. Wyznacznikiem ochrony życia i środowiska jest dziś myślenie ekologiczne o ludzkiej solidarności w dobie obecnej jak i z przyszłymi pokoleniami. W takim podejściu rodzi się więc pytanie o samo prawo i jego charakterystyczne cechy, które nie powinny być eliminowane gdy mówimy o prawie. W tym właśnie momencie dużo do powiedzenia ma, z jednej strony, rozumienie prawa i z drugiej strony, wyrażenie rzeczywistości prawa jako relacji międzyosobowej i to właśnie w takiej kolejności. Co więcej: we współczesnym świecie nie tylko chodzi o deklarowanie podstawowych praw człowieka, ale o ich zabezpieczanie prawem. Stąd wzrasta rola poprawnie rozumianego prawa uznawanego jako narzędzie ochrony tego, co się człowiekowi należy.

²⁴ F. D'Agostino *Il diritto come problema teologico*, G. Giappichelli Ed. Torino 1995, ss. 57-68.

²⁵ Por. R. Sobąński, (por. prz. 23), 22-23.

a) paradygmat: prawo

Prawo stanowione jest w stanie przyczynić się do ochrony środowiska wtedy, gdy jego treść jest akceptowana i interioryzowana przez społeczeństwo (prawo jest słuszne), gdy akceptowane są sposoby tworzenia takiego prawa, a w konsekwencji także i władza, która dokonuje procesu stanowienia prawa. Prawo jest traktowane w takim podejściu jako praktyczne doświadczenie jego słuszności. Wielość poglądów na to, czym są prawa człowieka w dużej mierze zależy od różnicy stanowisk w sporze o to czym jest samo prawo. Te spory nie omijają dyskusji wokół praw człowieka. Jak sama nazwa wskazuje, w sformułowaniu: prawa człowieka, mamy do czynienia z dwoma rzeczywistościami: prawem i człowiekiem. Jeśli w teorii praw człowieka twierdzi się, że znajdują się tu prawa, które przysługują człowiekowi z natury, to nie zawsze wymieniane są te same prawa czy też szczegółowo formułowane. Tu znajduje się kwestia zasadnicza problemów związanych z tymi prawami, a mianowicie czy człowiekowi przysługują pewne, niezbywalne, nienaruszalne prawa, które nie zostały mu dane przez władzę w stosunku do niego zewnątrz, lecz posiada je ze względu na to, że jest po prostu człowiekiem. Formułowanie różnorodnych katalogów praw niekoniecznie musi wiązać się z twierdzeniem o ich ustanawianiu. Ale z drugiej strony ogólne sformułowania prawa do życia znajdują różne formy ich pozytywnej specyfikacji, co do których nie zawsze panuje zgoda²⁶. Skoro prawo do życia jest jednocześnie prawem do tego wszystkiego, co je warunkuje, to konkretne uwarunkowania, choć odnoszą się do warunków umożliwiających życiowy rozwój, nie zawsze odnoszą się do wartości jaką jest samo życie. W takich sformułowaniach podkreśla się pozytywistyczne podejście do praw osoby, które jej przysługują, co jest jednocześnie wyrazem poziomu rozwoju cywilizacyjnego i prawnego.

Cechą podejścia do praw człowieka katolickiej nauki społecznej jest przede wszystkim podkreślenie ich integralności i absolutności. Integralność w tym ujęciu oznacza nierozzerwalną jedność wszystkich należnych każdej osobie praw w przeciwstawieniu do jednostronnego ich ujmowania. Gdy bowiem podkreśla się np. kategorię wolnościową tychże praw, można zagubić ich kategorię społeczną czy solidarnościową. Prowadzi to do jednoaspektowego ich urzeczywistnienia²⁷. Pojęcie absolutności praw człowieka polega na

²⁶ Np. prawo do życia poczętego a nie narodzonego jeszcze dziecka, osób w podeszłym wieku i nieuleczalnie czy psychicznie chorych; problem eutanazji, problem ciężkiej pracy zarobkowej dzieci w krajach Trzeciego Świata, nierówny dostęp do dóbr natury i możliwości ich wykorzystania, nierówny dostęp do ważnych usług i dóbr kultury, nierównomierny i niewystarczający podział środków przeciwdziałających degradacji środowiska.

²⁷ Por. H. S k o r o w s k i, (por. prz.12), 22-25.

przekonaniu, że przysługują one wszystkim bez wyjątku. Takie przekonanie prowadzi do sprzeciwu wobec możliwości ich ustanawiania, gdyż są one uprzednie w stosunku do społeczeństwa i państwa. Te prawa są prawami głęboko zakorzenionymi w osobie ludzkiej, którą także chronią. To właśnie osoba ludzka stanowi punkt rozważań o prawie oraz formułowania tego, lub raczej wyrażania, co jej się należy ze względu na to, że jest po prostu osobą. Nie ma innego punktu wyjścia odnośnie do rozumienia prawa jako takiego, jeśli nie istota ludzka. Takie podejście do rzeczywistości prawa jest podejściem antropologiczno – racjonalnym, absolutnie „laickim” w swoim *principium*. Nie ma ono charakteru religijno – teologicznego. Charakter „laicki” prawa odpowiada racjonalności jego paradygmatu posiadającego charakter uniwersalności (odnosi się do wszystkich osób niezależnie od jakichkolwiek uwarunkowań) i transkultury (abstrahuje od różnego rodzaju specyficznych treściowych sformułowań będąc strukturalnie ukierunkowane na obronę i promocję ludzkich potrzeb)²⁸. Dlatego też uważam, że warunkiem niezbędnym do ochrony życia ludzkiego i ochrony środowiska naturalnego jest ponowne spojrzenie na ontologiczną rzeczywistość prawa i jego fundament znajdujący się w osobie ludzkiej. Formułowanie praw człowieka, organizowanie konferencji „Szczytów Ziemi”, jest konsekwencją wcześniejszego podejścia do rozumienia prawa, które nie tylko dotyczy teraźniejszości czy przyszłości lecz samo w sobie, w swej ontycznej strukturze, kryje element odpowiedzialności za przyszłość ponieważ dotyczy człowieka w jego zawsze tej samej strukturze ontycznej. Uświadomienie sobie tej rzeczywistości powoduje następnie próby odpowiedzi na pytanie o zabezpieczenie środowiska tak, aby człowiek mógł korzystać ze swoich praw. Rola prawa stanowionego sprowadza się do zabezpieczeń prawnych tego, co człowiekowi przysługuje z natury rzeczy. Jeśli to zabezpieczenie będzie sprzeczne z życiem człowieka – zwłaszcza tam, gdzie warunki społeczne, polityczne, kulturowe i religijne wpływają na „słuszność siły” postępowania w konkretnych warunkach, a nie na słuszność prawa – problem skuteczności prawa pozostanie w ręku posiadających moc jego ustanawiania. Formułowanie praw człowieka, chociaż jest wzbudzane przez aktualne ich zagrożenia, nie może posiadać jedynie charakteru doświadczenia historyczno–prawnego, gdyż jest wyrażeniem ontycznych potrzeb człowieka żyjącego *sub specie iuris*. Prawo może w ten sposób „zbawić” to co zostało wprowadzone przez różnego rodzaju kultury, zwyczaje, ideologie uniemożliwiające szeroko pojętą komunikację międzyludzką, rozwój polityczny i ekonomiczny społeczeństw. W takim podejściu kryje się głębokie

²⁸ Por. F. D'Agostino, (por. prz. 24), 102-104.

pragnienie odkrywania i wyrażania prawdy, a nie tylko stanowienia tego, co w konkretnych warunkach może się przyczynić do ochrony często właśnie interesów jednostki bez jakiegokolwiek jej odniesienia do środowiska, w którym żyje i do przyszłości rodziny ludzkiej.

Zwróćmy obecnie uwagę na kilka elementów pojmowania prawa, których niedostrzeżenie wiąże się z nieadekwatnym wyrażeniem prawa człowieka w pozytywnych deklaracjach przy jednoczesnym spojrzeniu na możliwości państwa w organizowaniu godnych warunków życia każdemu człowiekowi. Następnie zastanowimy się nad tym co do powiedzenia dzisiejszej problematyce praw związanych z ochroną życia ma do zaoferowania prawo kanoniczne.

b) relacyjność rzeczywistości prawa

Prawo jest rzeczywistością relacyjnej intersubiektywności, czyli znajduje się pomiędzy podmiotami będącymi w relacji, w której działanie lub nie działanie jest im nawzajem należne ze względu na ich wspólne przyporządkowanie do wspólnego dobra jako celu osobowego działania. Tworzące się obecnie międzynarodowe i państwowe struktury prawne, aby właśnie nimi były w pełnym tego słowa znaczeniu, nie mogą opierać się na władzy (jak czyni to polityka), lecz na specyficznej dynamice relacyjnej odwołującej się do równości pomiędzy podmiotami owej relacji. Dochodzi tu do głosu uznanie subiektywnej różności (inności) czyli uznanie praw drugiego w pełni jego osobowej struktury, traktowanie każdej osoby w jej najgłębszych oczekiwaniach i możliwościach ich spełnienia. Takie traktowanie drugiego nie jest ograniczone do ujmowania go tylko w kategoriach życia razem, jako niezależnych od siebie podmiotów (być obok), lecz pojmowaniem tego wspólnego życia jako międzyludzkiej solidarności, w której jesteśmy za siebie nawzajem odpowiedzialni poprzez umożliwienie każdemu realizacji jego ontycznych oczekiwań. Ten sposób postępowania prowadzi do społeczeństwa ujmowanego jako komunია (*communio*). Rozumienie relacyjnego charakteru prawa przyczynia się do jego pojmowania nie tylko jako struktury regulującej nasze wspólne życie, lecz wyraża wartość jaką jest to bycie razem nie jako Ty i Ja, lecz jako MY. Wynika z tego, że wartości jakie człowiek wybiera dla siebie samego w tym samym momencie powinny być wartościami dla drugiego, z którym tworzymy jedno MY. Odnalezienie w drugim człowieku siebie samego prowadzi do troski o niego w takim samym stopniu jak o samego siebie. W ten sposób przyczynia się ono do kształtowania świadomości naszej wspólnej odpowiedzialności za siebie nawzajem. Tu się wyraża struktura prawna rzeczywistości społecznej człowieka. Nie jest ona zależna od relacji psychicznych tworzących się między osobami, podejść

ideologicznych i politycznych. Sięga ona głębszych pokładów ludzkiego istnienia. Świadomość tak ukształtowanej relacyjnej struktury społecznej pozwala przede wszystkim uznać nasze bycie (życie) razem w kategoriach wartości absolutnej, a nie tylko w kategoriach regulacji prawnych. Z pewnością przejawem takiego podejścia jest próba unifikacji ludzkości wokół tematu praw człowieka w celu stworzenia pewnego kosmopolitycznego porządku prawnego, wyrażającego i zabezpieczającego wspólne dobro.

Dobro wspólne rozumię tutaj jako wspólny cel przyświecający wszystkim osobom w dążeniu do realizacji ontycznych oczekiwań jednostki jako celu ludzkiego działania. Jest ono w sposób analogiczny należne każdemu człowiekowi, a nie przydzielane mu przez kogoś z zewnątrz. Ujmowanie dobra wspólnego jako dobra osobistego ukazuje, że jego wzrost jest zarazem wzrostem dobra całej wspólnoty ponieważ wzbogacenie się jednej osoby nie może być z niekorzyścią dla innej. Realizacji tego dobra służą dobra materialne (jako środki), pośród których będą te, które służą podtrzymaniu jak i codziennej organizacji godnego życia ludzkiego. Będą wśród nich dobra, których wymaga się dla nich samych oraz te, które są potrzebne ze względu na dobro wyższe, a w konsekwencji na Dobro Najwyższe, do którego można dotrzeć przez najwyższe akty ludzkiej osoby: rozum i wolną wolę. Tym co wzbudza pragnienie i działanie w kierunku tego dobra jest wartość o charakterze etycznym powodująca odpowiedzialność za podjęte czyny: dążenie do osobistej perfekcji wszystkich członków wspólnoty. To właśnie dzięki aktom poznania i wolnej woli człowiek jest zdolny do poznania nie tylko sytuacji rzeczywistej i konkretnej, ale także idealnej, tej, która być powinna²⁹. Pojmowanie dobra wspólnego jako etycznej motywacji ludzkiego działania przeciwstawia się wypaczonemu pojęciu subiektywności, o którym pisał Jan Paweł II (EV 19) jako przyczynie zagrożenia życia ludzkiego.

c) solidarność i odpowiedzialność

Prawo mające charakter uniwersalności i transkultury nie jest redukowane do jakichkolwiek modeli relatywistycznych. Konsekwencją intersubiektywnego i relacyjnego charakteru prawa jest solidarność. Obecna sytuacja nierówności rozwoju ekonomicznego w świecie stawia w tym kontekście pytanie o ludzką solidarność i zarazem odpowiedzialność za rozwój całej rodziny ludzkiej. Ostatnie encykliki papieskie, zwłaszcza *Laborem exercens* (n. 2) i *Evangelium vitae* (n. 5) ukazują nowy paradygmat solidarności

²⁹ Por. T. G a ł k o w s k i, *Il „quid ius” nella realtà umana e nella Chiesa*, PUG, Roma 1996, 213-223.

i odpowiedzialności. Ochrona warunków życia ludzkiego przemieszcza się z ochrony społeczeństw naznaczonych niesprawiedliwością społeczną i słabiej rozwiniętych ekonomicznie i społecznie ku ochronie całej ludzkości tworząc w ten sposób nową zasadę solidarności planetarnej. Zasada solidarności jest wiążąca międzyosobowo ze względu na wspólną odpowiedzialność za podjęte działania i nazywana jest architektonicznym modelem demokracji³⁰. Nie zawsze dochodzi jednak ona do głosu: najpierw ze względu na niemożliwość działania czy decydowania przez ludzi, którym to prawo się odbiera, a następnie przez model i funkcję prawa w demokratycznym państwie prawa, strukturalnie opartym na trójpodziale władzy, gdzie obywatel podlega nie człowiekowi lecz prawu, dodajmy stanowionemu³¹. Gdy jednak mówimy o prawie, a zwłaszcza o prawach człowieka, nie możemy ich ograniczać do wymiaru ustawodawstwa państwowego. Zarówno struktura prawa jak i jego treść są uprzednie w stosunku do niego. Znaczy to, że człowiek nie może się pozbawić podstawowych relacji prawnych niezależnych od ich pozytywnego sformułowania. Sama rzeczywistość prawa domaga się solidarności i braterstwa we wspólnym dążeniu do dobra wspólnego, jednocześnie wykluczając wszelki relatywizm. Ich nieobecność w demokratycznym państwie powodowana jest zwłaszcza przez zagubienie odniesień etycznych, a co za tym idzie ginie z aksjologicznego horyzontu wymiar solidarności rzeczywistości prawnej.

d) uprawnienia i obowiązki

Wspólne zaangażowanie się obywateli państwa i świata na rzecz obrony życia ludzkiego i środowiska stawia w nowym świetle kwestię uprawnień i obowiązków. Nie ulega wątpliwości, że w kwestii praw człowieka, uprawnienia są wcześniejsze od obowiązków i obowiązki służą realizacji uprawnień a nie odwrotnie. Specyficzną cechą praw człowieka jest ich podmiot, którym zawsze jest osoba i to bez żadnego wyjątku. Podmiot zobowiązań w takich relacjach prawnych jest zróżnicowany i jest nim: (1) państwo i jego organa; (2) drugi człowiek względem człowieka i przyszłych mu uprawnień; oraz (3) ten, który jest uprawniony. „Ten zbieg w jednym podmiocie uprawnienia i korelatywnego dla tego uprawnienia obowiązku stanowi specyfikę praw człowieka”³². Z faktu, że uprawniony jest jednocześnie podmiotem obowiązku w stosunku do przysługującego mu

³⁰ Por. F. D'Agostino (por. prz. 24), 108.

³¹ Por. R. Sobanski, (por. prz. 23), 22-23.

³² H. Waśkiewicz, *Prawa człowieka. Pojęcie, historia*. w: *Chrześcijaństwo w świecie* 63-64 (1978) 22-24.

uprawnienia wynika niezbywalność samego prawa, a jednocześnie sam człowiek zobowiązany jest do podejmowania działań związanych z jego ochroną. Tak więc ochrona szeroko pojętego prawa do życia wymaga przede wszystkim zwrócenia uwagi na to wszystko, co służy jego zachowaniu: warunki zewnętrzne, stosunki międzyosobowe wpływające na kształtowanie warunków zewnętrznych, stosunek do siebie i tego co posiadamy dla siebie, w sobie i w drugim człowieku i umożliwia godne przeżywanie daru jakim jest życie ludzkie.

e) prawo a wolność i prawda

W rzeczywistości określanej mianem prawo mieszczą się dwie inne: prawda i wolność, prawda o wartości, jaką ma samo życie ludzkie oraz wolność jego korzystania. Nie ulega wątpliwości, że dzisiejsza dyskusja dotycząca obrony podstawowych praw przysługujących osobie ludzkiej jest dyskusją dotyczącą także i wolności. Perspektywa patrzenia na wolność i związane z nią prawa pozostają w głębokim związku z pewną ideą ładu społeczno-moralnego i pojmowania człowieka. Gdy patrzymy na rzeczywistość prawa, a więc w kategoriach powinności, także moralnych, zdajemy sobie sprawę, że chodzi nam tu o wolność „do”, a nie tylko wolność „od”. Osoba ludzka żyjąca zgodnie z prawem realizuje się nie tyle w powstrzymywaniu się, lecz w zobowiązaniach, w dawaniu, w wolnym i świadomym zaangażowaniu, w dążeniu do realizacji najgłębszych swoich aspiracji. Encyklika *Evangelium vitae* (n. 22) ukazuje prawo do życia w dwóch antagonistycznych podejściach: (1) wolności bez prawa, charakterystycznym dla podejść indywidualistycznych i utylitarystycznych negujących ideę prawdy o stworzeniu odmawiając prawa do życia tym, którzy je posiadają oraz (2) prawa bez wolności, charakterystycznym dla ideologii kontestujących jakąkolwiek dopuszczalną interwencję w naturę w imię jej ubóstwienia. Obydwa podejścia spotykają się w założeniu dotyczącym prawdy świata i prawdy człowieka. Te problemy uwidaczniają się w dzisiejszych sformułowaniach praw człowieka i ich gwarancji, zwłaszcza w demokratycznych państwach prawa, które tę wolność chcą promować, jednocześnie podejmując zadania jej prawnej ochrony. Należy jednak w tym miejscu zauważyć, że nakładane przez prawo stanowione obowiązki mają swe źródło nie w samym prawie, lecz w rzeczywistym stanie rzeczy³³. Bardziej niż rzeczywistość powinnościowych relacji międzyosobowych, realia, w których przyszło nam żyć, wpływają na formułowanie praw człowieka. Jeśli te prawa

³³ Por. R. S o b a ń s k i, (por. prz. 23), 21.

miałyby dotyczyć wszystkich ludzi bez wyjątku, należałoby się odwołać do prawa znajdującego się w ludzkiej osobie, a nie do ich formułowania w oparciu o sprzyjające warunki społeczno-polityczne tak różne w dzisiejszym świecie.

Na zakończenie tych krótkich rozważań nie sposób nie postawić następującego problemu: jak odczytać tę filozoficzną prawdę o prawie i jak ją aplikować. Sądzę, że właśnie w tym punkcie wszelkiego rodzaju pozytywne sformułowania różnego rodzaju praw przysługujących osobom powinno być podparte tym podstawowym pytaniem o prawdę prawa. Skoro formułujemy „prawa do” to pytamy się nie tylko o to, co jest wprowadzone przez słowo „do”, lecz o rzeczywistość, która jest charakteryzowana przez „do”. W filozoficznych poszukiwaniach dotyczących rzeczywistości prawa widać, że w niej samej mieści się prawo do życia, gdyż inaczej nie możnaby było mówić o prawie. Jeśli wiemy jakie człowiek ma prawa, to pozostaje trudna kwestia zagwarantowania spełnienia mu tych uprawnień.

Jako pewną propozycję ujęcia tej problematyki przyjrzyjmy się prawu wspólnoty wierzących, zwracając jednak uwagę na to, co prawo kościelne ma do zaoferowania współczesnej dyskusji i zabiegom dotyczącym ochrony środowiska naturalnego i ludzkiego.

IV. Problem hermeneutyczny – spotkanie się dwóch porządków prawnych

Nie ulega wątpliwości, że prawo kanoniczne należy do kultury prawnej Europy. Kształtowało ją wspólnie z prawem społeczności państwowej i w dużej mierze wpływało na to ostatnie, kształtując obraz cywilizacji Europy. Poza technikami i regułami prawnymi próbowało przede wszystkim podporządkować tę europejską kulturę prawną imperatywom moralnym ucząc niechęci do przemocy i respektu dla człowieka³⁴. Cechą specyficzną kościelnego porządku prawnego jest to, że rodzi się on z doświadczenia religijnego, ze spotkania człowieka z Bogiem osobowym, który obdarza człowieka łaską jednocześnie ukazując, że „stwórca i zbawca wola mają charakter normatywny³⁵”. Ze względu na pochodzenie sakralne prawa kościelnego na pierwszym miejscu, inaczej niż w prawie ujmowanym w wymiarze naturalnym, pojawiają się obowiązki dysponującego wezwaniem bożego jako wymagania stawiane człowiekowi. Są one podstawą praw jakie człowiek posiada. Odpowiedź człowieka jest jednocześnie wezwaniem do konkretnie okreś-

³⁴ Por. T. Gałkowski (por. prz. 29), 11-19.

³⁵ Por. R. Sobanski, *Niezmiennność i historyczność prawa*, w: *Prawo Kanoniczne* 40 (1997) 1-2, 27.

lonego stylu życia. Wyraża on prawdę osobowego spotkania i zobowiązuje się do jej zachowania, aby nie zerwać tak utworzonej wspólnoty bosko – ludzkiej. Prawo kościelne jest więc prawem prawdy i jednocześnie prowadzi do wolności. Kościół strzegąc tej prawdy ukazuje, że człowiek pomimo grzesznej słabości jest w stanie postępować zgodnie z prawdą; „prawdą o stworzeniu, którą należy uznać, czy też Bożego zamysłu wobec życia, który trzeba uszanować”³⁶. Konsekwencją tego jest „fakt, że gdy raz wykluczy się odniesienie do Boga, znaczenie wszystkich rzeczy ulega głębokiemu zniekształceniu, a sama natura, przestając być *«mater»*, czyli matką, zostaje sprowadzona do „materiału”, którym można swobodnie manipulować”³⁷. Prawo Kościoła nie rości sobie jednak pretensji do bezpośredniej regulacji stosunków społecznych, gospodarczych państw i organizacji międzynarodowych. Ukazuje jednak człowiekowi, że prawa o które walczy w społeczności ludzkiej są gwarantowane siłą prawdy w społeczności kościelnej. Będąc takimi są jednocześnie wezwaniem do ich powiększania tak, aby ziemskie życie ludzkie mogło osiągnąć swoje spełnienie w życiu z Dobrem Najwyższym życia ludzkiego, którym jest Bóg. Nie we wszystkich jednak okresach historii Kościoła głęboko dziś teologiczna identyfikacja prawdy z prawem prowadziła do pełnej ochrony życia ludzkiego. „Uczciwość jednak wymaga przyznania, że w ciągu wieków sytuacja nie zawsze tak się przedstawiała. Historyczny proces potwierdzania praw człowieka w społeczności świeckiej a także kościelnej był w pewnych wiekach hamowany przez postawy i struktury instytucjonalne, które powodowały trudności”³⁸. Do takiego stanu rzeczy przyczyniły się nie tylko owe postawy i struktury, ale także sama doktryna prawa kanonicznego w dobrze budowanej teologii Kościoła. W tym momencie chciałbym podkreślić pierwszy punkt zaangażowania się prawa kanonicznego w kształtowanie środowiska ludzkiego: refleksja nad rzeczywistością prawa i wyrażenie prawdy stosunków międzyosobowych. O kształt tych ostatnich toczy się wszak współczesna dyskusja wokół praw człowieka.

Nasze wcześniejsze rozważania dotyczące prawa przeprowadzane na gruncie filozoficznym jeszcze do niedawna były podstawą mówienia o prawie Kościoła w kategoriach prawnonaturalnych. Bazując na takim podejściu budowano teologię dwóch porządków: rozumu czyli natury i wiary czyli nadprzyrodzonego bez ukazania związku pomiędzy nimi. W ten sposób

³⁶ EV, 22..

³⁷ EV, 22.

³⁸ *Kościół i prawa człowieka*, dokument Komisji *Iustitia et pax*, 1975; cyt. za T. M a z o w i e c k i, *Chrześcijaństwo a prawa człowieka*, w: *Chrześcijaństwo wobec praw człowieka*. Paryż 1980, 17, prz. 5.

budowano także i różnego rodzaju przekonywujące argumentacje skierowane: jedna do wierzących (biblijno – teologiczna) i druga do niewierzących (filozoficzno–prawnonaturalna). Rozróżnienie dwóch porządków było ze szkodą dla samego przekazu Objawienia i argumentacji biblijnej skierowanej do wszystkich, a co za tym idzie pozbawieniem możliwości zaangażowania się Kościoła w tematykę społeczną porządku ziemskiego całkowicie autonomicznego i pozostawionego samemu sobie. Nie znaczy to jednak, że prawnonaturalne odniesienie nie może i nie jest wykorzystywane w zaangażowaniu się Kościoła na rzecz ochrony życia. Nie jest to jednak jednoznaczne z powrotem do racjonalizmu. Istotnym problemem jest ukazanie związku jaki się nawiązuje pomiędzy zdolnościami rozumowymi człowieka i jego otwartością na to, co przekracza możliwości rozumowego podejścia do zrozumienia rzeczywistości go otaczającej. Istnieje w ludzkim rozumie napięcie między tym co poznawalne rozumowo, a tym co te możliwości przekracza, pewne wyjście ku Transcendencji czy też szeroko rozumianej teologii i religii³⁹. Przejawem takiego podejścia jest wezwanie do poszukiwania w religii i filozofii odpowiedzi na podstawowe pytania, jak i po co żyć, czyli zapotrzebowanie na jakąś formę religii i metafizyki. Jeśli te potrzeby nie zostają zaspokojone, człowiek poszukuje sobie innych elementów zastępczych, szkodliwych dla życia i środowiska, przyczyniających się do jego degradacji, gdzie konsumpcjonizm, traktowanie natury jako materii (nie jako matki od *mater*), wiara w dobrobyt znaczony ilością posiadania a nie jakością życia mogłyby zaspokoić moralne i duchowe problemy. Autentyczna metafizyka i religia ukazują poczucie chęci do życia i twórczości, głęboką i trwałą radość płynącą z życia, budują rzeczywistość na współczuciu, solidarności i odpowiedzialności, trwałych elementach cywilizacji⁴⁰. Tu może nastąpić spotkanie się dwóch porządków prawnych podających czasem sprzeczne sformułowania w kwestii dotyczącej ludzkiego życia. Właśnie prawo Kościoła wychodzące od zupełnie różnych przesłanek niż prawo społeczności świeckiej ukazuje w jaki sposób ono samo jak i nauki teologiczne mogą wpłynąć na myślenie prawnicze. Z jednej strony mogą one „zbawić” ludzki rozum wzmacniając go przeciw pokusom sceptycyzmu czy też nihilizmu przejawiającym się w zagubieniu wielu znaczeń, popadnięciu w decyzyjny normatywizm, a z drugiej strony ukazywać autentyczne, a nie możliwe tylko do wypracowania przez sam rozum pozostawiony własnym możliwościom, paradygmaty dotyczące autentycznych i absolutnych pragnień człowieka takich jak sens jego życia i wynikających z tego sposobów i warunków jego przeżywania⁴¹.

³⁹ Por. T. Gałkowski (por. prz. 29), 321-330.

⁴⁰ Por. K. Waloszczyk, (por. prz. 1), 88-89.

⁴¹ Por. F. D'Agostino (por. prz. 24), 159.

Czy jednak współczesne ustawodawstwo otwarte jest na ten dialog? Dość często stawia się przecież zarzut, że należy odrzucić to co bazuje na założeniach teologicznych, co jest wyrazem doktrynalizmu i nieustannego pouczenia, wiary przeciw rozumowi i często woli większości społeczeństwa. To samo dotyczy prawa Kościoła i jego odczytywanej treści. Pojawia się tutaj pewien problem hermeneutyczny, czyli sposób prezentacji wartości przez to prawo chronionych. Otóż prawo Kościoła mieści się w całej jego misji, która jest misją kerygmatyczną, misją głoszenia. Przedmiotem tego głoszenia są nie tyle sformułowania dogmatyczne, ale przede wszystkim pewna oferta „sensu”, nie jako czystego sformułowania, któremu należałoby się podporządkować, ale jako sens umożliwiający inne, głębsze spojrzenie na otaczającą rzeczywistość i miejsce w niej osoby ludzkiej. W takim podejściu hermeneutycznym prawo Kościoła i wartości przez nie chronione nie będą czystym dogmatyzmem ukazującym się dość często jako anarchiczny i ograniczający ludzką wolność normatywizm⁴². Tak też i prawo do życia, integralne i absolutne, ukazywane jest jako sens, jako oferta takiego a nie innego sposobu postępowania, jako wartość sama w sobie z tego powodu, że jest ono otwarte na każdego człowieka, że zostawia mu pole świadomej odpowiedzi gwarantującej rozwój osobowy jak i społeczny, kładzie fundament ludzkiego działania w ludzkiej godności, ukazuje nadzieje i oczekiwania, chroni życie obecnych i przyszłych pokoleń jako absolutnej wartości oraz kształtuje relacje międzypersonalne nacechowane odniesieniem do przeżycia osobowego spotkania z Bogiem. Tak pojęte prawo jako wartość będzie mobilizowało do podejmowania takich kroków, które nie pozwolą tej wartości stracić.

Wiara, która stoi u podstaw prawa Kościoła przyczynia się do wytworzenia silnych więzi solidarności i braterstwa w dziedzinie zaangażowania się na rzecz ochrony życia. Wiara – *fides* – to nic innego jak zaufanie, zaufanie Temu, który nim obdarza, prowokujące otwarcie się i obdarzanie tym samym zaufaniem innych. Tworzy się w ten sposób solidarność i braterstwo międzyludzkie. Prawo Kościoła wyraża i tworzy komunie bazującą na solidarnościowych więzach miłości, nieustannym dążeniu każdego człowieka angażującego się w realizację dobra wspólnego. Prowadzi to jednocześnie do możliwości stworzenia systemu etycznego o zobowiązującym znaczeniu ponoszenia odpowiedzialności za drugiego człowieka.

Te analizy, w których wszelkie problemy były ukazane bardziej na zasadzie ich zasugerowania niż na zasadzie systematycznego rozwinięcia pozwalają mi podkreślić dwa podstawowe wymiary zaangażowania się

⁴² F. D'Agostino, *Bioetica*, G. Giappichelli Ed., Torino 1996, 94-95.

prawa kanonicznego w dzisiejszą problematykę ochrony życia. Pierwszym z nich jest dyskusja wokół tego czym jest prawo. To teoretyczne, ale jakże potrzebne podejście, pozwala na dostrzeżenie w samej jego rzeczywistości tego, na czym nam zależy i co pragniemy chronić. Jednocześnie takie podejście implikuje podejmowanie takich postaw życiowych, aby drugiego w tym samym prawie nie umniejszyć. Drugim wymiarem jest problem hermeneutyczny: sposób prezentacji rzeczywistości chronionych przez prawo kanoniczne innym porządkom prawnym, w których, zwłaszcza w dziedzinie praw człowieka, on sam w swojej godności pozostaje ich fundamentem. Często jednak w tej godności naturalnej, która nie wyraża, a więc i nie chroni najgłębszych i ostatecznych nadziei i pragnień życia ludzkiego. Natomiast personalizm, którego źródłem jest chrześcijaństwo spontanicznie styka się z prawdą o człowieku. Aby ona nie pozostała prawdą tylko „chrześcijańską” należałoby ją zaprezentować jako ofertę wzbudzającą proces myślenia otwartego na możliwości do końca niepoznawalne przez ludzki rozum.

Ustawodawstwo państwowe i międzynarodowe oraz prawo Kościoła z pewnością mogą współpracować w przewyżczeniu przyczyn świadomościowych współczesnej degradacji życia i środowiska, poprzez to, że są prawem, że są prawem ludzkiego życia, że są prawem do nienaruszalnego nigdy życia każdej osoby. Cała problematyka ludzkiego rozwoju w jego wszystkich wymiarach, mając na uwadze kwestie ekonomiczno-społeczne, jest bezpośrednim kontekstem rozważania i rozwiązywania kwestii środowiska naturalnego i ludzkiego. Jednocześnie to prawo stanowione będzie ustalało konkretne realia, które powinny być chronione, realia nie tyle życia, ale jego warunków. Prawo kanoniczne poprzez zobowiązujące wezwanie i odpowiedź jaką człowiek daje Bogu ukazuje możliwości realizacji wezwania do rozwoju własnej, jak i drugiego, osobowości i poprzez swoje rozwiązania przedstawiane współczesnym porządkom prawnym ukazuje, „że nie ma nic prawdziwie ludzkiego, co nie miałyby oddźwięku w ich (uczniów Chrystusa) sercu”⁴³.

Diritto canonico, ambiente naturale e ambiente umano

Nei giorni 4-5 dicembre è stato celebrato a Varsavia il Simposio Internazionale intitolato: *Emergenza Ambiente – Emergenza Vita. Diritto all'ambiente e diritto alla vita*. L'autore della relazione soprappresentata si è soffermato sul tema dell'apporto del diritto canonico alla odierna discussione sulla tutela giuridica dell'ambiente naturale e della vita. Egli procede nella relazione esponendo e unificando il diritto

⁴³ *Gaudium et spes* 1.

all'ambiente e alla vita sotto lo stesso titolo del diritto considerato in un modo più ampio, ma fondamentale, come diritto all'ambiente umano. Il diritto alla vita riguarda la vita nel suo valore che è proprio la vita e concerne tutto ciò che è ad essa legato e la condiziona. Esponendo le cause della situazione odierna si sofferma su quelle indirette legate alla consapevolezza dell'uomo, della sua responsabilità per l'ambiente in cui vive. Procede nell'ambito metagiuridico postulando che il problema della discussione intorno al diritto deve precedere le formulazioni positive del diritto e le diverse prove della soluzione. In seguito presenta il diritto canonico come diritto che offre agli ordinamenti moderni un esempio della tutela dell'uomo stesso mostrando il senso del diritto che deriva dalla sua realtà.