

Karl-Heinz Peschke

Ewolucja człowieka i prawa naturalnego

Forum Teologiczne 9, 117-130

2008

Artykuł został 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.

KARL-HEINZ PESCHKE SVD
Theologische Hochschule St. Gabriel
Mödling, Austria

EWOLUCJA CZŁOWIEKA I PRAWA NATURALNEGO

Słowa kluczowe: ewolucja prawa naturalnego, historyczność prawa naturalnego, niezmiennosc prawa naturalnego, teologia w prawie naturalnym, relatywizm, Benedykt XVI a prawo naturalne.

Schlüsselworte: Evolution des Naturrecht, Geschichtlichkeit des Naturrechts, Unveränderlichkeit des Naturrechts, Teleologie im Naturrecht, Relativismus, Benedikt XVI. und Naturrecht.

Ewolucja i ewolucjonizm to tematy, które w ostatnich latach stały się przedmiotem ożywionych i kontrowersyjnych dyskusji. Wiele obszarów życia rzeczywiście podlega ewolucji. Czy jednak ewolucja obejmuje same człowieczeństwo we wszystkich jego wymiarach? Czy dotyczy także prawa naturalnego, które długa tradycja zawsze uważała za niezmiennie? Tego rodzaju pytania stały się przedmiotem obrad VIII Międzynarodowego Sympozjum Jana Messnera zatytułowanego *Ewolucja człowieka i prawa naturalnego*, które odbyło się 20–23 września 2007 r. w podwieńskim St. Gabriel. Wzięło w nim udział około 40 naukowców z Austrii, Niemiec, Polski, Rumunii i Japonii*.

W tematykę sympozjum wprowadził prof. dr Rudolf Weiler, rozważając kontrowersję między wizją stworzenia a ewolucjonizmem (*Frage von Schöpfung und Evolution*) i wskazując na słynny komentarz kard. Christopha Schönborna, jaki ukazał się 7 lipca 2005 r. w dzienniku „New York Times”. W tekście zatytułowanym *Finding design in nature*¹, kard. Schönborn ustosunkował się do zagadnienia stworzenia i ewolucji. Wypowiedź kardynała wywołała bardzo ożywione reakcje daleko poza obszarem Stanów Zjednoczonych. Zdaniem Schönborna „[...] każdy system myślowy, który przeczy przytłaczają-

* Ze względu na podjęte zagadnienie mieszczące się w temacie przewodnim dziewiątego numeru „Forum Teologicznego”, redakcja zdecydowała się na umieszczenie tekstu sprawozdania w dziale „Rozprawy i artykuły”. Szerzej na temat poruszonych tu zagadnień zob. w: W. Freistetter, R. Weiler (red.), *Mensch und Naturrecht in Evolution*, Wien–Graz 2008.

¹ <http://www.millerandlevine.com/km/evol/catholic/schonborn-NYTimes.html> (16 II 2008 r.).

cej ewidencji pewnego planu w biologii i stara się go zanegować, jest ideologią a nie nauką”². Wypowiedź ta sprowokowała zwolenników ewolucjonizmu, którzy wyjaśniają powstanie świata wyłącznie za pomocą teorii ewolucji rozumianej w sensie neodarwinizmu, tzn. na drodze przypadkowych zmian oraz naturalnej selekcji. Mechanizmy te nie wymagają odniesienia do planującego Stwórcy. Na przeciwległym biegunie wśród poglądów na powstanie świata leży kreacjonizm, popularny w kręgach fundamentalistycznych w Stanach Zjednoczonych. Biblijny opis stworzenia świata przez Boga w ciągu sześciu dni jest tu rozumiany dosłownie. Nie może dziwić, że przeciw takiemu rozumieniu protestują zdecydowanie przedstawiciele nauk przyrodniczych. Schönborn jest jednak daleki od takiego rozumienia Biblii. Obcy jest mu również sceptycyzm wobec dostrzegania ewolucji w procesie rozwoju świata. Komentując artykuł kard. Schönborna, R. Weiler wskazał również na wypowiedź Benedykta XVI, którego zdaniem na korzyść ewolucyjnego rozwoju przemawia wiele naukowych dowodów. „Jednak teoria ewolucji nie jest w stanie odpowiedzieć na wszystkie pytania, przede wszystkim nie odpowiada ona na zasadnicze filozoficzne pytanie: skąd pochodzi wszystko? I w jaki sposób ostatecznie wszystko rozwija się w kierunku człowieka?”³.

Mówienie o ideologii zajmującej miejsce nauki, gdy neguje się pewien plan w rozwoju świata, musiało sprowokować te kręgi, które opowiadają się za nauką o ewolucji jako koncepcją wyczerpująco wyjaśniającą powstanie świata. Takie założenie jest w zasadzie teorią bądź hipotezą, w którą – chcąc za jej pomocą wyjaśnić stawanie się świata – ostatecznie trzeba „uwierzyć”⁴. Przyjęcie Boga Stwórcy jako lepszej alternatywy do wyjaśnienia powstania świata opiera się również na wierze i podobnie nie może być w ścisłym sensie udowodnione⁵. Która jednak z tych dwóch teorii charakteryzuje się zdolnością całościowego i przekonującego wyjaśnienia i wkomponowania w systematyczną całość pojedynczych zjawisk zachodzących w świecie? Dla ogromnej większości ludzi wiara w Boga Stwórcę stanowi niewątpliwie lepszą alternatywę. Znajdują oni wystarczające uzasadnienie w wypowiedziach kard. Schönborna

² Ibidem.

³ Benedykt XVI wypowiedział te słowa w czasie spotkania z duchowieństwem diecezji Belluno-Feltre i Treviso 24 lipca 2007 r. Zob. pytania skierowane do papieża i jego odpowiedzi (w języku niem.): http://www.vatican.va/holy_father/benedict_xvi/speeches/2007/july/documents/hf_ben-xvi_spe_20070724_clero-cadore_ge.html (16 II 2008 r.).

⁴ Spośród żyjących na ziemi w 2006 r. 6,6 mld ludzi, 154 mln uważa się za ateistów.

⁵ Jak dalece papież Benedykt XVI jest świadom, że ta alternatywa ostatecznie stanowi pytanie dotyczące wiary, ukazuje apel skierowany przez niego do zwolenników oświeceniowego laicyzmu, by żyli „jakby Bóg istniał”. Taki sposób życia nie narusza niczyjej wolności, ale dzięki niemu rzeczywistość otrzymuje miarę, której tak bardzo potrzebuje. Zob. J. kard. Ratzinger, *Europa in der Krise der Kulturen. Przemówienie w Subiaco w dniu 1 kwietnia 2005 r.*, www.die-tagespost.de/archiv/titel_anzeige.asp?ID=14075 (16 II 2008 r.).

i papieża Benedykta XVI⁶. Świat jest bardziej zrozumiały, gdy przyjmie się istnienie Boga, który działa u jego początków jako planująca Mądrość, niż gdyby Jego istnienie zanegować.

W dalszej części swoich wywodów prof. Weiler odniósł się do zagadnienia relacji między prawem naturalnym a ewolucją, wskazując na słowa J. Messnera: „Ewolucja w bycie i myśleniu homo sapiens wydaje się nie ulegać wątpliwości. Jej zbyt małe uwzględnienie należy traktować jako przyczynę tego, że w prawie naturalnym poszukiwano zbyt mocno tego, co absolutne”⁷. Messner wskazywał w tym kontekście przede wszystkim na historyczny wymiar świadomości prawa, tzn. na wzrastające poznanie przysługujących człowiekowi praw. Nie oznaczało to w jego rozumieniu ewolucji samego prawa naturalnego, ale ewolucję jego poznania, która nie ulega wątpliwości. Omawiając poglądy Messnera, Weiler jednak nie odniósł się wyczerpująco do pytania, czy „evolucja bycia” może prowadzić do ewolucji prawa naturalnego. Do tego pytania nawiązywały wypowiedzi innych prelegentów.

Kolejny mówca, prof. dr. Anton Rauscher zajął się analizą poglądów Benedykta XVI na moralne prawo naturalne (*Benedikt XVI. und das natürliche Sittengesetz*), sięgając do wcześniejszych wypowiedzi Josepha Ratzingera. Kardynał postrzegał tematykę prawa naturalnego w świetle swoich teologicznych zainteresowań, którymi są dogmatyka i historia dogmatów. W pierwszych latach pracy naukowej nie miał wiele styczności z katolicką nauką społeczną i problematyką naturalnego prawa moralnego. Konfrontacja z wyzwaniem płynącym z tych obszarów ujawniła się, gdy w charakterze doradcy został powołany na Sobór Watykański II (1962–1965 r.). W trakcie obrad miały być omawiane – po raz pierwszy w ramach soboru ekumenicznego – także podstawy porządku publicznego. W jednym z przyczynków na ten temat z 1964 r. Ratzinger wyraził opinię, że specyficznie teologiczna nauka społeczna właściwie nie istnieje, można co najwyżej mówić o coraz to nowych próbach „ewangelizowania” nauki społecznej⁸. Ta opinia stała w sprzeczności z encykliką *Mater et magistra* Jana XXIII z 1961 r., w której papież stwierdził, że nauka społeczna stanowi „integralną część chrześcijańskiej nauki o człowieku”⁹.

Według Ratzingera, tym co zmusiło do sięgnięcia po to, co „jedynie naturalne”, a więc po wspólne wszystkim ludziom prawo naturalne, było spotkanie z ludami niechrześcijańskimi, które nie znały i nie uznawały zobowią-

⁶ Prof. Weiler odsyła do najnowszej książki kard. Schönborna *Ziel oder Zufall? Schöpfung und Evolution aus der Sicht eines vernünftigen Glaubens*, Freiburg 2007.

⁷ J. Messner, *Naturrecht in Evolution*, in: idem, *Menschenwürde und Menschenrecht. Ausgewählte Artikel*, Ausgewählte Werke t. 6, München 2004, s. 294–305, tu: s. 294.

⁸ J. Ratzinger, *Naturrecht, Evangelium und Ideologie in der katholischen Soziallehre*, w: K. von Bismarck, W. Dirks (red.), *Christlicher Glaube und Ideologie*, Berlin 1964, s. 28.

⁹ MM 22.

zujących norm ewangelicznych. Właściwa słabość dotychczasowej katolickiej nauki społecznej nie leżała jednak w tym sięganiu do „czystej natury”. Raczej trzeba jej upatrywać w tym, że próbowano ją formułować „w znacznym stopniu oddzieloną od faktu historyczności, wtłoczoną w abstrakcyjne formuły ponadczasowej społecznej dogmatyki”¹⁰. Ta wypowiedź Ratzingera, zdaniem prof. Rauschera, wyraża zastrzeżenie, które zostało sformułowane na podstawie zbyt powierzchownej znajomości ruchu chrześcijańsko-społecznego oraz katolickiej nauki społecznej. Przy rozwiązywaniu „kwestii robotniczej” (*Arbeiterfrage*) oraz przewyciężaniu podziałów klasowych nie chodziło przecież o abstrakcyjne formuły, ale o konkretny nowy porządek społeczny oparty na sprawiedliwości i solidarności. W Konstytucji duszpasterskiej Soboru Watykańskiego II *Gaudium et spes* znaleźć można ślad intensywnej dyskusji na temat stosunku Kościoła do świata. Dialog ten nie był przy tym prowadzony „z góry”, tak jakby Kościół chciał po prostu zastosować normy Ewangelii do rzeczywistości społecznej. Raczej uznaje on własną wartość świata jako podstawę dialogu między porządkiem stworzenia i porządkiem odkupienia, między prawem naturalnym i Ewangelią. W ten sposób Sobór potwierdził drogę, jaką obrała – w niewielkim stopniu w obszarze języka niemieckiego – katolicka nauka społeczna.

Powołanie na prefekta rzymskiej Kongregacji Nauki Wiary w 1981 r. łączyło się dla Ratzingera z wyzwaniem płynącym ze strony teologii wyzwolenia. Eksplozja demograficzna i rozwój megamiast w Ameryce Łacińskiej postawiło rządy (ale i Kościół) przed nie lada wyzwaniem. Konflikty społeczne między bogatymi i biednymi osiągnęły tam niebezpieczne rozmiary. Nauka społeczna Kościoła była w Ameryce Łacińskiej prawie nieznaną. Ta luka stała się pożywką dla sił rewolucyjnych i radykalnej teologii wyzwolenia, która była rozwijana pod silnym wpływem marksistowskiej analizy gospodarki i społeczeństwa. Kierowana przez kard. Ratzingera Kongregacja Nauki Wiary usiłowała wyjaśnić te kwestie w wydanych dwóch instrukcjach z 1984 r. oraz 1986 r. Uznano wprawdzie zasługę teologii wyzwolenia w dowartościowaniu wielkich prorockich i ewangelicznych tekstów o obronie ubogich, jednak zanegowano utożsamienie „biednych” Biblii z „proletariatem” Marksa.

Istotne niebezpieczeństwa dla etyki i moralności Ratzinger widział również w szerzącym się relatywizmie etyczno-kulturowym (1987 r.). Poznanie naukowe zostało zredukowane do świata faktów dających się ująć eksperymentalnie. Kardynał zwracał uwagę, że sądy dotyczące wartości oraz przekonania religijne są zaliczane jedynie do obszaru subiektywności, tzn. są całkowicie statuowane przez człowieka. Przykładem tego typu teorii jest biologiczny

¹⁰ J. Ratzinger, *Naturrecht, Evangelium und Ideologie in der katholischen Soziallehre*, s. 29.

ewolucjonizm. Za podstawową wartość moralną uznaje się optymalne utrzymanie w istnieniu gatunku ludzkiego. Dlaczego jednak należy skupiać się na przeżyciu właśnie tego gatunku, nie zostało wyjaśnione. Kontestując te poglądy, Ratzinger stwierdzał, że świat i człowiek nie są konstruktami opartymi na przypadku, ale zawdzięczają swoje istnienie stworzeniu przez Boga. By zmierzyć się z relatywizmem i ewolucjonizmem kardynał sięgał do „istoty człowieka”, w którego bycie tkwi jednocześnie powinność, sięgająca swoimi korzeniami woli Stwórcy. Bez tego zakorzenienia w woli Bożej nie istnieje „definiowność odpowiedzialności i spełnienie”¹¹.

W późniejszym czasie Ratzinger coraz częściej powoływał się na naturalne prawo moralne (*sittliches Naturgesetz* albo *natürliches Sittengesetz*). Odpowiadając na zarzuty ze strony historycyzmu i relatywizmu wskazywał na „wspólną mądrość wielkich kultur”, które są zgodne co do tego, że najistotniejsze doświadczenia i przekonania moralne są tak samo rozumne i prawdziwe, jak eksperymentalne poznanie w ramach nauk przyrodniczych i techniki. Ludzkość nie może zapominać, że „każdy prządek prawny, zarówno na poziomie narodowym, jak i międzynarodowym, ostatecznie zawdzięcza swoją legalność zakotwiczeniu w prawie naturalnym, wpisanemu w byt ludzki etycznemu orędziu. Prawo naturalne jest jedynym skutecznym bastionem przeciwko samowoli władzy”¹². W tym kontekście można by zapytać o różnicę między naturalnym i chrześcijańskim prawem moralnym. Można też wskazać na cel ostateczny człowieka, będący decydującym kryterium prawa moralnego. Problematyka ta znalazła swoje odzwierciedlenie w kolejnej wypowiedzi.

Referat prof. dr. Karl-Heinza Peschkego, autora niniejszego sprawozdania, dotyczył niezmienności i dynamiki prawa naturalnego (*Unveränderlichkeit und Dynamik des Naturrechts*). Jednym z wyróżników myślenia nowożytnego było przekonanie, że rzeczywistość podlega zmianom ewolucyjnym i jest historycznie uwarunkowana. W kontekście nauki o prawie naturalnym prowadzi to do pytania: Jak wkomponować w to przekonanie tradycyjną naukę o niezmienności prawa naturalnego? Czy nauka ta wymaga modyfikacji?

W podręcznikach przedsoborowych niezmienność (*Unveränderlichkeit*) bywa wymieniana jako jeden z trzech przymiotów prawa naturalnego. U jej podstaw znajduje się przekonanie, że wraz z pojawieniem się obdarzonego rozumem człowieka, stały się oczywiste pewne fundamentalne normy dotyczące tego co dobre, a co złe. Pozostaną one takie same, jak długo istnieć będzie

¹¹ J. Ratzinger, *Abbruch und Aufbruch. Die Antwort des Glaubens auf die Krise der Werte*, München 1988, s. 14 n; 18 n.

¹² Przemówienie Benedykta XVI (12 II 2007 r.) do członków zorganizowanego na Uniwersytecie Laterańskim sympozjum na temat prawa naturalnego. Zob. tekst niemiecki: *L'Osservatore Romano* (D) 2007, z 23 II, s. 9.

natura ludzka. W ludzkiej naturze istnieje pewna wartość stała, która pozostaje niezmienna poprzez wszystkie historyczne i kulturowe zmiany. Ludzie muszą wprawdzie, również w obszarze prawa naturalnego – jak w każdym innym – uczyć się na błędach poprzez cierpliwy naukowy wysiłek. Jednak proces ten nie oznacza zmienności samego naturalnego prawa moralnego, a jedynie zmienność ludzkiego poznania tego prawa. O zmienności prawa naturalnego można zatem mówić w przenośnym znaczeniu.

Historyczność i zmienność natury i życia stanowią realny fakt, który należy przyjąć do wiadomości. W obliczu przemian, jakim podlega człowiek i warunki jego życia, zastosowanie tych samych fundamentalnych zasad może prowadzić do innych wniosków. W tym sensie można zatem mówić o historyczności prawa naturalnego. Zmienność może pochodzić z przemian, jakim podlega sama natura ludzka. Nie można *a priori* wykluczyć, że takie przemiany są możliwe. Jednak pytanie dotyczące takiej ewentualności nie odgrywa w dzisiejszej dyskusji wielkiej roli. Liczne są za to przemiany dotyczące warunków życia, które ujawniają się coraz wyraźniej. Ich rezultatem są zmienione bądź też nowe normy prawa naturalnego. Coraz ostrzej zarysowująca się konieczność odpowiedzialnej troski o środowisko jest tego najlepszym przykładem. Tak więc prawo naturalne nie jest w żadnym wypadku rzeczywistością statyczną. Dynamika ta pozostaje jednak zawsze powiązana z porządkiem bytu, z którego wynika prawo naturalne, wskutek czego, gdzie tylko natura pozostaje ta sama, te same będą także wymagania prawa naturalnego.

Istotnym elementem dynamiki prawa naturalnego jest rozumienie natury jako *rzeczywistości nacechowanej teleologicznie*. To nacechowanie wyraża się z jednej strony w naturalnych skłonnościach (*inclinaciones naturales*) lub celach egzystencjalnych, a z drugiej – w ostatecznym przeznaczeniu i celu człowieka. Do podstawowych uwarunkowań ludzkiej natury należą fizjologiczne, psychiczne i duchowe skłonności i ukierunkowania osoby ludzkiej, a także cele, ku którym skłonności te są skierowane. Tomasz z Akwinu wyróżnił trojaki skłonności: do zachowania własnego bytu, do zjednoczenia mężczyzny i kobiety dla zrodzenia i wychowania potomstwa, a także do zdobycia wiedzy i życia w społeczności¹³. To wyliczenie jest dość skromne. Zaslugą Johanna Messnera była bliższa konkretyzacja tych naturalnych skłonności. Rozróżnia on następujące skłonności, które określa jako „cele egzystencjalne” (*existentielle Zwecke*): zachowanie siebie, samodoskonalenie, rozmnażanie się i wychowanie dzieci; pełne życiowe uczestnictwo w materialnej i duchowej pomyślności innych; społeczna współpraca dla pomnażania dobra wspólnego; poznanie Boga i oddanie Mu cześć, jak też ostateczne spełnienie poprzez

¹³ S.th. I-II, q. 94, a. 2.

zjednoczenie z Nim¹⁴. Jak jednak można rozwiązać konflikty między poszczególnymi celami? W sytuacji obrony państwa przed najeżdzącą egzystencjalny cel ochrony siebie samego może stać w konflikcie ze służbą na rzecz dobra wspólnego. Odpowiedź na tego typu pytania odnajdujemy we wskazaniu na cel ostateczny. Należy zatem pozostawić pierwszeństwo temu celowi, który jest bardziej konieczny do osiągnięcia celu ostatecznego.

Zgodnie z Pismem świętym ostatecznym celem człowieka jest chwała Boża i królestwo Boże, ostateczne spełnienie człowieka. Cechą charakterystyczną biblijnych opisów na ten temat jest to, że nie odnoszą się one jedynie do spełnienia jednostki, nie wyczerpują się też w pomyślności jakiejś grupy, ale obejmują ludzkość jako całość, nawet dotyczą pomyślności całego stworzenia. W myśl nauki Soboru Watykańskiego II, chrześcijanie mają zmierzać do „przyszłego miasta”¹⁵. Jednak powołanie chrześcijan do wspólnoty z Bogiem i oddania mu czci, nie umniejsza w niczym ciężaru ich odpowiedzialności za rozwój świata i prowadzenie całego stworzenia ku pełni¹⁶. W odniesieniu do rzeczywistości ziemskich cześć Boża objawia się w dalszym rozwoju dzieła stworzenia i urzeczywistnieniu Bożego planu w historii. Zadanie to obejmuje cele szczegółowe: 1) zagospodarowywanie ziemi, jej zachowanie i rozwój; 2) zachowanie i rozwój osoby ludzkiej (siebie samego i bliźniego); 3) pomnażanie dobra wspólnego i solidarności całej rodziny ludzkiej, co zakłada uwolnienie od struktur braku i bezprawia (teologia wyzwolenia). Nawet jeżeli dla niewierzących mówienie o oddaniu czci Bogu i wspólnocie z Nim nic lub niewiele znaczy, zgodzą się oni zapewne z konkretyzacją tych pojęć w sensie dalszego rozwoju dzieła stworzenia i wyróżnionych powyżej celów szczegółowych¹⁷.

Teleologiczny charakter natury ludzkiej warunkuje *dynamikę prawa naturalnego*. Realność ostatecznego celu zawiera w sobie zadanie dla człowieka, by współpracował w rozwoju świata. Postępujący rozwój rzeczywistości ziemskich przynosi jednak jednocześnie nowe, zmienione wymagania w ramach nowego porządku. W związku z postępem cywilizacyjnym współpraca na rzecz dobra wspólnego przekracza znacznie ciasne granice rodziny, klanu, narodu i przynosi nowe zobowiązania. Postęp medyczny umożliwia ingerencje, które kiedyś nie były możliwe i dozwolone, np. przedwczesne porody dzieci w połowie siódmego miesiąca ciąży.

Podsumowując, należy zatem stwierdzić, że niezmiennosc prawa naturalnego dotyczy w sposób *absolutny* pryncypiów, które wynikają z niezmienn-

¹⁴ J. Messner, *Das Naturrecht*, Berlin 71984, s. 42.

¹⁵ KL 2.

¹⁶ Zob. szczególnie KDK 33–39.

¹⁷ Zob. obszernie rozważania dotyczące problematyki celu ostatecznego w: K.-H. Peschke, *Christliche Ethik. Grundlegungen der Moraltheologie*, Trier 1997, s. 43–58.

nych elementów ludzkiej natury, jak np. równa godność wszystkich ludzi. Niezmienność należy natomiast rozumieć w sensie *relatywnym* w odniesieniu do wszystkich innych zasad i norm, które pozostają te same, jak długo taka sama pozostaje ludzka natura. Jak długo mamy do czynienia ze zmotoryzowanym ruchem kołowym, będzie on wymagał regulacji chroniących jego uczestników i ich też zobowiązujących. W stosunku do wcześniejszych czasów będziemy mieli do czynienia ze zmianą norm uzasadnionych na drodze prawa naturalnego. W tym znaczeniu możemy mówić zarówno o historycznym uwarunkowaniu, jak i o dynamice prawa naturalnego.

Wyzwania wobec chrześcijańskiego rozumienia prawa naturalnego płynące ze strony relatywizmu i fundamentalizmu (*Herausforderung von Relativismus und Fundamentalismus*) były tematem kolejnego przedłożenia. Prof. Lothar Roos wskazał na zjawisko *nowożytnego relatywizmu*, który pojawił się po wywołanym wstrząsem reformacyjnym rozpadzie średniowiecznego uniwersalizmu. Konieczna wzajemna zależność wiary i poznania została zanegowana na rzecz absolutnej autonomii rozumu. Prawda o dobru i złu nie była już traktowana jako uprzedzająco podana (*vorgegeben*) człowiekowi, ale jako zadana (*aufgegeben*) autonomicznemu rozumowi, stając się jego własnym dziełem. W obszarze polityki pogląd ten znalazł swoje odzwierciedlenie w absolutyzmie rządzących, którym została przekazana przez obywateli władza ustawodawcza, by zapobiec „wojnie wszystkich ze wszystkimi” (Thomas Hobbes). Jego pokłosiem był także demokratyczny woluntaryzm, w którym prawem staje się wszystko, co zostanie uchwalone przez uprawnionych do głosu obywateli (Jean Jacques Rousseau). Stąd prowadzi prosta linia do absolutnej władzy proletariatu u Karola Marksa i prymatu rasy aryjskiej u Adolfa Hitlera.

W dalszej części wystąpienia, w ramach historycznego przeglądu, Roos przytoczył przykłady *teologicznego relatywizmu i fundamentalizmu*. W czasie hiszpańskiej conquisty próbowano odmówić istniejącym w południowej Ameryce strukturom państwowym prawa bytu, wskazując na to, że instytucje te sankcjonowały zachowania przeciwne prawu naturalnemu, np. ofiary z ludzi. Poglądom takim przeciwstawili się teologowie-moralisci ze szkoły w Salamance, w tym Francesco de Vitoria († 1546), wskazując na rozumowo uzasadnione, naturalne prawo wszystkich ludów do istnienia. Sprzeciwiając się dominującemu w XVIII i XIX w. liberalizmowi z jego antykościelną tendencją, katolicki romantyzm próbował zastąpić liberalną teorię gospodarczą przez wskrzeszenie średniowiecznej koncepcji społeczeństwa stanowego. Próbom tym sprzeciwiał się bp. Wilhelm E. Ketteler, twierdząc, że nie można całkowicie odrzucać systemu liberalnego, ale raczej dążyć do jego skorygowania. Katolicką odpowiedzią na problemy społeczne ówczesnego czasu była encyklika *Rerum novarum* (1891 r.). Z kolei w naszych czasach teologia wyzwolenia przyczyniła się

wprawdzie do uświadomienia sobie masowego bezprawia, jakie panowało w wielu krajach Ameryki Łacińskiej, jednak sięgając do „analizy marksistowskiej” jako instrumentu likwidacji panującego zła, jej przedstawiciele zapomnieli, że opierała się ona na pseudofilozofii dialektycznego i historycznego materializmu. Oczywiście cele, jakie przyświecały teologii wyzwolenia wymagają dalszej analizy, które byłyby w stanie zaradzić uwydatnionym problemom.

Oprócz teologicznego można wskazać również na *empiryczny relatywizm i fundamentalizm*. Zgodnie z logiką empiryzmu, prawdziwe jest jedynie to, co można policzyć i zmierzyć (August Comte). W ten kontekst wpisuje się także ewolucjonizm. L. Roos wskazał na cytowane już przez przedmówców stanowisko kard. Ratzingera dotyczące tej problematyki, w którym podkreśla, że świat nie może być traktowany jako pozbawiony sensów i przypadkowy efekt ewolucji. W niej uwidacznia się *Creator Spiritus*. Stąd obowiązują w nim nie tylko prawa natury, ale także naturalne prawo moralne. Inną formą empirycznego relatywizmu jest konstruktywistyczny pozytywizm, który bezkierunkowością ewolucji uzasadnia projekt nowego skonstruowania lub polepszenia człowieka za pomocą techniki genetycznej. Jeszcze inną formą tego zjawiska jest „poliamorystyczny” [pojęcie to pochodzi od angielskiego neologizmu „polyamory”, używanego na określenie akceptacji wielości i różnorodności zachowań seksualnych człowieka – red.] seksualizm („*polyamoristischer Sexualismus*”), domagający się uznania wszystkich seksualnych orientacji jako na równi uprawnionych z racji ich występowania w naturze.

Redukcjonistycznym systemom relatywizmu i fundamentalizmu L. Roos przeciwstawił kulturotwórczy potencjał chrześcijańskiej nauki o prawie naturalnym. Należy uznać, że nowożytność przyniosła niespotykany dotychczas rozwój ludzkich możliwości poprzez osiągnięcia autonomicznego rozumu w obszarze techniki, gospodarki i polityki. Jednak obecnie pojawiają się na tej drodze także możliwości, których humanistyczny sens przestał być widoczny, bądź też które należy wprost określić jako nieludzkie. Odkąd za pomocą czyściej racjonalności może powstawać nie tylko to, co pożyteczne i dobre, ale także i to, co zagrażające i śmiercionośne, stało się jasne, że nie można już abstrahować od pytań o sens i wartość ludzkich działań w ramach nauk empirycznych. Konieczny wydaje się tu zwrot ku prawu naturalnemu. Na bazie nauki o „egzystencjalnych celach” (J. Messner) można mówić o zasadniczej orientacji w zakresie celów i wartości, niezbędnej w kształtowaniu i przeżywaniu życia. Rozróżniając między obowiązującymi zawsze i niezmiennie pryncypiami pierwszorzędного prawa naturalnego (*primäres Naturrecht*) a zmieniającymi się w zależności od stanu kultury i cywilizacji zasadami drugorzędного prawa naturalnego (*sekundäres Naturrecht*), katolicka nauka społeczna pozostaje

staje dynamiczna i otwarta na zmiany. Łatwiej da się przy tym określić to, co sprzeciwia się tak rozumianemu prawu naturalnemu, niż to, co jest z nim zgodne. W sensie pozytywnym prawo naturalne wskazuje kierunek rozwoju od mniej odpowiadających człowiekowi ku bardziej ludzkim warunkom życia.

W przeciwieństwie do antyludzkiego relatywizmu, który jest gotów uznać fundamentalne prawa jedynie w tej mierze, w jakiej zostaną one człowiekowi przypisane przez każdorazową większość społeczeństwa, chrześcijańska nauka o prawie naturalnym traktuje prawa człowieka jako niezbywalnie zakorzenione w jego naturze. W kształtowaniu tego fundamentalnego dla współczesnej umysłowości przekonania, chrześcijaństwo było nie tylko katalizatorem. Uniwersalnie obowiązująca, równa godność wszystkich ludzi i wynikające z niej niezbywalne prawa stanowią dziedzictwo chrześcijaństwa. Jak powiada J. Habermas, w swojej substancji dziedzictwo to było ciągle na nowo krytycznie absorbowane i interpretowane tak, że dziś nie istnieje dla niego żadna alternatywa¹⁸.

Niewątpliwie na omawianym sympozjum ciekawym przyczynkiem było przedłożenie prof. Hideshi Yamada, który skupił się na temacie rozwoju prawa naturalnego, rozważając go z perspektywy japońskiego badacza (*Naturrecht in Entwicklung aus Sicht eines japanischen Naturrechtlers*). Prof. Yamada jest szintoistą, co czyni jego akceptację prawa naturalnego szczególnie godną uwagi¹⁹. Historyczność i dynamika prawa i moralności, jak twierdzi Yamada, wydają się być oczywiste. Istotne jest przy tym zachowanie w polu widzenia zarówno przemian prawa i moralności, jak i fundamentów, na których się one opierają. By przedstawić swój punkt widzenia prelegent przywołał poglądy A. Kaufmanna, A. Verdrossa, Tomasza z Akwinu oraz – szczególnie obszernie – J. Messnera.

Arthur Kaufmann uznaje realne istnienie w społeczeństwie i państwie jedynie prawa pozytywnego. Prawo naturalne, jako zasada ponadpozytywna, nie ma dla niego jeszcze rangi prawa (nie używa zatem terminu *Naturrecht*, a jedynie *Natursesetz*). Jednocześnie jednak sam akt stanowienia prawa przez państwo nie jest w stanie nadać mu charakteru prawomocności. Potrzebuje ono uzasadnienia w pryncypium ponadpozytywnym, jakim jest prawo naturalne. Jeżeli traktować to ostatecznie jako ahistoryczne bądź ponadhistoryczne, nie jest ono w taki sam konkretny sposób realne, jak prawo stanowione. Konkretnie prawo musi mieć jednak zakotwiczenie w normach fundamentalnych, pochodzących właśnie z prawa naturalnego. Wydaje się, że zdaniem Kaufmanna

¹⁸ J. Habermas, *Zwischen Naturalismus und Religion. Philosophische Aufsätze*, Frankfurt am Main 2005, s. 106–118.

¹⁹ Hideshi Yamada jest profesorem na Uniwersytecie Nanzan w Nagoi, który jest prowadzony przez Ojców Werbistów. Jest też przewodniczącym Japońskiego Towarzystwa Johanna Messnera.

jedynie konkretne prawo stanowione podlega historycznym zmianom, nie zaś samo prawo naturalne.

Z kolei Alfred Verdross rozróżnia między prawem moralnym a prawem naturalnym. To ostatnie jest jego zdaniem tą częścią prawa moralnego, która odnosi się do relacji międzyludzkich. W odróżnieniu od Kaufmanna, Verdross zdaje się przyjmować istnienie prawa naturalnego jako rzeczywistego prawa, przy czym nie oznacza to jeszcze szczegółowego określenia tego, co konkretnie jest z tym prawem zgodne. W ramach prawa naturalnego Verdross rozróżnia pierwotne prawo naturalne, które odpowiada szeroko rozumianej naturze ludzkiej oraz wtórne prawo naturalne, które znajduje się pod wpływem zmieniających się czynników społecznych bądź też obecnych w samej naturze ludzkiej i stąd jest zasadniczo zmienne. W obrębie wtórnego prawa naturalnego istnieje tym samym pewna ewolucja, której wyrazem są historyczne jego zmiany.

Zdaniem Tomasza Akwinu, na którego powołuje się Verdross, prawo naturalne nie jest dla człowieka bezpośrednim źródłem poszczególnych nakazów i zakazów, ale na jego podstawie formułuje on cele i dobra, ku którym są ukierunkowane jego naturalne skłonności (*inclinationes naturales*). Konkretnie normy prawa naturalnego muszą zostać sformułowane z uwzględnieniem tych naturalnych skłonności, które ukierunkowują człowieka w stronę własnej doskonałości. Jednak samo prawo naturalne nie wystarcza do uporządkowania ludzkiego życia, ale musi być uzupełnione przez prawo pozytywne, którego najwyższym celem jest dobro wspólne. Tomasz zatem nie stworzył sztywnego systemu prawnonaturalnego. Jedynie nieliczne zasady w prawie naturalnym uznawał za niezienne. Z racji zmienności warunków, w jakich człowiek żyje w zależności od narodu, miejsca i czasu istnieje wiele możliwości zastosowań tych zasad, które to zastosowania są już historycznie uwarunkowane.

Najwięcej miejsca w swoim wystąpieniu prof. Yamada poświęcił koncepcji Johanna Messnera. Najpierw przywołał wypowiedź Messnera – z Objawienia i wiary „nie wynika nic dla zrozumienia człowieka w jego historycznej egzystencji, co nie byłoby dostępne na drodze naturalnego poznania”²⁰. Dla Yamady – jako dla niechrześcijanina – jest to bardzo istotne stwierdzenie. Sam Messner potwierdzenie tej myśli widział w tradycji chrześcijańskiej nauki społecznej. Stąd też, jak podkreślił Yamada, wynika znaczenie katolickiej nauki społecznej także dla niechrześcijan: pokrywa się ona, mimo punktów dyskusyjnych i zastrzeżeń, z wymogami prawa naturalnego. Ta naturalno-prawna podstawa katolickiej nauki społecznej sięga daleko poza jej konfesyjne granice.

²⁰ J. Messner, *Naturrecht und Sozialtheologie*, in: *Menschenwürde und Menschenrecht*, t. 1, s. 71–83, tu: 79.

Biblia i chrześcijaństwo przyczyniło się do ostatecznego uznania godności i praw człowieka (zob. obraz stworzenia człowieka na obraz i podobieństwo Boga – Rdz 1, 27). Raz uznane, wartości te stanowią teraz fundament etyczny także dla niechrześcijan, czego wyrazem jest np. Powszechna Deklaracja Praw Człowieka z 1948 r.

Co się tyczy szczegółowego zagadnienia ewolucji prawa naturalnego, dla Messnera ewolucja taka była niekwestionowanym faktem. Jego zdaniem, przemiany w bycie i myśleniu homo sapiens można uznać za niepodlegające dyskusji²¹. Messnerowskie studium tekstów Tomasza z Akwinu wykazało, że idea ewolucji we współczesnym tego słowa znaczeniu była Akwinacie obca. Jednak mówi on o postępie w zakresie poznania rozumowego oraz o związanym z nim rozwoju prawa. „Ludzki rozum jest zmienny i niedoskonały. Stąd też jego prawa są zmienne”²². Nie oznacza to zmienności samego prawa naturalnego, ale raczej zmienność w zakresie jego poznania. Myśl Akwinaty wydaje się jednak być niedokończona. Jako przykład jej rozwoju Messner wskazuje na pojęcie sprawiedliwości społecznej, które dopiero od stu lat jest w katalogu form sprawiedliwości. „Stanowi ona niewątpliwie wymóg prawa naturalnego, tak samo jako równy dostęp różnych grup społecznych w możliwym aktualnie do osiągnięcia dobrobycie [...]. We wszystkim tym ukazuje się historyczne uwarunkowanie prawa naturalnego”²³.

Yamada zakończył rozważania zacytowaniem Messnera: „Rozwój prawa moralnego polega na usiłowaniu coraz lepszego przezwyciężenia błędu, tzn. maksymalnego przybliżania się do istoty rzeczy, wraz z coraz to nowym formułowaniem moralnej i prawnej świadomości w odniesieniu do ciągle zmieniających się okoliczności”²⁴.

Kolejny referat sympozjum, wygłoszony przez prof. Josefa Spindelböcka dotyczył pojęcia „rozwoju w nauce społecznej Kościoła (*Begriff „Entwicklung” in der Soziallehre der Kirche*). Prof. Spindelböck definiuje na nowo to pojęcie na podstawie ogłoszonej przed czterdziestu laty encykliki Pawła VI *Populorum progressio*. Referent zaznaczył, że w jego rozważaniach nie chodzi o ewolucję w sensie nauk przyrodniczych i biologii, ale raczej o pytanie, czego w zakresie moralnej odpowiedzialności wymaga rozwój definiowany jako pogłębienie zrozumienia istoty człowieka i ludzkiej społeczności. Łacińskie pojęcie *progressio* może być przetłumaczone zarówno jako rozwój (*Entwicklung*), jak też jako postęp (*Fortschritt*). Obydwa znaczenia tego

²¹ J. Messner, *Naturrecht in Evolution*, t. 1. s. 294.

²² S.th. I–II, q. 97, a. 1.

²³ J. Messner, *Naturrecht in Evolution*, t. 1. s. 300.

²⁴ J. Messner, *Zur Naturrechtsethik*, in *Menschenwürde und Menschenrecht*, t. 1. s. 323–328, tu: 328.

pojęcia znaleźć można w encyklice Pawła VI. Generalnie postęp ludzkości jest tu postrzegany pozytywnie. Dzięki celom przyświecającym rozwojowi staje się możliwe wyjście ku ludziom o innym światopoglądzie, którym te cele również są bliskie. Niewątpliwie jednak tkwi w tym pojęciu także tendencja do rozumienia go w sensie czysto doczesnym, co czyni go wrażliwym na ideologiczne wykrzywienie. W kontekście rozwoju chodzi w pierwszym rzędzie o powiększenie naturalnych możliwości człowieka. Jednak pełny jego sens możliwy jest jedynie w ukierunkowaniu człowieka na Boga i włączeniu w Chrystusa.

Analizując encyklikę Pawła VI, Spindelböck ukazał różne wymiary rozwoju, wymieniając obszary wykorzystania świata i własności, pracy i jej humanitarnego kształtu, usunięcia bezprawia i rewolucji, a także wychowania i rodziny. W encyklice wskazuje się z naciskiem na obowiązek krajów bogatych, by dzielić się swoim dobrobytem z potrzebującymi. Zawiera się w tym wymaganie sprawiedliwości w kontaktach handlowych, które nie mogą być oparte jedynie na zasadzie wolnej konkurencji. Jeszcze bardziej niż dotychczas Kościół musi się także włączyć w proces globalizacji i upomnieć się przy tym zwłaszcza o prawa uciskanych i wykorzystywanych. Istotnym czynnikiem w rozwoju okazuje się być współpraca ekumeniczna. Paweł VI podkreślał także pozytywne akcenty wynikające z kluczowych soborowych haseł sprawiedliwości, pokoju i ochrony stworzenia.

Podsumowując, wśród zaprezentowanych referatów, które dotyczyły zarówno zagadnienia ewolucji ludzkiej natury, jak i ewolucji prawa naturalnego, warto wskazać raz jeszcze na rozważania Johannes Messnera – patrona sympozjum – pochodzące z opublikowanego w 1980 r. tekstu *Naturrecht in Evolution*. Krótco po zakończeniu II wojny światowej został, jak wspomina, poproszony o opinię w odniesieniu do kontrowersji dotyczącej zmienności prawa naturalnego. Napisał wówczas tekst, w którym wyjaśniał rozróżnienie między pierwotnym i wtórnym znaczeniem prawa naturalnego, przy czym to drugie znaczenie zakłada także zmienność prawa naturalnego. Tekst ten został odesłany z powrotem autorowi z uwagą, że pogląd, jakoby prawo naturalne nie obowiązywało w sposób absolutny i niezależny od czasów, mogłyby mieć fatalne skutki. Tego typu wroga postawa i lęk wobec zagadnienia zmienności i rozwoju prawa naturalnego nie uwidoczniła się na omawianym sympozjum. Zasadniczo prelegenci byli zgodni, co do zmienności prawa naturalnego, wprowadzie nie w jego absolutnych bądź pierwotnych zasadach, ale w zakresie norm wtórnych.

Tłum. z niemieckiego ks. Marian Machinek MSF

MENSCH UND NATURRECHT IN EVOLUTION (ZUSAMMENFASSUNG)

Unter dem Titel „Mensch und Naturrecht in Evolution“ fand vom 20.–23. September 2007 in St. Gabriel bei Wien das 8. Internationale Johannes-Messner-Symposium statt. Anregung zum Thema gab die von Kardinal Schönborn ausgelöste Diskussion um Schöpfung und Evolution, wie im Einführungsreferat von R. Weiler entfaltet. Die Referate setzten die Akzente unterschiedlich auf die Themen „Mensch in Evolution“ und „Naturrecht in Evolution“. Die erstere Thematik wird vorzugsweise aufgegriffen von den Beiträgen „Benedikt XVI. und das natürliche Sittengesetz“ (A. Rauscher), „Herausforderung von Relativismus und Fundamentalismus für das christliche Naturrecht“ (L. Roos) und „Der Begriff «Entwicklung» in der Soziallehre der Kirche“ (J. Spindelböck), die zweite Thematik besonders von den Beiträgen „Unveränderlichkeit und Dynamik des Naturrechts“ (K.-H. Peschke) und „Naturrecht in Entwicklung aus Sicht eines japanischen Naturrechtlers“ (H. Yamada). Johannes Messner, Patron des Symposiums, schreibt 1980, dass er nach dem Zweiten Weltkrieg um einen Beitrag zum aufkommenden Streit über die Wandelbarkeit des Naturrechts gebeten worden sei. Darin habe er zwischen absolutem und relativem Naturrecht unterschieden, wobei letzteres zeitbedingt sei. Er erhielt den Artikel zurück mit der Bemerkung, wohin wir kämen, wenn das Naturrecht nicht absolut und zeitunabhängig sei. Diese Abwehrhaltung und Furcht gegenüber einer Wandelbarkeit des Naturrechts machte sich auf dem Symposium nicht bemerkbar. Grundsätzlich lag Zustimmung dazu vor, dass auch das Naturrecht in Evolution sei, zwar nicht in seinen absoluten oder primären Prinzipien, wohl aber in seinen relativen oder sekundären. Insofern ist eine Wandelbarkeit des Naturrechts gegeben. Ebenso zutreffend ist es, von einer Geschichtlichkeit des Naturrechts zu sprechen oder von seiner Dynamik.