

Roman Kuligowski

Humanizm jako podstawa dialogu między chrześcijanami a niewierzącymi

Studia Theologica Varsaviensia 34/1, 231-264

1996

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.

KS. ROMAN KULIGOWSKI

HUMANIZM JAKO PODSTAWA DIALOGU MIĘDZY CHRZEŚCIJANAMI A NIEWIERZĄCYMI

W rozważaniach nad dialogiem z ateistami istotne jest pytanie: jakie są wspólne dla wierzących i niewierzących podstawy dialogu? – Przegląd dokumentów kościelnych, poświęconych dialogowi, pozwala na stwierdzenie, że fundamentem dialogu z ateistami jest człowieczeństwo. Ono łączy obie strony dialogu. – A zatem podstawą dialogu wierzących z niewierzącymi może być humanizm¹. Można go rozumieć jako pewnego rodzaju postawę intelektualną i moralną, która podkreśla szczególną doniosłość spraw związanych z człowiekiem, zwłaszcza jego godność². Współcześnie mówi się raczej o humanizmach, podkreślając tym samym, że są różne rodzaje humanizmu³. Istnieją elementy łączące różne odcienie humanizmu, są też różnice. Mówiąc o dialogu, podkreśla się przede wszystkim to, co łączy humanizmy. Mówi się o zapotrzebowaniu na tak zwany humanizm podstawowy, który zawierałby w sobie wartości uznawane przez obydwie strony dialogu.

¹ Por. V. Miano: *Humanizm podstawą dialogu między wierzącymi i niewierzącymi?* W: *Współczesna filozofia człowieka* (red. J. Majka). Wrocław 1973, s. 4; *Droga do dialogu* (pr. zb.). Londyn 1970; M.C. D'Arcy: *Humanizm i chrześcijaństwo*. Warszawa 1973, ss. 5-42; Z. Roter: *Humanismus als Basis für den Dialog und die soziale Zusammenarbeit zwischen Marxisten und Christen*, Internationale Dialog Zeitschrift (dalej = IDZ) 3 (1970) 1, ss. 71-78. W artykule W. Łydko *Humanizm tajemnicy zbawienia*. AK 73(1981) 2, s. 209 znajduje się zdanie: *Humanizm zaś to najważniejszy chyba punkt styku wiary chrześcijańskiej z innymi światopoglądami czy ideologiami*. Także: L. Bałter: *Chryzologiczne podstawy humanizmu*. W: *Tajemnica człowieka. Wokół osoby i myśli Ks. Wincentego Granata* (red. H. Szumił), Lublin 1985, ss. 293-316; S. Wilkanowicz: *Der christliche Humanismus Johannes Pauls II*. Communio 18 (1989) 5, ss. 504-513; W. Aksiuszyc: *Chrześcijaństwo a ateizm komunistyczny*. Znaki Czasu 1992, 1-3, ss. 8-17, H. Pfeil: *Der atheistische Humanismus der Gegenwart*. Aschaffenburg 1959; K. Wojtyła: *Elementarz etyczny*, Wrocław 1991 (idzie głównie o rozdział VIII: *Humanizm a cele człowieka*, ss. 56-61; *W poszukiwaniu trudnego humanizmu* (dyskusja), Więź 38 (1995) 2, ss. 31-44; H. de Lubac: *Le drame de l'humanisme athée*, Paris 1987; G. Girardi: *L'Église face à l'humanisme athée*. W: *L'Église dans le monde de ce temps. Constitution pastorale „Gaudium et spes”*. T.2. Commentaires, Paris 1967, ss. 329-384.

² Por. W. Łydko: *Humanizm tajemnicy zbawienia* s. 209.

³ Por. V. Miano: *Humanizm podstawą dialogu między wierzącymi i niewierzącymi?*, cyt. ss. 4-12; W. Grana: *U podstaw humanizmu chrześcijańskiego*. Poznań 1976, ss. 37-52 i 243-280; J.A. Kłoczowski: *Humanizm a ateizm*. Znak 22 (1970) ss. 187-203; J. Majka: *Humanizm ateistyczny a humanizm chrześcijański*. AK 65 (1973) 5-6, ss. 351-366; B. Nadołski: *Ateizm a humanizm*. Znak 21 (1969), ss. 786-789;

W niniejszym rozdziale zostaną uchwycone tylko te podstawy dialogu, które w swojej zasadniczej warstwie znaczeniowej mogą być rozumiane jako wspólne dla wierzących i niewierzących. Trzeba mieć jednak świadomość, że wiele elementów treściowych nabiera swojego znaczenia w określonym kontekście doktrynalnym, właściwym dla uczestnika dialogu. Dialog dokonuje się pomiędzy konkretnymi ludźmi, którzy nigdy nie utożsamiają się całkowicie z jakimś systemem czy rodzajem humanizmu. Trzeba założyć, że poglądy człowieka mogą podlegać ewolucji. Zatem zbieżność zainteresowań partnerów dialogu też musi być rozumiana dynamicznie. Rozwiązywania możliwe do przyjęcia przez obie strony, uczestniczące w dialogu, jawią się jako cel wspólnych poszukiwań. Czy nie kryje się w tym pokusa rezygnacji z prawdy absolutnej? – *Nie akceptujemy tezy, że współdziałanie na płaszczyźnie humanizmu bardziej pełnego i bardziej powszechnego musi być koniecznym relatywizowaniem każdej prawdy. My nie jesteśmy zdania, że tolerancja, koegzystencja i dialog zakładają sytuację, w której przy podejmowaniu decyzji i dokonywaniu wyborów trzeba koniecznym zrezygnować z kryterium prawdy, dobra i sprawiedliwości. Wybór musi zawsze dokonywać się między wartością i kontrwartością, ponieważ tam, gdzie to rozróżnienie ustaje, nie byłoby już miejsca ani dla sporu ani dla dialogu*⁴.

*Człowiek jest więc podmiotem i przedmiotem dialogu między różnymi lub przeciwnymi humanizmami, człowiek we wszystkich swych wymiarach, człowiek wieczny i konkretny. Dialog jest możliwy, ale trudny*⁵.

S. Olejnik: *Etyka chrześcijańska a humanizm ateistyczny* AK 65 (1973) 5-6, ss. 221-238; J.-Y. Jolif: *Ateizm i poszukiwanie rzeczywistej więzi między ludźmi*, Conc (pol) 1-10 (1996-67), Poznań-Warszawa 1969, ss. 546-552; R. Coffy: *Bóg niewierzących*. Paris 1981, ss. 41-54; M. Neusch, *U źródeł współczesnego ateizmu*, Paris 1980, ss. 34-41; B. Häring: *Frei in Christus. Moraltheologie für die Praxis des christlichen Lebens*. T.2, Freiburg-Basel-Wien 1980 – idzie szczególnie o rozdział VII: *Glaube in einem Zeitalter weitverbreiten Unglaubens*, ss. 322-362; S. Olejnik: *W kręgu moralności chrześcijańskiej*. Warszawa 1885, s. 197-212; J.M. Aubert: *Jak żyć po chrześcijańsku w XX wieku*. Warszawa 1986, ss. 15-18.

⁴ V. Miano: *Humanizm podstawą dialogu między wierzącymi i niewierzącymi?* s. 12.

⁵ V. Miano: *Humanizm podstawą dialogu między wierzącymi i niewierzącymi?*, s. 12. Por. M. Buber: *Człowiek z człowiekiem*. WDr 9 (1969) 9, ss. 5-11; t e n ż e: *Nowe drogi dialogu*. ChS 4 (1972) 5, ss 1-4; t e n ż e: *Tezy do dialogu chrześcijan i marksistów*. Więź 13 (1969) 9, ss. 12-19; E. Oliver: *Der Rat für gesellschaftliche Moral. Ein Versuch der Zusammenarbeit zwischen religiös Gläubigen und Humanisten*. IDZ 3 (1970) 1, ss. 42-51; T. Ślipko: *Moralność a dialog humanistów*. W: *W kierunku chrześcijańskiej kultury* (red. B. Bejze). Warszawa 1978, ss. 441-456.

1. GODNOŚĆ CZŁOWIEKA

*W naszej epoce ludzie coraz więcej uświadamiają sobie godność osoby ludzkiej*⁶. Ludzkość – przynajmniej ta część, która identyfikuje się z kulturą europejską – jest niemal całkowicie zgodna co do tego, że człowiek stanowi centrum wszystkiego, co jest na ziemi⁷. Stąd problem godności człowieka może stanowić podstawę wspólnie prowadzonego dialogu wierzących i niewierzących. Aczkolwiek sama godność może być różnie rozumiana przez partnerów dialogu, to jednak już samo pełniejsze poznanie stanowiska drugiej strony nadaje sens wspólnie podjętym wysiłkom. A wolno przecież założyć, że w dziedzinie godności człowieka odnajdą się elementy wspólne zarówno dla wierzących, jak i dla ludzi przeczących istnieniu Boga.

Człowieczeństwo z zakotwiczoną w nim godnością osoby ludzkiej stanowi podstawę dialogu Kościoła z całym światem⁸. Kościół katolicki potwierdził swoją gotowość do prowadzenia dialogu z wszystkimi ludźmi dobrej woli⁹. Wierzący żywią przekonanie, że godność człowieka odnajduje swój głębszy sens w ujęciu chrześcijańskim. W oparciu o naukę Soboru Watykańskiego II można wskazać na pewne treści, które stanowią katolicki wykład na temat godności osoby ludzkiej.

a. SOBÓR WATYKAŃSKI II O CZŁOWIEKU

W Konstytucji duszpasterskiej o Kościele w świecie współczesnym znajduje się zdanie: *Wedle niemal zgodnego zapatrywania wierzących i niewierzących wszystkie rzeczy, które są na ziemi, należy skierować ku człowiekowi stanowiącemu ich ośrodek i szczyt*¹⁰. W soborowej wypowiedzi dwie sprawy wydają się mieć duże znaczenie: 1. stwierdzenie, że człowiek stanowi ośrodek

⁶ DWR, nr 1. Zob. Pius XII: Orędzie radiowe, 24 grudnia 1944. AAS 37 (1945), s. 14; por. A. B o n o r a: *Człowiek obrazem Boga w Starym Testamencie*. Com(pol) 2 (1982) 2, 22. 16-23; T. W i l s k i: *Tajemnica osoby* – klucz do rozumienia siebie i Boga. Com (pol) 2 (1982) 2, ss. 24-44; Cz. B a r t n i k: *Chrystus jako kamień węgielny człowieczeństwa według Jana Pawła II*. AK 73 (1983) 3, ss. 423-432; M. G o g a c z: *Chrześcijańska wartość osoby ludzkiej*. CTh 39 (1969) 2, ss. 85-90; L. J a n s s e n s: *Wolność sumienia i wolność religijna*, Warszawa 1970, ss. 58-72; W. B o ł o z: *Personalistyczne uzasadnienie norm moralnych w nauce Soboru Watykańskiego II*. SThV 21 (1983) 1, ss. 94-109; J. K o w a l s k i, D. S i k o r s k i, G. Ś l ę z a k: *Poznać człowieka w Chrystusie. Jan Paweł II o godności ludzkiej*. Częstochowa 1983; B. H ä r i n g: *Frei in Christus. Moraltheologie für die Praxis des christlichen Lebens*. T. 1, Freiburg-Basel-Wien 1980, ss. 25,262 i 274-276; A. H e r t z, W. K o r f f, T. R e n d t o r f f, H. R i n g e l i n g: *Handbuch der christlichen Ethik*. T.3, Freiburg-Basel-Wien 1993, ss. 197-279.

⁷ Zob. KDK, nr 12.

⁸ Zob. j.w., nr 40.

⁹ Zob. ES, nr 93-94.

¹⁰ KDK, nr 12; por. S. O ł e j n i k: *W odpowiedzi na dar i powołanie Boże. Zarys teologii moralnej*. Warszawa 1979, ss. 548-549; W. B o ł o z: *Ekjalne aspekty moralności chrześcijańskiej*. Tuchów 1991, ss. 61-72.

i szczyt całej rzeczywistości ziemskiej; 2. uznanie powszechności tej opinii. Dla poszukiwań podstaw dla dialogu wierzących z niewierzącymi obydwie sprawy są ważne¹¹.

W oparciu o wypowiedzi Soboru wolno powiedzieć, że Bóg traktuje człowieka poniekąd jako partnera. W Konstytucji o Objawieniu Bożym Bóg jest ukazany jako Ten, który komunikuje się z ludźmi, zapraszając ich do wspólnoty z Sobą¹². Z miłości do ludzi Chrystus założył Kościół. Syn Boży przyszedł na ziemię, *aby służyć i oddać duszę swoją na okup za wielu* (Mk 10,45). Wreszcie dla ludzi poniósł Chrystus śmierć na Krzyżu i zmartwychwstał¹³. Stosunek Boga do człowieka, ukazany w wypowiedziach Soboru Watykańskiego II, można rozumieć w kategorii dialogu. Bóg otwiera się przed człowiekiem; nie przestając być Tajemnicą, udziela się człowiekowi i staje się mu bliski. Między Bogiem a człowiekiem zachodzi relacja nie podmiot-przedmiot, ale relacja ja-ty¹⁴. Odpowiedzią człowieka na objawianie się Boga jest wiara. Nauka Soboru pozwala na ujmowanie wiary jako osobowej, to znaczy świadomej i wolnej odpowiedzi człowieka wobec objawiającego się Boga¹⁵. Poprzez wiarę człowiek jako osoba spotyka się z Bogiem.

Racją, dla której Bóg wynosi człowieka ponad rzeczywistość doczesną i traktuje go niejako po partnersku, jest – tak przynajmniej wolno wnioskować w oparciu o lekturę dokumentów soborowych – godność osoby ludzkiej. W Deklaracji o wolności religijnej Soboru Watykańskiego II znajduje się zdanie: *Zważa On (Bóg – przyp. wł.) na godność osoby ludzkiej, przez Siebie stworzonej*¹⁶. Człowiek jest *jedynym na ziemi stworzeniem, którego Bóg chciał dla niego samego*¹⁷. W rozważaniach teologicznomoralnych, podejmujących temat godności osoby ludzkiej, trzeba poszukiwać odpowiedzi na pytanie, czym jest ta godność. Aby jaśniej uchwycić, czym jest godność, o której mówi Vaticanum II, warto odwołać się do wypowiedzi papieskich z okresu przedsoborowego. Istotna wydaje się tu wypowiedź Jana XXIII zawarta w encyklice *Pacem in terris*. W tejże encyklice spotyka się dwojakie rozumienie godności człowieka: godność naturalną oraz godność naprzyrodzoną¹⁸. W opracowaniach teologicznych można spotkać się także

¹¹ Por. W. B o ł o z: *Personalistyczne uzasadnienie norm moralnych w nauce Soboru Watykańskiego II*, s. 94.

¹² Zob. KO, nr 2.

¹³ Zob. KK, nr 5.

¹⁴ Zob. ES, nr 70; por. J. K r a s i ń s k i: *Personalistyczny charakter humanizmu chrześcijańskiego*. W: *Tajemnica człowieka. Wokół osoby i myśli Ks. Wincentego Granata* (red. H. S z u m i ł). Lublin 1985, s. 328.

¹⁵ Zob. KO, nr 5.

¹⁶ DWR, nr 11; por. W. B o ł o z: *Personalistyczne uzasadnienie norm moralnych w nauce Soboru Watykańskiego II*, ss. 95-96.

¹⁷ KDK, nr 24.

¹⁸ Zob. PiT, nr 9; także: Pius XII: *Orędzie radiowe, wygłoszone w Wigilię Bożego Narodzenia, 1942 r.* AAS 35(1943), ss. 9-24 oraz: Jan XXIII: *Kazanie z 4 stycznia 1963 r.* AAS 55 (1963), ss. 89-91.

z rozróżnieniem godności ontologicznej i moralnej¹⁹, ontologicznej i egzystencjalnej²⁰. Teolog moralista ujmuje godność osoby ludzkiej całościowo, acz w poszukiwaniu racji przemawiających na rzecz dialogu wierzących z niewierzącymi bardziej podkreśla się naturalny wymiar godności człowieka. Jan XXIII, mówiąc o godności osoby ludzkiej, podkreśla, że jest ona czymś naturalnym dla każdego człowieka²¹. Godność człowieka łączy się z jego działaniem wolnym i zgodnym z rozumem²². *Godność więc każdego człowieka jest to szczególniejszy rodzaj jego bytowania na poziomie nadprzyrodzonym jako dziecka Bożego, jego przyjaciela i uczestnika jego absolutnego dobra*²³ – tak podsumowuje naukę autora *Pacem in terris* na temat godności człowieka ks. Wincenty Granaat.

Na temat godności osoby ludzkiej wypowiedział się bardzo wyraźnie Sobór Watykański II w Konstytucji duszpasterskiej o Kościele w świecie współczesnym, w Konstytucji dogmatycznej o Kościele i w Deklaracji o wolności religijnej – *W Lumen gentium* wyrażenie *godność* oznacza wartość chrześcijańską. I tak ojcowie soborowi wypowiedzieli się na temat godności jako wartości, która przysługuje wszystkim wiernym Ciała Chrystusowego²⁴. Tę godność, która przysługuje w Kościele także wiernym świeckim, mają uznawać i wspierać biskupi²⁵. – Wyrażenie *godność* odnosi Konstytucja dogmatyczna o Kościele również do Najświętszej Maryi Panny²⁶. – Jako fakt i jako postulat ukazana jest godność w *Gaudium et spes*. Godność jest szczególniejszą wartością ludzi. *Osoby i grupy ludzkie pragną życia pełnego i wolnego, godnego człowieka, przy wykorzystaniu wszystkiego, czego im może dostarczyć tak obficie dzisiejszy świat*²⁷. Godność osoby łączy się tu ze świadomością i wolnością człowieka, z jego rozwojem i zaangażowaniem w życie świata. *Godność człowieka wymaga, aby działał ze świadomego i wolnego wyboru, to znaczy osobowo, od wewnątrz poruszony i naprowadzony, a nie pod wpływem ślepego popędu wewnętrznego lub też zgola przymusu zewnętrznego*²⁸. Ponieważ człowiek przerasta cały świat rzeczy i posiada duszę nieśmiertelną, stąd godność człowieka w świecie ma charakter czegoś wyjątkowego²⁹. Ujawnia się ona przez sumienie, wewnętrzne

¹⁹ Por. P. P a v a n: *L'uomo nel Concilio Vaticano II*. Seminarium 32 (1980) 1, s. 110.

²⁰ Por. Ch. B u t l e r: *Teologia Soboru Watykańskiego II*. Paris 1971, ss. 195 nn.

²¹ Zob. PiT, nr 44 i 48.

²² Zob. j.w., nr 34.

²³ W. G r a n a t: *Personalizm chrześcijański. Teologia osoby ludzkiej*. Poznań 1985, s. 560.

²⁴ Zob. KDK, nr 32.

²⁵ Zob. j.w., nr 37.

²⁶ Zob. KDK, nr 53.

²⁷ KDK, nr 9.

²⁸ J.w., nr 17.

²⁹ Zob. j.w., nr 14; także: Paweł VI: *L'eminente dignité de l'homme*. DC 68(1971), ss. 753-755; por. K. W o j t y ł a: *Aby Chrystus się nami posługiwał*. Kraków 1979 (interesujące są tu dwa rozdziały: *Tajemnica i człowiek*, ss. 28-35 oraz *Człowiek jest osobą*, ss. 214-217); t e n z e: *O godności osoby ludzkiej*. Notificationes e Curia Metropolitana Cracoviensi 52 (1964), ss. 287-289.

sanktuarium człowieka, w którym osoba ludzka spotyka się z Bogiem. W sumieniu dokonuje się dialog pomiędzy Bogiem a osobą ludzką³⁰. Sumienie bowiem to po prostu osoba ludzka w chwili rozstrzygnięcia, w momencie afirmacji bądź negacji wobec jawiącej się powinności: to masz czynić, tamtego unikaj³¹. W sumieniu człowiek staje wobec własnego *ja* w samej głębi swojego istnienia³². W sumieniu człowiek doświadcza swojej wolności oraz uświadamia sobie własną odpowiedzialność³³. Podmiot moralny, jakim jest osoba ludzka, wie, że warunkiem jego spełnienia się jest proegzystencja. Dlatego Sobór Watykański II uczy, że *człowiek (...) nie może odnaleźć się w pełni inaczej, jak tylko poprzez bezinteresowny dar z siebie samego*³⁴. W sumieniu następuje swego rodzaju spotkanie *ja z ty*. *Osoba odnajduje siebie i spełnia się jako osoba wówczas dopiero, gdy odkrywa drugiego i afirmuje go jako osobę, odkrywając zbieżność odpowiedzialności za drugiego z odpowiedzialnością za siebie*³⁵. W działaniu zgodnym z głosem sumienia podmiot moralny potwierdza swą godność.

Godności człowieka nie sprzeciwia się uznanie Boga, któremu człowiek jest poddany³⁶. Osoba ludzka, uczestnicząc w byciu i dobru Boga, czerpie z Niego swoją godność. *Przy braku fundamentu Bożego i nadziei życia wiecznego godność człowieka doznaje bardzo poważnego uszczerbku*³⁷. Kościół katolicki wierzy, że przez Słowo Wcielone natura ludzka została *wyniesiona również w nas do wysokiej godności*³⁸.

Godność osoby łączy się z życiem duchowym człowieka. Sobór mówi, że braterski dialog między ludźmi urzeczywistnia się poprzez wspólnotę osób, *która domaga się wzajemnego poszanowania dla ich pełnej duchowej godności*³⁹. Papież Jan Paweł II, mówiąc o rozwoju duchowym człowieka, zauważa: *Człowiek powinien najpierw wejść w samego siebie, powinien do głębi poznać siebie, powinien odkryć w sobie tchnienie Boga i ślady Absolutu. (...) Z wewnętrznej samotności, ze zwycięstwa nad zamętem zewnętrznego świata, z owego „przebywania z samym sobą” powstaje dialog z samym sobą i z Bogiem. Dialog ów prowadzi na szczyty ascetyki i mistyki*⁴⁰. Wydaje się, że

³⁰ Zob. KDK, nr 16; także: Pius XII: Orędzie radiowe o należytych urabianiu sumienia chrześcijańskiego u młodzieży, 23 marca 1952. AAS 44 (1952), s. 271.

³¹ Zob. j.w., nr 16.

³² Por. N. R i g a l i: *Moralność jako spotkanie z Bogiem*. WDr 1985, 8, s.49; S. Rosik: *Sumienie*. W: *Katolicyzm A-Z. dz. cyt.* ss. 355-359; t e n ż e: *Wezwania i wybory moralne. Refleksje teologicznomoralne*. Lublin 1992, ss. 145-255.

³³ Por. *Sumienie*. W: K. R a h n e r, H. V o r g r i m l e r: *Mały słownik teologiczny*. Warszawa 1987, kol. 438.

³⁴ KDK, nr 24.

³⁵ T. S t y c z e Ń: *ABC etyki*. Lublin 1981, s. 15.

³⁶ Zob. KDK, nr 21.

³⁷ J.w., nr 21.

³⁸ J.w., nr 22.

³⁹ J.w., nr 23.

⁴⁰ Jan Paweł II: *Allocutio Trentacinque anni*, 18 maja 1979, AAS 71 (1979), s.623.

w świetle przytoczonych słów należy odczytywać wypowiedź Papieża skierowaną do młodzieży duchownej podczas I Pielgrzymki Jana Pawła II do Ojczyzny. Papież mówił wówczas, że dzięki łasce Chrystusa człowiek poznaje siebie, prawdę o sobie⁴¹. *W ten sposób – w żywym kontakcie z Panem Jezusem, w kontakcie ucznia z Mistrzem – rozpoczyna się i rozwija najwspanialsza działalność człowieka; nosi ona nazwę: praca nad sobą*⁴². Celem pracy nad sobą jest ukształtowanie pełni człowieczeństwa w sobie. Praca nad sobą domaga się ze strony człowieka współpracy z Jezusem Chrystusem⁴³. Afirmacja godności osoby dokonuje się poprzez podjęcie duchowej pracy, a raczej współpracy z Bogiem, nad kształtowaniem ducha ludzkiego. Kształtowanie człowieczeństwa dokonuje się w stałym dialogu, w jakim osoba ludzka trwa, w dialogu z Bogiem i ludźmi.

Konstytucja *Gaudium et spes* łączy wyrażenie *godność* z różnymi zjawiskami życia ludzkiego. Sobór mówi o godności małżeństwa i rodzicielstwa⁴⁴, o związku godności człowieka z kulturą i z szeroko rozumianą działalnością polityczną⁴⁵, z życiem gospodarczym i społecznym⁴⁶. Sobór wskazuje także na związek godności ludzkiej z budowaniem pokoju w świecie⁴⁷. Godność zatem przysługuje nie tylko poszczególnym osobom – acz osobom przede wszystkim – ale także instytucjom, narodom, szlachetnym wysiłkom człowieka i temu wszystkiemu, co służy ludziom.

W oparciu o współczesne wypowiedzi Kościoła, a w szczególności w oparciu o dokumenty Soboru Watykańskiego II, można wskazać na fundamentalną treść godności ludzkiej. Godność ta jest wartością bytową. Człowiek góruje nad światem rzeczy i nad światem istot żywych, nie posiadających rozumu i wolnej woli. Z woli samego Boga osoba ludzka przerasta godnością wszystko to, co istnieje jako świat zwierząt i rzeczy. Człowiek został stworzony na obraz i podobieństwo Boże (por. Rdz 1,27). Ujmując godność od strony moralnej jawi się ona jako wezwanie. Jest to wezwanie do uznania tej godności przez podmiot moralny w sobie samym i w każdym człowieku, i do afirmowania jej życiem rozumnym i wolnym. Afirmacja godności osobowej w sobie i w bliźnich polega ostatecznie na

⁴¹ Zob. Jan Paweł II: Przemówienie do kleryków, nowicjuszy i służby liturgicznej, Częstochowa, 6 czerwca 1979. W: *Nauczanie papieskie* (dalej skrót: NP), t.2, cz.1, Poznań 1990, ss. 656-659; por. S. W i t e k: *Miłość chrześcijańska w życiu człowieka*, Warszawa 1983, ss. 93-97.

⁴² J.w., s. 813.

⁴³ Por. j.w., s. 813.

⁴⁴ Zob. KDK, nr 47-48; także: Pius XI: Encyklika *Casti Connubii*. AAS 22(1930), s. 583.

⁴⁵ Zob. j.w., nr 60.

⁴⁶ Zob. j.w., nr 63.

⁴⁷ Zob. j.w., nr 78.

świadczeniu miłości. – Godność osoby ludzkiej jest wrodzona, niezbywalna, trwała, powszechna, obiektywna oraz dynamiczna⁴⁸.

Zarówno wierzący, jak i niewierzący mogą rozumieć godność osoby ludzkiej jako zadanie, które ciągle trzeba urzeczywistniać w świecie. Potrzebny jest wspólny wysiłek. W świecie wielorako podzielonym afirmacja godności człowieka jest możliwa dzięki dialogowi. Spotkanie chrześcijanina z ateistą w refleksji nad człowiekiem i jego godnością stanowi szansę na rozpoczęcie dialogu na temat Boga⁴⁹. *Razem z ateistą trzeba będzie odkryć na nowo, co oznacza fakt, że istniejemy jako ludzie i co ten fakt implikuje. Zagadnienie Boga zostanie wydobyte z zapomnienia, tylko o ile zaczniemy od wyrwania człowieka z zapomnienia o jego własnych pytaniach egzystencjalnych. Jedyna wartościowa refleksja o Bogu to ta, którą wydobyjemy z głębi człowieka*⁵⁰.

b. ŹRÓDŁA GODNOŚCI OSOBY LUDZKIEJ

Godność osoby ludzkiej ma swoje źródło przede wszystkim w relacji, jaka zachodzi pomiędzy Bogiem a człowiekiem. Zasadnicza myśl w tym względzie znajduje się w *Gaudium et spes*: *Kościół utrzymuje, że uznanie Boga bynajmniej nie sprzeciwia się godności człowieka, skoro godność ta na samym Bogu się zasadza i w Nim się doskonali; Bóg-Stwórca bowiem uczynił człowieka rozumnym i wolnym; lecz przede wszystkim człowiek powołany jest jako syn do samej wspólnoty z Bogiem i do udziału w Jego szczęściu*⁵¹. Relacja, jaka zachodzi pomiędzy Bogiem a człowiekiem, w niczym nie umniejsza godności człowieka. Przeciwnie, godność ta doskonali się w Bogu. W tym kontekście autorzy Konstytucji mówią, że *człowiek powołany jest jako syn do wspólnoty z Bogiem i do udziału w Jego szczęściu*⁵².

Pełniejszą interpretację uzyskuje godność osoby ludzkiej, gdy spojrzysz na człowieka jako na *obraz Boga*. Fundamentem teologii *obrazu Boga* jest twierdzenie, że Bóg stworzył człowieka. W Księdze Rodzaju znajdują się dwa opisy stworzenia człowieka⁵³. Czasowo wcześniejszy jest opis zawarty w drugim rozdziale Księgi Rodzaju. Obydwa opisy dopełniają się wzajemnie

⁴⁸ Por. Fr. Mazurek: *Prawo do pracy w encyklice. W: Laborem exercens. Powołany do pracy* (red. J. Krucina). Wrocław 1983, s. 203; B. Stoeckle: *Menschenwürde. W: Wörterbuch christlicher Ethik* (red. B. Stoeckle). Freiburg-Basel-Wien 1980, ss. 185-186.

⁴⁹ Por. M. Neusch: *U źródeł współczesnego ateizmu*. Paris 1980, s. 261.

⁵⁰ J.w., s.262; por. M. Jaworski: *Bóg filozofów a Bóg wierzących. W: O Bogu i człowieku. Problemy filozoficzne i teologiczne* (red. B. Bejze). T.2, Warszawa 1969, ss. 97-106; tenże: *Człowiek a Bóg. Zagadnienie relacji znaczeniowej pomiędzy osobą ludzką i Bogiem a problem ateizmu. W: Logos i Ethos. Rozprawy filozoficzne* (pr. zb.) Kraków 1971, ss. 115-128.

⁵¹ KDK, nr 21.

⁵² KDK, nr 21.

⁵³ Zob. Rdz. 1,26-27 i 2,4b-7.

– W Księdze Rodzaju 1,26 znajdują się słowa Boga: *Uczyńmy człowieka na nasz obraz, podobnego Nam. Niech panuje nad rybami morskimi, nad ptactwem powietrznym, nad bydłem, nad całą ziemią i nad wszystkimi zwierzętami pełzającymi po ziemi*. Autor natchniony stwierdza nie tylko, że Bóg stworzył człowieka, ale – i to wydaje się istotne – pisze o zamiśle Bożym, który Stwórca wypowiada w liczbie mnogiej: *uczynimy człowieka na nasz obraz, podobnego nam*. Liczba mnoga wskazuje tu na Boskie *My*. Bóg Jeden mówi o Sobie *My*. Można by dopatrywać się w tym jakiegoś dalekiego sygnału trynitarnego. – Bóg urzeczywistnił swój zamiśl i stworzył człowieka. Księga Rodzaju 1,27 podaje: *Stworzył więc Bóg człowieka na swój obraz, na obraz Boży go stworzył, stworzył mężczyznę i niewiastę*. W przytoczonym tekście trzykrotnie powtarza się czasownik *stworzył* (*bara*). Papież Jan Paweł II, interpretując ten tekst, zauważa, że świadczy to (trzykroć *stworzył*) o szczególnej doniosłości tego aktu stwórczego, o szczególnej jego „intensywności”⁵⁴. – Opis stworzenia człowieka, podany w drugim rozdziale Księgi Rodzaju (2,4b-7) – a jest to opis jahwistyczny – nie zawiera wyrażenia *obraz Boży*. Ale i w tym opisie kryje się prawda o człowieku jako *obrazie Bożym*. Według dalszej części tego opisu człowiek odkrywa swoją odrębność w stosunku do całego świata stworzeń. Chociaż człowiek nadał nazwy zwierzętom, to jednak nie znalazł wśród nich odpowiedniej dla siebie pomocy (por. Rdz 2,19-20). Stworzony przez Boga-Jahwe człowiek przerastał świat stworzeń. I człowiek był tego świadomy, to znaczy miał on od początku zdolność poznania siebie samego, swojego miejsca „ponad” światem innych stworzeń oraz swojej zależności od Boga.

Teologia *obrazu Bożego* pojawia się w różnych miejscach Starego Testamentu. W Księdze Rodzaju 9,6 został powtórzony zapis wcześniejszy (1,27): *Człowiek został stworzony na obraz Boga*. W Księdze Mądrości jest mowa o tym, że *dla nieśmiertelności Bóg stworzył człowieka, uczynił go obrazem swej własnej wieczności* (2,23). Teologia obrazu Bożego jest obecna też wyraźnie w Księdze Mądrości Syracha: *Pan stworzył człowieka z ziemi i znów go jej zwróci (...). Przydział ich w moc podobną swojej i uczynił ich na swój obraz* (17,1.3). – Człowiek stworzony na obraz Boży zawiera w sobie odbicie Boga, jest jakby zwierciadłem Boga. Przewyższa świat stworzeń, pozostając jednocześnie zależny od swego Stwórcy. – Analizując biblijne opisy stworzenia, należy stwierdzić, że „definitywne” stworzenie człowieka polega na utworzeniu jedności dwóch istot⁵⁵. Ma to pewne znaczenie aksjologiczne. Z opisu stworzenia człowieka wynika, że człowiek stanowi szczególną wartość u Boga. Także dla siebie samego człowiek jest wartością;

⁵⁴ Jan Paweł II: *Wierzę w Boga Ojca Stworzyciela*. Watykan 1987, s. 258.

⁵⁵ NP, t.2, cz.2, s. 549; Zob. Jan Paweł II: *Wierzę w Boga Ojca Stworzyciela*. Watykan 1987, ss. 258-259.

mężczyzna jest wartością dla kobiety, a kobieta dla mężczyzny. *Mężczyzna i kobieta są sobie równi co do natury i godności*⁵⁶. W naturę i godność mężczyzny i kobiety wpisana jest *wspólnota osób*⁵⁷. Oznacza to, że człowiek jest od samego początku otwarty na obecność drugiej osoby, że odnajduje w drugim człowieku *pomoc*. W sensie negatywnym to otwarcie się człowieka na obecność drugiej osoby przeżywa człowiek jako osamotnienie. – Wspólnota osób, jaką tworzą mężczyzna i kobieta, potwierdza, że człowiek jest *obrazem Boga* w Trójcy Świętej Jedyne⁵⁸.

Istotnym elementem teologii *obrazu Boga* jest to wszystko, co kryje się w poleceniu, z jakim Bóg zwrócił się do mężczyzny i kobiety: *Bądźcie płodni i rozmnażajcie się, abyście zaludnili ziemię i uczynili ją sobie poddaną; abyście panowali nad (...) wszystkimi zwierzętami* (Rdz 1,28). Nakaz przekazywania życia i panowania nad światem łączy się z sobą w tym, co Bóg poleca człowiekowi. *Przekazując życie swojemu potomstwu, mężczyzna i kobieta pozwalają mu dziedziczyć „obraz Boży”, który stał się udziałem człowieka w akcie stworzenia w sposób nieodwracalny*⁵⁹. Poprzez dziedziczenie „obrazu Boga” człowiek ma udział we władzy samego Boga: we władzy przekazywania życia i panowania nad światem. – Stworzony *na obraz Boży* człowiek ma pośród całego stworzenia wyrażać chwałę Boga, ma być słowem chwały Boga⁶⁰.

Teologia *obrazu Boga* znajduje swoje dopełnienie w Nowym Testamencie. W Liście do Kolosan ukazana jest prawda o Chrystusie-Słowie Przedwiecznym, które jest *obrazem Boga niewidzialnego* oraz *Pierworodnym wobec każdego stworzenia* (1,15). Tak oto *człowiek stworzony „na obraz Boga” zostaje (...) w sposób szczególnie odniesiony do Słowa, Przedwiecznego obrazu Ojca, które w pełni czasów stanie się ciałem*⁶¹.

Teologia *obrazu Boga*, zawarta w Biblii, określa miejsce człowieka w porządku stworzenia i wskazuje na związek człowieka z porządkiem zbawienia⁶². Dzięki Jezusowi Chrystusowi urzeczywistnia się i doskonali *obraz Boży* w człowieku. Ów *obraz Boży* pozostaje w człowieku – jako wyznacznik godności osobowej – darem i zadaniem. Każdy człowiek jest stworzony *na obraz Boży* i każdy jest wezwany do potwierdzenia, że jest tego

⁵⁶ Jan Paweł II: *Wierzę w Boga Ojca Stworzyciela*, dz. cyt., ss. 258-259.

⁵⁷ NP, t. 2, cz. 2, s. 550; por. KDK, nr 12; zob. *Katechizm Kościoła Katolickiego. Poznań 1994*, nr 371-373.

⁵⁸ Zob. NP, T.2, cz.2, s. 551; por. J.K. Nagórny: *Teologiczna interpretacja moralności Nowego Przymierza*. Lublin 1989, s. 403. Autor, odwołując się do nauki św. Pawła, wskazuje na związek, jaki zachodzi pomiędzy wspólnotowym bytowaniem człowieka a podobieństwem osoby ludzkiej do Boga, co ujawnia się w trynitarnym charakterze Nowego Przymierza.

⁵⁹ Jan Paweł II: *Wierzę w Boga Ojca Stworzyciela*, s. 260.

⁶⁰ Zob. j.w., s. 260.

⁶¹ J.w., s. 260; zob. Rz 8,29.

⁶² Zob. j.w., s. 260.

godny. *Wizja człowieka jako obrazu i podobieństwa do Boga nie ma charakteru statycznego. Chodzi tu bowiem o fundamentalną zdolność do wejścia w relacje z Bogiem*⁶³. Idzie tu więc o realizację wezwania człowieka do bycia w Chrystusie, przez co osoba ludzka ma dawać świadectwo, że istnieje na miarę *obrazu Bożego*. Ostatecznie sprowadza się to do urzeczywistnienia Chrystusowego wezwania do doskonałości, z jakim zwraca się On do wszystkich ludzi: *Bądźcie więc wy doskonali, jak doskonały jest Ojciec wasz niebieski* (Mt 5,48).

Godność osoby ludzkiej ma także swoje źródło w wezwaniu człowieka do uczestnictwa w życiu Bożym. W Konstytucji duszpasterskiej o Kościele w świecie współczesnym znajduje się zapis: *Człowiek (...) stworzony został dla szczęśliwego celu poza granicą niedoli ziemskiej*⁶⁴. Sobór Watykański II przypomina współczesnemu człowiekowi o nadprzyrodzonym powołaniu osoby ludzkiej. Podkreśla równocześnie, że *nadzieja eschatologiczna nie pomniejsza doniosłości żądań ziemskich, lecz raczej wspiera ich spełnienie nowymi pobudkami*⁶⁵. W ten sposób Sobór odpowiada na zarzuty, jakie ateści stawiają chrześcijanom, że mianowicie nauka o powołaniu człowieka do udziału w szczęściu niebieskim odwodzi ludzi od pełnego zaangażowania w życie świata doczesnego. Ojcowie soborowi przypomnieli, że chrześcijanin zdąża do nieba przez ziemię, przez pełne uczestnictwo w życiu tego świata, w którym swoim świadectwem życia ewangelicznego człowiek nabywa prawa do udziału w szczęściu wiecznym. Chrześcijanin jednoczy się z Bogiem już tu na ziemi i zdobywa doskonałość, gdy rzetelnie spełnia swoje doczesne zadania⁶⁶.

2. PRAWA CZŁOWIEKA

Człowiek jest istotą społeczną. Współżycie między ludźmi określają prawa, które mają związek z naturą człowieka⁶⁷. Prawa te są odbiciem prawa

⁶³ J.K. Na g ó r n y: *Teologiczna interpretacja moralności Nowego Przymierza* s. 402; por. E. C h r i s t e n: *Człowiek jako obraz Boga i teologiczna relewancja imago Dei*. SThV 27 (1989) 1, ss. 5-14; M. G o ł ę b i e w s k i: *Człowiek obrazem i podobieństwem Boga*. AK 79 (1987) 2, ss. 264-278; A. Z y b e r b i e r: *Czy wiem, w co wierzę*. Kielce 1992 (idzie głównie o rozdziały poświęcone człowiekowi-obrazowi Bożemu, ss. 67-69 i godności człowieka, ss. 91-92).

⁶⁴ KDK, nr 18.

⁶⁵ J.w., nr 21.

⁶⁶ Zob. j.w., nr 21; 36; 39; 43; por. B. I n l e n d e r: *Nadprzyrodzone powołanie człowieka*. AK 74 (1970) 3-4, s. 200.

⁶⁷ Zob. PiT, nr 6; por. L. K a c z m a r e k: *Godność i prawa człowieka w nauczaniu Jana Pawła II*. ChS 13 (1981) 5, ss. 11-15; H. W a ś k i e w i c z: *Prawa człowieka. Pojęcie, historia*. ChS 10 (1978) 3-4, ss. 13-48; J. K o n d z i e ł a: *Chrześcijańskie ujęcie praw człowieka na tle dyskusji międzynarodowej*. ChS 10 (1978) 3-4, ss. 49-59; S. K o w a ł c z y k: *Możliwości dialogu chrześcijańsko-marksistowskiego dotyczącego praw człowieka*. ChS 10 (1978) 3-4, ss. 60-65.

wiecznego. Człowiek ma zdolność rozpoznawania prawa, które go obowiązują⁶⁸. Prawa, o których mowa, mają ścisły związek z godnością osoby⁶⁹.

Kwestia praw człowieka zajmuje dużo miejsca w orzeczeniach Soboru Watykańskiego II. Naucza on o nienaruszalności praw każdej osoby ludzkiej⁷⁰ oraz o ich powszechności⁷¹. Prawa człowieka mają być popierane zarówno przez Kościół, jak i przez władzę cywilną⁷². Każdemu człowiekowi należy udostępnić to, co jest mu potrzebne do życia prawdziwie ludzkiego⁷³.

Mówiąc o prawach osoby ludzkiej, Kościół ma na myśli zarówno uprawnienia przysługujące człowiekowi, jak i obowiązki ciężące na nim⁷⁴. Istnieje nierozzerwalny związek praw i obowiązków każdego człowieka⁷⁵.

Encyklika *Pacem in terris* Jana XXIII wylicza szereg praw, które przysługują każdej osobie ludzkiej: prawo do życia, prawo do godnej człowieka stopy życiowej, prawo do korzystania z wartości moralnych i kulturalnych, prawo do oddawania czci Bogu zgodnie z wymaganiami prawego sumienia, prawo do wolnego wyboru stanu i do życia rodzinnego, prawa w dziedzinie gospodarczej, prawo do zrzeszania się, prawo do migracji, prawo do udziału w życiu publicznym, wreszcie prawo do ochrony swoich praw⁷⁶. Wprawdzie Jan XXIII nie sformułował wyraźnie prawa do życia w pokoju, ale prawo to zawarte jest w treści encykliki o pokoju. Wyraźnie prawo człowieka do życia w pokoju sformułował Jan Paweł II w przemówieniu do korpusu dyplomatycznego w Meksyku 26 stycznia 1979 roku⁷⁷.

Wydaje się, że omawiając prawa osoby ludzkiej w perspektywie dialogu chrześcijan z ateistami, można ograniczyć się do kilku praw, jak np. prawo do poszanowania człowieka jako osoby, prawo do życia, do nietykalności osobistej, prawo do korzystania z dóbr gospodarczych, do rozwoju, czy prawo do wolności i życia w prawdzie.

⁶⁸ Zob. Rz 2,14-18; por. PiT, nr 5.

⁶⁹ Por. S. Olejnik: *W odpowiedzi na dar i powołanie Boże. Zarys teologii moralnej*. Warszawa 1979, s. 168.

⁷⁰ Zob. DWR, 1; 6; KDK, nr 29.

⁷¹ Zob. KDK, nr 26.

⁷² Zob. DWR, nr 6; także: Jan Paweł II: *I diritti umani precedenti alla legiferazione degli stati*. L'Osservatore Romano 1982, nr 115 (19.V), s. 1.

⁷³ Zob. KDK, nr 26; także: Dokument Stolicy Apostolskiej na Międzynarodowy Rok Osób Upośledzonych. OR (pol) 2 (1981) 3, s.1.

⁷⁴ Zob. PiT, nr 9.

⁷⁵ Zob. j.w., nr 28.

⁷⁶ Zob. j.w. nr 11-27.

⁷⁷ Zob. Jan Paweł II: Przemówienie do korpusu dyplomatycznego, Meksyk, 26 stycznia 1979. W: NP, T.2, cz.I, ss. 67-69.

a. „PRAWDA WAS WYZWOLI” (J 8,32)

Wśród praw osoby ludzkiej, które mogą być podstawą do dialogu pomiędzy wierzącymi a niewierzącymi, wyjątkowe miejsce zajmuje dwa: prawo do prawdy i prawo do wolności. Obydwa te prawa są z sobą tak mocno związane, że jedno bez drugiego poniekąd traci swój sens. Zgodnie z tradycją teologicznomoralną *tylko wolność podporządkowana Prawdzie prowadzi osobę ludzką ku jej autentycznemu dobru. Dobrem osoby jest istnienie w Prawdzie i czynieniu Prawdy*⁷⁸.

Dla chrześcijanina Prawdą jest Chrystus (por. J 14,6). W Chrystusie odnajduje chrześcijanin Prawdę dotyczącą człowieka, jego pochodzenia, powołania i całego problemu moralności⁷⁹. W kontekście poszukiwania Prawdy szerszego znaczenia nabiera dla chrześcijanina Tajemnica Chrystusa ukrzyżowanego. Św. Paweł wyznaje: *My głosimy Chrystusa ukrzyżowanego, który jest zgorszeniem dla Żydów, a głupstwem dla pogan, dla tych zaś, którzy są powołani (...) Chrystusem, mocą Bożą i mądrością Bożą* (1 Kor 1,23-24). Chrześcijanin odnajduje w Ewangelii odpowiedź na pytanie, jak przyjęcie Prawdy zwiastowanej przez Chrystusa łączy się z szacunkiem dla niepowtarzalności osoby ludzkiej oraz z afirmacją wolności i godności człowieka. *Chrystus ukrzyżowany objawia autentyczny sens wolności, w pełni go realizuje poprzez całkowity dar z siebie i powołuje swoich uczniów do udziału w tej samej wolności*⁸⁰. Wolność zatem ma ścisły związek z Prawdą, którą jest Chrystus: *Poznaćie Prawdę, a Prawda was wyzwoli* (J 8,32).

Przekonanie o tym, że prawa człowieka mogą być podstawą dialogu między wierzącymi a ateistami, staje się bodaj najwyraźniejsze w refleksji nad prawem do wolności. Problemy moralne, którymi żyje i nad którymi dyskutuje współczesny człowiek, sprowadzają się ostatecznie do zagadnienia wolności człowieka⁸¹.

Współczesne orzeczenia Kościoła katolickiego na temat wolności są liczne. Dostrzega się też pewną ewolucję w doktrynie katolickiej odnośnie do problematyki wolności⁸². Wyjątkowe znaczenie mają wypowiedzi ostat-

⁷⁸ VS, nr 84; przytoczony tekst jest cytatem z przemówienia papieża Jana Pawła II do uczestników Międzynarodowego Kongresu Teologii Moralnej (10 kwietnia 1986 r.).

⁷⁹ Zob. VS, nr 85.

⁸⁰ J.w., nr 85; zob. także: *Katechizm Kościoła Katolickiego*, dz. cyt., nr 1731.

⁸¹ Zob. j.w., nr 31; także: DWR, nr 1.

⁸² Ewolucję nauki na temat wolności ukazuje praca, której autorem jest J. L e c l e r c q: *Katolicy i wolność myśli*. Kraków 1964. Idzie zwłaszcza o rozdział VIII: *Papieża wobec problemu wolności w świecie nowożytnym*, ss. 122-151; o rozdział X: *Wolność i demokracja*, ss. 179-195; o rozdział XI: *Pewność i prawda*, ss. 196-223; o rozdział XII: *Wolność i świadomość religijna*, ss. 224-241; por. także: A. B a r d e c k i: *Kościół epoki dialogu*. Kraków 1966, ss. 349-351; B. G ä r i n g: *Frei in Christus* T.1, dz. cyt. ss. 270-273; I. D a m b s k a: *Gdy myślę o słowie „Wolność”*. Znak 33 (1981) 7, ss. 855-860; J.A. K ł o c z o w s k i: *Wolność transcendentalna” a wolność*

niego Soboru na temat wolności. Idzie tu szczególnie o Deklarację o wolności religijnej, której znaczenia trudno przecenić, gdy mówi się o dialogu pomiędzy Kościołem katolickim a światem. *Tekst ten* (idzie o Deklarację o wolności religijnej – przyp. wł.) *jest warunkiem wszelkiego dialogu zarówno w węższym, jak w szerokim sensie. Tylko bowiem gdy partner jest traktowany poważnie, a jego wolność naprawdę uznana, dialog może być autentyczny*⁸³.

Prawda dotycząca ludzkich zachowań moralnych zawiera się w Bożym prawie moralnym. Prawo to zostało nadane człowiekowi od początku. *Pan Bóg dał człowiekowi taki rozkaz: „Z wszelkiego drzewa poznania dobra i zła nie wolno ci jeść, bo gdy z niego spożyjesz, niechybnie umrzesz”* (Rdz 2,16-17). Z powyższego tekstu wynika, że decyzja o tym, co jest dobre i co złe, należy do Boga, a nie do człowieka⁸⁴. Wolność człowieka nie jest nad prawdą o dobru i złu. Wolność nie polega na tym, że człowiek czyni, co mu się tylko podoba⁸⁵. Naruszając prawo Boże, człowiek nadużywa danej mu wolności. Przyjęcie prawa moralnego oznacza, że człowiek właściwie korzysta z daru wolności⁸⁶. Dzięki wolności człowiek ma możliwość otwarcia się na świat dobra. Korzystając z wolności – przy pełnym poszanowaniu dla prawa moralnego, a prawo to chroni dobra i zabezpiecza przed złem, grzechem – osoba ludzka *potwierdza, rozwija i umacnia w sobie podobieństwo do Boga*⁸⁷.

Najwięcej miejsca w swoim nauczaniu na temat wolności Kościół katolicki poświęca zagadnieniom, które odnoszą się wprost do spraw religii i sumienia. – Osobie ludzkiej przysługuje prawo do wolności religijnej⁸⁸. *Tego zaś*

Boska. Znak 33 (1981) 7, ss. 880-892; Cz. Bartnik: *Wolność wyzwolona*. CTh 50 (1980) 4, ss. 27-41; P. Ricoeur: *Le volontaire et l'involontaire*. Paris 1950; J.B. Metz: *Liberté W: Encyclopédie de la foi* T.2. Paris 1967, ss. 468-480; Cz. Strzeszewski: *Wolność osobowa człowieka*. ZNKUL 10 (1967) 1, ss. 7-10; L. Boros: *Istnienie wyzwolone*. Warszawa 1971; M. Nemetschek: *Zur Hoffnung befreit*. Innsbruck 1978; C. Dagens: *L'homme renouvelé par Dieu*. Paris 1978; G. Piana: *Libertà W: Dizionario enciclopedia di teologia morale*. Roma 1981, ss. 562-573; L. Janssen: *Wolność sumienia i wolność religijna*, dz. cyt.; Z. Perz: *Wolność religijna w duchu Soboru*. W: *Kościół w świetle Soboru* (red. H. Bogacki i S. Moysa). Poznań 1968, ss. 333-366; S. Kowalczyk: *Wolność – maturą, powołaniem i prawem człowieka*. ChS 10(1978) 1, ss. 47-62; T. Ślipko: *Zarys etyki szczegółowej*. T. 1, Kraków 1982, ss. 186-208.

⁸³ L. Vischer: *Zmiany w Kościele rzymskokatolickim*. Znak 18 (1966), s. 995; Por. J.C. Murray: *Deklaracja o wolności religijnej*. Conc(pol) 1-10 (1966-67), Poznań-Warszawa 1969, ss. 181-189; P. Pavan: *Prawo do wolności religijnej w deklaracji soborowej*. Conc(pol) 1-10 (1966-67), Poznań-Warszawa 1969, ss. 411-419.

⁸⁴ Zob. VS, nr 35.

⁸⁵ Zob. KDK, nr 17.

⁸⁶ Zob. VS, nr 35; por. J.K. Nagórny: *Teologiczna interpretacja moralności Nowego Przymierza*, Lublin 1989, ss. 253-262.

⁸⁷ J.w., nr 39.

⁸⁸ Zob. DWR, nr 2; por. N. Lobjkovicz: *Wolność religijna*. Znak 45 (1993) 10, ss. 22-30; *Święta wolność sumienia*. W 30 lat po Soborze z o. Janem Andrzejem Kłoczowskim OP rozmawiają Teresa Terczyńska i Zbigniew Nosowski. Więź 38 (1995) 2, ss. 58-71.

rodzaju wolność polega na tym, że wszyscy ludzie powinni być wolni od przymusu ze strony czy to poszczególnych ludzi, czy to zbiorowisk społecznych i jakiegokolwiek władzy ludzkiej, tak aby w sprawach religijnych nikogo nie przymuszano do udziału wbrew jego sumieniu ani nie przeszkadzano mu w działaniu według swego sumienia prywatnie i publicznie, indywidualnie lub w łączności z innymi, byle w godziwym zakresie⁸⁹. Ponieważ wszyscy ludzie są zobowiązani do szukania prawdy, w tym i w sprawach odnośzących się do religii, dlatego powinni trwać przy poznanej prawdzie religijnej i żyć wedle wymogów tej prawdy⁹⁰. Nie można zaś tego zrealizować bez korzystania z wolności⁹¹. Prawo do wolności religijnej ma fundament w naturze ludzkiej i dlatego przysługuje trwale także tym, którzy zaniedbują obowiązek poszukiwania prawdy⁹². Poszukiwania prawdy prowadzą człowieka do ukształtowania określonych przekonań. Przekonania zaś są, być może, elementem najbardziej ludzkim w człowieku, najwyższym wyrazem ludzkiej osobowości⁹³. Przekonanie nie może być narzucone człowiekowi – byłoby to wewnętrznie sprzeczne – musi być ono aktem wolnym osoby ludzkiej.

Wolność religijna wyraża się w działaniach. Nie są to tylko działania wewnętrzne, czy też tylko jednostkowe. Człowiek myśli, działa i porozumiewa się, wchodząc we wspólnotę z innymi ludźmi. Stąd działania wyrażające wolność przybierają charakter aktów zarówno jednostkowych, jak i zbiorowych, prywatnych i publicznych⁹⁴. W dokumencie Stolicy Apostolskiej o wolności religijnej, wręczonym podczas madryckiej konferencji KBWE szefom państw-sygnatariuszy Aktu Końcowego w Helsinkach, papież Jan Paweł II określa, jako Kościół rozumie urzeczywistnienie wolności religijnej w płaszczyźnie osobowej i wspólnotowej. I tak w wymiarze osoby wolność religijna oznacza: 1. wolność przyłączenia się – lub nie – do określonego wierzenia (wspólnoty wyznaniowej); 2. wolność spełniania indywidualnie i zbiorowo, prywatnie i publicznie aktów modlitewnych i kulturowych oraz posiadania miejsc kultu w wystarczającej ilości; 3. wolność rodziców w dziedzinie wychowania dzieci w duchu religijnym; 4. wolność rodzin w wyborze szkół; 5. wolność w korzystaniu z opieki religijnej wszędzie tam, gdzie zachodzi tego potrzeba (szpitale, koszary wojskowe, więzienia,...); 6. wolność od nacisku na płaszczyźnie osobistej, obywatelskiej, społecznej; 7. wolność od ograniczeń i dyskryminacji w różnych dziedzinach życia (kariera, studia, zawód, udział we władzy,...). – Natomiast w płaszczyźnie wspólnotowej wolność religijna oznacza: 1. wolność posiadania własnej struktury

⁸⁹ J.w., nr 2.

⁹⁰ Zob. j.w., nr 2

⁹¹ Zob. j.w., nr 2.

⁹² Zob. j.w., nr 2.

⁹³ J. Leclercq: *Katolicy i wolność myśli*, dz. cyt., s. 226.

⁹⁴ Zob. Dokument Stolicy Apostolskiej o wolności religijnej, nr 2, AAS 72 (1980), ss. 1256-1257; por. K. R a h n e r: *Institution und Freiheit*. IDZ 4 (1971) 1, ss. 39-49.

kierowniczej (hierarchii) ustanawianej przez wspólnotę wyznaniową; 2. wolność położonych do wypełniania ich własnej posługi; 3. wolność posiadania własnych instytutów formacji religijnej i studiów teologicznych; 4. wolność głoszenia i przekazywania prawd wiary za pomocą słowa mówionego i pisanego, nawet poza miejscami kultu, a także głoszenia zasad moralnych, dotyczących działań ludzkich oraz organizowania życia społecznego; 5. wolność korzystania ze środków społecznego przekazu myśli; 6. wolność w prowadzeniu działalności wychowawczej, dobroczynnej, opiekuńczej; 7. wolność w działaniu na rzecz jedności wspólnoty wyznaniowej; 8. na płaszczyźnie międzynarodowej wolność wymiany myśli, współpracy, spotkań, ...; 9. wolność wymiany dorobku o charakterze teologicznym i religijnym pomiędzy wspólnotami⁹⁵.

Z zagadnieniem wolności religijnej łączy się ściśle problem poszanowania sumienia osoby ludzkiej. Człowiek wierzący dostrzega i rozpoznaje wolę Bożą za pośrednictwem swego sumienia⁹⁶. *Nie wolno więc go (idzie o człowieka – przyp. wł.) zmuszać, aby postępował wbrew swemu sumieniu. Ale nie wolno mu też przeszkadzać w postępowaniu zgodnie z własnym sumieniem, zwłaszcza w dziedzinie religii*⁹⁷. Dostrzega się wyraźny brak szacunku dla sumienia, gdy odmawia się komuś swobody w wyznawaniu religii⁹⁸. Głęboki szacunek dla sumienia ludzkiego stanowi istotne uzasadnienie wolności w dziedzinie religijnej.

Kościół katolicki uznaje i popiera wolność religijną jako odpowiadającą godności osoby ludzkiej i zgodną z Objawieniem Bożym⁹⁹. Wolność jest prawdziwa, gdy mogą z niej korzystać wszyscy. Poprzez zapewnienie prawa do wolności otwiera się możliwość podjęcia dialogu pomiędzy wierzącymi oraz tymi, którzy odrzucają wszelką więź z osobowym Bogiem.

b. PRAWO DO POSZANOWANIA CZŁOWIEKA JAKO OSOBY

Podstawą do spotkania ludzi o odmiennych orientacjach światopoglądowych może być prawo do traktowania człowieka jako osoby. Wszystkie rodzaje humanizmu współczesnego mają w zasadzie wydźwięk personalistyczny. Należy zatem traktować jako powszechną zasadę twierdzenie, że

⁹⁵ Zob. j.w., nr 4, ss. 1257-1258.

⁹⁶ Zob. DWR, nr 3; także: VS, nr 57-60; por. A. Szostek: *Wolność – prawda – sumienie*. Ethos 4 (1991) 3-4, ss. 25-37; tenże: *Sumienie a prawda i wolność*. WDr 1982, 10, ss. 43-54; J. Wóbel: *Sumienie a prawda*. W: *Veritatis splendor. Przesłanie moralne Kościoła*, dz. cyt. ss. 51-74.

⁹⁷ J.w., nr 3.

⁹⁸ Zob. j.w., nr 3.

⁹⁹ Zob. j.w., nr 12.

każdy człowiek jest osobą. Treść tego twierdzenia wyraża uprawnienie i równocześnie obowiązek odnoszący się do wszystkich ludzi¹⁰⁰.

Poszanowanie człowieka jako osoby domaga się, by chrześcijanin uważał wszystkich ludzi za swoich bliźnich¹⁰¹. Sobór Watykański II poleca, aby wierzący czynnie służyli spotkanemu człowiekowi, niezależnie od tego, kim on jest. Może to być *starzec opuszczony (...), robotnik, (...) cudzoziemiec, (...) wygnaniec, (...) dziecko z nieprawego związku (...), czy głodny*¹⁰². Konstytucja duszpasterska o Kościele w świecie współczesnym przytacza w tym kontekście wypowiedź Chrystusa: *Cokolwiek uczyniliście jednemu z tych braci moich najmniejszych, Mnieście uczynili* (Mt 25,40).

Papież Jan Paweł II uczy w swojej encyklice *Redemptor hominis*, że Kościół oddaje się na służbę człowiekowi¹⁰³. Służba ta wyraża w sposób wyjątkowy poszanowanie człowieka jako osoby. Jan Paweł II, mówiąc o człowieku, podkreśla królewskość człowieka, panowanie człowieka nad światem widzialnym. Owa królewskość przejawia się w prymacie osoby w stosunku do świata rzeczy, w prymacie ducha w stosunku do materii¹⁰⁴. *Człowiek nie może zrezygnować z siebie, ze swojego właściwego miejsca w świecie widzialnym, nie może stać się niewolnikiem rzeczy, samych stosunków ekonomicznych, niewolnikiem produkcji, niewolnikiem swoich własnych wytworów*¹⁰⁵. O poszanowanie człowieka jako osoby trzeba zabiegać poprzez prawdziwą przemianę umysłu, woli i serca¹⁰⁶.

Choć czasy współczesne zasługują na miano stulecia niedoli i upokorzeń moralnych człowieka, to jednak budzą one nadzieje na respektowanie w większym stopniu prawa do traktowania człowieka jako osoby. Podstawą nadziei jest ogromny wysiłek, jaki w dziedzinie określenia i utrwalania praw człowieka podejmuje się w XX wieku. Niewątpliwie zasługi ma tu Organizacja Narodów Zjednoczonych¹⁰⁷. ONZ stała się promotorem praw osoby ludzkiej w świecie. Zachowanie pokoju na ziemi łączy się coraz bardziej z respektowaniem praw człowieka. *Zobowiązanie to (do poszanowania praw osoby ludzkiej – przyp. wł.) zostało przyjęte i ratyfikowane przez wszystkie prawie państwa współczesne, co powinno być gwarancją, że prawa człowieka staną się wszędzie na świecie podstawową zasadą pracy dla dobra człowieka*¹⁰⁸

¹⁰⁰ Zob. Pius XII: Orędzie radiowe w Wigilię Bożego Narodzenia, 1942 r. AAS 35 (1945), ss. 9-24; Jan XXIII: Kaazanie z 4 stycznia 1963 r. AAS 55 (1963), ss. 89-91; PiT, nr 9.

¹⁰¹ Zob. KDK, nr 27.

¹⁰² J.w., nr 27.

¹⁰³ Zob. RH, nr 14.

¹⁰⁴ Zob. j.w., nr 16; także: Jan Paweł II: Przemówienie wygłoszone na XXXIV sesji Zgromadzenia Ogólnego ONZ. W: NP, t.2, cz.2, ss. 258-269.

¹⁰⁵ J.w., nr 16.

¹⁰⁶ Zob. j.w., nr 16.

¹⁰⁷ Zob. j.w., nr 17.

¹⁰⁸ J.w., nr 17.

Prawo do traktowania człowieka jako osoby odpowiada istocie godności ludzkiej¹⁰⁹. Podjęcie dialogu na temat prawa do uznania w każdym człowieku osoby, a zwłaszcza przestrzeganie tego prawa zarówno w płaszczyźnie życia międzynarodowego, jak i narodowego, może wytworzyć wśród ludzi głębszą świadomość godności osoby oraz ułatwić uznanie i respektowanie innych niezbywalnych i powszechnych praw wynikających z prawa naturalnego¹¹⁰.

c. PRAWO DO ŻYCIA

W dialogu chrześcijan z ateistami, opartym na fundamencie humanizmu, zbliżenie obu partnerów może dokonać się w dziedzinie prawa do życia¹¹¹. Idzie tu zarówno o wspólną refleksję nad treścią tego prawa, jak i o kwestię urzeczywistniania go w możliwie najszerszym zakresie.

Prawo do poszanowania życia nabrało szczególnej aktualności w naszych czasach, a to ze względu na zagrożenia życia ludzkiego, które pojawiły się wraz z rozwojem medycyny i techniki. Lekarz może dzisiaj w sposób znacznie doskonalszy i bardziej wyrafinowany ingerować w życie człowieka, nie zawsze służąc obronie tego życia. Zagrożenie dla życia ludzkiego jawi się także ze strony władzy państwowej, która coraz powszechniej ingeruje w życie jednostek. Względy polityczne, ideologiczne czy demograficzne mogą posłużyć władzy do ograniczenia prawa do życia¹¹². Rozwój współczesnej techniki, pozostając w znacznym stopniu na usługach przemysłu zbrojeniowego, kryje w sobie ogromne zagrożenia dla życia w ogóle. Wreszcie trzeba wspomnieć o zjawisku terroryzmu, które wydaje się być wyrazem znacznego zmniejszenia wrażliwości moralnej w dziedzinie życia ludzkiego. – Trudno wyliczać tu wszystkie współczesne zagrożenia związane z życiem ludzkim, ale wydaje się, że za najbardziej typowe zjawiska godzące w prawo do życia można uznać zabijanie nienarodzonych, eutanazję,

¹⁰⁹ Zob. Jan Paweł II: Przemówienie na XXXIV sesji Zgromadzenia Ogólnego ONZ, dz. cyt., s. 259. Zrozumieniu związku, jaki zachodzi pomiędzy respektowaniem praw człowieka a godnością osoby, pomaga zauważenie wykroczeń przeciwko traktowaniu człowieka jako osoby, wykroczeń pojawiających się we współczesnym świecie. KDK, nr 27 wylicza następujące wykroczenia w tym zakresie: nieludzkie warunki życia, arbitralne aresztowania, deportacje., niewolnictwo, prostytutcja, handel kobietami i młodzieżą oraz nieludzkie warunki pracy, w których traktuje się człowieka jako narzędzie zysku. Wykroczenia te są jak najbardziej sprzeczne z *czcią należną Stwórcy*.

¹¹⁰ Zob. j.w. s. 264.

¹¹¹ Termin *prawo do życia* obejmuje tu swoim zakresem życie fizyczne, cielesne. Duchowy wymiar bytowania ludzkiego zostanie omówiony w rozważaniu nad prawem do rozwoju duchowego. Por. J. B a j d a: *Wartość i godność życia w świetle nauki Kościoła*. AK 84 (1992) 2-3, ss. 214-226.

¹¹² Zob. RH, nr 15; także EV, nr 3-4; por. J.-M. A u b e r t: *Szacunek dla życia cielesnego*. W: *Perspektywy i problemy teologii moralnej* (pr.zb.). Warszawa 1982, ss. 243-263.

eksperymenty medyczne i manipulowanie człowiekiem (manipulacje na chorych)¹¹³. Trzeba też podkreślić, że we współczesnym świecie powszechnie spotykanymi zjawiskami są: zabójstwa, samobójstwa, tortury, okaleczenia, a nawet ludobójstwo¹¹⁴.

Dla wierzących prawo do życia nabiera szczególnego charakteru w kontekście teologii ciała. Nowy sposób stawiania i rozwiązywania problemu ciała tłumaczy znaczenie, jakie współczesny człowiek przypisuje życiu cielesnemu, rozumianemu jako podstawowy wymiar egzystencji osobowej. Dzisiaj ciało nie jest już pojmowane, w iluzorycznej obiektywizacji, jako więzienie albo naczynie duszy (...), ale jako warunek egzystencji przeznaczony do „bycia-w-świecie”. Zrozumiałe więc, że w związku z tym przewartościowaniem cielesności cechy osoby ludzkiej znalazły swoje odbicie w życiu ciała¹¹⁵. Rozumiejąc zatem cielesność jako wymiar egzystencjalny osoby ludzkiej, należy przyjąć, że życie cielesne uczestniczy w godności tejże osoby¹¹⁶. Ludzkie ciało odzwierciedla niepowtarzalność osoby. Za-

¹¹³ Zagrożenia w dziedzinie życia ludzkiego są w stałym polu obserwacji Kościoła, co znajduje swój wyraz w nauczaniu papieży. W ostatnich dziesięcioleciach wypowiedzi się na temat zagrożeń w dziedzinie życia ludzkiego: Pius XI w encyklice *Casti connubi* [AAS 22 (1930), s. 565]; Pius XII w przemówieniu do uczestników XXVI Kongresu Włoskiego Stowarzyszenia Urologów, 8 X 1953 [AAS 45 (1953), ss. 673-6679], w przemówieniu do Włoskiego Związku Położnych Katolickich, 29.X.1951 [AAS 43 (1951), s. 835], w przemówieniu radiowym do uczestników VII Międzynarodowego Kongresu Lekarzy Katolickich (Haga-Scheveningen), 11.IX.1956 [AAS 48 (1956), s. 678 n.]; Jan XXIII w encyklikach *Master et Magistra* [AAS 53 (1961), s. 497 n.] oraz w *Pacem in terris* [AAS 55 (1963), s. 258 n]; Paweł VI w encyklice *Humanae vitae* [AAS 60 (1968), ss. 481-490], w liście do sekretarza Kongresu Międzynarodowej Federacji Katolickich Towarzystw Lekarskich w Waszyngtonie [Paweł VI: *Il rispetto della vita e della persona nell' esercizio della professione medica*. L'Osservatore Romano 60 (1970) nr 236, ss. 1-2], w przemówieniu do XVIII Światowego Kongresu Chirurgów, 1 VI 1971 [*Lo scienziato, il medico, oggi nell' insegnamento dell' Santo Padre*. Médecine et Morale 22 (1972) 4, s. 173 nn], w liście do kard. D o e p f n e r a z okazji Światowych Dni Lekarskich w Monachium [*La médecine et la protection de la vie*. DC 71 (1974), ss. 60-61], w liście do Międzynarodowej Federacji Katolickich Towarzystw Lekarskich, 19 III 1978 [*La Médecine et la qualité de la vie. Lettres pontificaux à la Fédération Internationale des Associations médicales catholiques*. DC 75 (1978), ss. 259-260], w przemówieniu do biskupów USA podczas wizyty *Ad limina*, 26 V 1978 [AAS 70 (1978), s. 412]; Jan Paweł II w encyklice *Redemptor hominis* [Jan Paweł II: *Nauczanie papieskie*. T.2, cz. 1, Poznań 1990, ss. 231-267], w przemówieniu do wiernych podczas wizyty pasterskiej do Francji [NP, t.3, cz.1, ss. 688-689], w przemówieniu podczas pielgrzymki do Polski [*Na polskiej ziemi*. Watykan 1979, ss. 214-215], w przemówieniu podczas wizyty w siedzibie ONZ do spraw Oświaty, Nauki i Kultury (UNESCO), Paryż, 2.VI.1980 [NP, t.3, cz.1, ss. 726-736], w przemówieniu do biskupów Kenii [AAS 72 (1980), ss. 495-496] ss. 495-496], w przemówieniu do delegatów Kongresu Europejskiego *Mouvement pour la vie* [Jean Paul II et les droits de l'homme. Fribourg 1980, ss. 140-144. Jan Paweł II wypowiada się na temat zagrożeń życia ludzkiego wielokrotnie; wybrano tylko te wypowiedzi, które wydają się być najbardziej reprezentatywne dla tematu.

¹¹⁴ Zob. KDK, nr 27.

¹¹⁵ J.M. A u b e r t: *Szacunek dla życia cielesnego*, s. 244.

¹¹⁶ Por. j.w., s. 245.

grożenia w dziedzinie życia cielesnego stają się zagrożeniem dla godności osoby¹¹⁷.

Teologia, podkreślając znaczenie i godność życia cielesnego, oraz myśl ateistyczna, doszukująca się w ziemskim bytowaniu człowieka jedynej egzystencji określającej przeznaczenie człowieka, mają pewne punkty styczne. Zarówno teologia katolicka, jak i doktryna przyjmowana przez niewierzących podkreślają wartość życia ziemskiego¹¹⁸. Chrześcijanie mówią o wartości życia fizycznego, ateści absolutyzują je. Sobór Watykański II ukazuje pośrednią formę sekularyzacji w dziedzinie życia ludzkiego¹¹⁹. Wierzący z jednej strony unikają pogardy dla życia fizycznego, z drugiej dalecy są od absolutyzowania go. Ten sposób ujmowania życia cielesnego Sobór zawarł w swojej nauce o autonomii rzeczywistości ziemskich¹²⁰. Ziemska egzystencja człowieka nie może być ujmowana jako ucieczka do innego, pozaziemskiego świata, ale winna być rozumiana w kategorii daru Bożego¹²¹. Człowiek nie może zatem gardzić życiem ciała. Chrześcijanin uważa ciało ludzkie za dobre i godne szacunku, ponieważ zostało ono stworzone przez Boga i jest ono powołane do zmartwychwstania w dniu ostatecznym¹²². *Sama godność człowieka wymaga, aby wysławiał Boga w swoim ciele*¹²³. – Prawo do szacunku dla życia cielesnego przysługuje każdej osobie ludzkiej¹²⁴.

Świadomość, czym jest życie fizyczne, musi łączyć się z przekonaniem, że człowiek przerasta świat przyrody. Nie może też być utożsamiany z jakimś anonimowym składnikiem społeczności państwowej¹²⁵. O wyższości człowieka nad światem rzeczy decyduje duchowość. W swojej wewnętrznej głębi, w sercu, spotyka się osoba ludzka z Bogiem¹²⁶. *Człowiek, uznając w sobie duszę duchową i nieśmiertelną, nie daje się zwieść uludną fikcją wypływającą z fizycznych tylko i społecznych warunków, lecz przeciwnie, dosięga samej prawdziwej istoty rzeczy*¹²⁷. Wolno zatem powiedzieć, że uznanie prawa do życia stwarza *ipso facto* możliwość rozwoju osobowości człowieka.

Respektowanie prawa do życia leży u podstaw dialogu, który powinien mieć miejsce w społeczeństwie pluralistycznym, w społeczeństwie złożonym z wierzących i niewierzących¹²⁸.

¹¹⁷ Zob. RH, nr 15-17.

¹¹⁸ Por. J.M. A u b e r t: *Szacunek dla życia cielesnego*, s. 246.

¹¹⁹ Por. t e n ż e: *Per una teologia dell'epoca industriale*. Assisi 1973, ss. 301-309; B. H ä r i n g: *Frei in Christus*. T.3, Freiburg-Basel-Wien 1981, ss.166-171.

¹²⁰ Zob. KDK, nr 36.

¹²¹ Zob. j.w., nr 43.

¹²² Zob. j.w., nr 14.

¹²³ Zob. j.w., nr 14. Tekst ten nawiązuje do 1 Kor 6,13b-15.19-20.

¹²⁴ Zob. PIT, nr 11.

¹²⁵ Zob. KDK, nr 14.

¹²⁶ Zob. j.w., nr 14,

¹²⁷ J.w., nr 14.

¹²⁸ Por. J. D a n i é l o u: *Le dialogue de l'Église et du monde*. Études 1966, ss. 725-735.

d. PRAWO DO NIETYKALNOŚCI OSOBISTEJ

Prawo do życia chroni godność osoby ludzkiej przed zagrożeniami, jakie mogą nastąpić w wypadku naruszenia sfery fizycznej, cielesnej człowieka. Natomiast prawo to nie broni godności ludzkiej przed innymi zagrożeniami. Stąd logicznie związanym z prawem do życia wydaje się być prawo do nietykalności osobistej. Treść tego prawa obejmuje to, co dotyczy nienaruszalności życia prywatnego oraz autonomii osoby¹²⁹.

We współczesnym świecie możliwości naruszenia prywatności i autonomii osobowej umożliwia szybko rozwijająca się dziedzina informacji i komunikacji społecznej. Obok niezaprzeczalnie pozytywnych skutków, ułatwiających życie człowieka dzisiejszego, daje się zauważyć duże zagrożenia w sferze nienaruszalności tajemnicy życia prywatnego¹³⁰. Szczególnie wyrażane są zagrożenia, które stwarza możliwość inwigilacji w dziedzinie życia prywatnego. Nowoczesne sposoby wnikania w sferę życia prywatnego dokonują się najczęściej wbrew woli osoby, której to dotyczy. A trzeba też dodać, że współczesny rozwój techniki przekazywania informacji łączy się z *zacołaniem sumienia, refleksji etycznej, norm i praktyki prawniczej*¹³¹. Konieczne pozostaje odwołanie się do uznania wartości osoby ludzkiej, aby można było mówić o moralnej godziwości ułożenia stosunków: jednostka – państwo. Rozwój osobowy człowieka w ramach życia społecznego jest możliwy w klimacie wolności, która domaga się m.in. poszanowania dla prywatności życia¹³². Korzystanie z informacji odnoszących się do osób – co w życiu społeczności okazuje się w pewnym przynajmniej zakresie konieczne – musi być podporządkowane poszanowaniu godności człowieka.

Mając na uwadze dobro społeczne i pamiętając o poszanowaniu godności osoby ludzkiej – a wiadomo, że uwzględnienie obydwu wartości jest w praktyce trudne, nierzadko konfliktorodne – można podjąć próbę określenia warunków moralnie poprawnego korzystania z technik zdobywania i gromadzenia informacji. – Dekret o środkach społecznej przekazywania myśli Soboru Watykańskiego II podkreśla: *Szczególnie konieczną jest rzeczą, by wszyscy zainteresowani urobili sobie prawe sumienie co do właściwego korzystania z tych środków* (społecznej komunikacji oraz informacji – przyp. wł.)¹³³. Tak sformułowana zasada ma charakter ogólny, domaga się uszczegółowienia. Odnośnie do korzystania z informacji Vaticanum II uczy, że ma ona być prawdziwa, pełna, przestrzegająca norm

¹²⁹ Jan Paweł II: Przemówienie wygłoszone na XXXIV sesji Zgromadzenia Ogólnego ONZ, *dz. cyt.*, s. 264.

¹³⁰ Por. C.J. Pinto de Oliveira: *Prawo do prawdy i komunikacji społecznej. W: Perspektywy i problemy teologii moralnej*, s. 278.

¹³¹ J.w., s. 279.

¹³² Zob. Jan Paweł II: Przemówienie w Battery Park, USA 3 X 1979. W: NP, t.2, cz. 2, ss. 282-284.

¹³³ DSP, nr 5.

sprawiedliwości i miłości; musi być godziwa i odpowiednia, tzn. ma przestrzegać zasad moralnych, prawa i godności człowieka¹³⁴.

Współcześnie możliwość nadużywania dostępu do informacji i wykorzystania ich łączy się z szeroko rozumianą dziedziną sztuki. Porządek moralny przewyższa wszystkie inne porządki, w tym także porządek, jaki wiąże się z uprawianiem sztuki¹³⁵. Sobór stawia też pewną zasadę, która wprost odnosi się do korzystania z mass-mediów, ale jej obowiązywalność można rozciągnąć na pozostałe dziedziny sztuki. Idzie mianowicie o odbiorcę sztuki. Każdy, kto korzysta z dobrodziejstw sztuki, z jej osiągnięć, winien czynić to z *osobistego i dobrowolnego wyboru*¹³⁶. Zwłaszcza na twórcach programów dla mass-mediów ciąży zobowiązanie moralne, związane z poszanowaniem dla godności odbiorcy, jego wrażliwości sprzyjającej dokonaniu właściwego wyboru¹³⁷. Natomiast sama ochrona słusznej wolności w zdobywaniu informacji i korzystania z niej jest zadaniem władzy publicznej. Nie można zapominać, że cała dziedzina sztuki – w tym i środki społecznego przekazu, które ją propagują – musi uwzględniać dobro osoby ludzkiej i dobro społeczeństwa¹³⁸. Respektowanie prawa do nietykalności osobistej łączy się z postulatem, aby ci, którzy są odpowiedzialni za dobro społeczne i dla swoich przedsięwzięć wykorzystują informacje uzyskane czy to ze źródeł publicznych, czy dobrowolnie udostępnionych, czynili to zgodnie z zasadą dyskrecji i tajemnicy zawodowej. Dla przestrzegania prawa do nietykalności należy unikać samowoli tych, którzy mają dostęp do informacji, zwłaszcza gdy sprawują oni władzę. W związku z tym nie powinno się dawać nieograniczonej, a tym bardziej niekontrolowanej władzy w dostępie do informacji i do korzystania z niej. Na straży właściwego korzystania przez władzę publiczną z informacji winno stać prawo regulujące sprawy informacji. Jednostka nie oddaje się społeczeństwu czy władzy w sposób całkowity i bezwarunkowy; pozostaje ona autonomicznym podmiotem. To prawda, że granice między życiem publicznym a prywatnym zależą od wielu czynników, np. od systemu politycznego w państwie, od kultury politycznej, od stanu zagrożenia w życiu publicznym, ... Toteż tym bardziej trzeba przykładać wagę, by odpowiedzialnie podchodzić do spraw związanych z przestrzeganiem prawa do nietykalności osoby. Respektowanie prawa do nietykalności osobistej wyraża szacunek dla godności, który przysługuje każdemu człowiekowi.

¹³⁴ Zob. j.w., nr 5.

¹³⁵ Zob. j.w., nr 6.

¹³⁶ J.w., nr 9.

¹³⁷ Zob. j.w., nr 11.

¹³⁸ Zob. j.w., nr 12.

e. PRAWA W DZIEDZINIE GOSPODARCZEJ

Znaczny stopień współpracy pomiędzy wierzącymi a niewierzącymi wydaje się być możliwy w dziedzinie realizowania praw gospodarczych. Człowiek – według nauki Kościoła – ma prawo do udziału w dobrach gospodarczych. W przypadku zaistnienia sytuacji, gdy ktoś nie z własnej winy jest narażony na znaczne obniżenie stopy życiowej, wówczas ma on prawo do pomocy socjalnej¹³⁹.

Prawo do korzystania z dóbr gospodarczych implikuje prawo do poprawy warunków bytowania człowieka, co może się dokonać poprzez ulepszenie porządku politycznego, społecznego i gospodarczego¹⁴⁰. Wzrost stopy życiowej zakłada działania na rzecz zaprowadzenia bardziej ludzkich, a tym samym i bardziej sprawiedliwych, warunków życia¹⁴¹.

Życie godne człowieka domaga się, aby miał on zagwarantowane prawo do własności. – Sobór Watykański II uczy, że ziemię i to wszystko, co ona zawiera, Bóg przeznaczył dla wszystkich¹⁴². Vaticanum III uczy też, że własność oraz inne formy dysponowania rzeczami zewnętrznymi podkreślają znaczenie osoby oraz dają jej możliwość do wykonywania jej zadań w świecie¹⁴³. Własność prywatna daje człowiekowi przestrzeń konieczną dla autonomii osobistej, poszerza zakres wolności ludzkiej, umożliwia korzystanie ze swobód obywatelskich oraz pobudza do noszenia ciężarów, jakie łączą się z uczestnictwem w życiu gospodarczym¹⁴⁴. – W swoim nauczaniu na temat własności prywatnej Kościół naucza, że własność ta posiada z natury charakter społeczny, oparty na prawie powszechnego przeznaczenia dóbr¹⁴⁵. A to oznacza, że własność prywatna nie jest najwyższym i bezwarunkowym prawem. Nikomu nie wolno zatrzymywać na wyłączny użytek

¹³⁹ Zob. PiT, nr 11 i 32.

¹⁴⁰ Zob. KDK, nr 9.

¹⁴¹ Zob. j.w., nr 29; por. E. H a m e l: *Wiara a sprawiedliwość społeczna*. Com(pol) 1 (1981) 3, ss. 39-51.

¹⁴² Zob. j.w., nr 69; także: Pius XII: Encykl. *Serum laetitiae*. AAS 32 (1939), s. 642; Jan XXIII: Przemówienie na konsystorz. AAS 52 (1960), ss. 5-11; tenże: Encykl. *Mater et Magistra* AAS 53 (1961), s. 411; PP, nr 22; LE, nr 14; por. J. Majka: *Etyka życia gospodarczego*. Wrocław 1982, ss. 95-138; Fr. Mazurek: *Własność*. AK 75 (1970) 11-12, ss. 378-392.

¹⁴³ Zob. j.w., nr 71.

¹⁴⁴ Zob. j.w., nr 71; także: Leon XIII: Encykl. *Rerum novarum*. AAS 23 (1890-1891), ss. 643-646; Pius XI: Encykl. *Quadragesimo anno*. AAS 23 (1931), s. 191; Pius XII: Orędzie radiowe, 1 VI 1941. AAS 33 (1941), s. 199; tenże: Wigilijne orędzie radiowe, 1942 r. AAS 35(1943), s. 17; tenże: Orędzie radiowe, 1.IX.1944 r. AAS 36 (1944), s. 253; Jan XXIII: Encykl. *Mater et Magistra*, dz. cyt., ss. 428-429.

¹⁴⁵ Zob. j.w., nr 71; także Pius XII: Orędzie radiowe na Zielone Świąta, 1941 r. AAS 44 (1941), s. 199; Jan XXIII: Encykl. *Mater et Magistra*, dz. cyt., s. 430; LE, nr 14; por. G. M a t t a i: *Proprietà*. W: *Dizionario enciclopedico di teologia morale*. Roma 1981, ss. 1409-1412; Cz. S t r z e s z e w s k i: *Własność – zagadnienie społeczno-moralne*. Warszawa 1981.

tego, co przerasta jego potrzeby, gdy w tym samym czasie innym ludziom brakuje koniecznych do życia środków¹⁴⁶. Zarówno nauka Ojców Kościoła, jak i wielkich teologów trzyma się zasady, że z prawa własności nie można korzystać ze szkodą dla dobra wspólnego¹⁴⁷. W przypadku konfliktu pomiędzy interesami prawa własności jednostki czy grupy osób a interesami dobra całego społeczeństwa kompetentna do rozwiązania zaistniałej sytuacji jest władza publiczna. Winna rozwiązać konflikt przy współdziałaniu obywateli i zrzeszeń społecznych¹⁴⁸. Gdyby zaszła konieczność przeniesienia dóbr na własność publiczną, to może tego dokonać *tylko kompetentna władza, kierując się wymogami dobra wspólnego, w jego granicach i za słusznym wynagrodzeniem*¹⁴⁹. Do władzy publicznej należy również pilnowanie, aby nie było nadużyć ze strony własności prywatnej na szkodę dobra publicznego¹⁵⁰.

W dziedzinie korzystania z dóbr gospodarczych Kościół opowiada się za przeprowadzeniem reform wszędzie tam, gdzie ich wprowadzenie może poprawić warunki życia ludności. Istnieją kraje – a jest ich bardzo wiele – w których warunki życia są trudne, niegodne człowieka. W nisko rozwiniętych krajach bywa tak, że ogromne obszary ziemi są źle uprawiane, bądź leżą odłogiem, podczas gdy znaczna część ludności, nie będąc właścicielami ziemi, nie ma środków do zapewnienia sobie minimum dóbr gospodarczych, potrzebnych człowiekowi i jego rodzinie. Bywa i tak, że bogaci właściciele ziemi wykorzystują biednych najemników, płacąc niegodne człowiekowi wynagrodzenie. To wszystko rodzi sytuację niewolniczego poddaństwa. Biedni są pozbawieni możliwości usamodzielnienia się, nie mają też możliwości uczestnictwa w życiu społecznym i politycznym. Istnieje pilna potrzeba przeprowadzenia reform w krajach, w których występuje drastyczna niesprawiedliwość społeczna¹⁵¹.

Z prawem do korzystania z dóbr gospodarczych łączą się ściśle prawo do pracy. Dobra materialne są w znacznej mierze efektem pracy ludzkiej. *Praca ludzka (...) polega na tworzeniu i wymianie nowych dóbr lub na świadczeniu usług gospodarczych*¹⁵². W Konstytucji *Gaudium et spes* podkreślono

¹⁴⁶ Zob. PP, nr 23.

¹⁴⁷ Zob. j.w., nr 23; także: LE, 14.

¹⁴⁸ Zob. j.w., nr 23. Papież przytacza tu wypowiedź kardynała Sekretarza Stanu do uczestników Tygodnia Społecznego w Brest, zawartą w książce: *L'homme et la révolution urbaine*. Lyon 1965, ss. 8-9.

¹⁴⁹ KDK, nr 71.

¹⁵⁰ Zob. j.w., nr 71; także: Pius XI: Encykl. *Quadragesimo anno*, dz. cyt. s. 214; Jan XXIII: Encykl. *Mater et Magistra*, dz. cyt. s. 429.

¹⁵¹ Zob. j.w., nr 71.

¹⁵² J.w. nr 67. J. T i s c h n e r tak określa pracę ludzką: *Praca jest szczególną formą rozmowy człowieka z człowiekiem, służącą podtrzymywaniu i rozwojowi ludzkiego życia (Etyka solidarności oraz Homo sovieticus*. Kraków 1992, s. 23). Por. G. C a m p a n i n i: *Lavoro*. W: *Dizionario enciclopedico*, dz. cyt., s. 501; E. M y c z k a: *W sprawie definicji pracy*. W: *Laborem exercens. Powołany do pracy*, dz. cyt., ss. 325-332).

personalistyczny wymiar pracy¹⁵³. Podobnie, choć na sposób pełniejszego wykładu, uczynił to Jan Paweł II w swojej encyklice *Laborem exercens* oraz w przemówieniu, jakie wygłosił do zgromadzonych na sześćdziesiątej ósmej sesji Międzynarodowej Organizacji Pracy w Genewie 15 czerwca 1982 roku¹⁵⁴. Człowiek wyciska pracą swoje piętno na przyrodzie, poddając ją sobie. Praca jest dla człowieka i jego najbliższych, dla rodziny, źródłem utrzymania. Praca łączy ludzi, stając się sposobnością do realizacji przykazania miłości. Przez pracę człowiek uczestniczy w doskonaleniu świata¹⁵⁵. *Co więcej, winniśmy nabrać przekonania, że przez pracę składaną Bogu w ofierze człowiek łączy się z dziełem zbawczym Jezusa Chrystusa, który pracując własnymi rękami w Nazarecie, nadał pracy znamienitą godność*¹⁵⁶.

Prawo do pracy łączy się z zobowiązaniami społeczeństwa w stosunku do pracownika. Do społeczeństwa należy: 1. pomóc obywatelom w znalezieniu odpowiedniej pracy; 2. wynagradzać pracę i to w takim stopniu, aby pracownik mógł zapewnić sobie i swojej rodzinie odpowiedni poziom życia. Wynagrodzenie zależy od wykonywanych zajęć, wydajności pracy i od warunków zakładu pracy przy jednoczesnym uwzględnieniu dobra wspólnego¹⁵⁷. W wypowiedziach Kościoła praca jawi się jako obowiązek i jako

¹⁵³ Zob. j.w., nr 67; por. Cz. Bartnik: *Praca jako wartość humanistyczna*. Lublin 1991.

¹⁵⁴ Polski tekst przemówienia papieskiego znajduje się w ChS 14 (1982) 9, ss. 120-132; personalistyczny wymiar pracy ludzkiej omawia Jan Paweł II w LE, nr 4 – 10, 16 – 27. Zob. także: Przemówienie do robotników w Monterrey, Meksyk, 30 I 1979. W: NP, t.2, cz.1, ss. 110-112; Homilia podczas Mszy św. dla wiernych Górnego Śląska i Zagłębia, Polska, 6 VI 1979. W: NP, t.1, cz. 2., ss. 669-672; Homilia w Mogile-Nowej Hucie, Polska, 9 VI 1979. W: NP, t.2, cz. 1, ss. 700-704; Przemówienie do robotników w Sao Paulo, Brazylia, 3 VII 1980. W: NP, t.3, cz.2, ss. 43-48; Przemówienie do budowniczych społeczeństwa pluralistycznego w Salvador da Bahia, Brazylia, 6 VII 1980. W: NP, t.3, cz.2, ss. 83-89; Przemówienie do delegacji NSZZ „Solidarność”, Watykan, 15 I 1981. W: NP, t.4, cz.1, ss. 42-45; Przemówienie do właścicieli i pracowników plantacji trzciny cukrowej w Bacalod City, Filipiny, 20 II 1981. W: NP, t.4, cz.1, ss. 207-211; por. J. Schott: *Oryginalność encykliki „Laborem exercens”*. ChS 14 (1982) 8, ss. 90-106. E. Kaczyński: *Chrześcijańska wizja pracy*. WDr 1982, 11-12, ss. 67-80.

¹⁵⁵ Zob. KDK, nr 67; także: PP, nr 27; por. M.D. Chen: *Pour une théologie du travail* Paris 1955.

¹⁵⁶ J.w., nr 67; por. LE, nr 26; por. Cz. Bartnik: *Ręka i myśl. Teologia pracy, odpoczynku i świętowania*. Katowice 1982; T. Makowski: *Pastoralne konsekwencje encykliki „Laborem exercens” Jana Pawła II*. HD 51 (1982) 2, ss. 129-136; C. Niezgoda: *Praca i jej duchowość w encyklice „Laborem exercens”*. HD 51 (1982) 2, ss. 136-140; W. Słomka: *Duchowość pracy ludzkiej*. WDr 1982, 5, ss. 35-39; J. Majka: *Praca jako środek doskonalenia człowieka W: Laborem exercens. Powołany do pracy*, dz. cyt. ss. 107-118.

¹⁵⁷ Zob. j.w., nr 67; także Leon XIII: Encykl. *Rerum novarum*, dz. cyt. ss. 649-662; Pius XI: Encykl. *Quadragesimo anno*, dz. cyt., ss. 200-201; tenże Encykl. *Divini Redemptoris*, dz. cyt. s. 92; Pius XII: Wigilijne orędzie radiowe, 1942, dz. cyt., s. 20; tenże: Przemówienie z 13 VI 1943. AAS 35 (1943), s. 172; tenże: Orędzie radiowe do robotników hiszpańskich, 11 III 1951. AAS 43 (1951), s. 215; Jan XXIII: Encykl. *Mater et Magistra*, dz. cyt., s. 419.

uprawnienie¹⁵⁸. Paralelność uprawnień i zobowiązań stanowi charakterystyczny rys doktryny na temat praw człowieka.

Chrześcijanin, angażując się w rzeczywistość doczesną, nie sprzeniewierza się swojemu powołaniu, lecz spełnia swoje obowiązki względem bliźniego i względem samego Boga¹⁵⁹. – W to zaangażowanie wpisany jest postęp gospodarczy, który winien być dziełem wszystkich, którzy pracują¹⁶⁰. Kościół wzywa wszystkich chrześcijan, aby współpracowali z tymi którzy zajmują się należywym układaniem stosunków ekonomicznych i społecznych¹⁶¹. Współpraca ta może urzeczywistniać się nie tylko w ramach kraju, ale może mieć także charakter międzynarodowy¹⁶². Skuteczność natomiast tej współpracy domaga się zbiorowej inicjatywy i dialogu¹⁶³. Do dialogu i współpracy Kościół zaprasza wszystkich ludzi, w tym i niewierzących¹⁶⁴. Współpraca i dialog kształtują ducha powszechnej solidarności i braterstwa¹⁶⁵. Zaangażowanie w postępek ludzkości w życiu gospodarczym, urzeczywistnianie współpracy i braterstwa pomiędzy ludźmi różnych orientacji światopoglądowych, stanowi podstawę do skutecznej i należytej budowy świata. *Dla wierzących jest pewne, że aktywność ludzka, indywidualna i zbiorowa, czyli ów ogromny wysiłek, przez który ludzie starają się w ciągu wieków poprawić warunki swego bytowania, wzięty sam w sobie odpowiada zamierzeniu Bożemu*¹⁶⁶.

f. PRAWO DO ROZWOJU DUCHOWEGO

Teologicznomoralna refleksja nad prawem do rozwoju duchowego człowieka jako podstawą do dialogu wierzących z niewierzącymi może objąć różne przejawy życia duchowego. Można zatem mówić tu o prawie osoby do szacunku, do dobrej opinii, do wolności w dziedzinie twórczości artystycznej, naukowej, o prawach odnoszących się do spraw religii, moralności, sumienia itp.¹⁶⁷. Wydaje się, że w spotkaniu i dialogu chrześcijan z ateistami na

¹⁵⁸ Zob. j.w., nr 67; także: LE, nr 16.

¹⁵⁹ Zob. KDK, nr 43; por. J. D a l r y m p l e: *Kosztuje mniej niż wszystko...* Warszawa 1980, s. 34.

¹⁶⁰ Zob. j.w., nr 65.

¹⁶¹ Zob. DM, nr 12.

¹⁶² Zob. DA, nr 14.

¹⁶³ Zob. KDK, nr 90; por. T. S i k o r s k i: *Spotkanie z niewierzącymi w działaniu. Teologiczno-moralne implikacje soborowego tematy „praeparatio evangelica”*. ChS 5 (1973) 3, ss. 66-75.

¹⁶⁴ Zob. j.w., nr 92.

¹⁶⁵ Zob. j.w., nr 90; także KDK, nr 3, 9, 24, 35, 37-39, 78, 88-89; KK, nr 41; por. J. Salię: *Solidarność jako zadanie*. Com(pol) 1 (1981) 3, ss. 52-58; T. Styczeń: *Solidarność wyzwala*. Lublin 1993.

¹⁶⁶ J.w., nr 34; por. J. F u c h s: *Teologia moralna*, Warszawa 1974, ss. 145-169.

¹⁶⁷ Zob. *Éthique séculière et non-croyance. Communiqué de Secrétariat pour les non croyants*. DC 65 (1983) 8, ss. 445-446.

temat duchowego rozwoju człowieka podstawowym tematem, obejmującym całość zasygnalizowanych wyżej spraw, jest kultura. Rozwoj duchowy osoby ludzkiej urzeczywistnia się dzięki uczestnictwu człowieka w kulturze.

Rozważania nad prawem człowieka do rozwoju duchowego są dopełnieniem tego co przedstawiono już, omawiając prawo człowieka do udziału osoby w życiu gospodarczym. Kulturę dzieli się na materialną i duchową w zależności od charakteru i treści wytworów człowieka¹⁶⁸. Jeśli mówi się, że dobra materialne, gospodarcze stanowią dobra kultury materialnej, to tym samym podkreśla się, że świadczą one o jakimś uduchowieniu materii. Natomiast wytwory kultury duchowej świadczą o swego rodzaju „materializacji” ducha ludzkiego¹⁶⁹.

*Mianem „kultury” w sensie ogólnym oznacza się wszystko, czym człowiek doskonali i rozwija wielorakie uzdolnienia swego ducha i ciała; stara się drogą poznania i pracy poddać sam świat pod swoją władzę; czyni bardziej ludzkim życie społeczne tak w rodzinie, jak i w całej społeczności państwowej przez postęp obyczajów i instytucji; wreszcie w dziełach swoich w ciągu wieków wyraża, przekazuje i zachowuje wielkie doświadczenia duchowe i dążenia na to, aby służyły one postępowi wielu, a nawet całej ludzkości*¹⁷⁰. Z określenia kultury, zawartego w wypowiedzi ostatniego Soboru wynika, że kulturę można ujmować jako fenomen historyczny, społeczny, socjologiczny i etnologiczny. W aspekcie etnologicznym mówi się o wielości kultur¹⁷¹. Inaczej podchodząc do zjawiska kultury, wolno powiedzieć, że jest ona właściwym kształtem życia człowieka jako takiego¹⁷². Sobór Watykański II, mówiąc o kulturze współczesnej, podaje jej właściwości: 1. wzrost zmysłu krytycznego dzięki naukom ścisłym; 2. głębsze rozumienie aktywności ludzkiej dzięki rozwojowi psychologii, 3. wyraźniejsze uchwycenie tego, co zmienne, dzięki osiągnięciom dyscyplin historycznych; 4. tendencja do ujednoczenia obyczajów i zwyczajów; 5. rozwój życia społecznego dzięki uprzemysłowieniu i urbanizacji, który to rozwój wpływa na tworzenie nowych form kultury (kultura masowa); 6. upowszechnienie korzystania z dóbr kultury; 7. proces unifikacji kultury w skali globalnej z jednoczesnym uwzględnieniem odrębności różnych kultur¹⁷³.

¹⁶⁸ Zob. Jan Paweł II: Przemówienie w siedzibie ONZ ds. Oświaty, Nauki i Kultury (UNESCO). W: NP, t.3, cz.1, ss. 726-736.

¹⁶⁹ Zob. j.w., nr 8.

¹⁷⁰ KDK, nr 53; por. S. O l e j n i k: *Jedność Kościoła a pluralizm życia chrześcijańskiego*. Warszawa 1982, s. 207; S. R o s i k: *Wezwania i wybory moralne. Refleksje teologicznomoralne*. Lublin 1992, ss. 409-418.

¹⁷¹ Zob. j.w., nr 53.

¹⁷² Jan Paweł II: Przemówienie w siedzibie ONZ ds. Oświaty, Nauki i Kultury (UNESCO), dz. cyt., nr 6; por. A. R o d z i Ń s k i: *Chrześcijanin wobec kultury* W: *W nurcie zagadnień posoborowych* (red. B. B e j z e) T.4, Warszawa 1970, ss. 43-54; J. P a s i e r b: *Pionowy wymiar kultury*. Kraków 1983, ss. 7-15.

¹⁷³ Zob. KDK, nr 54.

Twórcą kultury jest człowiek¹⁷⁴. Będąc jedynym podmiotem kultury, jest on jednocześnie jedynym jej przedmiotem i celem¹⁷⁵. O kulturze mówi się w pierwszym rzędzie w związku z człowiekiem; dopiero wtórnie rozumie się ją w związku z wytworami człowieka¹⁷⁶. *W dziedzinie kultury „człowiek” jest zawsze „faktem” pierwszym: „pierwotnym i podstawowym”*¹⁷⁷.

Sobór Watykański II zauważa, że pełnię człowieczeństwa osiąga się przez kulturę¹⁷⁸. Jan Paweł II podaje, że podstawowym zadaniem kultury jest wychowanie¹⁷⁹. Celem wychowania jest, aby każdy stawał się bardziej człowiekiem, aby bardziej „był”, a nie tylko „miał”; aby bardziej „był z drugimi” i „dla drugich”¹⁸⁰. Wychowanie dokonuje się przede wszystkim w rodzinie¹⁸¹. Rodzina jest podstawowym środowiskiem kulturotwórczym¹⁸². *Nie ulega wątpliwości, że pierwszym i podstawowym faktem kulturalnym jest sam „człowiek” duchowo dojrzały – czyli człowiek w pełni wychowany, zdolny wychowywać sam siebie i drugich. Nie ulega też wątpliwości, że pierwszym i podstawowym wymiarem kultury jest zdrowa moralność: „kultura moralna”*¹⁸³. – W dziedzinie wychowania może zaistnieć zjawisko alienacji¹⁸⁴. Polega ono na tym, że w procesie wychowawczym zwraca się bardziej uwagę na to, by człowiek wykazał się aktywnością w dziedzinie wytwarzania dóbr, aniżeli na to, by bardziej „był” człowie-

¹⁷⁴ Zob. j.w., nr 55; także: Jan Paweł II: przemówienie w siedzibie ONZ ds. Oświaty, Nauki i Kultury (UNESCO), dz. cyt., nr 8; por. M. A. K r a p i e c: *Człowiek – kultura uniwersytet*. Lublin 1982, ss. 103-115.

¹⁷⁵ Zob. Jan Paweł II: Przemówienie w siedzibie ONZ ds. Oświaty, Nauki i Kultury (UNESCO), dz. cyt., nr 7.

¹⁷⁶ Zob. j.w., nr 7.

¹⁷⁷ J.w., nr 8.

¹⁷⁸ Zob. KDK, nr 53.

¹⁷⁹ Zob. Jan Paweł II: Przemówienie w siedzibie ONZ ds. Oświaty, Nauki, Kultury (UNESCO), dz. cyt., nr 11; por. V. M i a n o: *Wychowanie do dialogu*. Więź 15 (1972) 7-8, ss. 140-142.

¹⁸⁰ Zob. j.w., nr 11; por. A. S i c a r i: *Wychowanie a Objawienie*. Com(pol) 2 (1982) 5, ss. 3-25; M. L é n a: *Wychowawcze powołanie chrześcijaństwa*. Com(pol) 2 (1982) 5, ss. 26-40; M. G o g a c z: *Pedagogika chrześcijaństwa jako religii krzyża i smartwychwstania*. Com(pol) 2 (1982), ss. 41-50; Fr. A d a m s k i: *Wychowanie do zaangażowania w Kościele*. Com(pol) 2 (1982) 5, ss. 119-130; S. S ł a w i ń s k i: *Wychowanie moralne jako wychowanie do miłości*. WDr 1982, 6, ss. 86-91.

¹⁸¹ Zob. j.w., nr 12; także: FC, nr 36. Nauczanie Jana Pawła II na temat wychowania w rodzinie nawiązuje wyraźnie do DWCH, nr 3; por. B. M i e r z w i ń s k i: *Problemy małżeństwa i rodziny na V Synodzie Biskupów w Rzymie*. Com(pol) 1 (1981) 5, ss. 109-127; L. C o r r a d i n i: *Wychowanie religijne w rodzinie*. Com(pol) 2 (1982) 5, ss. 51-63; J. S ł o m i ń s k a: *Typy postaw rodziców w zakresie wychowania religijnego*. Com(pol) 2 (1982) 5, ss. 74-93; A. v a n d e r D o e s d e W i l l e b o i s: *Dziecko kamieniem probierczym dobra i zła*. Com(pol) 2 (1982) 5, ss. 104-118.

¹⁸² Zob. j.w., nr 12; Jan Paweł II: Przemówienie do Papieskiej Rady dla Świeckich, 5.X.1981. W: NP, t.4, cz.2, s. 147.

¹⁸³ J.w., nr 12; zob. Jan Paweł II: *List do rodzin*. Poznań 1994, nr 16-17.

¹⁸⁴ Zob. j.w., nr 13.

kiem¹⁸⁵. Dalszym etapem alienacji wychowawczej jest przyzwyczajanie ludzi do tego, że są oni przedmiotem wielorakiej manipulacji, politycznej, ekonomicznej, ..., aby w końcu odebrano im podmiotowość i nauczono takiego sposobu życia, który stałby się swego rodzaju manipulacją sobą¹⁸⁶ – Mówi się dzisiaj o swoistym kryzysie człowieka, który to kryzys polega na braku zaufania człowieka do własnego człowieczeństwa¹⁸⁷. Jest to wyraz jakiejś tragicznej rezygnacji z ambicji bycia człowiekiem¹⁸⁸.

Wychowanie człowieka dokonuje się przez uczestnictwo osoby w życiu narodu¹⁸⁹. Naród to wielka wspólnota ludzi, których łączy przede wszystkim kultura¹⁹⁰. *Naród istnieje „z kultury” i „dla kultury”*¹⁹¹. Jest on wychowawcą ludzi do życia wspólnotowego¹⁹². – Każdy człowiek ma prawo do pełnego, prawdziwego wychowania¹⁹³. Ponieważ wychowanie winno uwzględniać zdolności ludzi, kulturę, tradycje, nastawienie na braterstwo z innymi narodami i budowanie pokoju¹⁹⁴, dlatego Kościół upomina się, aby rodzice mieli decydujący wpływ na wychowanie swoich dzieci, w tym także na wybór szkoły¹⁹⁵.

Istnieje ścisły związek kultury z religią. Jest to więc organiczna i kontytutywna¹⁹⁶. W niniejszym opracowaniu idzie o uświadomienie związku, jaki zachodzi pomiędzy kulturą a chrześcijaństwem¹⁹⁷. *Ta zależność obejmuje wielość faktów, które trzeba określić jako konkretny wyraz kultury w różnych epokach historii i w różnych punktach długości i szerokości geograficznej*¹⁹⁸. – Kościół podkreśla powiązanie kultury z Ewangelią Chrystusową¹⁹⁹. Bóg przemawiał do ludu aż do pełnego objawienia się w Synu Wcielonym. Objawienie Boże było „dostosowane” do kultury poszczególnych epok²⁰⁰. Podobnie i Kościół realizuje swoją zbawczą misję,

¹⁸⁵ Zob. j.w., nr 13.

¹⁸⁶ Zob. j.w., nr 13.

¹⁸⁷ Zob. j.w., nr 13.

¹⁸⁸ Zob. j.w., nr 13.

¹⁸⁹ Zob. j.w., nr 14.

¹⁹⁰ Zob. j.w., nr 14.

¹⁹¹ J.w., nr 14.

¹⁹² Naród jest wychowawcą, ponieważ „wychowuje” jego kultura.

¹⁹³ Zob. DWCH, nr 1; także: Pius XII: Wigilijne orędzie radiowe, 1942, AAS 35 (1943), s. 12 i 19; PiT, nr 36.

¹⁹⁴ Zob. j.w., nr 1.

¹⁹⁵ Zob. j.w., nr 6; także: Jan Paweł II: Przemówienie w siedzibie ONZ ds. Oświaty, Nauki i Kultury (UNESCO), dz. cyt., nr 18.

¹⁹⁶ Zob. Jan Paweł II: Przemówienie w siedzibie ONZ ds. Oświaty, Nauki i Kultury (UNESCO), dz. cyt. nr 9.

¹⁹⁷ Zob. j.w., nr 9; także: KDK, nr 57; także: Relacja końcowa Nadzwyczajnego Synodu Biskupów w XX lecie Soboru Watykańskiego II. Wrocław 1986, ss. 33-34.

¹⁹⁸ J.w., nr 9.

¹⁹⁹ Zob. KDK, nr 58.

²⁰⁰ Zob. j.w., nr 58; por. R. Rogowski: *Wiara a kultura*. Com(pol) 1 (1981) 4, ss. 91-104; A. Świątek: *Kultura a ewangelizacja*. W: *Ewangelizacja* (red. J. Krucina). Wrocław 1980, ss. 367-382.

uwzględniając warunki kulturowe różnych ludów. Ów wysiłek Kościoła, zmierzający do poszanowania kultur w dziele ewangelizacji, nazywa się inkulturacją²⁰¹. Najkrócej inkulturację można określić jako *wewnętrzne przekształcenie autentycznych wartości kulturowych przez ich integrację w chrześcijaństwie i zakorzenienie chrześcijaństwa w różnych kulturach*²⁰². Kościół nie utożsamia się na sposób wyłączny i nierozdzielny z żadną kulturą ani z żadnym narodem²⁰³. Nawiązuje kontakty z kulturami, ubogacając je wartościami Ewangelii. Autentyczny rozwój kultury zakłada, że podmiot i twórcę kultury, człowieka, rozumie się integralnie, uwzględniając transcendentny wymiar osoby ludzkiej²⁰⁴. Idzie zatem o afirmację człowieka i jego godność, zakorzenioną w samym Bogu²⁰⁵. *Głębokie zdumienie wobec wartości i godności człowieka nazywa się Ewangelią, czyli Dobrą Nowiną. Nazywa się też chrześcijaństwem. Stanowi o posłannictwie Kościoła w świecie – również, a może nawet szczególnie – „w świecie współczesnym”*²⁰⁶. Związek orędzia zbawienia z człowiekiem w samym jego człowieczeństwie jest kulturotwórczy od samych podstaw²⁰⁷.

Uczestnictwo w kulturze wymaga spełnienia pewnych warunków. I tak kultura winna pomagać osobie ludzkiej w osiąganiu doskonałości. Powinna mieć na uwadze dobro społeczności oraz dobro całej rodziny ludzkiej²⁰⁸. Stąd też kultura domaga się od swego rozwoju wolności człowieka oraz samodzielnego działania osoby przy zachowaniu właściwych dla kultury zasad²⁰⁹. Kościół uznaje *prawowitą autonomię kultury ludzkiej, a zwłaszcza nauk*²¹⁰. Wymogiem uczestnictwa w kulturze jest, by człowiek mógł swobodnie poszukiwać prawdy, rozpowszechniać swoje opinie, wybierać swobodnie swoje zajęcia i wreszcie, by zgodnie z prawdą był informowany o tym, co stanowi przedmiot jego zainteresowań²¹¹. Osoba ludzka, która ma swój udział w kulturze, ma zachować porządek moralny, ma też mieć na względzie powszechny pożytek²¹².

²⁰¹ Zob. Relacja końcowa Nadzwyczajnego Synodu Biskupów w XX lecie Soboru Watykańskiego II, dz. cyt., s. 33.

²⁰² J.w., s.33; por. P. de Laubier: *Myśl społeczna Kościoła katolickiego od Leona XIII do Jana Pawła II*. Warszawa-Kraków 1988, ss. 148-155.

²⁰³ Zob. KDK, nr 58.

²⁰⁴ Zob., j.w., nr 59.

²⁰⁵ Zob. j.w., nr 12.

²⁰⁶ RH, nr 10.

²⁰⁷ Jan Paweł II: Przemówienie w siedzibie ONZ ds. Oświaty, Nauki i Kultury (UNESCO), dz. cyt., nr 10.

²⁰⁸ Zob. KDK, nr 59.

²⁰⁹ Zob. j.w., nr 59.

²¹⁰ J.w., nr 59.

²¹¹ Zob. j.w., nr 59; także Jan Paweł II: Przemówienie w siedzibie ONZ ds. Oświaty, Nauki i Kultury (UNESCO), dz. cyt. nr 16-17; 19; 21-22.

²¹² Zob. j.w., nr 59.

Dostęp do dóbr kultury jest prawem przysługującym każdemu człowiekowi²¹³. Wszyscy mają mieć dostęp do kultury, przynajmniej w wymiarze kultury podstawowej²¹⁴. Poziom uczestnictwa w kulturze podstawowej jest uwarunkowany licznymi czynnikami. Prawo dostępu do kultury postuluje, aby tym, którzy odznaczają się odpowiednimi kwalifikacjami umysłowymi, udostępnić wyższe studia i potem odpowiednie stanowiska w społeczeństwie²¹⁵.

Kultura jest „miejszem” spotkania i dialogu ludzi²¹⁶. Dialog może urzeczywistnić się właściwie na wszystkich etapach uczestnictwa w kulturze. Kultura łączy ludzi niezależnie od tego, jakie mają oni przekonania. Udział w kulturze zakłada potrzebę wzajemnego poszanowania odrębności światopoglądowych osób, grup oraz instytucji uczestniczących w kulturze.

g. PRAWO DO ŻYCIA W POKOJU

Afirmacja praw człowieka wiąże się istotnie z zachowaniem pokoju w stosunkach pomiędzy narodami i państwami. Papież Jan XXIII, pisząc encyklikę o pokoju, wylicza w niej prawa, jakie przysługują osobie ludzkiej. W katalogu praw, zawartym w *Pacem in terris*²¹⁷, papież nie zamieszcza *expressis verbis* prawa do pokoju. Jan XXIII rozumie bowiem pokój jako owoc przestrzegania w świecie praw człowieka. Echem takiego rozumowania jest orędzie na IV Światowy Dzień Pokoju (1 stycznia 1969 r.), w którym to orędziu następcą Jana XXIII, papież Paweł VI, potwierdza nauczanie swojego poprzednika na temat relacji praw człowieka do zachowania pokoju w świecie. Gdzie nie przestrzega się praw osoby ludzkiej, *tam nie może istnieć prawdziwy pokój*²¹⁸.

Paweł VI mówi o pokoju jako obowiązku. Ten obowiązek spoczywa na wszystkich ludziach, chociaż w różnym stopniu, np. na przywódcach państw i narodów ciąży większa odpowiedzialność za utrzymanie i zaprowadzanie pokoju niż na zwykłych obywatelach²¹⁹. *Pokój jest obowiązkiem powszechnym i stałym*²²⁰.

Pokój jest wielką wartością. Określa on zewnętrzny kształt równowagi w państwie, biorąc za punkt oparcia porządek prawny, obowiązujący w życiu

²¹³ Zob. j.w., nr 60.

²¹⁴ Zob. j.w., nr 60.

²¹⁵ Zob. j.w., nr 60.

²¹⁶ Por. P. P o u p a r d: *Dialog kultur i jedność Europy*. Znak 40 (1988) 3, ss. 3-21.

²¹⁷ Zob. PiT, nr 11-27.

²¹⁸ Paweł VI: Orędzie na Światowy Dzień Pokoju (1969 r.): *Rozwój praw człowieka – drogą do pokoju*. W: Paweł VI, Jan Paweł II: *Orędzia papieskie na Światowy Dzień Pokoju*. Rzym 1985, s. 38.

²¹⁹ Zob. j.w., s. 37.

²²⁰ J.w., s. 37.

publicznym²²¹. Troska o pokój wymusza poniekąd regulacje prawne w życiu międzynarodowym i kształtuje stosunki prawne w poszczególnych państwach. Aczkolwiek pokój rozumiany jako zachowanie porządku w państwie i pomiędzy państwami ma charakter przede wszystkim zewnętrzny, to należy podkreślić, że pozostaje on zawsze sprawą ludzkiego serca, moralnego porządku, jaki panuje w ludziach. Prawdziwy pokój rodzi się bowiem w człowieku²²². Chrześcijanin wychodzi poza tylko naturalne rozumienie pokoju. Człowiek wierzący w Boga dostrzega w zachowaniu pokoju, a tam gdzie to konieczne w zaprowadzaniu go, wolę Bożą²²³. *Pokój jest pierwszym skutkiem nowej ekonomii Bożej, którą nazywamy łaską; „łaska i pokój” – powtarza Apostoł – to dar Boży, który rodzi styl życia chrześcijańskiego; to mesjanistyczna faza, która rzuca swe światło i obietnice nawet na świat doczesny, który wzmacnia swymi najszlachetniejszymi motywami tych, na których świat opiera swój pokój*²²⁴. W ujmowaniu zagadnienia pokoju chrześcijanie idą dalej i głębiej aniżeli ateści. Motywacja na rzecz życia w pokoju przekracza u chrześcijan porządek czysto naturalny. W niczym nie osłabia zaangażowania wierzących w służbę na rzecz pokoju w świecie. *Do godności obywateli świata pokój Chrystusowy dodaje miano synów Ojca niebieskiego*²²⁵. Ze świadomości wspólnego służenia sprawie pokoju wyrasta przekonanie o braterskiej solidarności, jaką tworzą wszyscy ludzie dobrej woli²²⁶.

Budowanie pokoju w świecie wymaga narzędzi. Takim narzędziem może być dialog. Papież Jan Paweł II zatytułował swoje noworoczne orędzie na Światowy Dzień Pokoju w roku 1983 tak: *Dialog na rzecz pokoju – wyzwaniem dla naszych czasów*²²⁷. Papież dostrzega w dialogu konieczny warunek pokoju²²⁸. W swoim orędziu podejmuje Jan Paweł II polemikę z tymi, którzy, uważając się za realistów, kwestionują możliwość podejmowania i prowadzenia dialogu w sytuacjach, w których porozumienie pomiędzy ludźmi wydaje się niemożliwe do osiągnięcia²²⁹. Twierdzeniu, że dialog w takich sytuacjach traci sens, papież przeciwstawia twierdzenie: *A jednak „dialog na rzecz pokoju jest możliwy”, jest zawsze możliwy. Nie jest utopią*²³⁰. Kilka lat później Jan Paweł II może napisać, że rok 1989 stanowi przykład zwycięstwa woli dialogu i ducha ewangelicznego w zmaganiach

²²¹ Zob. j.w., s. 36; także: Jan Paweł II: Przemówienie do uczestników IX Światowej Konferencji Prawników: *Poszanowanie prawa fundamentem pokoju* W: NP, t.2, cz.2, ss. 179-182; tenże: Przemówienie do uczestników XXXIV sesji Zgromadzenia Ogólnego ONZ. W: NP, t.2, cz.2, ss. 258-269; RH, nr 17.

²²² Zob. j.w., s. 37.

²²³ Zob. j.w., s. 39.

²²⁴ J.w., s. 39.

²²⁵ J.w., s. 39.

²²⁶ Zob. j.w., s. 39.

²²⁷ J.w., s. 148.

²²⁸ Zob. j.w., ss. 148-149.

²²⁹ Zob. j.w., s. 150.

²³⁰ J.w., s. 150.

z przeciwnikiem²³¹, oraz że wydarzenia tego czasu stanowią przestrożę dla tych, którzy w imię realizmu politycznego chcą usunąć z areny politycznej prawo i moralność²³².

Papież Jan Paweł II wylicza cechy prawdziwego dialogu na rzecz pokoju. I tak urzeczywistnianie dialogu oznacza wspólne poszukiwanie pokoju. A tam, gdzie ludzie podejmują świadome i wolne działania, uwyraźnia się wrażliwość etyczna. Dialog zatem jest zagadnieniem moralnym²³³. Ponadto papież zauważa, że dialog ma na celu *poszukiwanie tego, co prawdziwe, dobre i sprawiedliwe*²³⁴. Właściwe podejście do dialogu zakłada pewną otwartość partnerów dialogu. Idzie tu o otwartość na to, co druga strona dialogu ma do powiedzenia, do wyjaśnienia czy zaproponowania. Strony dialogu powinny wczuwać się w problemy i argumentację omawianych spraw²³⁵. Dialog powinien uwzględniać istniejące różnice, jakie zachodzą pomiędzy uczestnikami dialogu. Pomimo możliwych trudności nie można doprowadzać do wątpliwej jakości kompromisu. Celem dialogu nie jest uzgodnienie stanowisk za wszelką cenę. Każda ze stron dialogu winna być w pełni uznawana za podmiot świadomy, wolny i odpowiedzialny²³⁶. W dialogu nie można poprzestawać jednak na uznaniu różnic. Trzeba dostrzegać to, co łączy ludzi, co jest im wspólne pomimo różnic wynikających ze stosunku do Boga. Chrześcijanin stara się widzieć w partnerze dialogu swojego bliźniego. Z takiego podejścia do drugiego człowieka wyrasta potrzeba dzielenia odpowiedzialności w poszukiwaniu dróg do poznania prawdy, do sprawiedliwości, do pojednania, przy jednoczesnej ochronie własnych interesów i honoru strony, którą się reprezentuje, ze zrozumieniem dla racji interlokutora, oraz wymagań wspólnego dobra stron²³⁷. Uznanie tego, co dzieli i tego, co łączy partnerów, pomaga w rozumieniu wzajemnej zależności, którą dostrzega się we współczesnym świecie w różnych dziedzinach życia²³⁸. Autentyczny dialog stanowi wyraz poszukiwania dobra przy stosowaniu pokojowych środków, takich jak negocjacje, mediacje, arbitraż,... Ostatecznie dialog musi się łączyć z uznaniem w każdym człowieku jego godności osobowej. Dialog na rzecz pokoju kryje w sobie potrzebę szacunku dla ludzkiego życia. Stawia on *na społeczną naturę człowieka, na jego powołanie do nieustannej wspólnej wędrówki, wiodącej do zgodnego spotkania rozumu, woli serc ludzkich zwróconych ku temu jednemu celowi, który wyznaczył człowiekowi Stwórca: uczynić ziemię mieszkaniem dla*

²³¹ CA, nr 25.

²³² J.w., nr 25.

²³³ Zob. Jan Paweł II: *Dialog na rzecz pokoju – wyzwaniem dla naszych czasów*. W: Paweł VI, Jan Paweł II: *Oređzia papieskie na Światrowy Dzień Pokoju*, dz. cyt. s. 151.

²³⁴ J.w., s. 151.

²³⁵ Zob. j.w., ss. 151-152.

²³⁶ Zob. j.w., s. 152.

²³⁷ Zob. j.w., s. 152.

²³⁸ Zob. j.w., s. 152.

wszystkich, mieszkaniem godnym wszystkich²³⁹. Dialog winien dotyczyć przede wszystkim praw człowieka, ponieważ *pokój sprowadza się w ostateczności do poszanowania nienaruszalnych praw człowieka*²⁴⁰. W dialogu na rzecz pokoju staje się wyraźna świadomość, że zachowanie pokoju sprzyja respektowaniu praw człowieka, a wojna łączy się zawsze z pogwałceniem tychże praw. – Analizując wypowiedzi Kościoła, a w szczególności papieży ostatnich dziesiątków lat, można mówić o prawie człowieka i całej rodziny ludzkiej do życia w pokoju.

* * * * *

Dotychczasowe rozważania na temat humanizmu jako podstawy dialogu chrześcijan z ateistami, a w szczególności refleksja nad godnością osoby ludzkiej i jej prawami, pozwalają na wyciągnięcie pewnych wniosków natury etycznej: 1. różne rodzaje humanizmu, w tym i humanizm ateistyczny, uznają wartość osoby ludzkiej; 2. uznanie wartości osoby każe ujmować ją w kategorii podmiotu; 3. afirmacja człowieka prowadzi do uznania oryginalności i pierwotności bytu osoby; 4. człowiek jest rzeczywistością wyjściową w uprawianiu refleksji etycznej (można powiedzieć, że w systemach humanistycznych pierwotna jest obecność człowieka; bez tego nie byłoby humanizmu); 5. pojęcie osoby ludzkiej pozwala ujrzeć we właściwym świetle podstawowe wartości etyczne, jak np. godność, prawo, wolność, odpowiedzialność, ...; 6. w refleksji nad godnością osoby ludzkiej uprawnione wydaje się rozróżnienie godności ontycznej i godności moralnej; najpierw trzeba „być”, aby móc „działać”: *agere sequitur esse*; 7. godność osoby można uznać za trwały element refleksji etycznej, przynajmniej w pewnej części wspólnej dla chrześcijan i dla ludzi negujących istnienie Boga; 8. w dialogu ludzi wierzących z niewierzącymi osoba ludzka, jej godność i wynikające z niej prawa, stają się coraz bardziej miarą etycznego myślenia; 9. świadomość wartości osoby ludzkiej – a ta świadomość jest obecna, w różnym stopniu, we wszystkich humanizmach – prowadzi do afirmacji zdolności człowieka do podejmowania świadomych i wolnych wyborów moralnych oraz do uświadomienia przez człowieka jego przeznaczenia i powołania; 10. człowiek staje się poniekąd bardziej człowiekiem, gdy odkrywa obecność drugiego; spotkanie i dialog z innymi pozwalają człowiekowi w sposób godny i odpowiedzialny uczestniczyć w życiu społecznym; 11. dialog pomiędzy chrześcijanami a ateistami odnajduje w humanizmie swoją naturalną i wspólną dla obu stron podstawę; 12. dialog na temat człowieka, jego godności i praw przysługujących jawi się jako powinność moralna. – Dialog – a dialog z niewierzącymi szczególnie – jawi się jako istotne „narzędzie” *nowej ewangelizacji*.

Ks. Roman Kuligowski – dr, wykładowca w WSD w Kielcach

²³⁹ J.w., s. 152.

²⁴⁰ RH, nr 17.