

świeckich i sługi ołtarza, i drugi – od początku III w., kiedy dokonało się już rozróżnienie tych stanów życia. W zakończeniu pracy autor doszedł do wniosków, że struktury kościelne wtedy wytworzone przetrwały do czasów najnowszych (s. 243). Na łamach pracy znajdujemy omówienie poszczególnych służb kościelnych ludzi świeckich: laicy nauczający, katecheci, doktorzy, lektorzy, subdiakoni, zastępcy diakonów w niesieniu posługi chorym, egzorcyci i inni. Wdowy i dziewice autor zalicza do stanów życia. Spełniały one różne działa miłosierdzia, udzielały w swych domach miejsca na katechezę, na spotkania modlitewne, partycypowały nawet w dziele ewangelizacji, współpracowały ze św. Pawłem, nauczały. Autor stara się obronić tezę, iż niewiasty stały na zewnątrz teologii laikatu (s. 245). Ponadto autor omówił wiele funkcji „kolektywnych” Ludu Bożego, funkcji „dewocyjnych” wiernych, do których zalicza również różne formy apostołatu (s. 246-247).

To historyczne dociekanie A. Faivre'a rzuca poważne światło na teologię laikatu w Kościele katolickim. Podział dychotomiczny w Kościele na kler i świeckich nie zawsze był właściwie rozumiany, zwłaszcza w odniesieniu do miejsca i roli tych ostatnich.

Dociekania teologicznokanoniczne autora pozwalają lepiej zrozumieć ten okres w Kościele, kiedy rola laikatu została ogromnie ograniczona. Dopiero XX w. przyniósł pogłębione spojrzenie na znaczenie laikatu. Książka A. Faivre'a mimo bogatego warsztatu naukowego i złożoności problematyki jest napisana stylem prostym, niemal na sposób dziennikarski. Rozbudowany aparat naukowy pozwala na konfrontację tez autora i budzi zaufanie do jego wywodów.

Lektura książki utwierdza nas w przekonaniu, iż celem autora było zaproszenie wszystkich świeckich do większej odpowiedzialności za Kościół doby współczesnej. Sobór, jak wiemy, odwrócił marsz Kościoła w kierunku ograniczenia roli laikatu i zwrócił uwagę na jego wielką rolę. *Kodeks Prawa Kanonicznego* z 1917 r. nie widział wielu problemów związanych z rolą świeckich w Kościele. Lepiej dostrzegł je *Kodeks* z 1983 r. Ale czy wszystko zostało dostrzeżone i ujęte w przepisy prawne, czy wielu zagadnień nie pominięto i nie wymagają w dalszym ciągu refleksji? Zarówno obrady Synodu Biskupów w 1987 r., jak i końcowy ich efekt w postaci adhortacji *Christifideles laici* wskazują, jak bardzo bogata i ciągle aktualna jest problematyka roli i miejsca ludzi świeckich w Kościele.

Ks. Henryk Misztal

Josef Punt. *Die Idee der Menschenrechte. Ihre geschichtliche Entwicklung und ihre Rezeption durch die moderne katholische Sozialverkündigung.* Paderborn 1987 ss. 269

Idea praw człowieka kształtowała się długo w ciągu wieków: w koncepcjach prawa naturalnego, w myśli teologicznej, tendencjach humanitarnych i kierun-

kach humanistycznych, formułowana była w różnych deklaracjach i aktach normatywnych. Szczególne zainteresowanie prawami człowieka wystąpiło po II wojnie światowej, a wcześniej w epoce Oświecenia. Pojawiło się zjawisko uniwersalizacji praw człowieka. Głoszony w swoim czasie przez F. de Vitorię (1483-1546) postulat ochrony praw, także przez społeczność ogólnoludzką (*totus orbis una respublica*), wyszedł faktycznie poza ramy stosunków wewnątrzpaństwowych – państwo-obywatel – i znalazł swe miejsce na arenie międzynarodowej. Co więcej, pojawiła się nawet nowa dyscyplina naukowa – nauka o prawach człowieka (*la science des droits de l'homme*). Mimo wystąpienia uniwersalizacji praw człowieka nie ma jednolitego ich rozumienia. U podstaw tegoż różnicowania leży odmienna filozofia społeczna, odmienna koncepcja człowieka, wolności, równości, państwa i jego roli w urzeczywistnianiu praw człowieka. W koncepcji liberalnej Zachodu na pierwsze miejsce wysuwane są przede wszystkim prawa wolnościowe, w koncepcji socjalistycznej Europy Wschodniej prawa społeczne człowieka.

Kościół zajął krytyczne stanowisko wobec koncepcji liberalnej praw człowieka z okresu Oświecenia i wobec art. 11, 12 i 17 *Deklaracji Praw Człowieka i Obywatela* z 1789 r. Natomiast od Leona XIII, a szczególnie po II wojnie światowej, rozwija własną koncepcję praw człowieka. Encyklikę Jana XXIII *Pacem in Terris* nazywa się katalogiem praw i obowiązków człowieka; papieża Jana Pawła II nazwano zaś papieżem praw człowieka.

J. Punt w swej pracy *Die Idee der Menschenrechte*, za którą otrzymał nagrodę im. Alberta Wielkiego w uniwersytecie w Augusburgu, stara się ukazać wpływ czynnika religijnego na rozwój idei praw człowieka, z drugiej zaś strony wyjaśnić, dlaczego w teologii średniowiecznej nie zdołano wypracować wyraźnie koncepcji praw człowieka, ponadto, dlaczego Kościół zajął negatywne stanowisko wobec głoszonych praw człowieka w XVIII i XIX w., wreszcie, jakie czynniki wpłynęły nie tylko na otwarcie się Kościoła na sprawę praw człowieka, ale także na intensywne ich rozwijanie, popieranie i obronę, zdaniem autora, od pontyfikatu Piusa XI.

J. Punt ukazuje w części pierwszej swej pracy, która stanowi aż 2/3 jej całości, najpierw rozwój idei praw człowieka na tle sytuacji politycznej, społeczno-gospodarczej i religijnej, a następnie umieszczanie ich w deklaracjach i konstytucjach w XVIII w.

Idea praw człowieka, stwierdza autor, nie jest nowa. Pojawia się już w poglądach humanistycznych stoików, którzy głosili, że wszyscy ludzie są równi, oraz że prawo naturalne ma wymiar uniwersalny. Autor idąc za W. Diltheyem uważa, że recepcja poglądów stoików przez filozofów okresu Renesansu i Oświecenia wywarła duży wpływ na dalszy rozwój idei praw człowieka (s. 17). Znaczniejszy jednak wpływ wywierała doktryna chrześcijańska głosząca prawdę o równości wszystkich ludzi i wielkiej godności każdego człowieka stworzonego na obraz i podobieństwo Boże oraz odkupionego przez Chrystusa. Za podstawę równości uznawano godność człowieka.

Autor uważa, że hamulcem rozwoju idei praw człowieka w myśli teologicznej było uznawanie stanu niewolnictwa za następstwo grzechu. Uzasadnienia swej tezy szuka w wypowiedziach różnych myślicieli starożytności chrześcijańskiej. Nie przeprowadził on jednak dokładniejszej analizy stanowisk tychże myślicieli wobec

niewolnictwa i wobec wolności sumienia. To prawda, że istniała jednomyślność wśród myślicieli starożytności chrześcijańskiej, że niewolnictwo nie jest wymogiem natury, lecz jest następstwem grzechu. Św. Augustyn ujął to w słowach: imię niewolnictwa zasłużyła sobie wina, a nie natura („nomen istud culpa meruit, non natura”). Nie było jednak jednomyślności przy ustaleniu czyjego grzechu. Jedni (np. św. Augustyn, św. Jan Złotousty) uważali, że niewolnictwo jest następstwem grzechu samych niewolników (kara za grzechy), inni (Laktancjusz, św. Bazyli), że tych, którzy naruszając normy moralne podbijali innych w niewolę. Laktantiusz pisał: „Żeby podbić innych w niewolę, najpierw zaczęli im odbierać i gromadzić rzeczy potrzebne do życia, chować je pod kluczem, by dobrodziejstwa niebios zrobić swoimi. Nie czynili tego z uczuć ludzkości, bo ich nie mieli, lecz by zagarnąć wszystkie narzędzia chciwości i łapczywości”. Św. Bazyli zaś pisał: „Widziałem smutny widok, jak szlachetni synowie z powodu długów ojcowskich szli na targ, na sprzedaż w niewolę [...]”. Interesujące jest stanowisko myślicieli starożytności chrześcijańskiej, których autor nie uwzględnił, wobec wolności sumienia i religii. Tertulian wykazywał, że człowiek ma prawo i przywilej służenia Bogu według własnego przekonania. Do przyjmowania wiary nie wolno nikogo zmuszać, gdyż może być ona przyjmowana tylko dobrowolnie. Laktantiusz pisał, że „nie ma nic bardziej dobrowolnego niż religia; ginie, traci swą wartość, jeśli ofiara jest składana wbrew woli”. Szerzeniu wiary za pomocą miecza sprzeciwiał się zdecydowanie św. Atanazy. Stanowisko zaś św. Augustyna było w tej dziedzinie dwuznaczne.

W średniowieczu, zdaniem autora, głównym hamulcem rozwoju idei praw człowieka była organiczno-hierarchiczna koncepcja państwa, w której nie było miejsca na podmiotowość jednostki. Nie sprzyjała temu też nauka o dobru wspólnym. Przedmiotem rozważań teologiczno-filozoficznych nie był uniwersalizm praw przysługujących jednostkom, lecz uniwersalizm sprawiedliwości. Autor powinien właśnie z tego uniwersalizmu sprawiedliwości odczytać idee praw człowieka, ponieważ sprawiedliwość była ujmowana jako *ius suum cuique tribuendi*.

Wielkim krokiem w rozwoju już nie samej idei, ale samych praw człowieka, było ogłoszenie *Magna Charta* w 1215 r. w Anglii, stwierdza J. Punt.

Idea praw człowieka dojrzała wyraźnie u późniejszych scholastyków hiszpańskich – F. de Vitorii, F. Suareza i bp. Bartolome de las Casas (s. 44). Domagali się oni poszanowania praw Indian do posiadania własności, wolności i własnego państwa. Praw tych dla Indian domagał się również papież Paweł II w bulli *Sublimis Deus*. Scholastycy hiszpańscy dali dobre podstawy antropologiczne do kształtowania się praw człowieka.

J. Punt wykazuje, że teologia i filozofia okresu Renesansu bardziej przyczyniła się do dalszego rozwoju idei praw człowieka niż reformacja. Poglądy teologiczne Lutera wywierały jedynie wpływ pośredni na kształtowanie się idei praw wolnościowych. Luter uważał, że wolność i równość ewangeliczna dotyczy porządku religijnego, a nie społecznego. Zdecydowanie przeciwstawiał się buntom chłopskim domagającym się równości społecznej, zniesienia poddaństwa. Ani Luter, ani Kalwin nie byli zwolennikami tolerancji religijnej. Zwolennikami tolerancji religijnej były natomiast w XVI i XVII w. małe sekty w Holandii i Anglii. Powo-

lując się na prawo naturalne jako podstawę prawa do wolności sumienia i religii domagały się odstąpienia od stosowania przymusu w sprawach religijnych. Podkreślano, że wzajemne stosunki między wyznawcami różnych grup religijnych powinny opierać się na wspólnie akceptowanych prawdach, jak np. prawdzie o istnieniu Boga, zmartwychwstaniu Chrystusa, a szczególnie na przykazaniu miłości. Na tym stanowisku stali także niektórzy teologowie katolicycy.

Za poważną lukę w pracy uznać należy brak wzmianki o tolerancji w Polsce, w której zwolennicy różnych wyznań znajdowali schronienie. Kard. Hozjusz nazwał Polskę „oazą heretyków”. J. Punt idąc utartym szlakiem i tym razem nie wniósł uzupełnienia do literatury zachodniej w zakresie rozwoju idei prawa do wolności sumienia i religii przez wskazanie na wkład myślicieli polskich i przestrzegania tego prawa w Polsce już w XVI w. Nie czyni żadnej wzmianki o wysuwanych przez Pawła Włodkowica postulatach poszanowania prawa do wolności sumienia i praw pogan do własnego państwa.

J. Punt dostrzega idee praw człowieka także w utopiach. Tomasz Morus ujmował w swej *Utopii* równość wszystkich ludzi nie tylko w relacji do Boga, lecz również między osobami ludzkimi. Równość, według Morusa, powinna występować w zakresie prawnym, gospodarczym (wspólna własność), społecznym i kulturalnym. Autor uważa, że także utopijne poglądy F. Bacona inspirowały rozwój idei praw człowieka w Ameryce Północnej. Bacon uważał, że społeczność chrześcijańska pełna pobożności i humanitaryzmu (*full of piety and humanity*), kierowana przez ludzi uczonych, dzięki powiązaniu nauki z religią może odzyskać utraczony raj („New Atlantis”), może żyć szczęśliwie w wolności.

Zdaniem autora koncepcja praw człowieka i ich umieszczanie w dokumentach prawnych pojawia się w filozofii okresu Oświecenia wraz z odmiennym ujmowaniem genezy i obowiązków państwa. Twierdzono, że państwo pojawiło się jako wynik umowy społecznej jednostek, które żyły w stanie natury i korzystały z przysługujących im praw wolnościowych. Obowiązkiem państwa jest ochrona tych praw, które przysługiwały jednostkom w stanie natury. Pojęcie biblijnego rajy zostało w filozofii Oświecenia zastąpione pojęciem stanu natury (laickim rajem), w którym jednostki były szczęśliwe, wolne i wobec siebie równe. W szerokim zakresie wartości chrześcijańskie (wolność, równość, braterstwo) zostały zsekularyzowane. Autor powołując się na ocenę I. Fetschera stwierdza, że Oświecenie w żadnym wypadku nie dokonało radykalnego odrzucenia tradycji chrześcijańskiej. Zaakceptowało ono chrześcijańską myśl o naczelnym miejscu człowieka w świecie i jego dążenie do szczęścia.

J. Punt nie trzyma się konsekwentnie przyjętej przez siebie tezy, że odstąpienie od akceptacji państwa absolutystycznego pozwoliło na kształtowanie się koncepcji praw człowieka. Analizując poglądy T. Hobbesa, który przecież był zwolennikiem państwa absolutnego i uzasadniał konieczność jego istnienia, widzi w nich równocześnie zawartą ideę praw człowieka. Autor wyjaśnia, że według Hobbesa jednostki przekazały wprawdzie swe prawa władzy absolutnej na drodze umowy, ale w zamian za to tylko władza absolutna jest zdolna zabezpieczyć jednostkom życie w pokoju i wolność w zakresie kupna, sprzedaży, wyboru zawodu, mieszkania itp.

J. Locke, jeden z ojców nowożytnej koncepcji praw człowieka, pisał, że człowiek w stanie natury korzystał z prawa do życia, wolności i własności. Praw tych jednostki nie utraciły po powołaniu władzy i państwa na drodze umowy społecznej. W przypadku naruszania tych praw przez władzę państwową jednostkom przysługuje prawo sprzeciwu. Autor wykazuje, że poglądy Locke'a nie są spójne. Z jednej strony Locke uważał, że państwo nie powinno rozciągać swej władzy na sprawy religijne, że każdy człowiek ma prawo wyznawać taką religiję i światopogląd, jaki uzna za właściwy, z drugiej zaś strony odmawiał tego prawa katolikom i ateistom, ponieważ uważał, że ludzie ci są niebezpieczni dla porządku państwowego. Katolicy są niebezpieczni, ponieważ uznają zwierzchnią władzę religijną będącą poza krajem; ateści zaś odrzucają istnienie Boga podważają wszelkie ludzkie zobowiązania. W istocie nie uznał on, stwierdzenia autor, państwa za neutralne w dziedzinie religijno-światopoglądowej. W świetle interpretacji J. Punt należy z ostrożnością mówić o dużym wpływie Locke'a a na deklaracje w Ameryce Północnej. J. Punt uważa, że większy wpływ na te deklaracje miały poglądy przedstawicieli różnych sekt chrześcijańskich niż poglądy Locke'a.

Niewątpliwy wkład w rozwój nie tylko idei praw człowieka, ale także w ich ochronę wniósł Monteskiusz. Zagubioną wolność i równość mogą ludzie odzyskać w demokracji i przez demokrację, przez wprowadzenie niezależnej od siebie trójczłonowej władzy: ustawodawczej, sądowniczej i wykonawczej. Obok władzy trójczłonowej demokracja musi opierać się na odpowiednim rozwoju moralnym społeczeństwa. Monteskiusz mówił wprost, podkreśla autor, o miłości demokracji. Chrześcijańską miłość bliźniego przeniósł na miłość demokracji (s. 118).

Znaczącym etapem rozwoju idei praw człowieka prowadzącym do ich umieszczenia w *Deklaracji praw człowieka i obywatela* (1789) była antropologia filozoficzna J. J. Rousseau. Wprawdzie nawiązywał on do swych poprzedników, stwierdza autor, ale przekroczył dotychczasowe ich ujęcie nadając im wymiar praw absolutnych. Jednostki zawierając umowę społeczną nie utraciły swej autonomii i swych praw. W woli ogółu odnajdują własną autonomię. Przedpaństwowe prawa człowieka przekształciły się w prawa obywatelskie, wolność stanu natury w wolność obywatelską. J. Punt uważa, że mają tu swój początek dwa różne pojęcia wolności – abstrakcyjno-jakobińskie i liberalno-burżuazyjne. Zaznaczmy tu, że w pierwszym pojęciu zawarto treść powszechnej równej wolności dla wszystkich. Na podstawie tej treści powstał ów pierwotny typ rewolucjonisty, typ citizen. Przyznawano priorytet temu, co ogólnospołeczne, przed tym, co indywidualno-prywatne. Był to patos ogólności, jak pisał W. Weber w swej książce *Person in Gesellschaft*. Domagano się rozwiązania stowarzyszeń, które uznawano za przedłużenie tego, co indywidualnoprawne, a więc usiłowano ograniczyć wolne siły społeczne. Drugie pojęcie wolności jest wtórne, pojawia się w okresie postrewolucyjnej stabilizacji. Naczelną treścią jest tu indywidualna wolność jednostki zabezpieczona prawem. Przyznawano priorytet temu, co prywatne. Miejsce patosu ogólności zajął patos prywatności. Sprzyjało to pojawieniu się człowieka typu konserwatywno-liberalnego, typu bourgeois, zaznacza Weber.

Wreszcie prawa człowieka doczekały się proklamacji w deklaracjach Ameryki Północnej i we Francji w XVIII w. Sytuacja społeczno-polityczna i religijna w

obydwu tych krajach była odmienna. Mieszkańcy Ameryki Północnej pochodzili z różnych krajów, mówili różnymi językami, wyznawali różne religie, mieli różne tradycje. Pluralizm ten sprzyjał kształtowaniu się tolerancji praktycznej. Towarzyszyło temu przekonanie, że nie da się zbudować nowego społeczeństwa bez akceptacji tegoż pluralizmu. Prawo do wolności religijnej wprowadziła sama praktyka życia codziennego. Autor uważa, że akceptowane prawo do wolności religijnej nie przyczyniło się bezpośrednio do pojawienia się innych praw człowieka, lecz jedynie pośrednio stworzyło odpowiedni klimat duchowy. Punt nie zgadza się z tezą Jellinka, według której inne prawa człowieka wyrosły z prawa do wolności religijnej. Autor słusznie odróżnia czynnik religijny wpływający na kształtowanie się praw człowieka od prawa do wolności religijnej. Uważa, że na deklaracje amerykańskie, w których umieszczano prawa człowieka, wywierała wpływ nie filozofia Oświecenia, lecz czynnik religijny – religia chrześcijańska. Interpretację tę uznać należy za nowatorską. Należy zgodzić się z opinią autora, który pisze, że wychwalana *Deklaracja Niepodległości* była wielką ironią, ponieważ nie przyznawano w niej praw niewolnikom – nie zniesiono niewolnictwa. Zawarte w niej prawa miały charakter elitarny, a nie powszechny, były one w zasadzie przywilejami ludzi wolnych, a nie prawami uniwersalnymi. Ważne jest jeszcze inne uzasadnienie autora, a mianowicie wykazuje on, że walka o zniesienie niewolnictwa w Ameryce była inspirowana nie przez filozofię Oświecenia, lecz przez Ewangelię (s. 168). Daje to przede wszystkim podstawę do uznania czynnika religijnego za istotny w kształtowaniu się praw człowieka, a nie przywilejów uznawanych przez licznych autorów za prawa człowieka.

Część drugą J. Punt poświęca recepcji praw człowieka we współczesnym nauczaniu społecznym Kościoła. Autor pisze, że Kościół zajął krytyczne stanowisko wobec koncepcji praw człowieka z okresu Oświecenia, ale nie podziela upowszechnionej błędnej opinii, jakoby stosunek ten podyktowany był konserwatyzmem Stolicy Apostolskiej. Słusznie autor podkreśla, że ten krytyczny stosunek papieży do koncepcji praw człowieka z okresu Oświecenia podyktowany był racjami doktrynalnymi i społeczno-politycznymi. Kościół nie akceptował tych praw, ponieważ wyrosły one z błędnej antropologii filozoficznej, związane były z rewolucją, wykorzystywano je jako instrument do walki politycznej. W imię tychże praw znoszono stowarzyszenia, a także likwidowano zakony. Wreszcie autor stwierdza, że prawa te nie były adekwatną odpowiedzią na powstającą kwestię robotniczą. Dodajmy tu jeszcze, że na kanwie liberalistycznej koncepcji wolności zrodził się przecież nowy rodzaj absolutyzmu gospodarczego – kapitalizm, który doprowadził do straszliwego wyzysku proletariatu w XIX w. Biskup Moguncji E. von Ketteler wykazywał, że hasła liberalizmu są po prostu zakłamaniami, gdyż głosząc powszechną wolność przyniosły robotnikom niewolę, a głosząc demokrację realizowały absolutyzm. Ketteler uważał, że prawa człowieka skodyfikowane w dokumentach prawnych oparte są na indywidualistyczno-liberalnej ideologii, ta zaś nie może być podstawą sprawiedliwego porządku społeczno-gospodarczego. Leon XIII odrzucił zdecydowanie liberalizm jako niezgodny z doktryną Kościoła. Krytycznie oceniają liberalizm następnii papieże: Pius XI, Paweł VI i Jan Paweł II.

Zdaniem J. Punta dwa czynniki wpłynęły na zmianę stosunku Kościoła wobec praw człowieka: a) prawa człowieka oderwały się od ideologii liberalnej i kontekstu rewolucyjnego, b) zagrożenie i poniżanie godności osoby ludzkiej przez zsekularyzowane państwa totalitarne. Autor pisze, że Stolica Apostolska rozwija i popiera prawa człowieka począwszy od pontyfikatu Piusa XI. Stwierdza on, że papież Leon XIII nie mówił wyraźnie o prawach człowieka, lecz jedynie przygotował dla nich grunt w nauczaniu społecznym Kościoła (s. 186). Ze stanowiskiem tym trudno się zgodzić. Nie dostrzega on w encyklikach Leona XIII praw społecznych człowieka, ponieważ przedmiotem jego zainteresowań są jedynie prawa wolnościowe, zaliczane dziś do praw pierwszej generacji, pomija natomiast prawie całkowicie prawa społeczne człowieka. Gdyby autor komentował encyklikę Leona XIII *Rerum novarum* w świetle encykliki Piusa XI *Quadragesimo anno*, odczytałby z niej następujące prawa człowieka: prawo do pracy, prawo do sprawiedliwej płacy, prawo do wypoczynku, prawo do godziwych warunków pracy, prawo do własności, prawo do tworzenia związków zawodowych. Pius XI oceniając *Rerum novarum* pisał: „wyrosła nowa gałąź prawa, dawnym wiekom zupełnie nie znana, która usilnie chroni święte prawa robotników, wynikające z ich ludzkiej i chrześcijańskiej godności” (QA n. 28). Jan XXIII w *Mater et Magistra* stwierdza: „Leon XIII nie zawahał się jasno sformułować świętych praw robotników i wziąć ich w obronę” (n. 16). E. Boltè uważa nawet, że encyklika *Rerum novarum* jest pierwszą papieską deklaracją praw człowieka (*Les droits de l'homme et la papauté contemporaine*. Montréal 1975 s. 20). Podobny pogląd wyraża F. Ermacora (*Menschenrechte in der sich wandelnden Welt*. Bd. 1. Wien 1974 s. 575).

Słusznie autor zaznacza, że począwszy od Piusa XI w nauczaniu społecznym Kościoła wyprowadza się prawa człowieka z godności osoby ludzkiej. Z encyklik społecznych Piusa XI wydobywa on jedynie prawa wolnościowe, pomijając zupełnie prawa społeczne. Naczelnym prawem, jego zdaniem, w nauczaniu społecznym Piusa XI jest naturalne prawo człowieka do ludzkiej osobowości (*Persönlichkeit*). Punt przypomina, że Pius XII sformułował w orędziu radiowym w wigilię Bożego Narodzenia siedem fundamentalnych praw człowieka: 1. prawo do zachowania i rozwoju życia fizycznego, umysłowego i moralnego, w szczególności zaś prawo do kształcenia i wychowania religijnego; 2. prawo do prywatnej i publicznej czci Boga, łącznie z dobroczynną działalnością religijną; 3. prawo do zawarcia małżeństwa i do osiągnięcia jego przyrodzonego celu; 4. prawo do założenia społeczności rodzinnej i własnego domu; 5. prawo do pracy jako niezbędny środek do utrzymania życia rodzinnego; 6. prawo do wolnego wyboru zawodu, a więc również stanu kapłańskiego i zakonnego; 7. prawo do używania dóbr doczesnych z zachowaniem swych obowiązków i ograniczeń społecznych. Słusznie autor zaznacza, że według Piusa XII prawa człowieka mogą być skutecznie chronione w ustroju demokratycznym. Ustrój ten może właściwie funkcjonować, jeśli obywatele państwa posiadają wysoki stopień poczucia odpowiedzialności moralnej za dobro wspólne. Poza tym demokracja musi opierać się na zasadzie równości, wolności, sprawiedliwości, miłości i braterstwa. Błędnie jednak autor interpretuje, idąc tu za L. Roosem, zachodzące relacje między wolnością i równością. Uważa, że między tymi wartościami występuje napięcie. Dopiero realizacja braterstwa sprawia,

że to napięcie jest znośne (erträglich). Należy podkreślić, że między tymi wartościami zachodzi nie napięcie (im więcej wolności, tym mniej równości – i odwrotnie), lecz dopełnienie. Napięcie pojawia się w wypadku braku ich równoczesnego urzeczywistnienia w życiu społeczno-gospodarczym. Co więcej, realizacja samej wartości, jaką jest wolność, bez równości prowadzi do zniewolenia szerokich warstw społeczeństwa przez jednostki, czego przykładem była sytuacji proletariatu w XIX w.

Analizę praw człowieka w encyklice Jana XXIII *Pacem in terris* i dokumentach II Soboru Watykańskiego autor poprzedza oceną praw człowieka ogłoszonych w dokumentach ONZ – *Powszechnej Deklaracji Praw Człowieka* i *Paktach Praw Człowieka*. J. Punt pozytywnie ocenia obydwa dokumenty, ale równocześnie zgłasza poważne zastrzeżenie. Uważa, że dokonano w nich relatywizacji praw człowieka. Powołuje się na identyczne wstępy *Paktów Praw Człowieka*, w których podkreślono, że ideał wolnego człowieka – wolnego od nędzy i strachu, może być zrealizowany, jeśli zostaną stworzone warunki, w których każdy człowiek może korzystać z praw gospodarczych, społecznych i kulturalnych, jak również obywatelskich i politycznych. Relatywizacja praw człowieka, zdaniem autora, polega na tym, że „stawia się warunki ich realizacji”. J. Punt nie dostrzega różnicy, którą bardzo jasno ukazał J. Maritain, między przysługiwaniem praw człowieka każdej osobie ludzkiej, a korzystaniem z tych praw. Autor zawęża pojęcie wolności jedynie do wolności sumienia i wyznania oraz do wolności słowa. Do słynnego przemówienia prezydenta USA Roosevelta dodaje się także wolność od nędzy i strachu. Poza tym nie dostrzega on, że pomiędzy prawami człowieka zachodzi ścisła korelacja. Jan Paweł II podkreśla, że nie można mówić o wolności człowieka, jeśli nie posiada on pracy, nie otrzymuje sprawiedliwego wynagrodzenia, gdy jest wyzyskiwany, manipulowany przez środki masowego przekazu, jeśli jest głodny. Papież nazywa analfabetyzm swoistym rodzajem niewolnictwa. Prawa człowieka: wolnościowe, społeczne i solidarnościowe muszą być ujmowane integralnie. Integralne ujmowanie praw człowieka odnajdujemy zarówno w dokumentach ONZ, jak i dokumentach Kościoła. Innym przejawem relatywizacji w *Paktach Praw Człowieka* jest, według autora, dopuszczalność ich zawieszenia w sytuacjach kryzysowych. J. Punt monistycznie ujmuje zasadę praw człowieka. Nie dostrzega, że obok niej istnieje także inne podstawowe zasady społeczne – zasada dobra wspólnego, pomocniczości, solidarności i inne. Korzystanie z praw człowieka musi uwzględniać dobro wspólne całego społeczeństwa, co więcej, całej rodziny ludzkiej.

Rozszerzony katalog praw i obowiązków człowieka podjął Jan XXIII w *Pacem in terris*. Nowością tego dokumentu jest wyraźne wskazanie na zachodzącą korelację praw i obowiązków oraz na podmiotowy charakter prawa do wolności sumienia i wyznania. Słusznie autor zaznacza, że Jan XXIII odstąpił od przedmiotowego ujmowania tego prawa, wskazując na jego wymiar podmiotowy. Sobór Watykański II idąc za Janem XXIII również ukazuje podmiotowy charakter tegoż prawa. Przez długi bowiem czas mówiono o prawie prawdy a nie o prawie osoby ludzkiej. Poza tym prawo to przysługiwało prawdzie, a nie fałszowi. Sobór wyraźnie stwierdził, że „osoba ludzka ma prawo do wolności religijnej, które jest rzeczywiście zakorzenione w samej godności osoby ludzkiej” (DWR). Od Jana XXIII i Soboru

mówi się w nauczaniu społecznym Kościoła nie o prawie prawdy, lecz o prawie osoby ludzkiej do wolności sumienia i wyznania.

Mówiąc o prawach człowieka w nauczaniu społecznym Pawła VI autor ograniczył się w zasadzie do ukazania podstaw praw człowieka – godności osoby ludzkiej oraz do tego, że Paweł VI uczynił prawa człowieka podstawą dialogu Kościoła we współczesnym świecie. Również prezentując nauczanie społeczne Jana Pawła II autor ukazuje przede wszystkim antropologię chrystocentryczną, na bazie której rozwija swą naukę o prawach człowieka. Znamienne jest, że autor nie wspomina o encyklice Jana Pawła II *Laborem exercens*, która jest przecież swoim katalogiem praw człowieka pracującego – praw społecznych człowieka.

To ostatnie zastrzeżenie będzie punktem wyjścia oceny całej pracy J. Punta. Autor ukazał rozwój idei praw człowieka i jej recepcję w nauczaniu społecznym Kościoła tylko w wąskim zakresie. Ograniczył się jedynie do praw wolnościowych – praw pierwszej generacji. Pominął zupełnie ukazanie rozwoju idei praw społecznych – drugiej generacji i praw solidarnościowych – trzeciej generacji. Przedstawiony obraz praw człowieka nie jest więc pełny. Poza tym, pominął zupełnie ideę praw człowieka w myśli marksistowskiej, która kładzie akcent przede wszystkim na prawa społeczne, np. prawo do pracy. *Powszechna Deklaracja Praw Człowieka* i *Pakty Praw Człowieka* są przecież swoistym kompromisem między liberalną i marksistowską koncepcją praw człowieka. Wydaje się, że autor mimo że odcina się od liberalizmu werbalnie, przyjął de facto liberalistyczną wizję praw człowieka. Wydaje się, że to właśnie nie pozwoliło autorowi na adekwatne odczytanie z dokumentów społecznych Kościoła praw człowieka. W historycznym ujęciu praw człowieka wyeksponował on rozwój ich idei i różne akty prawne, w których były one formułowane. Pominął natomiast zupełnie prawną i pozaprawną ochronę praw człowieka ze strony Kościoła. Prawo do wykształcenia realizował Kościół przez zakładanie szkół różnego stopnia; prawo do opieki lekarskiej – przez zakładanie szpitali; prawo do wychowania – przez zakładanie sierocińców itp. Praktyczna działalność społeczno-charytatywna i oświatowo-wychowawcza Kościoła po długich latach została podniesiona do rangi ochrony prawnej. Średniowieczne prawo kościelne odgrywało ważną rolę w zakresie ochrony godności osoby ludzkiej, gdyż w ówczesnym świecie miało ono charakter jakby prawa międzynarodowego. Chroniło ono prawa najbardziej zagrożone: prawo do życia, prawo do życia w pokoju (dziś zaliczanego do praw solidarnościowych), do powszechnego używania dóbr, do obiektywnego wymiaru sprawiedliwości w procesie cywilnym i karnym, prawo do kultury, do bytu państwowego. Chroniło także przed wyzyskiem dokonywanym przez lichwiarzy.

Wartość pracy J. Punta polega na tym, że w sposób przekonywujący przedstawił rolę czynnika religijnego w kształtowaniu się idei praw człowieka.

Fransiszek Janusz Mazurek