

Marek Piechowiak

SWPS, Wydział Zamiejscowy w Poznaniu,
Instytut Prawa

SPRAWIEDLIWOŚĆ A PRAWO W NAUCZANIU JANA PAWŁA II

UWAGI WSTĘPNE

Pełne opracowanie tytułowej problematyki wymagałoby monografii, a nie artykułu. Stąd niniejsze studium stanowi jedynie zarys tytułowej problematyki, z położeniem akcentu na sprawy najbardziej podstawowe dla zagadnienia sprawiedliwości prawa.

Szczególna uwaga poświęcona jest samym podstawom filozoficznej refleksji Jana Pawła II nad sprawiedliwością i prawem. Argumentuje się, że u podstaw tej refleksji leży namysł nad relacją człowieka do dobra, która stanowi ontologiczną podstawę prawa i sprawiedliwości — nakazy i zakazy są wtórne wobec tej relacji. Celem prawa i sprawiedliwości jest dobro konkretnego, obdarzonego godnością człowieka, a nie np. przywracanie abstrakcyjnie pojętego porządku moralnego. Przy okazji okazuje się, że od strony konstrukcji teoretycznej filozofia prawa Jana Pawła II jest osadzona przede wszystkim na koncepcji Tomasza z Akwinu łączonej z konstrukcjami typowymi dla współczesnej ochrony praw człowieka.

Analizy przebiegają od zagadnienia antropologicznych podstaw sprawiedliwości przez problematykę działań realizujących sprawiedliwość do zagadnienia sprawiedliwości prawa stanowionego. Opracowanie zamykają uwagi wskazujące na kontekst teologiczny istotny dla problematyki sprawiedliwości, którego analiza wykracza poza podjęte zamierzenie koncentrujące się na problematyce filozoficznoprawnej.

Opracowanie to nie pretenduje do opracowania całościowego, jeśli chodzi o korzystanie z dostępnych źródeł — analizy oparte są przede wszystkim na wybranych tekstach Jana Pawła II, które w sposób szczególny podejmują tytułowe zagadnienie, są to przede wszystkim encykliki — *Centesimus annus* (1991), *Veritatis splendor* (1993) i *Evangelium vitae* (1995). Jedyne systematyczne, a przy tym syntetyczne — mające formę artykułu — opracowanie dotyczące wprost zagadnień filozoficznoprawnych w nauczaniu Jana Pawła II to pochodzące

z 1990 roku, zatem napisane przed publikacją szeregu analizowanych tu źródeł, studium Zenona Grocholewskiego *Filozofia prawa w nauczaniu Jana Pawła II*¹. Prezentowane niżej opracowanie jest komplementarne wobec studium Grocholewskiego, który za zasadnicze źródła w analizie filozoficzno-prawnych poglądów Jana Pawła II przyjął encykliki *Redemptor hominis* (1979), *Laborem exercens* (1981) i *Sollicitudo rei socialis* (1987). Celem tego studium było ogólne zarysowanie filozoficzno-prawnych poglądów Jana Pawła II, bez pretendowania do kompletności — m.in. zagadnienie sprawiedliwości jest wskazane przez samego autora jako to, które jest ważne, a nie zostało podjęte. Kompleksowe opracowanie tej problematyki ciągle czeka na swego autora². Piszącemu te słowa nie udało się znaleźć żadnego opracowania tytułowej problematyki w perspektywie współczesnej filozofii i teorii prawa.

Przedstawione niżej opracowanie koncentruje się wokół ujęcia przez Jana Pawła II sprawiedliwości w jej powiązaniu z prawem stanowionym; najistotniejszą część dotyczy problematyki niesprawiedliwego prawa i jego obowiązywania; zmierza się także do ujęcia nauczania papieża za pomocą instrumentarium właściwego współczesnej filozofii i teorii prawa i jednocześnie do umieszczenia tego nauczania w kontekście tradycji tomistycznej refleksji nad prawem.

I. ANTROPOLOGICZNE PODSTAWY SPRAWIEDLIWOŚCI

1. Ogólna charakterystyka sprawiedliwości

Odwołując się do Leona XIII i jego encykliki *Rerum novarum*, za fundamentalną formułę sprawiedliwości Jan Paweł II uznaje formułę leżącą u podstaw europejskiej refleksji nad prawem: „oddać każdemu to, co mu się należy”³. For-

¹Tum. M. Jędraszewski, w: Z. GROCHOLEWSKI: *Refleksje na temat prawa*, Kraków: Homo Dei, 2009, s. 59–97.

²Szerokie omówienie problematyki sprawiedliwości w wymiarze międzynarodowym daje S. GREGG, *Challenging the Modern World: Karol Wojtyła/John Paul II and the Development of Catholic Social Teaching*, Lanham, Maryland: Lexington Books, 2002, s. 179–214; panoramę zagadnień dotyczących sprawiedliwości społecznej daje M. T. PAKUŁA, *Istota sprawiedliwości społecznej w nauczaniu papieża Jana Pawła II (Zarys problematyki)*, „Studia Loviciensia” 8 (2006), s. 219–234.

³JAN PAWEŁ II, *Centesimus annus*, 10: „Nie może się ono [państwo] ograniczać do »starania o dobro części obywateli«, to znaczy tych, którzy są bogaci i żyją w dobrobycie, a »zaniedbywać resztę«, stanowiącą niewątpliwie przeważającą większość społeczeństwa; w przeciwnym razie zostaje naruszona zasada sprawiedliwości, która nakazuje oddać każdemu to, co mu się należy”. JAN PAWEŁ II, *Evangelium vitae*, 57: „równość stanowi podstawę wszelkich autentycznych relacji społecznych”. Na temat podstawowej formuły „każdemu to, co mu się należy”, która powszechnie była uznawana w starożytnej Grecji, zob.: M. PIECHOWIAK, *Do Platona po naukę o prawach człowieka*, w: *Księga jubileuszowa profesora Tadeusza Jasudowicza*, red. J. Białocerkiewicz, M. Balcerzak, A. Czeczko-Durlak, Toruń: Towarzystwo Naukowe Organizacji i Kierownictwa „Dom Organizatora”, 2004, s. 339–342.

muła ta obejmuje zasadę równości, zakazującą pomijania w działaniach państwa troszczenia się o pewne grupy społeczne, a jednocześnie nakaz szczególnej troski o ubogich, słabszych, nieuprzywilejowanych⁴.

2. Wolność przyporządkowana do prawdy podstawą sprawiedliwości

Ogólna refleksja nad sprawiedliwością obejmuje perspektywę negatywną — analizę sprawiedliwości przez przyglądanie się niesprawiedliwości — oraz perspektywę pozytywną, w której wprost analizowana jest sprawiedliwość.

U źródeł niesprawiedliwości jak pewnego faktu leży wolność oderwana od prawdy. Papież podkreśla, że chodzi o prawdę obiektywną — transcendentną:

totalitaryzm rodzi się z negacji obiektywnej prawdy: jeżeli nie istnieje prawda transcendentna, przez posłuszeństwo której człowiek zdobywa swą pełną tożsamość, to nie istnieje też żadna pewna zasada, gwarantująca sprawiedliwe stosunki pomiędzy ludźmi⁵.

Uznając prawdę obiektywną, Jan Paweł II staje na stanowisku kognitywizmu aksjologicznego — oceny moralne są rezultatem poznania i mogą być prawdziwe lub fałszywe. Czego dotyczy owa obiektywna prawda, co jest przedmiotem poznania będącego jej podstawą?

Prawda będąca podstawą sprawiedliwości jest prawdą o człowieku. Jako źródło głębokiej niesprawiedliwości w dziedzinie gospodarczej Jan Paweł II, w nawiązaniu do nauczania Leona XIII, wskazuje na wolność, „która w dziedzinie działalności gospodarczej i społecznej odrywa się od prawdy o człowieku”⁶. Podobnie, oderwana od prawdy o człowieku wolność leży u podstaw współczesnych zagrożeń dla życia pojawiających się w związku z prawną dopuszczalnością aborcji i eutanazji:

wolność zapiera się samej sobie, zmierza do autodestrukcji i do zniszczenia drugiego człowieka, gdy przestaje uznawać i respektować konstytucyjną więź, jaka łączy ją z prawdą⁷;

⁴LEON XIII, *Rerum novarum*, 25: „Chroniąc zaś prawa poszczególnych osób, państwo winno mieć w sposób szczególny na względzie małych i biednych. Warstwa bowiem bogatych, dostatkiem obwarowana, mniej potrzebuje opieki państwa; klasy natomiast ubogie, pozbawione ochrony, jaką daje majątek, szczególnie tej opieki potrzebują. Dlatego państwo powinno bardzo pilnym staraniem i opieką otoczyć pracowników najemnych, stanowiących masy ludności biednej” (cyt. za: JAN PAWEŁ II, *Centesimus annus*, 10).

⁵JAN PAWEŁ II, *Centesimus annus*, 44.

⁶Tamże, 4.

⁷Zob. JAN PAWEŁ II, *Evangelium vitae*, 19.

Konsekwencją oderwania wolności od prawdy jest absolutyzacja jednostki ludzkiej i przekreślenie jej odniesienia do solidarności z innymi, do pełnej akceptacji drugiego człowieka i do służenia innym⁸.

Prawdzie o człowieku przeciwstawia papież ideologie, których celem jest realizowanie partykularnych interesów. Jan Paweł II uważa istnienie wpływowych ideologii — przeciwstawianych przez papieża „autentycznej filozofii”⁹ — za konieczny warunek wystąpienia nienawiści i niesprawiedliwości na płaszczyźnie makrospołecznej:

Jednakże nienawiść i niesprawiedliwość opanowują całe Narody i popychają je do działania tylko wówczas, gdy są uwiarygodniane i organizowane przez ideologie, które opierają się na nich, zamiast na prawdzie o człowieku¹⁰.

Ideowe podstawy sprawiedliwości tworzy obiektywna prawda o człowieku — przede wszystkim o równej godności wszystkich ludzi i równych prawach podstawowych przysługujących każdemu człowiekowi, niezależnie od ich uznania przez prawo stanowione; do takiej prawdy musi być odniesiona i nią się kierować wolność¹¹.

3. Sprawiedliwość a godność

Budowa społeczeństwa bardziej sprawiedliwego lub mniej niesprawiedliwego oparta jest na obronie osoby ludzkiej i ochronie jej godności. Koncepcja osoby ludzkiej — stawiająca na pierwszym miejscu wartość godności, będącej źródłem praw, jest podstawą ujęcia sprawiedliwości. Podkreślić trzeba, że sprawiedliwość znajduje swoją ontyczną (realną, bytową) podstawę w człowieku, a nie w jakimś zespole norm moralnych, norm prawa naturalnego czy w prawach człowieka. W realizacji sprawiedliwości nie chodzi ostatecznie o realizację prawa — moralnego, naturalnego, praw człowieka czy nawet prawa Bożego, ale o dobro człowieka¹². O ochronie praw człowieka Jan Paweł II pisze, że nie jest ona celem samym w sobie — zmierza ona do rozwoju podmiotowości człowieka¹³.

⁸Tamże, 19.

⁹Ideologia przeciwstawiana jest „autentycznej filozofii”, JAN PAWEŁ II, *Centesimus annus*, 18.

¹⁰Tamże, 17. Por. tenże, *Orędzie na Światowy Dzień Pokoju 1980*, „Acta Apostolicae Sedis” (dalej: AAS) 71 (1979), s. 1572–1580.

¹¹JAN PAWEŁ II, *Centesimus annus*, 17: „Błąd ten — jak już powiedzieliśmy — kryje się w koncepcji ludzkiej wolności oderwanej od posłuszeństwa prawdzie, a zatem również od obowiązku poszanowania praw innych ludzi. Treścią wolności staje się wówczas miłość samego siebie pounięta aż do wzgardzenia Bogiem i bliźnim, miłość, która prowadzi do bezgranicznej afirmacji własnej korzyści i nie daje się ograniczyć żadnymi nakazami sprawiedliwości”; zob. też tamże, 22.

¹²W tym kontekście przypomnieć wypada słynne zdanie z encykliki Jana Pawła II *Redemptor hominis*, 14: „człowiek jest [...] pierwszą i podstawową drogą Kościoła”.

¹³Zob. np. JAN PAWEŁ II, *Centesimus annus*, 35.

Właściwością człowieka najważniejszą z punktu widzenia relacji społecznych i określania treści praw człowieka czy prawa naturalnego¹⁴ jest godność¹⁵, uznawana za źródło niepowtarzalnej wartości każdego człowieka i — dalej — praw człowieka. W nawiązaniu do wcześniejszego nauczania papieża Jan Paweł II pisze:

Trzeba jednak już teraz wyraźnie sobie uświadomić, że tym, co stanowi wątek i w pewnym sensie myśl przewodnią encykliki i w ogóle całej nauki społecznej Kościoła, jest poprawna koncepcja osoby ludzkiej, jej niepowtarzalnej wartości, płynącej stąd, że człowiek jest „jedynym na ziemi stworzeniem, którego Bóg chciał dla niego samego” [Konstytucja duszpasterska o Kościele w świecie współczesnym *Gaudium et spes*, 24]. Uczynił go na swój obraz i podobieństwo (por. Rdz 1,26), obdarzając niezrównaną godnością, którą niejednokrotnie podkreśla encyklika. Istotnie bowiem oprócz praw, które człowiek nabywa własną pracą, istnieją takie, które nie mają związku z żadnym wykonanym przezeń dziełem, lecz wywodzą się z jego zasadniczej godności jako osoby¹⁶.

Językiem teologicznym — mówiąc o tym, że człowiek jest chciany przez Boga dla niego samego — Jan Paweł II wyraża powszechnie wiązaną z godnością intuicję, że człowiek istnieje jako cel sam w sobie (chcieniu Boga odpowiada sposób istnienia człowieka)¹⁷, a nie jako środek dla osiągnięcia innych celów¹⁸. Człowiek jako osoba nie jest rzeczą, którą można rozporządzać¹⁹. Godność jest

¹⁴ Krótko na temat relacji między prawami człowieka a prawem naturalnym w nauczaniu Jana Pawła II zob.: M. PIECHOWIAK, *Prawa człowieka i prawo naturalne jako podstawa życia osobistego i społecznego*, w: *Jan Paweł II – nauczyciel. Sympozjum naukowe, Zielona Góra 8–9 czerwca 1997*, Zielona Góra: Wydawnictwo Wyższej Szkoły Pedagogicznej im. Tadeusza Kotarbińskiego, 1997, s. 89–103

¹⁵ J. ROSADO, *Die Menschenwürde in der Anthropologie Johannes Paul II. Eine Analyse im Ausgang von Kants Begründung der Menschenrechte*, „*Imago Hominis*”, 1 (2006), s. 13–26.

¹⁶ JAN PAWEŁ II, *Centesimus annus*, 11.

¹⁷ Szerzej na ten temat zob.: M. PIECHOWIAK, *Tomasza z Akwinu koncepcja godności osoby ludzkiej jako podstawy prawa. Komentarz do rozdziałów 111–113 księgi III Tomasza z Akwinu Summa contra gentiles*, „*Poznańskie Studia Teologiczne*”, 14 (2003), s. 219–242.

¹⁸ Dookreślenia godności w twórczości Karola Wojtyły zob. np.: K. WOJTYŁA: *Miłość i odpowiedzialność*, Lublin: TN KUL, 1982, s. 30: „Ilekcóż w twoim postępowaniu osoba jest przedmiotem [adresatem] działania, tylekćóż pamiętaj, że nie możesz jej traktować tylko jako środka do celu, jako narzędzia, ale musisz liczyć się z tym, że ona sama ma lub bodaj powinna mieć swój cel”; K. WOJTYŁA, *Człowiek jest osobą*, w: tenże, *Osoba i czyn oraz inne studia antropologiczne*, Lublin: TN KUL, 1994, s. 418: „Uznawać godność człowieka to znaczy wyżej stawiać jego samego niż wszystko, cokolwiek od niego pochodzi w widzialnym świecie. [...] Człowiek nie żyje dla techniki, cywilizacji czy nawet kultury; żyje natomiast korzystając z ich pomocy, stałe zachowując swoją własną celowość. Ta celowość wiąże się ściśle z prawdą: człowiek bowiem jest istotą rozumną — oraz z dobrem jako właściwym przedmiotem wolnej woli”.

¹⁹ JAN PAWEŁ II, *Evangelium vitae*, 57.

równa, i w konsekwencji równe są wynikające z niej podstawowe prawa człowieka, „które nie mają związku z żadnym wykonywanym przezeń dziełem”, nie mają też związku z partykularnymi cechami człowieka, jak np. stopień rozwoju czy sprawność²⁰.

II. REALIZACJA SPRAWIEDLIWOŚCI

1. Dwa typy sprawiedliwości i opcja na rzecz słabszych

Uznając równą godność wszystkich ludzi, Jan Paweł II odróżnia dwie formy sprawiedliwości — jedna wiąże się z „logiką wymiany równowartości”²¹, dla jej realizacji istotne są dzieła dokonywane przez człowieka, jego zasługi czy szkody, które wyrządza; druga — ważniejsza od pierwszej — to sprawiedliwość dotycząca tego, „co należy się człowiekowi, ponieważ jest człowiekiem, ze względu na jego wzniosłą godność”²².

Charakterystycznym elementem katolickiej nauki społecznej, a w szczególności nauczania społecznego Jana Pawła II, jest przyjęcie — jako środka realizacji sprawiedliwości — opcji na rzecz słabszych, ubogich, doświadczających trudności. Umacnianie sprawiedliwości jest konkretnym wyrazem miłości do człowieka, zwłaszcza ubogiego²³. Z jednej strony opcja ta ma uzasadnienie w uznaniu równej godności, co wymaga zabiegania w równym stopniu o rozwój każdego człowieka — im więcej do tego rozwoju brakuje, tym większa pomoc jest potrzebna. Z drugiej strony u podstaw tej opcji leżą rozstrzygnięcia antropologiczne, zgodnie z którymi działanie dla dobra innych jest fundamentalnym i najważniejszym wymiarem rozwoju człowieka — „osoba ludzka w pełni się realizuje w bezinteresownym darze z siebie”²⁴. Człowiek potrzebujący daje „okazję” dla

²⁰Jest to wątek obecny w całej encyklice *Evangelium vitae*; wprost uznanie równej godności, zob. tamże, nr 8.

²¹JAN PAWEŁ II, *Centesimus annus*, 34: „Ważniejsze niż logika wymiany równowartości i niż różne formy sprawiedliwości, które się z tym wiążą, jest to, co należy się człowiekowi, ponieważ jest człowiekiem, ze względu na jego wzniosłą godność”.

²²Tamże. Rozróżnienie to nie idzie w parze z Arystotelesowskim odróżnieniem sprawiedliwości wymiennej i rozdzielczej. Gdyby poszukiwać analogii w historii filozoficznej refleksji nad sprawiedliwością, należałoby wskazać na Platona odróżniającego dwa typy równości, na której fundowana bywa sprawiedliwość — równości co do miary, wagi i liczby; oraz doskonalszej od niej równości opartej na odpowiedniości czegoś do potrzeb konkretnego człowieka; zob. PLATON, *Prawa*, 756e–757d.

²³JAN PAWEŁ II, *Centesimus annus*, 58: „Konkretnym wyrazem miłości do człowieka, a przede wszystkim do ubogiego, w którym Kościół widzi Chrystusa, jest umacnianie sprawiedliwości”.

²⁴Tamże, 43. Por. konstytucja soborowa *Gaudium et spes*, której współautorem był jeszcze kardynał Karol Wojtyła: „Człowiek, będąc jedynym stworzeniem, którego Bóg chciał dla siebie samego, nie może odnaleźć siebie w pełni inaczej, jak tylko przez bezinteresowny dar z siebie samego”. Przywołuję tu stare tłumaczenie konstytucji (cyt. za: *Sobór Watykański II: Konstytucje, dekrety*,

takiego bezinteresownego działania, daje zatem sposobność, by osiągać większą doskonałość:

Pełna sprawiedliwość stanie się możliwa dopiero wówczas, gdy ludzie nie będą traktować ubogiego, który prosi o wsparcie dla podtrzymania życia, jak kłopotliwego natręta czy jako ciężar, ale dostrzegą w nim sposobność do czynienia dobra dla samego dobra, możliwość osiągnięcia bogactwa większego²⁵.

Papież wskazuje, że to, co się człowiekowi należy ze względu na jego godność, obejmuje nie tylko to, co niezbędne jest dla przeżycia, ale także to, co pozwala człowiekowi czynnie współtworzyć dobro wspólne ludzkości²⁶. Papież wyróżnia dwa typy potrzeb, które wymagają zaspokojenia. Jedne zaspokajane są za pomocą dóbr, które można kupić, te potrzeby zatem może zaspokoić wolny rynek; są jednak potrzeby, „które nie mają dostępu do rynku”²⁷.

Istotna jest pomoc potrzebującym „w zdobywaniu wiedzy, we włączaniu się w system wzajemnych powiązań, w rozwinięciu odpowiednich nawyków, które pozwolą im lepiej wykorzystać własne zdolności i zasoby”²⁸. Akcentowana jest zatem pomoc pozwalająca ludziom, którym się pomaga, by wzięli swoje sprawy we własne ręce, tzw. „pomoc dla samopomocy”. Takie podejście jest typowe z punktu widzenia zasady pomocniczości i ma na celu umożliwienie człowiekowi realizacji jego podmiotowości jako osoby, w tym umożliwienie — niezbędnego dla pełnego rozwoju — działania dla innych. Niemniej jednak owa pomoc dla samopomocy charakteryzować powinna nie tylko działania społeczności

deklaracje, Poznań: Pallottinum, 1967, s. 865, 867) ze względu na pojawiające się w nim określenie „bezinteresowny”, które w nowym przekładzie zostało zastąpione przez „szczerzy”. Tekst łaciński jest następujący: „Haec similitudo manifestat hominem, qui in terris sola creatura est quam Deus propter seipsam voluerit, plene seipsum invenire non posse nisi per sincerum sui ipsius donum”. W tekstach Jana Pawła II w języku polskim mowa jest o bezinteresowności — jednoznacznie na taki kierunek rozumienia wypowiedzi soborowej wskazuje np. tekst przemówienia Jana Pawła II do przedstawicieli świata kultury zgromadzonych w Teatrze Narodowym (Warszawa, 8 czerwca 1991 roku), 2 i 5 (JAN PAWEŁ II, *Dzieła zebrane*, red. P. Ptasznik, t. 9: *Homilie i przemówienia z pielgrzymek — Europa, cz. 1: Polska*, Kraków: Wyd. M, 2008, s. 560–564). Zob. także JAN PAWEŁ II, *Mężczyzną i niewiastą stworzył ich*, Lublin: RW KUL, 1981, s. 51–59 (rozdz. 5); komentując formułę soborową, Jan Paweł II podkreślał radykalność daru (także przy obdarowaniu człowieka przez Boga, gdy sens daru odnajdowany jest „w powołaniu z nicości do istnienia”, s. 52), a do tego lepiej nadaje się słowo „bezinteresowny” niż „szczerzy”.

²⁵JAN PAWEŁ II, *Centesimus annus*, 58.

²⁶Tamże, 34: „To, co należy się człowiekowi, musi gwarantować możliwość przeżycia i wnie-sienia czynnego wkładu w dobro wspólne ludzkości”. Zob. tamże, 35, gdzie mowa jest o tym, że walka o sprawiedliwość zmierza — poprzez ochronę praw człowieka — do istotnego dla realizacji własnej podmiotowości uczestniczenia „w sposób bardziej pełny i godny w życiu Narodu”.

²⁷Tamże.

²⁸Tamże.

wyższego rzędu wobec społeczności niższego rzędu czy wobec jednostek, ale także działania w wymiarze horyzontalnym — między jednostkami.

Owa podmiotowość realizuje się w pełni w bezinteresownym działaniu dla dobra innych, Jan Paweł II podkreśla przy tym wagę tworzenia wspólnoty i działania we wspólnocie, krótko — „Poprzez swoją pracę człowiek angażuje się nie tylko dla samego siebie, ale także dla drugih i z drugih”²⁹.

2. Walka o sprawiedliwość

Jan Paweł II przychylił się do stanowiska Piusa XI, który w encyklice *Quadragesimo anno* pisał:

Walka klas bowiem, jeśli się z niej wykluczy gwałty i nienawiść w stosunku do drugiej strony, przemienia się powoli w szlachetne współzawodnictwo, oparte na dążeniu do sprawiedliwości³⁰.

W walce o sprawiedliwość ważną rolę odgrywają ruchy społeczne, np. ruch robotniczy³¹.

Walka o sprawiedliwość powinna być walką bez przemocy. Skoro u podstaw niesprawiedliwości, zwłaszcza tej znajdującej systemowy wymiar, są błędne ideologie, podstawowym sposobem owej walki bez przemocy jest ujawnianie prawdy o godności i prawach każdego człowieka³². Niesprawiedliwe systemy polityczne, nie mając oparcia w prawdzie o rzeczywistości ludzkiej, znajdują je w przemocy, która utrzymuje się dzięki nienawiści. Stąd ci, którzy walczą w imię sprawiedliwości z całym systemem politycznym, narażeni są na szczególne niebezpieczeństwo, że sami opanowani zostaną przez nienawiść i przemoc — uniknięcie tego wymaga świadomie podejmowanego wysiłku dawania świadectwa prawdzie; niezbędny jest przy tym duch przebaczenia i pokoju³³.

²⁹Tamże, 43.

³⁰PIUS XI, *Quadragesimo anno*, AAS 23 (1931), s. 213; przekład i cytowanie za: JAN PAWEŁ II, *Centesimus annus* 14; por. tenże, *Laborem exercens*, 11–15.

³¹JAN PAWEŁ II, *Centesimus annus*, 16; także działalność związana „z zakładaniem spółdzielni wytwórczych, spożywców oraz spółdzielni kredytowych, z rozwijaniem oświaty ludowej i kształcenia zawodowego, z tworzeniem eksperymentalnych form udziału w życiu przedsiębiorstwa i całego społeczeństwa” (tamże); współcześnie przede wszystkim ruch solidarności w Polsce, zob. np. tamże, 22. Zob. M. PIECHOWIAK, *Solidarność — w poszukiwaniu ideowej tradycji interpretacji kategorii konstytucyjnej*, w: *W poszukiwaniu nowych form solidaryzmu społecznego*, t. I: *Idea solidaryzmu we współczesnej filozofii prawa i polityki*, red. A. Łabno, Warszawa: Wydawnictwo Sejmowe, 2012, s. 145–185.

³²JAN PAWEŁ II, *Centesimus annus*, 23: „Zasługuje dalej na podkreślenie fakt, że do upadku tego »bloku«, czy imperium doprowadza prawie wszędzie walka pokojowa, która posługuje się jedynie bronią prawdy i sprawiedliwości”.

³³Tamże, 27.

Doniosłą rolę w walce o sprawiedliwość odgrywa stanowienie prawa. W kontekście prawa do życia papież zwraca uwagę, że „Choć prawa nie są jedynym narzędziem obrony ludzkiego życia, odgrywają rolę bardzo ważną, a czasem decydującą w procesie kształtowania określonej mentalności i obyczaju”³⁴. Przy czym dla ochrony prawa do życia nie wystarczy zniesienie niegodziwych praw, ale trzeba „usunąć przyczyny, które sprzyjają zamachom na życie”³⁵.

III. SPRAWIEDLIWOŚĆ PRAWA I PAŃSTWA

1. *Sprawiedliwość a działania państwa — zasada pomocniczości*

W państwie podstawowym wymiarem niesprawiedliwości jest naruszanie praw człowieka, a także przyrodzonych, naturalnych obowiązków, nie będzie jednak ono możliwe bez odpowiednio ukształtowanego państwa i społeczeństwa. Gdy Jan Paweł II komentuje wypowiedzi Leona XIII dotyczące oceny ideologii komunistycznej, obok naruszenia praw człowieka (praw właścicieli) jako przejaw niesprawiedliwości rozwiązań wskazuje psucie ustroju państwa i dogłębne wzburzenie społeczeństwa³⁶.

Troska o sprawiedliwość nie jest wyłącznie zadaniem państwa. Państwo tworzy przestrzeń, w której członkowie wspólnoty politycznej mogą sami troszczyć się o sprawiedliwość. Tworzenie tej przestrzeni oparte jest na gwarantowaniu podstawowych praw człowieka — gwarantowanie tych praw (stanowiących zasadniczy element dobra wspólnego³⁷) jest podstawowym celem państwa,

³⁴JAN PAWEŁ II, *Evangelium vitae*, 90.

³⁵Tamże.

³⁶JAN PAWEŁ II, *Centesimus annus*, 12: „Warto raz jeszcze odczytać z uwagą jego słowa: »Sojaliści, wzniciwszy zazdrość mniemają, że dla usunięcia przepaści między nimi znieść trzeba prywatną własność, a zastąpić ją wspólnym posiadaniem dóbr materialnych. Przez tę przemianę spodziewają się uleczyć obecne zło (niesprawiedliwy podział bogactw i nędzę proletariatu). To jednak nie rozwiąże trudności, a samej klasie robotników przyniesie w rezultacie szkodę. Pogląd ten jest ponadto niesprawiedliwy; zadaje bowiem gwałt prawnym właścicielom, psuje ustrój państwa i do głębi wzburza społeczeństwo«. Nie można było lepiej ukazać szkód, jakie miał wyrazić tego rodzaju socjalizm, stając się systemem państwowym, znanym później pod nazwą »socjalizmu realnego«”.

³⁷Szersze przedstawienie koncepcji dobra wspólnego wypracowanej w nauczaniu społecznym Kościoła katolickiego zob.: M. SADOWSKI, *Godność człowieka i dobro wspólne w papieskim nauczaniu społecznym (1878–2005)*, Wrocław: Uniwersytet Wrocławski, 2010, zwł. s. 269–359 (rozdział poświęcony nauczaniu Jana Pawła II); syntetycznie zob.: M. PIECHOWIAK, *Dobro wspólne jako fundament polskiego porządku konstytucyjnego*, Warszawa: Oficyna Trybunału Konstytucyjnego, 2012, s. 118–153, zwł. 133–136.

a korzystanie z tych praw przez podmioty wspólnoty politycznej jest także realizacją sprawiedliwości³⁸.

Jan Paweł II podkreśla, że zgodnie z całą nauką społeczną Kościoła — opartą na chrześcijańskiej koncepcji osoby,

wyrazem społecznej natury człowieka nie jest jedynie państwo, ale także różne grupy pośrednie, poczynając od rodziny, a kończąc na wspólnotach gospodarczych, społecznych, politycznych i kulturalnych, które jako przejaw tejże ludzkiej natury posiadają — zawsze w ramach dobra wspólnego — swą własną autonomię. To właśnie nazwałem „podmiotowością” społeczeństwa, która wraz z podmiotowością jednostki, została unicestwiona przez „socjalizm realny”³⁹.

2. Sprawiedliwość kryterium obowiązywania prawa i bycia prawem

a. Relacje między prawem a moralnością

Jan Paweł II zauważa, że przedstawiana przez niego nauka Kościoła dotycząca relacji między prawem — świeckim prawem stanowionym (nazywanym w encyklice *Evangelium vitae* prawem cywilnym) — a moralnością wpisuje się w wielkie tradycje prawodawstwa⁴⁰.

Zadaniem, celem prawa jest ochrona dobra wspólnego osób tworzących społeczeństwo, a ochrona ta dokonuje się „poprzez uznanie i obronę ich podstawowych praw, umacnianie pokoju i moralności publicznej”⁴¹. Takie działanie jest równoznaczne z ochroną „ładu społecznego opartego na prawdziwej sprawiedliwości”⁴².

Jan Paweł II w numerze 71 *Evangelium vitae* z aprobatą przytacza słowa Jana XXIII zawarte w encyklice *Pacem in terris*:

Podkreśla się dzisiaj, że prawdziwe dobro wspólne polega przede wszystkim na poszanowaniu praw i obowiązków ludzkiej osoby. Wobec tego głównym zadaniem sprawujących władzę w państwie jest dbać z jednej strony o uznawanie tych

³⁸ JAN PAWEŁ II, *Centesimus annus*, 11: „Jeśli Leon XIII apeluje do Państwa, by zgodnie z zasadami sprawiedliwości zostały polepszone warunki życia ludzi ubogich, czyni to w słusznym przekonaniu, że zadaniem Państwa jest czuwanie nad dobrem wspólnym i troska o to, by wszystkie dziedziny życia społecznego, nie wyłączając gospodarki, przyczyniały się do urzeczywistnienia go, respektując słuszną autonomię każdej z nich. Jednakże nie znaczy to, że zdaniem Papieża wszystkie rozwiązania kwestii społecznej winny pochodzić od Państwa. Przeciwnie, podkreśla on niejednokrotnie konieczność ograniczenia interwencji Państwa oraz jego charakter instrumentalny, jako że jednostka, rodzina i społeczeństwo są w stosunku do niego wcześniejsze, Państwo zaś istnieje po to, by chronić ich prawa, bynajmniej zaś nie po to, by je tłumić”.

³⁹ Tamże, 13. Por. *Sollicitudo rei socialis*, 15, 28.

⁴⁰ JAN PAWEŁ II, *Evangelium vitae*, 71.

⁴¹ Tamże; por. Sobór Watykański II, *Deklaracja o wolności religijnej Dignitatis humanae*, 7.

⁴² JAN PAWEŁ II, *Evangelium vitae*, 71.

Doniosłą rolę w walce o sprawiedliwość odgrywa stanowienie prawa. W kontekście prawa do życia papież zwraca uwagę, że „Choć prawa nie są jedynym narzędziem obrony ludzkiego życia, odgrywają rolę bardzo ważną, a czasem decydującą w procesie kształtowania określonej mentalności i obyczaju”³⁴. Przy czym dla ochrony prawa do życia nie wystarczy zniesienie niegodziwych praw, ale trzeba „usunąć przyczyny, które sprzyjają zamachom na życie”³⁵.

III. SPRAWIEDLIWOŚĆ PRAWA I PAŃSTWA

1. *Sprawiedliwość a działania państwa — zasada pomocniczości*

W państwie podstawowym wymiarem niesprawiedliwości jest naruszanie praw człowieka, a także przyrodzonych, naturalnych obowiązków, nie będzie jednak ono możliwe bez odpowiednio ukształtowanego państwa i społeczeństwa. Gdy Jan Paweł II komentuje wypowiedzi Leona XIII dotyczące oceny ideologii komunistycznej, obok naruszenia praw człowieka (praw właścicieli) jako przejaw niesprawiedliwości rozwiązań wskazuje psucie ustroju państwa i dogłębne wzburzenie społeczeństwa³⁶.

Troska o sprawiedliwość nie jest wyłącznie zadaniem państwa. Państwo tworzy przestrzeń, w której członkowie wspólnoty politycznej mogą sami troszczyć się o sprawiedliwość. Tworzenie tej przestrzeni oparte jest na gwarantowaniu podstawowych praw człowieka — gwarantowanie tych praw (stanowiących zasadniczy element dobra wspólnego³⁷) jest podstawowym celem państwa,

³⁴JAN PAWEŁ II, *Evangelium vitae*, 90.

³⁵Tamże.

³⁶JAN PAWEŁ II, *Centesimus annus*, 12: „Warto raz jeszcze odczytać z uwagą jego słowa: »Sojaliści, wzniciwszy zazdrość mniemają, że dla usunięcia przepaści między nimi znieść trzeba prywatną własność, a zastąpić ją wspólnym posiadaniem dóbr materialnych. Przez tę przemianę spodziewają się uleczyć obecne zło (niesprawiedliwy podział bogactw i nędzę proletariatu). To jednak nie rozwiąże trudności, a samej klasie robotników przyniesie w rezultacie szkodę. Pogląd ten jest ponadto niesprawiedliwy; zadaje bowiem gwałt prawnym właścicielom, psuje ustrój państwa i do głębi wzburza społeczeństwo«. Nie można było lepiej ukazać szkód, jakie miał wyrazić tego rodzaju socjalizm, stając się systemem państwowym, znanym później pod nazwą »socjalizmu realnego«”.

³⁷Szersze przedstawienie koncepcji dobra wspólnego wypracowanej w nauczaniu społecznym Kościoła katolickiego zob.: M. SADOWSKI, *Godność człowieka i dobro wspólne w papieskim nauczaniu społecznym (1878–2005)*, Wrocław: Uniwersytet Wrocławski, 2010, zwł. s. 269–359 (rozdział poświęcony nauczaniu Jana Pawła II); syntetycznie zob.: M. PIECHOWIAK, *Dobro wspólne jako fundament polskiego porządku konstytucyjnego*, Warszawa: Oficyna Trybunału Konstytucyjnego, 2012, s. 118–153, zwł. 133–136.

a korzystanie z tych praw przez podmioty wspólnoty politycznej jest także realizacją sprawiedliwości³⁸.

Jan Paweł II podkreśla, że zgodnie z całą nauką społeczną Kościoła — opartą na chrześcijańskiej koncepcji osoby,

wyrazem społecznej natury człowieka nie jest jedynie państwo, ale także różne grupy pośrednie, poczynając od rodziny, a kończąc na wspólnotach gospodarczych, społecznych, politycznych i kulturalnych, które jako przejaw tejże ludzkiej natury posiadają — zawsze w ramach dobra wspólnego — swą własną autonomię. To właśnie nazwałem „podmiotowością” społeczeństwa, która wraz z podmiotowością jednostki, została unicestwiona przez „socjalizm realny”³⁹.

2. Sprawiedliwość kryterium obowiązywania prawa i bycia prawem

a. Relacje między prawem a moralnością

Jan Paweł II zauważa, że przedstawiana przez niego nauka Kościoła dotycząca relacji między prawem — świeckim prawem stanowionym (nazywanym w encyklice *Evangelium vitae* prawem cywilnym) — a moralnością wpisuje się w wielkie tradycje prawodawstwa⁴⁰.

Zadaniem, celem prawa jest ochrona dobra wspólnego osób tworzących społeczeństwo, a ochrona ta dokonuje się „poprzez uznanie i obronę ich podstawowych praw, umacnianie pokoju i moralności publicznej”⁴¹. Takie działanie jest równoznaczne z ochroną „ładu społecznego opartego na prawdziwej sprawiedliwości”⁴².

Jan Paweł II w numerze 71 *Evangelium vitae* z aprobatą przytacza słowa Jana XXIII zawarte w encyklice *Pacem in terris*:

Podkreśla się dzisiaj, że prawdziwe dobro wspólne polega przede wszystkim na poszanowaniu praw i obowiązków ludzkiej osoby. Wobec tego głównym zadaniem sprawujących władzę w państwie jest dbać z jednej strony o uznawanie tych

³⁸JAN PAWEŁ II, *Centesimus annus*, 11: „Jeśli Leon XIII apeluje do Państwa, by zgodnie z zasadami sprawiedliwości zostały polepszone warunki życia ludzi ubogich, czyni to w słusznym przekonaniu, że zadaniem Państwa jest czuwanie nad dobrem wspólnym i troska o to, by wszystkie dziedziny życia społecznego, nie wyłączając gospodarki, przyczyniały się do urzeczywistnienia go, respektując słuszną autonomię każdej z nich. Jednakże nie znaczy to, że zdaniem Papieża wszystkie rozwiązania kwestii społecznej winny pochodzić od Państwa. Przeciwnie, podkreśla on niejednokrotnie konieczność ograniczenia interwencji Państwa oraz jego charakter instrumentalny, jako że jednostka, rodzina i społeczeństwo są w stosunku do niego wcześniejsze, Państwo zaś istnieje po to, by chronić ich prawa, bynajmniej zaś nie po to, by je tłumić”.

³⁹Tamże, 13. Por. *Sollicitudo rei socialis*, 15, 28.

⁴⁰JAN PAWEŁ II, *Evangelium vitae*, 71.

⁴¹Tamże; por. Sobór Watykański II, *Deklaracja o wolności religijnej* Dignitatis humanae, 7.

⁴²JAN PAWEŁ II, *Evangelium vitae*, 71.

praw, ich poszanowanie, uzgadnianie, ochronę i stały ich wzrost, z drugiej zaś strony to, aby każdy mógł łatwiej wypełniać swoje obowiązki. Albowiem „podstawowym zadaniem wszelkiej władzy publicznej jest strzec nienaruszalnych praw człowieka i dbać o to, by każdy mógł z większą łatwością wypełniać swe obowiązki”. Dlatego, jeśli sprawujący władzę nie uznają praw człowieka albo je gwałcą, to nie tylko sprzeniewierzają się powierzonemu im zadaniu; również wydawane przez nich zarządzenia pozbawione są wszelkiej mocy obowiązującej⁴³.

Ogólnie rzecz ujmując sprawiedliwość prawa stanowi kryterium rozstrzygające o tym, że regulacje niesprawiedliwe przestają być prawdziwym prawem, moralnie obowiązującym⁴⁴, nie mają mocy prawnej⁴⁵; pozbawione są wszelkiej mocy obowiązującej⁴⁶, są prawami niegodziwymi⁴⁷. Ustawa niesprawiedliwa to ustawa, która „nie uznaje” godności osoby⁴⁸ i wynikających z niej praw człowieka. Niesprawiedliwe ustawy, godząc w prawa człowieka, „zagrożają samym korzeniem społecznego współżycia”⁴⁹. Zatem prawa człowieka stanowią kryterium obowiązywania prawa.

Prawo stanowione przez państwo różni się od moralnego pełnionymi zadaniami (celami) i zakresem oddziaływania. Celem nie jest wprost rozwój moralny człowieka, ale warunki takiego rozwoju i to warunki, których określenie jest istotne z względu na dobre funkcjonowanie życia społecznego. Zakres oddziaływania prawa stanowionego jest węższy niż zakres oddziaływania prawa moralnego⁵⁰ i władza państwowa może niekiedy powstrzymać się — dla uniknięcia większych szkód — od zakazywania czegoś, co jest zakazane w świetle prawa moralnego⁵¹ i — dodajmy — jednocześnie należy do sfery tego, co powinno być także zakazane przez prawo stanowione, gdyż nie wszystkie zakazy moralne domagają się regulacji prawnych. Jednak władza nie może nigdy uznać, że

⁴³JAN XXIII, *Pacem in terris* (11 kwietnia 1963), II, AAS 55 (1963), s. 273–274; tekst cytowany wewnątrz jest wzięty z: PIUS XII, *Orędzie radiowe na uroczystość Zesłania Ducha Świętego 1941* (1 czerwca 1941), AAS 33 (1941), s. 200; tekst odsyła także do: PIUS XI, Encyklika *Mit brennender Sorge* (14 marca 1937), AAS 29 (1937), s. 159; Encyklika *Divini Redemptoris* (19 maja 1937) III, AAS 29 (1937), s. 79; PIUS XII, *Orędzie radiowe na Boże Narodzenie* (24 grudnia 1942), AAS 35 (1943), s. 9–24.

⁴⁴JAN PAWEŁ II, *Evangelium vitae*, 72.

⁴⁵Tamże, 90: „ustawa łamiąca naturalne prawo niewinnego człowieka do życia jest niesprawiedliwa i jako taka nie może mieć mocy prawnej”.

⁴⁶Tamże, 71.

⁴⁷Tamże, 90.

⁴⁸Tamże, 90.

⁴⁹Tamże, 90.

⁵⁰Tamże, 71.

⁵¹Tamże, 71. Papież powołuje się na Akwinatę, *ST*, I-II, q. 96, a. 2.

prawem jednostek jest łamanie podstawowych praw⁵², tym bardziej nie może nakazywać łamania podstawowych praw.

Omawiając stosunek prawa do moralności, Jan Paweł II cytuje encyklikę Jana XXIII *Pacem in terris*:

Władzy rozkazywania domaga się porządek duchowy i wywodzi się ona od Boga. Jeśli więc sprawujący władzę w państwie wydają prawa względnie nakazują coś wbrew temu porządkowi, a tym samym wbrew woli Bożej, to ani ustanowione w ten sposób prawa, ani udzielone kompetencje nie zobowiązują obywateli [...]. Wtedy w rzeczywistości kończy się władza, a zaczyna potworne bezprawie⁵³.

W numerze 72 *Evangelium vitae* Jan Paweł II przywołuje naukę Tomasza z Akwinu:

Prawo ludzkie jest prawem w takiej mierze, w jakiej jest zgodne z prawym rozumem, a tym samym wypływa z prawa wiecznego. Kiedy natomiast jakieś prawo jest sprzeczne z rozumem, nazywane jest prawem niegodziwym; w takim przypadku jednak przestaje być prawem i staje się raczej aktem przemocy⁵⁴.

Każde prawo ustanowione przez ludzi o tyle ma moc prawa, o ile wypływa z prawa naturalnego. Jeśli natomiast pod jakimś względem sprzeciwia się prawu naturalnemu, nie jest już prawem, ale wypaczeniem prawa [*legis corruptio*]⁵⁵.

Podążając za wypowiedzią Akwinaty poprzedzającą ostatni cytat, można także dodać, że prawo stanowione przez ludzi „tyle ma mocy prawa, ile jest sprawiedliwe”⁵⁶.

Zgodnie z nauką Tomasza z Akwinu uznaje Jan Paweł II, że prawa, które są sprzeczne z dobrem wspólnym, „są całkowicie pozbawione rzeczywistej mocy prawnej”⁵⁷. O prawie dopuszczającym przerywanie ciąży i eutanazję papież pisze, że „przestaje być prawdziwym prawem, moralnie obowiązującym”, gdyż

⁵²JAN PAWEŁ II, *Evangelium vitae*, 71.

⁵³JAN XXIII, *Pacem in terris*, s. 271.

⁵⁴TOMASZ Z AKWINU, *ST*, I-II, q. 93, a. 3, ad 2.

⁵⁵TOMASZ Z AKWINU, *ST*, I-II, q. 95, a. 2. W tym samym miejscu Akwinata cytuje św. Augustyna: „Non videtur esse lex, quae iusta non fuerit”, *De libero arbitrio*, I, 5, 11 (PL 32, 1227), zob. niżej przypis 94.

⁵⁶„In quantum habet de iustitia, in quantum habet de virtute legis” (TOMASZ Z AKWINU, *ST*, I-II, q. 95, a. 2).

⁵⁷JAN PAWEŁ II, *Evangelium vitae*, 72. Por. Tomasza z Akwinu definicję prawa-lex: „Prawo nie jest niczym innym jak pewnym rozporządzeniem rozumu, dla dobra wspólnego, od tego, komu powierzona jest troska o społeczność, promulgowane” (TOMASZ Z AKWINU, *ST*, I-II, q. 90, a. 4, co.). Jeśli nie jest to odnotowane, teksty Tomasza z Akwinu podaję we własnym przekładzie.

prawo takie „przeciwstawia się zdecydowanie i nieodwracalnie możliwości realizacji dobra wspólnego”⁵⁸. Zanegowana zostaje racja istnienia prawa. Unieczniona zostaje osoba, dla której istnieje zarówno społeczeństwo, jak i prawo, które je organizuje.

b. Prawo naturalne a prawa człowieka

W nauczaniu Jana Pawła II treści, które Tomasz z Akwinu wiązał z kategorią „prawo naturalne”, wyrażane są zwykle za pomocą kategorii „prawa człowieka”. Warto podkreślić, że Jan Paweł II pojmuje prawo naturalne przede wszystkim na sposób typowy dla pojmowania praw podmiotowych — na pierwszym miejscu nie są określane obowiązki, ale należne człowiekowi dobra, ze względu na które dopiero dookreślane są obowiązki. Najważniejsza wypowiedź na ten temat znalazła się w encyklice *Veritatis splendor*, w której prawo naturalne zostało pojęte jako uporządkowany zespół „»dóbr dla osoby«, które służą »dobru osoby« — dobru, jakim jest ona sama i jej doskonałości”⁵⁹.

Dla czytelnika nieobeznanego z tradycją klasyczną, przede wszystkim z koncepcją prawa Tomasza z Akwinu, stwierdzenie takie musi się wydać zaskakujące — prawo nie jest tu pojmowane jako zespół norm ani jako zespół uprawnień czy kompetencji, ale jako zespół dóbr. Za takim rozumieniem prawa stoi fundamentalna intuicja, że prawo jest tym, co jest racją działania — jego zaistnienia i jego kształtu; wszelkie zaś ludzkie działania podejmowane i kształtowane są ze względu na prawdziwe lub rzekome dobra, do których zmierzają, dobra mające rozwijać osobę i jej doskonałości. W tradycji klasycznej dobro to cel. Stąd najogólniejsze określenie prawa sformułowane przez Tomasza z Akwinu brzmi: „Prawo nie jest niczym innym, jak racją działania, wszelka zaś racja działania zawiera się w celu”⁶⁰. To ze względu na dobra i na dobro człowieka formułowane są nakazy i zakazy. Takie pojmowanie dobra jako prawa jest widoczne w innej wypowiedzi w *Veritatis splendor*, gdy Jan Paweł II pisze, że „o moralnej jakości czynów stanowi relacja między wolnością człowieka a prawdziwym dobrem. Dobro to ustanowione jest, jako odwieczne prawo, przez Mądrość Bożą, która każe każdej istocie zmierzać do jej celu”⁶¹.

Najgłębsza struktura prawa oparta na relacji człowieka do dobra jest pierwotna zarówno wobec praw podmiotowych pojętych jako zespół rozmaitych sytuacji prawnych tworzących funkcjonalną całość ze względu na dobro prawnie doniosłe, jak i wobec nakazów czy zakazów. Nakazy czy zakazy są wtórne wobec

⁵⁸ JAN PAWEŁ II, *Evangelium vitae*, 72.

⁵⁹ JAN PAWEŁ II, *Veritatis splendor*, 79, podkr. M.P.

⁶⁰ „Lex nihil aliud sit quam ratio operis, cuiuslibet autem operis ratio a fine sumitur” (TOMASZ Z AKWINU, *Summa contra gentiles*, lib. 3, cap. 114, n. 5).

⁶¹ JAN PAWEŁ II, *Veritatis splendor*, 72.

przyporządkowania człowieka i jego działania do dobra. Prawo pojmowane jako zespół norm (także tak pojmowane prawo naturalne)⁶² jest w tej perspektywie ewidentnie wtórne wobec moralności, którą Jan Paweł II charakteryzuje jako „Racjonalne skierowanie ludzkiego czynu ku dobru w jego prawdzie oraz dobrowolne dążenie do tego dobra, poznane przez rozum”⁶³. O moralnej jakości czynu stanowi przede wszystkim to, że „wybory dokonywane przez wolność są zgodne z prawdziwym dobrem człowieka”⁶⁴, a nie z jakimś nakazem czy zakazem. Warto podkreślić, że przytoczone określenie moralności jest sformułowane bez zastosowania takich kategorii, jak obowiązek, norma, reguła, nakaz czy zakaz⁶⁵. Refleksja Jana Pawła II nad relacją między prawem a moralnością nie jest refleksją po prostu nad relacją między dwoma zespołami (systemami) norm.

W swej istocie jest to stanowisko typowe dla tradycji arystotelesowsko-tomistycznej. Nie byłoby trafne uznanie, że encyklika — wpisując się w tradycję nauczania Kościoła katolickiego, w której tomizm jest uznany za podstawowy kierunek filozoficzny przydatny dla tego nauczania — jest „bardziej kościelna” niż jej autor, który jako filozof Karol Wojtyła chętnie sięgał do fenomenologii. Podkreślić wypada, że choć Jan Paweł II / Karol Wojtyła stosował i cenił metody wypracowane w ramach fenomenologii, to jednak nie przyjmował — stanowiącej istotę filozofii Edmunda Husserla — metody *epoché* polegającej na

⁶²Jako zespół norm prawo naturalne pojmowane jest przez Tadeusza Ślipko: „Prawo naturalne oznacza na podstawowych imperatywach oparty zbiór norm kategoryalnych, obiektywnych i absolutnych (czyli powszechnych i niezmiennych), które uzdalniają podmioty rozumne do spełniania aktów wewnątrznie dobrych, a unikania wewnątrznie złych”; przy czym „przez termin »normy« rozumieć należy reguły postępowania, które nie orzekają o moralnej wartości określonych kategorii aktów ludzkich, ale wyrażają tylko nakaz względnie zakaz ich spełniania” (T. ŚLIPKO, *Zarys etyki ogólnej*, Kraków: WAM, 1974, s. 254, podkr. w tekście).

⁶³JAN PAWEŁ II, *Veritatis splendor*, 72.

⁶⁴Tamże.

⁶⁵Szerzej zob.: M. PIECHOWIAK, *Prawa człowieka i prawo naturalne jako podstawa życia osobistego i społecznego*, s. 89–103; tenże, *Czy prawo naturalne to zespół norm?*, w: *Ecclesiae in iustitia servire. Opuscula Thaddaeo Walachowicz piae memoriae dedicata*, red. F. Lenort, Poznań: Wydział Teologiczny UAM, 2003, s. 11–20; *Prawo naturalne a prawa człowieka*, w: *Substancja — Natura — Prawo naturalne*, red. A. Maryniarczyk, K. Stępień, P. Gondek, Lublin: Polskie Towarzystwo Tomasza z Akwinu, 2006 (Zagadnienia Współczesnej Metafizyki, 8), s. 391–408; tenże, *Klasyczna koncepcja osoby jako podstawa pojmowania praw człowieka. Wokół Tomasza z Akwinu i Immanuela Kanta propozycji ugruntowania godności człowieka*, w: *Prawo naturalne — natura prawa*, red. P. Dardziński, F. Longchamps de Brier, K. Szczucki, Warszawa: Wyd. C.H. Beck, 2011, s. 3–20; tenże, *Man as a Route for Law*, w: *Giovanni Paolo II: Le vie della giustizia. Itinerari per i giuristi del terzo millennio*, red. A. Loiodice, M. Vari, Roma: Bardi Editore, 2003, s. 46–47.

„wyłączeniu istoty spod aktualnego istnienia”⁶⁶; przedmiotem dociekań nie jest istota człowieka oderwana od realnego istnienia, ale „cały człowiek” jako konkretny działający podmiot.

Mając na uwadze metodologiczny problem ustalenia relacji między autorem encykliki a Karolem Wojtyłą, zarówno jako konkretną osobą, jak i jako autorem prac filozoficznych w okresie przed wyborem na papieża, warto zauważyć, że cytowane wyżej określenie prawa naturalnego jako zespołu dóbr dla osoby, zawarte w *Veritatis splendor*, bardzo dobrze koreluje z poglądami Wojtyły wyrażonymi w studium *Osoba: podmiot i wspólnota*, opublikowanym po raz pierwszy w 1976 roku⁶⁷:

Działanie ludzkie, czyli czyn, ma różne cele i różne przedmioty i wartości, ku którym się zwraca. Jednakże zwracając się do tych różnych celów, przedmiotów i wartości, człowiek nie może się w swoim działaniu świadomym nie zwrócić do siebie samego jako do celu, nie może bowiem odnosić się do różnych przedmiotów działania i wybierać różnych wartości, nie stanowią przez to o sobie samym ... i o swojej własnej wartości⁶⁸.

Podobnie, cytowane wyżej określenie moralności zawarte w *Veritatis splendor* dobrze koreluje np. z wypowiedzią z tego samego studium antropologicznego:

Być wolnym to znaczy nie tylko ‘chcieć’, ale także ‘wybierać’ i ‘rozstrzygać’, a to wszystko mówi nam już o transcendentnym przyporządkowaniu dobra do prawdy w działaniu, w czynie. [...] W sumieniu urzeczywistnia się autentyczna transcendencja osoby w czynie, dzięki niemu bowiem *actus humanus* kształtuje się jako chcenie i wybór ‘dobra prawdziwego’⁶⁹.

Podstawową strukturą leżącą u podstaw refleksji nad moralnością i nad prawem jest splot relacji obejmujący relację obdarzonego godnością człowieka do właściwego mu rozwoju i relacje do dóbr-celów realizujących ten rozwój. To te relacje

⁶⁶ K. WOJTYŁA, *Osoba i czyn*, w: tenże, *Osoba i czyn oraz inne studia antropologiczne*, Lublin: TN KUL, 1994, s. 62 (przyp. 4). Zob. także jednoznaczne opowiedzenie się za perspektywą realistyczną typową dla filozofii tomistycznej w: tenże, *Osoba: podmiot i wspólnota*, w: tenże, *Osoba i czyn oraz inne studia antropologiczne*, Lublin: TN KUL, 1994, s. 371–414, zvl. s. 381–382: „Świadomość nie jest samodzielnym podmiotem, chociaż [...] może ona być traktowana tak, jakby była podmiotem. Ten sposób traktowania świadomości stoi u podstaw całej tzw. filozofii transcendentalnej, która rozpatruje akty poznania jako świadomościowe akty intencjonalne, a więc zwrócone ku poza-podmiotowym, a więc przedmiotowym teściom (fenomenom). Jak długo taki typ analizy świadomości ma charakter metody poznawczej, może wydać i wydaje wspaniałe owoce. Nie można natomiast tej metody z uwagi na stojące u jej podstaw wyłączenie (*epoché*) świadomości z rzeczywistości, z bytu realnie istniejącego, uznawać za filozofię samej rzeczywistości, przede wszystkim zaś rzeczywistości człowieka, osoby ludzkiej”.

⁶⁷ „Roczniki Filozoficzne”, 2 (1976), s. 5–39.

⁶⁸ K. WOJTYŁA, *Osoba: podmiot i wspólnota*, s. 385.

⁶⁹ Tamże, s. 389.

(a nie same normy czy obowiązki) są w punkcie wyjścia poznania moralnego i poznania sprawiedliwego prawa⁷⁰.

Taka perspektywa ujęcia prawa naturalnego i jego podstaw, w której ontologicznie pierwotne są relacje człowieka do dobra, w której to cele są racją działania, jest perspektywą w sposób konsekwentny antropocentryczną — na pytanie: „dlaczego mam działać tak, a nie inaczej, dlaczego powinienem?”, podstawowa odpowiedź brzmi: „bo to jest dobre dla człowieka”; zatem, mówiąc krótko, prawo jest dla człowieka. Inaczej będzie, gdy prawo naturalne pojęte zostanie przede wszystkim jako zespół norm; wówczas na postawione pytanie o rację działania odpowiedzieć wypada: „bo takie jest prawo”, „bo taka jest norma postępowania”; zatem człowiek działa dla prawa.

c. *Bezważdny obowiązek niepodporządkowania się niesprawiedliwemu prawu — prawo do sprzeciwu sumienia*

Jan Paweł II w numerze 74 *Evangelium vitae*, przywołuje ogólne zasady moralne dotyczące współdziału w złych czynach:

Stanowczy nakaz sumienia zabrania chrześcijanom, podobnie jak wszystkim ludziom dobrej woli, formalnego współdziału w praktykach, które zostały co prawda dopuszczone przez prawodawstwo państwowe, ale są sprzeczne z Prawem Bożym. Z moralnego punktu widzenia nigdy nie wolno formalnie współdziałać w czynieniu zła⁷¹.

Ta ogólna zasada dotyczy wszelkiego typu czynów złych, nie tylko czynów wewnętrznie złych (złych z samej swej natury), ale także złych ze względu na określony kontekst kształtujących go okoliczności⁷².

⁷⁰Taki sposób myślenia o podstawach prawa, w których pierwszorzędne znaczenie ma przyporządkowanie człowieka do dobra, rozwijał Mieczysław A. Krąpiec, zob. przede wszystkim M.A. KRĄPIEC, *Człowiek i prawo naturalne*, Lublin: TN KUL, 1986; zob. np. tamże, s. 13: „Cały porządek postępowania człowieka, jako porządek realizowania dobra, jest zarazem porządkiem właściwie rozumianego prawa naturalnego”; tak filozofia moralności, jak i filozofia prawa są refleksją nad działającym człowiekiem i nie są autonomiczne wobec antropologii czy metafizyki. Nowum antropologii filozoficznej Wojtyły upatruje Krąpiec w eksploracji przez Wojtyłę danych dostępnych w tym, co tradycja klasyczna nazywa refleksją towarzyszącą; zob. M.A. KRĄPIEC, *Funkcja refleksji w analizie czynu moralnego (na marginesie pracy K. Karł. Wojtyły Osoba i czyn)*, „Roczniki Filozoficzne”, 2 (1980), s. 114–118. Nieco inne podejście znalazło się w etyce Tadeusza Stycznia — następcy Karola Wojtyły na Katedrze Etyki KUL, który u podstaw doświadczenia moralnego i etyki jako autonomicznej dyscypliny filozoficznej przyjął przeżycie powinności i sądy powinnościowe; zob. np. T. STYCZEŃ, *ABC etyki*, Lublin: RW KUL, 1981, s. 5; tenże, *Ja w świetle swego sądu: powinieniem*, „Roczniki Filozoficzne”, 2 (1980), s. 148–154. W latach osiemdziesiątych ubiegłego wieku toczył się na KUL gorący spór o podstawy etyki i filozofii praktycznej; zob. „Roczniki Filozoficzne”, 2 (1983).

⁷¹JAN PAWEŁ II, *Evangelium vitae*, 74.

⁷²Por. tamże.

Pisząc o przerywaniu ciąży i eutanazji, Jan Paweł II stwierdza, że są one

zbrodniami, których żadna ludzka ustawa nie może uznać za dopuszczalne. Ustawy, które to czynią, nie tylko nie są w żaden sposób wiążące dla sumienia, ale stawiają wręcz człowieka wobec poważnej i konkretnej powinności przeciwstawienia się im poprzez sprzeciw sumienia⁷³.

Jan Paweł II wskazuje na naturalne prawo odmowy współudziału w niesprawiedliwości, które powinno być chronione prawem stanowionym:

Odmowa współudziału w niesprawiedliwości to nie tylko obowiązek moralny, ale także podstawowe ludzkie prawo. Gdyby tak nie było, człowiek byłby zmuszony popełniać czyny z natury swojej uwłaczające jego godności i w ten sposób jego wolność, której autentyczny sens i cel polega na dążeniu do prawdy i dobra, zostałaby radykalnie naruszona. Chodzi tu zatem o prawo podstawowe, które właśnie z tego względu powinno być przewidziane w ustawodawstwie państwowym i przez nie chronione⁷⁴.

Regulacja prawa stanowionego dotycząca sprzeciwu sumienia powinna realizować postulat, że „Kto powołuje się na sprzeciw sumienia, nie może być narażony nie tylko na sankcje karne, ale także na żadne inne ujemne konsekwencje prawne, dyscyplinarne, materialne czy zawodowe”⁷⁵.

W żadnej dziedzinie życia prawo nie może zastąpić sumienia⁷⁶. Jednak zdaniem Jana Pawła II, mimo wielkiej wartości przypisywanej tak sumieniu, jak i wolności, „społeczeństwo ma prawo i obowiązek bronić się przed nadużyciami dokonywanymi w imię sumienia i pod pretekstem wolności”⁷⁷. Zasygnalizować tu wypada pewną trudność, której wprost papież nie podejmuje, jak praktycznie pogodzić to prawo i obowiązek społeczeństwa z prawem jednostki do sprzeciwu sumienia.

d. Udział w tworzeniu niesprawiedliwych praw

W perspektywie prawa do życia jako prawa fundamentalnego wśród fundamentalnych oraz opcji na rzecz słabszych szczególnie ciężkim naruszeniem sprawiedliwości jest negowanie prawa do życia ludzi najsłabszych — nienarodzonych

⁷³Tamże, 73.

⁷⁴Tamże, 74.

⁷⁵Tamże.

⁷⁶Tamże, 71.

⁷⁷Tamże, 71. Por. Sobór Watykański II, *Deklaracja o wolności religijnej* Dignitatis humanae, nr 7.

dzieci — przez prawne dopuszczanie aborcji; czy ludzi chorych i słabych z rąki wieku — przez prawne dopuszczanie eutanazji⁷⁸. W grę wchodzi działania, które należą do tzw. czynów wewnętrznie złych. Czyny wewnętrznie złe to takie świadome i dobrowolne działania, które są zawsze złe z moralnego punktu widzenia i nie mogą być nigdy, w żadnych okolicznościach, dozwolone ani jako cel, ani jako środek do dobrego celu⁷⁹. Przykładem takiego działania jest zabicie niewinnej istoty ludzkiej — „Żadna władza nie ma prawa do tego zmuszać ani na to przyzwalać”⁸⁰, pisze Jan Paweł II:

Szczytem zaś samowoli i niesprawiedliwości jest sytuacja, w której niektórzy — na przykład lekarze lub prawodawcy — roszczą sobie władzę decydowania o tym, kto ma żyć, a kto powinien umrzeć⁸¹.

Zauważyć trzeba, że również przy refleksji nad problematyką działań, które są złe w każdych okolicznościach, ontycznie podstawowym punktem odniesienia nie są normy, które nie dopuszczają wyjątków, ale dobra dla człowieka. Papież wskazuje na istnienie wartości ludzkich i moralnych, których się nie ustanawia, ale jedynie odkrywa, „których żadna jednostka, żadna większość ani żadne państwo nie mogą tworzyć, zmieniać ani niszczyć, ale które winny uznać, szanować i umacniać”⁸². Wartości takie należą do samej istoty i natury człowieka oraz wyrażają i chronią godność osoby⁸³. W *Veritatis splendor* Jan Paweł II cytuje fragment deklaracji *Persona humana* mówiący o niezmiennych prawach, „które wpisane są w konstytutywne elementy ludzkiej natury i występują w tej samej postaci u wszystkich istot obdarzonych rozumem”⁸⁴. Niezmiennosc praw i norm jest wtórna wobec niezmiennosci struktury bytu ludzkiego. Zawsze chodzi o ochronę dobra osoby — „nawet życie ludzkie, choć jest fundamentalnym dobrem człowieka, zyskuje sens moralny dopiero przez odniesienie do dobra osoby, którą zawsze należy afirmować dla niej samej”⁸⁵.

⁷⁸ JAN PAWEŁ II, *Evangelium vitae*, 20.

⁷⁹ Tamże, 57: „Świadoma i dobrowolna decyzja pozbawienia życia niewinnej istoty ludzkiej jest zawsze złem z moralnego punktu widzenia i nigdy nie może być dozwolona ani jako cel, ani jako środek do dobrego celu. Jest to bowiem akt poważnego nieposłuszeństwa wobec prawa moralnego, co więcej, wobec samego Boga, jego twórcy i gwaranta; jest to akt sprzeczny z fundamentalnymi cnotami sprawiedliwości i miłości”.

⁸⁰ Kongregacja Nauki Wiary, *Deklaracja o eutanazji* Iura et bona (5 maja 1980), II, AAS 72 (1980), s. 564; JAN PAWEŁ II, *Evangelium vitae*, 57.

⁸¹ JAN PAWEŁ II, *Evangelium vitae*, 66.

⁸² Tamże, 71.

⁸³ Tamże.

⁸⁴ JAN PAWEŁ II, *Veritatis splendor*, 52, przyp. 94. Kongregacja Nauki Wiary, *Deklaracja o niektórych kwestiach etyki seksualnej* *Persona humana* (29 grudnia 1975), nr 4, AAS 68 (1976), s. 80.

⁸⁵ JAN PAWEŁ II, *Veritatis splendor*, 50.

Jan Paweł II wskazuje ogólną regułę dotyczącą tworzenia i kształtowania praw dotyczących wewnętrznie złych czynów:

w przypadku prawa wewnętrznie niesprawiedliwego, jakim jest prawo dopuszczające przerywanie ciąży i eutanazję, nie wolno się nigdy do niego stosować „ani uczestniczyć w kształtowaniu opinii publicznej przychylniej takiemu prawu, ani też okazywać mu poparcia w głosowaniu”⁸⁶.

Jednocześnie wskazuje jednak na sytuację, w której należy postąpić odmiennie. Jest tak, gdy

głosowanie w parlamencie miałoby zdecydować o wprowadzeniu prawa bardziej restryktywnego, to znaczy zmierzającego do ograniczenia liczby legalnych aborcji, a stanowiącego alternatywę dla prawa bardziej permissywnego, już obowiązującego lub poddanego głosowaniu. [...] W omawianej tu sytuacji, jeśli nie byłoby możliwe odrzucenie lub całkowite zniesienie ustawy o przerywaniu ciąży, parlamentarzysta, którego osobisty absolutny sprzeciw wobec przerywania ciąży byłby jasny i znany wszystkim, postąpiłby słusznie, udzielając swego poparcia propozycjom, których celem jest ograniczenie szkodliwości takiej ustawy i zmierzających w ten sposób do zmniejszenia jej negatywnych skutków na płaszczyźnie kultury i moralności publicznej. Tak postępując bowiem, nie współdziała się w sposób niedozwolony w uchwalaniu niesprawiedliwego prawa, ale raczej podejmuje się słuszną i godziwą próbę ograniczenia jego szkodliwych aspektów⁸⁷.

Na podstawie tej wypowiedzi można sformułować ogólne warunki, które muszą być spełnione, aby oddać głos na rzecz prawa ograniczającego legalnie dokonywane zło. Po pierwsze, nie jest możliwe odrzucenie lub całkowite zniesienie ustawy dającej prawo lub nakazującej dokonywanie czynów wewnętrznie złych. Po drugie, powszechnie znany powinien być sprzeciw parlamentarzysty wobec wchodzących w grę czynów wewnętrznie złych⁸⁸.

e. Czy żadne prawo niesprawiedliwe nie obowiązuje?

Mając na uwadze wcześniejsze wywody, można zasadnie przyjąć, że działania polegające na łamaniu podstawowych praw są czynami wewnętrznie złymi,

⁸⁶JAN PAWEŁ II, *Evangelium vitae*, 73; przytoczenie wewnątrz cytatu pochodzi z dokumentu Kongregacji Nauki Wiary, *Deklaracja o przerywaniu ciąży* (18 listopada 1974), nr 22, AAS 66 (1974), s. 744.

⁸⁷Tamże.

⁸⁸Zob. P. ŚLĘCZKA, *Przegłosowane sumienie. Analiza logiczno-etyczna praw niedoskonałych*, Lublin: Wydawnictwo KUL, 2008.

a prawo stanowione, które przyznaje prawo dokonywania takich czynów (łamania podstawowych praw) lub nakazuje takie czyny (nakazuje łamanie podstawowych praw), jest prawem wewnątrznie niesprawiedliwym⁸⁹. Tego typu prawo z jest — po pierwsze — prawem pozbawionym „wszelkiej mocy prawnej”, po drugie — nie obowiązuje w sumieniu, a co więcej — powstaje obowiązek przeciwstawiania się temu prawu i zakaz postępowania zgodnie z nim.

Nasuwa się jednak pytanie, czy to samo można powiedzieć o wszelkim prawie niesprawiedliwym, a takie jest m.in. każde prawo, które nie realizuje celu prawa, jakim jest dobro wspólne⁹⁰. Chcąc odpowiedzieć na to pytanie, trzeba odzielić dwie kwestie, które w rozważaniach dotyczących aborcji i eutanazji szły z sobą w parze. Mianowicie kwestię posiadania przez prawo „mocy prawnej”, bycia „prawdziwym prawem” od kwestii moralnego obowiązku postępowania zgodnie z prawem stanowionym. Jak wyżej powiedziano, w przypadku prawa wewnątrznie niesprawiedliwego prawo takie nie ma ani „mocy prawnej”, nie jest „prawdziwym prawem”, ani nie rodzi obowiązku moralnego postępowania zgodnie z nim, co więcej — towarzyszy mu zakaz postępowania zgodnie z nim.

W numerze 71 *Evangelium vitae* Jan Paweł II wskazywał jednak, że „władza państwowa może niekiedy powstrzymać się od zakazania czegoś, co — gdyby zostało zabronione — spowodowałoby jeszcze poważniejsze szkody”⁹¹. Jan Paweł II podejmował przede wszystkim kwestię obowiązywania w sumieniu prawa wewnątrznie niesprawiedliwego, dotyczącego aborcji i eutanazji, pojętego jako prawo stanowione dające prawo do dokonywania czynów wewnątrznie złych lub nakazujące dokonywanie takich czynów. Niemniej jednak, sięgając do nauki

⁸⁹JAN PAWEŁ II, *Evangelium vitae*, 73.

⁹⁰Por. cztery kryteria sprawiedliwości wskazane w Tomasza z Akwinu definicja prawa-lex, ST, I-II, q. 90, a. 4, co.; oraz szerzej tamże, I-II, q. 96, a. 4, co.: „Prawa są niesprawiedliwe w dwojaki sposób: pierwszy, ponieważ są sprzeczne z dobrem ludzi. W przeciwieństwie do praw sprawiedliwych są z tymże dobrem sprzeczne: albo ze względu na cel, gdy np. jakiś naczelnik nakłada swoim poddanym uciążliwe prawa nie służące pożytkowi wspólnemu, ale raczej zaspokajaniu własnej pożądlivosti lub dla własnej chwały; albo z powodu ich twórcy; np. gdy ktoś w wydawaniu prawa wychodzi poza granice powierzonej sobie władzy; albo wreszcie w swojej formie [*ex forma*]; np. gdy nierówno rozkłada się ciężary na społeczeństwo, chociaż one służą dobru wspólnemu. [...] Drugi, ponieważ są przeciwne dobru Bożemu. Takimi na przykład są prawa tyranów zmuszające do bałwochwalstwa lub do tego wszystkiego, co jest sprzeczne z prawem Bożym”; cyt. wg: TOMASZ Z AKWINU, ST, t. 13: *Prawo*, tłum. P. Bełch, Londyn: Veritas, 1985, s. 83–84 (skorygowana została ewidentna niedokładność tłumacza, który „*ex forma*” przełożył „w swojej treści”).

⁹¹JAN PAWEŁ II, *Evangelium vitae*, 71; powołuje się przy tym na Tomasza z Akwinu, ST, I-II, q. 96, a. 2, ad 2: „Zamiarem prawa ludzkiego jest prowadzenie ludzi do cnoty: nie od razu, lecz stopniowo. Nie od razu przeto nakłada mnogości niedoskonałych ludzi to, co już jest udziałem urobionych w cnocie: mianowicie żeby powstrzymywali się od wszelkiego zła. W przeciwnym razie ludzie niedoskonali, nie będąc w stanie udźwignąć takowych nakazów, wpadaliby w jeszcze gorsze zło” (cyt. wg: TOMASZ Z AKWINU, *Suma teologiczna*, t. 13: *Prawo*, s. 80).

Tomasza z Akwinu dotyczącej kwestii posłuszeństwa niesprawiedliwemu prawu, można wskazać sytuacje, w których w grę nie wchodzi czynny wewnętrznie zły, a niesprawiedliwość prawa wynikałaby np. z nieproporcjonalnego rozłożenia ciężarów. Idąc za Akwinatą, należałoby uznać, że prawo takie nie ma mocy prawnej i nie jest prawdziwym prawem, niemniej jednak w niektórych przypadkach adresaci takiego prawa nie tylko mogą postąpić zgodnie z tym prawem, ale nawet powinni tak postępować. Akwinata pisze, że prawa niesprawiedliwe ze względu na sprzeczność z dobrem ludzi

nie obowiązują w sumieniu, chyba dla uniknięcia zgorszenia lub [...] zamieszek [*propter vitandum scandalum vel turbationem*]. Z tego bowiem powodu człowiek powinien zrzec się nawet swoich uprawnień, stosownie do nauki Pańskiej: „zmusza cię kto, żeby iść z nim tysiąc kroków, idź dwa tysiące. Temu, kto chce wziąć twoją szatę, odstęp i płaszcz”⁹².

f. Specyfika ujęcia relacji prawa do moralności

Przyjmowana przez Jana Pawła II koncepcja prawa stanowionego jest — oczywiście — koncepcją niepozytywistyczną. Nie jest akceptowany rozdział między prawem a moralnością — warunkiem uznania jakiejś normy za normę prawną jest spełnianie przez nią kryteriów materialnych określonych standardami moralnymi, prawnonaturalnymi. Istotą tego stanowiska wyraża się dziś krótko formułą: *lex iniusta non est lex* — „prawo niesprawiedliwe nie jest prawem”⁹³. Przy bliższej analizie można dostrzec, że stanowisko Jana Pawła II nie może być adekwatnie ujęte taką formułą.

Przyjęta przez niego koncepcja pozwala sensownie mówić o niesprawiedliwych normach prawa stanowionego przez ludzi, które należą do tworzonego systemu prawa. Takimi są normy tworzone w procesie legislacyjnym, w którym uczestniczy opisywany wyżej parlamentarzysta głosujący za ustawą ograniczającą przerywanie ciąży. Warto w tym miejscu przywołać odróżnienie dwojakiego rozumienia terminu „obowiązanie prawa” — w jednym sensie, być prawem to tyle, co należeć do systemu prawa pozytywnego zgodnie z przyjętymi

⁹² TOMASZ Z AKWINU, *ST*, I-II, q. 96, a. 4, co.; cyt. wg: TOMASZ Z AKWINU, *Suma teologiczna*, t. 13: *Prawo*, s. 84. Wyjątku takiego nie ma, gdy prawo jest niesprawiedliwe jako przeciwne dobru Bożemu, np. prawo nakazujące bałwochwalstwa.

⁹³ Formułę tę przypisuje się Tomaszowi z Akwinu, jednak Akwinata dokładnie takiej formuły nigdzie nie użył. W *Prima Secundae* (q. 95, a. 2, co.), powołując się na św. Augustyna (*De libero arbitrio*, I, 11), pisze: „non videtur esse lex, quae iusta non fuerit” — „nie wydaje się, by było prawem to, co nie jest sprawiedliwe”. U św. Augustyna formuła jest jeszcze słabsza w swej wymowie: „lex mihi esse non videtur, quae iusta non fuerit” — „nie wydaje mi się, by było prawem to, co nie jest sprawiedliwe”; zob. N. KRETZMANN, *Lex iniusta non est lex - Laws on Trial in Aquinas' Court of Conscience*, „American Journal of Jurisprudence”, 1 (1988), s. 99–122.

w tym systemie regułami uznawania za prawo⁹⁴. O obowiązywaniu w tym sensie rozstrzyga się z pozycji obserwatora systemu prawnego, z pozycji zewnętrznej. W innym sensie można mówić o obowiązywaniu prawa wówczas, gdy prawo stanowione stanowi faktyczną rację dla działań adresatów norm prawnych. Można powiedzieć, że przyjmuje się wówczas perspektywę wewnętrzną⁹⁵. Warto tu wspomnieć o jeszcze jednym, trzecim, rozumieniu terminu „obowiązywanie prawa” — obowiązywanie prawa polegałoby na tym, że niespełnianie obowiązków formułowanych w systemie prawa stanowionego spotykałoby się z sankcją określoną w tym systemie⁹⁶. Ten typ obowiązywania oparty jest na tym, że prawo stanowione stanowi rację działania dla egzekwujących prawo (np. dla sędziów).

Mając na uwadze poczynione rozróżnienia, referowane tu poglądy Jana Pawła II można zinterpretować przynajmniej dwojako. Po pierwsze, prawo stanowione, które byłoby niesprawiedliwe, nie stanowi — jako takie — racji działania i to ani dla zwykłych adresatów norm; mówiąc językiem prawniczym — adresatów norm sankcjonowanych, ani dla egzekwujących prawo, będących adresatami norm sankcjonujących. Prawo dopuszczające przerywanie ciąży będzie wówczas postrzegane jako należące do systemu prawnego, jednak niestanowiące racji działania w zakresie, w jakim nakazuje działania moralnie niesłuszne. Może się zdarzyć, że — gdy w grę nie wchodzi działania, które same w sobie są moralnie (wewnętrznie) złe — prawo stanowione określi kształt działania, do którego zobowiązanie będzie miało charakter moralny, ale nie prawny.

W myśl drugiej interpretacji niesprawiedliwość byłaby jednym z kryteriów przynależności normy do systemu prawa pozytywnego, a przez to i kryterium jej obowiązywania w pierwszym z wyróżnionych znaczeń. W analizach warto sięgnąć tu do tzw. formuły Radbrucha⁹⁷, szeroko dziś akceptowanej przez prawników, zwłaszcza w konstytucjonalizmie niemieckim⁹⁸. Mając na uwadze doświadczenia funkcjonowania niesprawiedliwego prawa w okresie dominacji narodowego socjalizmu w Niemczech, Radbruch — wskazując na doniosłość

⁹⁴Por. klasyczne w tej materii H.L.A. HART, *Pojęcie prawa*, przeł. J. Woleński, Warszawa: PWN, 1998, s. 114–139.

⁹⁵Por. tamże, s. 118–129 (paragraf *Pojęcie obowiązku*); przyjęte tu stanowisko jest nieco odmienne od stanowiska Harta.

⁹⁶Por. tamże, s. 21.

⁹⁷G. RADBRUCH, *Ustawowe bezprawie i ponadustawowe prawo (1945)*, przeł. J. Stelmach, w: T. Gizbert-Studnicki, K. Pleszka, R. Sarkowicz, J. Stelmach, *Współczesna teoria i filozofia prawa na zachodzie Europy. Wybór tekstów*, Kraków: Uniwersytet Jagielloński, 1985, s. 49–58; wersja oryginalna: *Gesetzliches Unrecht und übergesetzliches Recht*, „Süddeutsche Juristenzeitung”, 5 (1946), s. 105–108; zob. J. ZAJĄDŁO, *Formuła Radbrucha. Filozofia prawa na granicy pozytywizmu prawniczego i prawa natury*, Gdańsk: Arche, 2001.

⁹⁸Zob. np. J. ZAJĄDŁO, *Odpowiedzialność za mur. Procesy strzelców przy murze berlińskim*, Gdańsk: Arche, 2003.

wartości, jaką jest pewność prawa (bezpieczeństwo prawne) pozwalająca m.in. na przewidywanie zachowań uczestników życia społecznego — zaproponował następujące rozwiązanie:

Konflikt między sprawiedliwością i bezpieczeństwem prawnym [pewnością prawa⁹⁹] należałoby rozwiązać w ten sposób, ażeby prawo pozytywne zagwarantowane przez ustawodawstwo i władzę państwową miało pierwszeństwo również i wtedy, gdy treściowo jest niesprawiedliwe i niecelowe, chyba że sprzeczność ustawy pozytywnej ze sprawiedliwością osiąga taki stopień, że ustawa jako „prawo niesprawiedliwe” powinna ustąpić sprawiedliwości. Przeprowadzenie ostrzejszej linii między przypadkami bezprawa ustawowego a ustawami obowiązującymi pomimo swej niesprawiedliwej treści nie jest możliwe¹⁰⁰.

Zasadniczą tezę zawartą w tej części formuły określa się mianem tezy nieznośności (*Unerträglichkeitsthese*) — formalnie poprawnie ustanowiona norma powinna być stosowana, choćby była niesprawiedliwa i niecelowa, chyba że jej sprzeczność ze sprawiedliwością staje się nie do zniesienia, nie do wytrzymania (*ein so unerträgliches Maß erreicht*). Chodzi zatem o normę, która obowiązuje w pierwszym sensie — jest elementem systemu prawnego, a która — jeśli jest niesprawiedliwa w sposób nie do zniesienia — nie powinna być stosowana, nie obowiązuje w drugim sensie, tzn. nie jest racją faktycznego działania (Radbruch miał na myśli przede wszystkim adresatów norm sankcjonujących, np. sędziów) — krótko: *lex iniustissima non est lex*. Niektórzy znaczenie formuły Radbrucha redukują do tej właśnie tezy¹⁰¹.

Można jednak zidentyfikować jeszcze jedną tezę należącą do formuły Radbrucha, na podstawie której nie powinno się stosować formalnie poprawnie ustanowionej normy. Jest to tzw. teza odmowy — niektórym normom (ustawom) odmawia się statusu bycia prawem. Kontynuując myśl zawartą w cytowanym wyżej fragmencie, Radbruch pisze:

Przeprowadzenie ostrzejszej linii między przypadkami bezprawa ustawowego a ustawami obowiązującymi pomimo swej niesprawiedliwej treści nie jest możliwe. Można jednak z całą ostrością wytyczyć inną linię graniczną: tam, gdzie nigdy [gdzie w ogóle] nie dąży się do sprawiedliwości, gdzie równość będąca

⁹⁹ „Pewność prawa” jest trafniejszym przekładem niż „bezpieczeństwo prawne”. Na gruncie polskiej doktryny, z oparciem w orzecznictwie Trybunału Konstytucyjnego, bezpieczeństwo prawne jest, obok bezpieczeństwa obrotu prawnego, elementem wartości, jaką jest pewność prawa. Zob. M. KORDELA, *Zarys typologii uzasadnień aksjologicznych w orzecznictwie Trybunału Konstytucyjnego*, Bydgoszcz — Poznań: Branta, 2001, s. 87–88.

¹⁰⁰ Przekład za: G. RADBRUCH, *Ustawowe bezprawie i ponadustawowe prawo*, w: M. SZYSZKOWSKA, *Zarys filozofii prawa*, Białystok: Temida 2, 2000, s. 262.

¹⁰¹ Zob. J. ZAJADŁO, *Formuła Radbrucha*, s. 110.

rdzeniem sprawiedliwości odrzucana jest świadomie przy stanowieniu prawa pozytywnego, tam trudno mówić, że ustawa jest jedynie „prawem niesprawiedliwym”, gdyż traci ona w ogóle naturę prawa [*da ist das Gesetz nicht etwa nur „unrichtiges” Recht, vielmehr entbehrt es überhaupt der Rechtsnatur*]. Nie można bowiem prawa w ogóle, a w tym prawa pozytywnego, określić inaczej niż jako porządek i stanowienie, które zgodnie ze swą istotą są przeznaczone służyć sprawiedliwości. Zgodnie z tym kryterium wiele ustaw narodowosocjalistycznych nigdy nie osiągnęło godności prawa obowiązującego¹⁰².

W myśl tezy odmowy niektóre formalnie poprawnie ustanowione normy nie tylko nie powinny być stosowane — nie powinny być racją działania (nie obowiązują w sensie drugim), ale nie obowiązują także w sensie pierwszym, nigdy nie stały się częścią systemu prawnego. W przypadku tezy odmowy Radbruch wskazuje — inaczej niż w przypadku pierwszej tezy — konkretne kryterium jej stosowania, jest nim świadome odrzucenie równości w samym procesie stanowienia prawa. Radbruch miał na uwadze przede wszystkim odmówienie równego statusu pewnym grupom ludzi, np. ludziom pochodzenia żydowskiego.

Pewna część refleksji Jana Pawła II dotycząca niesprawiedliwych ustaw daje się dobrze ująć w kategoriach zaproponowanych przez Radbrucha. Ustawy dopuszczające przerywanie ciąży, a w szczególności normy przyznające uprawnienie do przerwania ciąży i nakładające skorelowane z tym uprawnieniem obowiązki, należałyby do tych ustaw, które nigdy nie osiągnęły godności prawa, gdyż przyjmowane były przy odmówieniu niektórym ludziom statusu bycia człowiekiem. Zastosowanie miałyby teza odmowy.

Z nauczaniem Jana Pawła II zgodne też będzie uznanie, że niektóre niesprawiedliwe normy powinny być racją działania, jak np. takie, na których oparty jest umiarkowanie niesprawiedliwy system podatkowy. Czynność płacenia podatku nie jest sama w sobie moralnie naganna (nie jest sama w sobie niesłuszna). Takiego typu normy byłyby — jak sądzę — uznane przez obu autorów za element systemu prawnego i za obowiązujące w sensie pierwszym. Przypuszczam także, że obaj autorzy zgodziliby się z tym, że w przypadku niektórych działań, które nie są same w sobie moralnie naganne, może być tak, że konflikt norm prawa stanowionego ze sprawiedliwością (celowością) stanie się nie do zniesienia i normy te nie będą stanowiły racji działania.

Jednakże z punktu widzenia refleksji Jana Pawła II nie stanowią racji działania normy prawa stanowionego nakazujące dokonywanie czynów, które same

¹⁰² „Es ist unmöglich, eine schärfere Linie zu ziehen zwischen den Fällen des gesetzlichen Unrechts und den trotz unrichtigen Inhalts dennoch geltenden Gesetzen. Wo Gerechtigkeit nicht einmal erstrebt wird, wo die Gleichheit, die den Kern der Gerechtigkeit ausmacht, bei der Setzung positiven Rechts bewußt verleugnet wurde, da ist das Gesetz nicht etwa nur »unrichtiges« Recht, vielmehr entbehrt es überhaupt der Rechtsnatur”. Przekład za: *Ustawowe bezprawie i ponadustawowe prawo*, w: M. SZYSZKOWSKA, *Zarys filozofii prawa*, s. 262.

w sobie są moralnie naganne, które — mówiąc językiem Akwinaty — są w sprzeczności z prawem naturalnym pojętym jako *ius naturale*, niezależnie od tego, jakie korzyści lub straty mogłyby takie działania przynieść społeczeństwu lub jednostkom i nie ma w domenie tego typu działań miejsca na rozważanie „niesprawiedliwe” — „skrajnie niesprawiedliwe”; już samo „niesprawiedliwe” wystarczy, aby odmówić obowiązywania w sensie bycia racją działania.

Jana Pawła II interesuje niemal wyłącznie kwestia obowiązywania jako bycia racją faktycznego działania. Różnicę między Radbruchem a Janem Pawłem II można by oddać i w ten sposób, że o ile ten pierwszy prowadzi refleksję z perspektywy wyznaczonej formułą „niesprawiedliwe ustawy (normy) są racją działania, chyba że...”, to Jan Paweł II, w zgodzie z Akwinatą, z perspektywy wyznaczonej formułą „niesprawiedliwe ustawy nie są racją działania, chyba że...”.

3. Sprawiedliwość karna

Przyjęta przez Jana Pawła II perspektywa filozoficzna badania podstaw prawa, w której punktem wyjścia jest obdarzony godnością człowiek i jego dobro, znajduje swój wyraz także w refleksji nad sprawiedliwością karną i pojawia się w nauczaniu Jana Pawła II przede wszystkim w związku z problematyką kary śmierci. Sprawiedliwość ta „winna coraz bardziej odpowiadać godności człowieka, a tym samym — w ostatecznej analizie — zamysłowi Boga względem człowieka i społeczeństwa”¹⁰³.

Zasadniczym celem kary wymierzanej przez społeczeństwo jest „naprawienie nieporządku wywołanego przez wykroczenie”¹⁰⁴. W ramach tego celu zmierzają do osiągnięcia dwóch bardziej szczegółowych — jeden dotyczy dobra tego, kto jest karany; kara jest wówczas warunkiem odzyskania prawa do korzystania z własnej wolności oraz „stanowi bodziec i pomoc do poprawy oraz wynagrodzenia za winy”¹⁰⁵; drugi dotyczy społeczeństwa i innych osób — odpowiednia kara służy obronie ładu publicznego i bezpieczeństwa osób¹⁰⁶. Konsekwentnie, ponieważ kara śmierci nie może przywrócić prawa do korzystania

¹⁰³ JAN PAWEŁ II, *Evangelium vitae*, 56.

¹⁰⁴ PIUS XI, *Quadragesimo anno*, s. 178–181; cyt. za: JAN PAWEŁ II, *Evangelium vitae*, 56.

¹⁰⁵ JAN PAWEŁ II, *Evangelium vitae*, 56; w odniesieniu do tej formuły *Evangelium vitae* podaje w przypisie wyjątkowo wiele odniesień do wcześniejszego nauczania Kościoła: Encyklika *Arcanum divinae sapientiae* (10 lutego 1880), Leonis XIII P.M. Acta, II, Romae 1882, s. 10–40; Encyklika *Diuturnum illud* (29 czerwca 1881), Leonis XIII P.M. Acta, II, Romae 1882, s. 269–287; Encyklika *Immortale Dei* (1 listopada 1885), Leonis XIII P.M. Acta, V, Romae 1886, s. 118–150; Encyklika *Sapientiae Christianae* (10 stycznia 1890), Leonis XIII P.M. Acta, X, Romae 1891, s. 10–41; Encyklika *Quod Apostolici muneris* (28 grudnia 1878), Leonis XIII P.M. Acta, I, Romae 1881, s. 170–183; Encyklika *Libertas praestantissimum* (20 czerwca 1888), Leonis XIII P.M. Acta, VIII, Romae 1889, s. 212–246.

¹⁰⁶ JAN PAWEŁ II, *Evangelium vitae*, 56.

z własnej wolności przez skazanego, nie powinna być stosowana „poza przypadkami absolutnej konieczności, to znaczy gdy nie ma innych sposobów obrony społeczeństwa. Dzisiaj jednak, dzięki coraz lepszej organizacji instytucji penitencjarnych, takie przypadki są bardzo rzadkie, a być może już nie zdarzają się wcale”¹⁰⁷.

4. Pokój owocem sprawiedliwości

Zgodnie z klasyczną tradycją refleksji nad sprawiedliwością¹⁰⁸ i tradycją samej nauki społecznej Kościoła, papież podkreśla powiązanie pokoju ze sprawiedliwością — nie ma pokoju bez sprawiedliwości¹⁰⁹. W tym kontekście zasadniczym wymiarem realizacji sprawiedliwości jest poszanowanie praw człowieka:

Pokój sprowadza się w ostateczności do poszanowania nienaruszalnych praw człowieka — dziełem sprawiedliwości jest pokój — wojna zaś rodzi się z ich pogwałcenia i łączy się zawsze z większym jeszcze pogwałceniem tych praw¹¹⁰.

Uznanie powiązania poszanowania praw człowieka ze sprawiedliwością i pokojem legło też u podstaw współczesnej ochrony praw człowieka powstałej po drugiej wojnie światowej — w pierwszym akapicie preambuły Powszechnej deklaracji praw człowieka z 10 grudnia 1948 roku: „Zważywszy, że uznanie przyrodzonej godności oraz równych i niezbywalnych praw wszystkich członków rodziny ludzkiej jest podstawą wolności, sprawiedliwości i pokoju na świecie”¹¹¹.

¹⁰⁷ Tamże; Jan Paweł II przypomina w tym kontekście zasadę zawartą w nowym *Katechizmie Kościoła Katolickiego*: „Jeśli środki bezkrwawe wystarczają do obrony życia ludzkiego przed napaściami i do ochrony porządku publicznego oraz bezpieczeństwa osób, władza powinna stosować te środki, gdyż są bardziej zgodne z konkretnymi uwarunkowaniami dobra wspólnego i bardziej odpowiadają godności osoby ludzkiej” (2267); por. LEON XIII, *Libertas praestantissimum*, s. 224–226.

¹⁰⁸ Powiązanie sprawiedliwości z pokojem było już uwyraźnione w mitologii starożytnych Greków, w której pojawiają się trzy siostry — hory: Eunomia (Praworządność), Dike (Sprawiedliwość) i Eirene (Pokój), córki Temidy i Zeusa.

¹⁰⁹ JAN PAWEŁ II, *Centesimus annus*, 5: „Papież [Leon XIII] był jednak w pełni świadomy, że pokój buduje się na fundamencie sprawiedliwości: istotną treścią encykliki jest właśnie głoszenie zasadniczych wymogów sprawiedliwości w ówczesnej sytuacji gospodarczej i społecznej”; zob. JAN PAWEŁ II, *Redemptor hominis*, 17.

¹¹⁰ JAN PAWEŁ II, *Redemptor hominis*, 17.

¹¹¹ Rez. 217 A (III) Zgromadzenia Ogólnego NZ, tekst polski np. w: *Prawa człowieka. Wprowadzenie — Wybór źródeł*, oprac. K. Motyka, Lublin: Morpol, 1999, s. 73–78; cytowana formuła była wielokrotnie powtarzana, np. w preambułach Międzynarodowych paktów praw człowieka z 16 grudnia 1966 r., gdzie wyraźnie uznano także godność za źródło praw człowieka: „uznanie przyrodzonej godności oraz równych i niezbywalnych praw wszystkich członków rodziny ludzkiej stanowi podstawę wolności, sprawiedliwości i pokoju na świecie, [...] prawa te wynikają z godności przyrodzonej osobie ludzkiej”; *Międzynarodowy pakt praw gospodarczych, społecznych*

Jak owocem sprawiedliwości czy oparcia organizacji społeczeństwa na prawie o człowieku, przede wszystkim na jego przyrodzonych prawach, jest pokój, tak owocem niesprawiedliwości i ideologii nieuwzględniających tej prawdy jest wojna, także wojna totalna, której celem jest unicestwienie przeciwnika¹¹².

IV. TEOLOGICZNY KONTEKST NAUKI O SPRAWIEDLIWOŚCI

Opracowanie niniejsze należy do filozofii prawa. Jednak niezbędne jest choćby wskazanie kontekstu teologicznego, w którym umieszczone są rozważania typu filozoficznego. Nauka o sprawiedliwości znajduje swoje dopełnienie w teologii w ścisłym tego słowa znaczeniu¹¹³.

To, co odpowiada godności człowieka, odpowiada „tym samym — w ostatecznej analizie — zamysłowi Boga względem człowieka i społeczeństwa”¹¹⁴. Nie może być sprzeczności między prawem naturalnym poznawanym naturalnymi siłami poznawczymi człowieka a objawionym prawem Bożym — jedno i drugie ma u swych podstaw prawo odwieczne ustanowione

przez Mądrość Bożą, która każe każdej istocie zmierzać do jej celu. To odwieczne prawo jest poznawane zarówno poprzez naturalny rozum człowieka (i dlatego stanowi »prawo naturalne«), jak i — w sposób integralny i doskonały — poprzez nadprzyrodzone Objawienie Boże (i stąd nazwa »prawo Boże«)¹¹⁵.

i kulturalnych, rez. 2200 A (XXI) Zgromadzenia Ogólnego NZ, Dz. U. 1977, nr 38, poz. 169; *Międzynarodowy pakt praw obywatelskich i politycznych*, rez. 2200 A (XXI) Zgromadzenia Ogólnego NZ, Dz. U. 1977, nr 38, poz. 167, ze zm.

¹¹² Zob. JAN PAWEŁ II, *Centesimus annus*, 19.

¹¹³ Zob. JAN PAWEŁ II, *Redemptor hominis*, 9: „Odkupienie świata — owa wstrząsająca tajemnica miłości, w której niejako na nowo »powtarza się« tajemnica stworzenia — jest w swoim najgłębszym rdzeniu »usprawiedliwieniem« człowieka w jednym ludzkim Sercu: w Sercu Jednorodzonego Syna, ażeby mogło ono stawać się sprawiedliwością serc tylu ludzi, w tym Przedwiecznym Jednorodzonym Synu przybranych odwiecznie za synów (por. Rz 8,29n.; Ef 1,8) i wezwanych do Łaski, wezwanych do Miłości. [...] Bóg stworzenia objawia się jako Bóg odkupienia, jako Bóg, który jest wierny Sobie Samemu (por. 1 Tes 5,24), wierny swej miłości do człowieka i do świata, wyrażonej w dniu stworzenia. A miłość Jego nie cofa się przed niczym, czego w Nim Samym domaga się sprawiedliwość i dlatego Synowi swojemu nie przepuścił, ale Go »dla nas grzechem uczynił« (2 Kor 5,21; por. Ga 3,13)”.

¹¹⁴ JAN PAWEŁ II, *Evangelium vitae*, 56.

¹¹⁵ JAN PAWEŁ II, *Veritatis splendor*, 72. Jan Paweł II w oczywisty sposób nawiązuje tu do Tomaszowej koncepcji prawa wiecznego — *lex aeterna*, które „nie jest niczym innym jak zamysłem bożej mądrości, o ile ukierunkowuje wszystkie akty i poruszenia” (TOMASZ Z AKWINU, *ST*, I-II, q. 93, a. 1, co.), za Akwinatą, który prawo objawione określa mianem *lex divina* (*ST*, I-II, q. 95, a. 4, co.), Jan Paweł II stosuje określenie „prawo Boże”; por. JAN PAWEŁ II, *Veritatis splendor*, 45: „Chociaż w refleksji teologiczno-moralnej odróżnia się zwykle prawo Boże pozytywne, czyli objawione, od prawa naturalnego, zaś w ekonomii zbawienia prawo »stare« od »nowego«, nie należy zapominać, że te i inne pozytywne rozróżnienia odnoszą się zawsze do prawa, którego

Można powiedzieć, że jedno prawo wieczne promulgowane jest na dwa zasadnicze sposoby — jako prawo naturalne, przez stworzenie człowieka zostaje „wpisane w rozumną naturę osoby”¹¹⁶ i jest poznawalne w sposób naturalny. Pozytywne prawo Boże promulgowane jest w Objawieniu, dlatego poznawanie prawa wiecznego na tej drodze zakłada wiarę w Objawienie. Można tu się odwołać do znanej metafory zaproponowanej w pierwszym zdaniu encykliki *Fides et ratio*: „wiara i rozum są jak dwa skrzydła, na których duch ludzki unosi się ku kontemplacji prawdy”¹¹⁷, także prawdy dotyczącej tego, co sprawiedliwe.

Walka o sprawiedliwość ma, obok wymiaru moralnego, wymiar ściśle religijny — jest świadectwem „o Chrystusie Zbawicielu”¹¹⁸.

Tak więc, aby nastąpiła sprawiedliwość i osiągnęły swój cel wysiłki ludzi, którzy pragną ją urzeczywistnić, konieczny jest dar łaski ofiarowanej przez Boga. Dzięki niej i współpracy ludzkiej wolności możliwa jest owa tajemnicza obecność Boga w historii, czyli Opatrzność¹¹⁹.

Sprzeciw sumienia uzyskuje swoje uzasadnienie w obowiązku religijnym, w myśl wyrażonego w Dziejach Apostolskich postulatu, że „trzeba bardziej słuchać Boga niż ludzi”¹²⁰.

Kontekst teologiczny jest wyraźnie widoczny także wówczas, gdy chodzi o walkę o sprawiedliwość — w relacji do Boga człowiek uzyskuje pomoc w zachowaniu odpowiedniej postawy:

z posłuszeństwa Bogu — któremu należy się bojaźń, wyrażająca uznanie Jego absolutnej i najwyższej władzy — człowiek czerpie moc i odwagę, aby przeciwstawić się niesprawiedliwym ludzkim prawom. Jest to moc i odwaga tego, kto gotów jest nawet iść do więzienia lub zginąć od miecza, gdyż jest przekonany, że „tu się okazuje wytrwałość i wiara świętych” (Ap 13,10)¹²¹.

twórcą jest ten sam jedyny Bóg, i że prawa te przeznaczone są dla człowieka. Różne sposoby sprawowania przez Boga w dziejach pieczy nad światem i człowiekiem nie tylko nie wykluczają się nawzajem, ale przeciwnie — wspomagają się i przenikają. Ich wspólnym źródłem i celem jest odwieczny zamysł, pełen mądrości i miłości”.

¹¹⁶JAN PAWEŁ II, *Veritatis splendor*, 51. Tomasz z Akwinu definiuje prawo naturalne jako „uczestniczenie [*participatio*] prawa wiecznego w stworzeniu rozumnym” (*ST*, I-II, q. 91, a. 2, co.).

¹¹⁷JAN PAWEŁ II, *Fides et ratio*, pierwsze zdanie.

¹¹⁸JAN PAWEŁ II, *Centesimus annus*, 5: „nauczanie i upowszechnianie nauki społecznej wchodzi w zakres misji ewangelizacyjnej Kościoła i stanowi istotną część orędzia chrześcijańskiego, ponieważ ukazuje jego bezpośrednie konsekwencje dla życia społeczeństwa i czyni codzienną pracę i walkę o sprawiedliwość elementem świadectwa o Chrystusie Zbawicielu”.

¹¹⁹Tamże, 59.

¹²⁰Dz 5,29; JAN PAWEŁ II, *Evangelium vitae*, 73.

¹²¹JAN PAWEŁ II, *Evangelium vitae*, 73.

UWAGI KOŃCOWE

Przeprowadzone badania wskazują, że Jan Paweł II podąża za tradycją klasyczną w ogólnej refleksji nad prawem, przede wszystkim za rozwiązaniami proponowanymi przez Tomasza z Akwinu. Zgodnie z duchem czasu tradycyjna problematyka sprawiedliwości ogniskuje się wokół godności i wynikających z niej praw człowieka. To w godności i prawach człowieka poszukiwać trzeba zasadniczych kryteriów sprawiedliwości prawa. Prawo naturalne pojmowane jest jako zespół dóbr dla osoby — perspektywa ujęcia prawa jest w pełni antropocentryczna. W prawie naturalnym znajduje się zasadnicze kryterium sprawiedliwości prawa stanowionego. Prawo stanowione, które nie jest sprawiedliwe, nie ma mocy prawa, przede wszystkim w takim sensie, że nie stanowi samo w sobie racji działania. Niekiedy, ze względów moralnych, niesprawiedliwe prawo wymaga posłuszeństwa. Jeśli jednak prawo stanowione daje uprawnienia do czynów wewnętrznie złych lub takie czyny nakazuje, to nie tylko nie obowiązuje w sumieniu i nie jest racją działania, ale obowiązkiem jest postępowanie wbrew takiemu prawu.

marekp4@gmail.com

JUSTICE AND LAW IN THE TEACHING OF JOHN PAUL II

S U M M A R Y

This article focuses on philosophical issues surrounding justice in positive law in light of the social teaching of John Paul II. The analyses begin with a consideration of the anthropological foundations of justice as a virtue, develop with a reflexion on the actions that realize the virtue of justice, and conclude with an examination of the criteria of justice in law. It is argued that relations between a human being and goods (the ends of actions) form the ontological basis of natural law and the justice of actions — orders and prohibitions are secondary in respect to these relations. The aim of any just law (and of natural law) is not the preservation or restoration of an abstractly-understood moral order based on norms (which include orders and prohibitions) but the integral development (i.e., the good) of a person, who is a being possessing dignity. John Paul II's philosophy of law takes advantage primarily of Thomas Aquinas's approach to law

and combines it with constructions that are typical of the contemporary human rights protection. John Paul II's conception of natural law is anthropocentric and based on subjective rights thinking. Human dignity and the human rights that derive from it provide the basic criteria for the justice of any law. Human rights, as subjective rights, are disclosed by natural law, which is understood as a set of goods for the human person. These goods are the ends of actions, and as such they determine actions and their forms. This point of view is compatible with Aquinas' definition: "law is nothing but a rational plan of operation, and ... the rational plan of any kind of work is derived from the end" (*Summa contra gentiles*, lib. 3, cap. 114, n. 5). Positive (human) law that is unjust has no normative power in the sense that it does not, in itself, provide reasons for the concrete actions of a concrete actor. Sometimes there are moral reasons for following an unjust law. However, if the law prescribes actions that are wrong in themselves (that is, internally wrong), then there is a moral obligation to act contrary to this legal norm.