

KONSTANTY GRZYBOWSKI

## Katolicka doktryna prawa natury

### Tradycja

„Bo gdy nieobrzezani, którzy Zakonu nie mają, z natury czynią, co Zakon nakazuje, to chociaż Zakonu nie mają, sami sobie są Zakonem i ujawniają treść Zakonu wypisaną w ich sercach. Poświadczą to im ich sumienie, gdy różne ich myśli oskarżają się nawzajem lub bronią”<sup>1</sup>. Od tych słów listu św. Pawła do Rzymian zaczyna się problematyka chrześcijańskiego prawa natury. Prawo natury zostało spisane w ustawie-zakonie dla Żydów, jego źródłem jest objawienie, ale poznać je można „z natury” i wtedy źródłem jego jest sam człowiek, wedle prawa natury czyniący. Dualizm źródła zaczyna się już od Pawła. Dualizm źródła rodzi zaś dualizm funkcji; prawo natury, jeśli jest „zakonem” służy celom religii i pełni funkcję religijną. Ale jeśli ma je „z natury” nieżyd i niechrześcijanin, nie pełni ono wówczas tej funkcji. Dualizm źródła rodzi również trudności z kwalifikacją miejsca prawa natury w systematyce norm postępowania; jeśli źródłem jest ustawa-zakon, to prawo natury jest jakimś szczególnym rodzajem normy prawnej (jakim, w jakim stosunku do innych, to dalszy problem); jeśli źródłem jest jednostka działająca wedle „prawa”, które sama poznała, ale nie stworzyła — to prawo natury jest jakimś szczególnym rodzajem normy moralnej (jakim, to

<sup>1</sup> Do Rzym. 2. 14. Tłumacząc *ethne* (ἔθνη) „nieobrzezani”, a nie poganie. Felix Flückiger (*Geschichte des Naturrechts*, t. I, Zollikon—Zürich 1954, s. 295) wykazał że taki ma ono sens, że św. Paweł w innych miejscach stosuje go i do chrześcijan nieżydowskiego pochodzenia. Zachowuję dla *nomos* (νόμος) tłumaczenie „zakon”, idzie o Stary Testament, ale szerszy sens tego słowa („norma prawna”) wywrze wpływ na wiele późniejszych interpretacji. Czy *syneidesis* (συνείδησις) to „sumienie” (a więc sens przede wszystkim etyczny) czy „świadomość” (por: np. u Demokryta, Diels, *Die Fragmente der Vorsokratiker*, fr. 297), to nie da się zdecydować i także wywrze wpływ na wiele późniejszych interpretacji. Jeśli ma rację Erich Fascher (*Sokrates und Christus*, Leipzig 1959, s. 260), że jest to termin obcy hebrajskiemu (bo nie ma go w Septuagincie), tłumaczenie „świadomość” byłoby chyba trafniejsze.

znowu problem)<sup>2</sup>. A w końcu: jeśli jednostka poznała prawo natury nie-jako „z natury”, to jest ono jakimś rodzajem konieczności „naturalnej” („przyrodniczej”), jeśli zaś źródłem jest „sumienie”, to konieczność ta jest innego rodzaju — nazwać by ją można „intelektualną” czy „psychologiczną”.

Autor listu do Rzymian powiązał ze sobą w jednym zdaniu wątki filozoficzno-religijnej moralistyki judajskiej i raczej filozoficzno-laickiej moralistyki stoickiej, wątki etyczne i prawne, zbieżne z nimi, choć nie całkiem się pokrywające wątki heteronomii i autonomii reguł postępowania. Można w tym widzieć wyraz epoki synkretyzmu. Można traktować autora listu jako świetnego taktyka, misjonarza, który nie chce stracić oparcia dla swojej sprawy w Żydach i chce zyskać dla niej oparcie w „nieobrzezanych”.

W swym późniejszym rozwoju doktryna katolicka zawsze nawiązywała do tego zdania. Św. Tomasz z Akwinu dał jego pełną syntezę. Znaczenie tej syntezy dla współczesności polega przede wszystkim na tym, że otwarła ona — szerzej jeszcze niż św. Paweł — drogi dla przyszłego rozwoju doktryny Kościoła, stając się, zwłaszcza od Leona XIII, podstawą nauki katolickiej. W różnych okresach rozwoju doktryny wybierano z nauki Tomasza różne możliwości interpretacji zdania.

Konstrukcja Tomasza przekreśliła możliwość ujmowania prawa natury jako konieczności przyrodniczej, fizycznej. Rozróżnił on bowiem konieczność „absolutną” — to „bez czego to, co jest, nie mogłoby istnieć” i „konieczność celu” — jeśli się wybiera pewien cel, to konieczne są pewne środki prowadzące do tego celu; prawo natury jest właśnie takim środkiem koniecznym, jeśli chce się być zbawionym<sup>3</sup>. Problem został w ten sposób przesunięty na inną płaszczyznę — czy człowiek „normalny” musi pragnąć osiągnięcia pewnych celów, a przede wszystkim zbawienia wiecznego. To zaś z kolei rodziło pytanie, co znaczy określenie „człowiek normalny”. Arystotelicy chrześcijańscy rozumieli przez to pojęcie pewien typ idealny człowieka uzyskany w drodze obserwacji, rodzaj statystycznego prawdopodobieństwa, że człowiek takim właśnie jest. Rozumienie to panuje do dzisiaj w oficjalnej doktrynie katolickiej. Platolicy chrześ-

<sup>2</sup> Ostre rozróżnienie normy moralnej i normy prawnej jest antykowi obce; por. Michel Villey, *Sur l'antique inclusion du droit dans la morale*, „Archiv für Rechts-und Sozialphilosophie”, XLII, 1, 1956. W późniejszej ewolucji katolickiego prawa natury znajdzie wyraz, choć tylko w pewnym stopniu, w rozróżnieniu naturalnych norm „sprawiedliwości” i „miłości”.

<sup>3</sup> Por. *Summa Theologiae*, II, IIae, zwłaszcza: 88.2; 88.14; 147.4 (tu prawo natury jako *necessitas finis*); 32.6 (tu *necessitas finis* jako uzasadnienie zróżnicowanej stanowu pozycji jednostek, będącej w ten sposób wnioskiem z prawa natury). Łącznikiem między twierdzeniem, że celem prawa natury jest zbawienie wieczne a treścią jego norm, regulujących doczesne życie społeczne jest powszechny w średniowieczu pogląd, iż państwo ma zapewnić doczesne warunki (*pax* i *ordo*) umożliwiające dążenie do zbawienia.

cijańscy widzieli w tym pojęciu odbicie idealnego modelu człowieka; im bardziej człowiek działa zgodnie z prawem natury, tym bardziej zbliża się do swego idealnego modelu, pomyślanego przez stwórcę. Arystotelicy wracali w ten sposób niejako do konieczności przyrodniczej — absolutnej, ale nie fizycznej już, lecz psychologicznej, a jako takiej nie wykluczającej wyjątków. Tu zaś zaczynał się dalszy problem — wyjątków od czego? Jeśli się powiedziało od „normy” przechodziło się terminologicznie na niejasny teren, na którym granica między prawidłowością statystyczną (czyli sądem stwierdzającym) a regułą postępowania (czyli sądem oceniającym) stawała się niewyraźna. Jest to także częsta cecha doktryny katolickiej.

Drugim istotnym dla dalszego rozwoju elementem tomistycznej teorii prawa natury było inne rozmieszczenie akcentów, jeśli szło o problem źródła tego prawa. Pozostało i pozostać musiało twierdzenie, że prawo natury zawarte jest w Piśmie św., a więc że źródłem jego jest objawienie. Ale to źródło znalazło się na dalszym planie rozważań. Na pierwszym planie znalazł się nie Bóg, dyktujący ludziom normy prawno-naturalne, Bóg kodyfikator (koncepcja w orientalnym antyku powszechna, nie obca także Grecji i Rzymowi), lecz Bóg, który tak stworzył człowieka, tak ukształtował jego intelekt, że człowiek „może” czy „musi” (jest to problem nie postawiony do końca) sam własnymi siłami dochodzić do poznania prawa natury<sup>4</sup>. Bóg stał się dla Tomasza niejako *causa remota* prawa natury. Stoicki, a nie antyczno-orientalny pogląd na źródło prawa stał się zasadniczym punktem wyjścia dalszego rozwinięcia problemu prawa natury.

Trzecim elementem była nauka o hierarchicznej strukturze norm prawa natury. Problem został postawiony już przez wczesnych scholastyków. Rozróżniali oni różne stopnie tych norm, wiążąc je z mniejszą lub większą bezwzględnością ich obowiązywania. Tomasz hierarchię uprościł, odrzucił kryterium bezwzględności obowiązywania norm i nadał hierarchii strukturę logiczną, a zarazem utylitarną. Na najwyższym stopniu hierarchii stoją „zasady podstawowe”, poniżej wnioski wyprowadzane z tych zasad<sup>5</sup>, jest to hierarchia norm z logicznego punktu widzenia. Wnioski te mogą zaś być zmienne zależnie od czasu i warunków, w jakich dane społeczeństwo żyje<sup>6</sup>. Mamy tu akcent utylitarny, uzależnienie treści wniosków od sytuacji. I jedno i drugie posłużył późniejszej doktrynie katolickiej, by przy utrzymaniu zasady niezmienności „zasad podstawowych” tak — zależnie od sytuacji — zmieniać wyciągane z nich wnioski, iż zasady te stały się pojęciem ogólnym o mało konkretnej treści.

<sup>4</sup> Ibidem, II, IIae, 91.2; IIae, 71.6.

<sup>5</sup> Ibidem, 89, I, IIae 94.4; II, IIae, 66.2.

<sup>6</sup> Ibidem, I, IIae, 97.1; odnośnie do *ius gentium* uważanego także za wniosek racjonalny z prawa natury por. II, IIae, 57.3.

Dalszym istotnym elementem rozwoju katolickiej doktryny prawa natury jest nauka Tomasza różnicująca „skuteczność” obowiązywania norm, z czym wiąże się sankcja w razie ich przekroczenia. Niektóre normy to „nakazy” (*praecepta*), inne to „rady” (*consilia*); pierwsze są normami wiążącymi i w konsekwencji ich spełnienie może być uzyskane drogą przymusu, drugie są tylko radami czy nawet nakazami „miłości” i za ich wykonanie odpowiedzialnym jest się tylko przed trybunałem sumienia. Rozróżnienie to do dziś dnia służy doktrynie katolickiej dla zakreślania granic ingerencji państwa w sprawy regulowane zasadami prawa natury, granic, do jakich państwo może przekształcać te zasady w normy prawa stanowionego (państwowego) oraz ustanawiać sankcje w razie ich naruszenia.

Nie ma natomiast u Tomasza czegoś, co można by nazwać katalogiem, spisem zasad prawa natury. Było to wówczas zbędne. Zasady te były spisane w Piśmie św., a systematyczne ich wyliczanie zaczęło się dopiero od encyklik Jana XXIII. Wcześniej wymienia się tylko te, z którymi pozostaje w sprzeczności życie społeczne i polityczne, ażeby na tej podstawie sprzeczność tę potępić. I nie ma u Tomasza pytania, czy Kościół ma prawo wiążąco ustalać, co jest zasadą prawa natury; problem ten wówczas nie istniał, niemal nikt tego prawa nie kwestionował. Głoszenie tej tezy bez jej uzasadnienia zaczęło się dopiero od Leona XIII.

Od Leona XIII zaczęło się odrodzenie i adaptacja tomizmu, od Leona XIII zaczęło się przekształcanie tomizmu, na kształt coraz bardziej odpowiadający temu, co doktryna katolicka uważała za możliwe do przyjęcia ze współczesności. Zasady pozostawały niezmiennie. Z tego punktu widzenia doktryna katolicka pozostaje jednolita i niezmienna. Natomiast ulegały zmianom wywodzone z zasad wnioski. Z tego punktu widzenia współczesna doktryna katolicka różni się od tej, jaką zaczął budować Leon XIII. Zasady były tak ogólne, że niewiele mówiły o stosunku doktryny do konkretnego świata, w którym były ogłaszane, dopiero wnioski z nich wyciągane (lub to co ubierano w postać wniosków, a co w istocie, w swej treści było inną zasadą) określały ten stosunek — i z tego punktu widzenia zmiana treści wniosków była w istocie zmianą doktryny.

Niezmienną cechą doktryny jest wymienne używanie określenia „moralność” („prawo moralne”) i „natura” („prawo naturalne”) <sup>7</sup>. Znajduje w tym wyraz zarówno przejęte od antyku i średniowiecza nieostre odróżnienie prawidłowości przyrodniczej w znaczeniu „fizycznej” i prawidłowości psychologicznej, jak i nieostre odróżnienie prawidłowości jako

---

<sup>7</sup> Por. encyklika „*Quadragesimo anno*” ust. II. i. W uchwałach *Vaticanum II* najczęściej określenie *ordo moralis*, a w indeksie oficjalnego watykańskiego wydania *Constitutiones Decreta Declarationes* pod hasłem *lex naturalis* te ustępy, w których mowa o *ordo moralis* bez użycia w nich określenia *lex naturalis*.

faktu, prawidłowości „statystycznie” uchwytnej od normy postępowania; nieostre odróżnienie normy moralnej — autonomicznej, i normy prawnej — heteronomicznej. To ostatnie zaś jest następstwem twierdzenia, że normy moralności, tak samo jak podstawowe i hierarchicznie najwyższe normy prawne, a więc normy prawa naturalnego, są tak samo heteronomiczne. Twórcą ich bowiem jest Bóg, a nie człowiek<sup>8</sup>. Człowiek jedynie poznaje je; poznaje zaś również w pewnym stopniu nie autonomicznie, lecz heteronomicznie, ponieważ Bóg tak ukształtował jego intelekt, że jeśli rozumuje „normalnie”, to musi je poznać. Człowiek przyjmuje te normy z własnej woli, ale natura jego jest tak ukształtowana przez Boga (nie przez człowieka i autonomiczny, swobodny rozwój jego zdolności poznawczych), że normy te przyjąć musi. Ale ten przymus istnieje tylko wobec Boga, wobec „świata” człowiek jest wolny. Przymus tego świata istnieje tylko wobec norm tworzonych przez świat, norm państwowych i stanowionych. *Oboedientia facit imperantem* — że zacytujemy Spinozę — jest dla doktryny katolickiej tylko sądem stwierdzającym odnośnie norm stanowionego prawa ziemskiego. *Imperans* norm moralnych i naturalnych jest *imperans* niezależnie od tego czy i w jakim stopniu istnieje *oboedientia* wobec norm przez niego odwiecznie ustanowionych i niezmiennych.

Taka konstrukcja, taka identyfikacja norm moralności i norm prawnonaturalnych służy równocześnie czemu innemu. Ona to jest uzasadnieniem prawa Kościoła do deklarowania — czynność tylko deklaratoryjna, nie konstytutywna — jaka jest treść norm moralnych i prawnonaturalnych zarazem, co z norm „tego świata” jest z nimi zgodne, a co sprzeczne<sup>9</sup>.

<sup>8</sup> O „zasadach moralności, których źródłem i celem jest Bóg” mówi encyklika „*Pacem in terris*” i określenie podobne w innych wcześniejszych i podobnych encyklikach, konstytucjach i deklaracjach. „Prawo w sercu jego [człowieka] od Boga zapisane” wedle konstytucji Vaticanum II „O Kościele w świecie współczesnym” ust. 16. Hierarchicznie najwyższe miejsce norm prawnonaturalnych w dekrete Vaticanum II o narzędziach komunikacji społecznej: „Koncylium ustala, że wszyscy winni bezwzględnie [*absolute*] przyjąć prymat porządku moralnego” (ust. 6). Podobnie powtarza się pogląd, że człowiek może bez pomocy objawienia poznać te zasady, bo je „sumieniem własne mu ukazuje” („*Pacem in terris*”, ust. 5).

<sup>9</sup> „Mamy prawo i obowiązek sądzenia najwyższą swoją władzą o sprawach społecznych i gospodarczych” (Leon XIII, „*Rerum Novarum*”). Precyzyjniej i z pewnym ograniczeniem zakresu tego prawa Pius XII w Ośrodku Radiowym z czerwca 1941: „jest prawem i obowiązkiem Kościoła rozstrzygać miarodajnie, czy zasady organizacji i działania jakiegokolwiek instytucji publicznej są zgodne z tym absolutnie niewzruszonym porządkiem, jaki Bóg Stwórca i Odkupiciel ustanowił tak poprzez prawo natury, jak i poprzez Objawienie”. Powtórzy to Jan XXIII w „*Mater et Magistra*” (ust. 4), ograniczy nieco w „*Pacem in terris*”: „Kościół ma prawo i obowiązek nie tylko bronić nauki wiary i moralności, lecz również występować autorytatywnie wobec swoich synów w sprawach dotyczących rzeczy doczesnych, kiedy wyniknie potrzeba rozsądzenia, w jaki sposób należy wprowadzać tę naukę w życie” (ust. 160); „autorytatywnie”, co znaczy z obowiązkiem posłuszeństwa, odnosi się tylko do katolików. Lakonicznie i bez tego ograniczenia II Sobór Wa-

Nie zmieniło się również znaczenie, jakie wiązano z pojęciem „dobra wspólnego” (*bonum commune*). Za Tomaszem z Akwinu pojmowano *bonum commune* antyindywidualistycznie<sup>10</sup>. Służyło to przeciwstawieniu się indywidualistycznym i pozawyznaniowym, a przez to laickim — choć deistycznym — koncepcjom indywidualistycznie konstruowanych praw człowieka<sup>11</sup>. Toteż dla encyklik papieskich, aż do Jana XXIII, prawo natury ujmowano od strony struktur, a nie jednostek. Prawnonaturalnymi strukturami były rodzina i własność prywatna. Ta ostatnia nie była prawem podmiotowym, lecz strukturą mającą służyć dobru wspólnemu. Kontrola, czy mu służy należała tylko do Kościoła, ponieważ obowiązki właściciela wobec dobra wspólnego były obowiązkami „miłości”, a nie „sprawiedliwości”. Strukturą prawnonaturalną ustanowioną przez Boga był również Kościół. Nie było jasne, czy taką strukturą jest państwo. Pełniło ono jedynie zadanie „posiłkowe”, miało działać tylko wtedy, gdy do spełnienia zadań koniecznych dla dobra wspólnego nie wystarczały siły naturalnych struktur. To stawiało je niżej od struktur naturalnych. Ale państwo było konieczne i władza w nim była „od Boga”, co nadawało państwu charakter prawnonaturalny. Było ono koniecznym „wnioskiem” wyciąganym z zasad prawa natury.

Przejmując odnośnie prawa natury zasady tomizmu, doktryna katolicka przejęła od św. Tomasza to, co było w nim platonizmem — ściślej może byłoby powiedzieć augustynizmem<sup>12</sup>. Pominęła natomiast arystotelizm Tomasza. Przyjmował więc Tomasz — a od niego przejęła doktryna kościelna począwszy od Leona XIII — ideę człowieka, którego konkretny człowiek na ziemi jest tylko niedoskonałym odbiciem, a także doktrynę, iż całości są wyższe i bliższe idei niż ich części — jednostki, a najwyższy i najbliższy idei całości wszechogarniającej jest dla doktryny katolickiej Kościół. Od Augustyna przejęła ideę, że struktury — znów w pierwszym rzędzie Kościół — są konieczne, by chronić jednostkę od grzechu<sup>13</sup>. W enuncjacjach papieskich aż do Piusa XII prawnonaturalne

---

tykański: Kościół „zasady porządku moralnego, wypływające z samej natury ludzkiej, autorytetem swoim ogłasza i potwierdza” („Deklaracja o wolności religijnej”, ust. 14).

<sup>10</sup> Por. Zwłaszcza *Summa Theologiae*, IIae, 47.10, 61.1, 39.2. Pokazał to trafnie Arthur Utz, *Éthique Sociale*, t. I, Fribourg 1960, s. 96 i nast.; tamże w załączniku wybór wypowiedzi św. Tomasza o *bonum commune*.

<sup>11</sup> Trafnie na to wskazał Roger Mehl, *Du fondement de l'éthique sociale chrétienne*, w: *Église et Société*, Genève 1965 s. 29 i nast.

<sup>12</sup> Por. Ernst Wolf, *Zur Frage des Naturrechts bei Thomas von Aquin und bei Luther*, „Peregrinatio” 1957, s. 183 i nast.

<sup>13</sup> Ten negatywny charakter praw naturalnych, „praw sprawiedliwości” jako „czysto negatywnych ... tam przeciw grzechowi” jest wspólny zarówno teorii luterkańskiej, jak i katolickiej do połowy XX wieku, jak słusznie zauważa Paul Albrecht, *Le développement de l'éthique sociale dans l'oecumenisme*, w: *Église et Société*, op. cit., s. 95 i nast.

struktury-idee służyły jako kontrastowy obraz, by na jego tle pokazać i potępić grzech.

Podstawy do przewidywać, że dzięki konstrukcji struktur uda się przywrócić panowanie zarówno prawnonaturalnej moralności katolickiej, jak i umocnić rolę Kościoła w jej strzeżeniu słabły począwszy od lat siedemdziesiątych XIX wieku. W tym właśnie czasie dwa państwa katolickie, Francja i Austria, zaczęły przekształcać się w państwa laickiego liberalizmu. Pierwszy wielki cios zadały konstrukcji struktur następstwa I wojny światowej. Na terenach dawnej Rosji powstało państwo skrajnie laickie. Państwa powstałe na gruzach Austrii oraz Niemcy przejęły laicko-liberalne koncepcje indywidualistycznych praw człowieka. Dalszym ciosem były tryumfy faszyzmu. Faszyzm niemiecki i faszyzm włoski przekreśliły jakikolwiek wpływ Kościoła właśnie na struktury, pozostawiły mu — o ile w ogóle pozostawiły — tylko jednostki. Rezultaty II wojny światowej pogłębiły jeszcze i zaostrzyły proces wyłączanie państwowego, laickiego wpływu na struktury społeczne, wyłącznej kompetencji państwa do ich regulowania. Nauki Leona XIII, Piusa XI, a nawet i Piusa XII, nie spełniły i nie mogły spełnić tej funkcji, dla jakiej zostały stworzone.

Równocześnie ujawniało się, że największe niebezpieczeństwo grozi Kościołowi nie od tej strony, w której je zwłaszcza od XVIII wieku upatrywano. Niemal wszelkie potępienia, jakie ogłaszał Kościół, od potępienia Woltera przez de Lamennais'go po potępienie modernistów katolickich, były potępieniami jednostek, potępieniami myśli indywidualnej, tym samym był *index librorum prohibitorum*. Tymczasem groźniejszym niebezpieczeństwem dla jednostek okazywało się państwo, jeśli było państwem antyreligijnym, antykatolickim. W takim państwie pozostawały przy Kościele jednostki. Wszystkie struktury społeczne konstruowano przeciw Kościołowi lub przynajmniej niezależnie od Kościoła. Jednostka i jej formy działania zespołowego, które nie zostały przekształcone w sztywne i kontrolowane przez państwo struktury, stawały się tym terenem, na którym przede wszystkim, jeśli nie wyłącznie, Kościół mógł działać i wywierać wpływ.

W tej sytuacji nie można było czynić podstawą konstrukcji prawa natury — struktur, zwłaszcza państwa. Podstawą tą pozostawały jedynie jednostki. Tu zaś dotychczasowa doktryna służyć już nie mogła. Można było wysuwać postulat doktrynalny, by państwo było stróżem katolickich praw natury i uznawało znaczenie i kontrolę Kościoła w tym zadaniu, niezależnie od tego, czy w państwie byli tylko katolicy, czy też także ludzie innych przekonań. Jeśli przesunęło się akcent z państwa na jednostki, nie można było zamknąć oczu na fakt, że wszystkie współczesne społeczeństwa są niejednolite religijnie, pluralistyczne. To zaś ro-

dziło konieczność pewnego „odreligijnienia”, „odteologizowania” konstrukcji, przy jednoczesnym zachowaniu doktryny o boskim źródle prawa natury; nie można było tej doktryny przekreślić pozostając światopoglądem religijnym.

Kryzys dotychczasowych doktryn miał również swe źródło w zmianie typu społeczeństwa XX wieku. Doktryna rodziła się w Nowym Testamencie i Listach Apostolskich jako doktryna małej grupy społecznej i grupy nieodróżnicowanej wewnątrznie. Sytuacje jednostek w tej grupie były takie same, powtarzalne, niejako typowe. Można było dla takiej grupy stworzyć katalog takich samych dla wszystkich ludzi, czy takich samych dla typowych sytuacji, niezmiennych norm prawnonaturalnych. Statyczne życie grupy wyznaczało względną niezmienną sytuację jednostek. Podobnie było w średniowieczu. Sytuacja społeczeństwa jako całości była statyczna; społeczeństwo było już zróżnicowane na grupy, ale sytuacja każdej grupy w społeczeństwie była statyczna. Doktryna wiążąca ogólne niezmiennie normy prawnonaturalne dla całej grupy z równie niezmiennymi normami prawnonaturalnymi dla poszczególnych grup (wyrazem tego była doktryna stanowu zróżnicowanej materialnej stopy życiowej i stanowu zróżnicowanej roli politycznej grup społecznych) była adekwatna wobec rzeczywistości. Współczesny rozwój, począwszy gdzieś od XVI wieku, powoli likwidował, a w wieku XX zlikwidował ostatecznie tę adekwatność doktryny i faktycznych stosunków społecznych i politycznych. Społeczeństwo stało się dynamiczne, a nie statyczne. Sytuacje grupowe przestały być statyczne i nie dały się ująć w sztywne i stosunkowo mało zmienne normy. Jednostka przestała być związana na stałe z jedną grupą, jej przynależność grupowa stała się zmienna. Pluralizm ten znalazł wyraz w przynależności tej samej jednostki w tym samym czasie do różnych grup o różnym składzie osobowym, o różnej moralności wewnątrzgrupowej. Sfera nie włączonego w żadną grupę życia indywidualnego stawała się coraz szersza. To, że w sferze włączonej w życie grupowe zależność od grupy stawała się coraz bezwzględniejsza ujawniało jeszcze jaskrawiej kontrast dwóch sfer i rodziło konflikty, na które w starej doktrynie prawa natury nie było odpowiedzi.

### Przełom

Sytuacja dziejowa — to, co niemiecki socjolog czy politolog określa słowami *die geistesgeschichtliche Lage* — wymagała rewizji doktryny, zaadaptowania jej do współczesności. Zasadniczy chyba wpływ na rewizję doktryny wywarł Jacques Maritain. Potępiany oficjalnie jako herezyk jeszcze w 1956 r., stał się w roku 1967 tym jedynym świeckim



filozofem katolickim, którego zacytowała encyklika Pawła VI, „*Populorum progressio*”.

Maritain jest chyba rzeczywiście heretykiem, jeśli ma się na myśli jego stosunek do interpretatorów Pisma św., a zwłaszcza jego stosunek do interpretatorów dziewiętnasto- i dwudziestowiecznych, tych, którzy komentowali doktrynę klasyków w wiecznej obawie „wrogiego okrażenia” chrześcijaństwa, w wiecznej obawie przed jego „rozmiękczeniem”. Nie był on ani trochę heretykiem, jeśli idzie o jego stosunek do dzieła klasyków — Pisma św. — chrześcijaństwa. „Wracał do źródła” i jego nauki tłumaczył na język współczesnego człowieka i stosował do współczesnych stosunków międzyludzkich.

Maritain trwał przy dotychczasowej niezmiennej doktrynie katolickiej, gdy widział źródło prawa natury w woli bożej, w „prawie wiecznym” i wyciągał z tego wniosek, że człowiek tylko „poznaje” prawo natury, a „nie ma żadnego udziału w jego ustanowieniu”<sup>14</sup>. Wracał do źródła, przeciwstawiał się późniejszej racjonalizacji nauki o drodze do poznania prawa natury, gdy pisał, że człowiek poznaje prawo „przez inklinację”, że poznanie to „nie wywodzi się z jakiegoś conceptualnego, dyskursywnego, racjonalnego działania rozumu”<sup>15</sup>. W poglądzie tym przetrwały wpływy nauki jego pierwszego mistrza — Henri Bergsona. Ale twierdzenia te były konieczne dla Maritaina jako człowieka wierzącego. Były zbędne dla Maritaina jako człowieka pragnącego, by prawo natury stało się rzeczywistością w życiu społecznym; istotny dla niego był problem, że człowiek poznaje prawo natury, a nie dla czego je poznaje. Dlatego też istotniejsze było dlań to, że „ludzie zdobyli współcześnie pełniejszą niż dawniej, choć jeszcze niedoskonałą znajomość pewnej liczby praktycznych prawd odnoszących się do wspólnego życia, co do których mogą być z sobą zgodni” niż to, że „w umyśle każdego z nich wypływają one [...] z koncepcji teoretycznie skrajnie różnych, diametralnie przeciwstawnych”<sup>16</sup>. Jakże w tym bliski jest Maritain laickiemu moralistcie Tadeuszowi Kotarbińskiemu, który pisał: „Etyka naszym zdaniem [...] nie potrzebuje światopoglądowych uzasadnień. Jej wskazania pozostają niezmiennikami, wszystko jedno, czy ktoś rozsądny jest materialistą czy spirytualistą w dziedzinie ogólnej teorii bytu”<sup>17</sup>.

Prawo natury, intuicyjnie poznawalne przez wszystkich ludzi, ograniczone do zasad podstawowych, niezmiennie, przeciwstawia Maritain idąc

<sup>14</sup> *Natural Law and Moral Law*, w: Red. Ruth Nanda Anshen, *Moral Principles of Action*, New York 1952, s. 67 i nast.

<sup>15</sup> *Ibidem*, s. 63. Mamy tu powrót do źródła, jeśli *syneidesis* (*conscientia*) u św. Pawła, *Do Rzym.*, 2. 15, tłumaczymy „sumienie”, a nie „świadomość”. Por. wyżej przyp. 1.

<sup>16</sup> *L'homme et l'état*, Paris 1965, s. 69, wydanie angielskie *Man and the State*, Chicago 1951.

<sup>17</sup> *Sprawy sumienia*, Warszawa 1956, s. 17.

za Tomaszem, ale przeciwstawność zaostrzając, prawu narodów (*ius gentium*). Prawo to jest poznawalne za pomocą rozumowania, a nie intuicji, jest bliższym określeniem, wnioskiem z prawa natury, jest ono historycznie zmienne, zależne od „postępu historycznego, od sytuacji danego społeczeństwa i epoki dziejowej”<sup>18</sup>. „Etyka pryncypialna” została w ten sposób ograniczona przez Maritaina do najogólniejszych i niezmiennych zasad. Otworzyła się zatem droga do przyjęcia i w doktrynie katolickiej „etyki sytuacyjnej”; w mniejszym stopniu przyjmowanej i uznawanej jako etyka „niepowtarzalnej”, „indywidualnej” sytuacji, lecz raczej jako etyka sytuacji historycznie uwarunkowanej i historycznie zmiennej. Maritain, otwierając konstrukcyjnie drogę do przetrwania wielu zasad, dotąd uważanych za niezmiennie zasady prawa natury do zasad *ius gentium*, historycznie zmiennych i doskonalących się w rozwoju dziejowym, otworzył tym samym drogę doktryny katolickiej do akceptacji liberalno-indywidualistycznej koncepcji praw człowieka jako wniosków z ogólnych zasad prawa natury, odpowiadających sytuacyjnie współczesnej epoce, bez rewizji zasad dotychczasowej doktryny<sup>19</sup>. To zaś wymagało zmiany akcentów w stawianiu problemu „struktura — jednostka”. Dla dotychczasowej doktryny katolickiej punktem wyjścia były struktury. Prawo natury to było prawo jednostek w strukturach, prawo zdeterminowane przez struktury. Maritain, nie pierwszy, ale pierwszy, który wyciągnął w pełni konsekwencje, odwrócił tę hierarchię; punktem wyjścia są prawa jednostki jako prawa naturalne — struktury służą prawom jednostki<sup>20</sup>.

### Teraźniejszość

Nowa konstrukcja zwyciężała powoli, z oporami. Nowe doktrynalne treści ubierane były w dotychczasową terminologię. Zmianie ulegało bliższe określenie terminu, związane z jego adaptacją do współczesnej rzeczywistości. Zwyciężała i tu przejmowana przez II Vaticanum teoria *Sitz im Leben* twierdząca, że pojęcia i obrazy Pisma św. należy interpretować na tle wiedzy i wyobrażeń epoki, w której powstały, i że ich interpretacja powinna być zawsze aktualizowana zależnie od potrzeb i wyobrażeń epoki, zależnie od sytuacji. Encyklika „Mater et Magistra” (15 maja 1961) zachowała jeszcze dotychczasową konstrukcję pojęciową i doktrynalną, choć starym pojęciom nadała w znacznym stopniu (np. co

<sup>18</sup> *Natural Law and Moral Law*, op. cit., s. 64.

<sup>19</sup> Najlepsza zwięzła synteza współczesnego katolickiego i protestanckiego stanowiska wobec „etyki sytuacyjnej” w: *Literatur und Kunst*, „Neue Zürcher Zeitung” nr 346, 1966; protestancka — K. E. Logstrup, *Situationsethik*, katolicka — Alois Sustar, *Situationsethik in katholischer Sicht*.

<sup>20</sup> *L'homme et l'état* s. 88 i nast.

do „naturalnego” charakteru własności prywatnej) nową treść. Punktem zwrotnym stała się encyklika „Pacem in terris” (11 kwietnia 1963). Ogłoszona po otwarciu II Soboru Watykańskiego, w okresie ostrego starcia się soborowych integrystów i postępowców, przesądziła o dalszym rozwoju i uchwałach Soboru. Integryści nie mogli, wysuwając na plan pierwszy absolutną władzę papieża, przeciwstawić się jego stanowisku; postępowcy znaleźli w nim sojusznika, nie idącego tak daleko jak niektórzy z nich, ale przecież w tym samym kierunku. „Pacem in terris” przesądziła w ten sposób o kierunku prac i uchwał Soboru. Paweł VI, z wahaniami, z właściwą mu ostrożnością i unikaniem ostrych konfliktów wewnątrz Kościoła poszedł przeciw dalej tą drogą.

Założenie doktryny pozostało niezmiennie. Prawo naturalne, „nakazy moralności znajdują swe jedyne oparcie w Bogu, bez którego porządek moralny musiałby całkowicie zaniknąć”<sup>21</sup>. Bóg „może być poznany naturalnym światłem rozumu ludzkiego”<sup>22</sup>. Ale można „nie znać Boga bez winy” i tacy ludzie, Boga nie znający „mogą prowadzić godziwe życie”<sup>23</sup>, a godziwe życie, *recta vita*, to właśnie życie zgodne z prawem naturalnym. Pogląd ten nie był nowy. Nowe były wyprowadzone z niego wnioski. Odnośnie do konstrukcji i nauki Kościoła wnioskiem było ujęcie praw naturalnych jako praw człowieka; skoro struktury, w których żyją ludzie „bezbożni” są już wskutek tego „bezbożne”, a przecież ludzie w nich żyjący prowadzą *rectam vitam* — w człowieku, a nie w strukturze tkwi źródło prawa. Wnioskiem praktycznym było stwierdzenie, iż skoro w poczynaniach ludzi „bezbożnych”, wychodzących teoretycznie i doktrynalnie z „błędnych teorii filozoficznych”, ateistycznych, „może tkwić coś dobrego i godnego uznania”, gdyż mogą być one „zgodne z założeniami zdrowego rozumu [*recta ratio*]”, to współpraca katolików z nimi w tych poczynaniach może być „rzeczywiście owocna”<sup>24</sup>. Jedno i drugie zawiera „Pacem in terris”.

„Pacem in terris” zaczyna się twierdzeniem, że „każdy człowiek jest podmiotem praw i obowiązków”; jest to przejęcie personalistycznej filozofii Maritaina, ale następuje po nim indywidualistyczne, w konstrukcji zbieżne z burżuazyjnodemokratycznymi deklaracjami praw człowieka, wyliczenie tych praw. Zbieżność występuje również co do ich treści, a więc: prawo do życia, prawo do korzystania z wartości moralnych i kultural-

<sup>21</sup> „Mater et Magistra” cz. III. ust. 4 pkt c.

<sup>22</sup> II Vaticanum. Konstytucja Dogmatyczna o Objawieniu ust. 6.

<sup>23</sup> II Vaticanum. Konstytucja Dogmatyczna o Kościele ust. 16. Ustępstwem wobec integrystów są ustępy tej konstytucji, iż znający Kościół katolicki, a nie wstępujący do niego nie mogą osiągnąć zbawienia (ust. 14) i że tylko w Kościele katolickim można osiągnąć „pełnię środków zbawienia”; II Vaticanum, Dekret o ekuumenizmie, ust. 3.

<sup>24</sup> „Pacem in terris” ust. 159 i ust. 160.

nych, wolność religijna, prawo do wyboru stanu i życia rodzinnego, prawo do pracy zarobkowej i płacy za nią, prawo do posiadania dóbr jako własności prywatnej, prawo do zrzeszania się, prawo do udziału w życiu publicznym.

Nowością w stosunku do tradycji jest tu wysunięcie na plan pierwszy człowieka — jednostki. Widzieć w tym chyba można koniec w filozofii katolickiej średniowiecznego sporu między realistami a nominalistami; struktury nie są pojmowane jako rzeczywiste i nadrzędne nad jednostkami bytu, jedynym rzeczywistym bytem jest człowiek, a zadaniem struktur będących tylko środkiem jest „rozwój każdego człowieka i całego człowieka”, jak powie później Paweł VI<sup>25</sup>. Dlatego prawa jego są „nienaruszalne”<sup>26</sup>, nadrzędne nad strukturami, skoro człowiek jest celem, a struktury środkiem.

Nowością jest ujęcie tych praw, w ich wyliczeniu, bez odwoływania się do ich boskiego źródła i do ich pozaziemskiej funkcji — środka dla osiągnięcia zbawienia wiecznego. Cel ten pozostał i nadal pozostać musiał dla filozofii katolickiej celem naczelnym. Ale w stanowisku człowieka w życiu doczesnym znajduje on wyraz tylko w jednym: „ludzie powinni być wolni od przymusu... tak, aby w sprawach religijnych nikogo ani nie przymuszano do działania wbrew jego sumieniu, ani nie przeszkadzano mu w działaniu wedle swego sumienia”<sup>27</sup>. Naturalnym prawem jednostki w tym zakresie jest tylko żądanie, aby państwo pozostało wobec jej wierzeń i działań religijnych „neutralne”.

Nowością jest dalej ujmowanie praw naturalnych jako niezmiennych co do samej ogólnej zasady, ale w swej szczegółowej treści zmiennych w czasie, zależnie od konkretnej sytuacji historycznej. Zmienność sytuacji w czasie przyjęła jako punkt wyjścia konstytucja II Vaticanum „O Kościele w świecie współczesnym”, wskazując równocześnie kierunek tej zmienności. „Ród ludzki przechodzi od statycznego ujęcia porządku rzeczy do pojęcia bardziej dynamicznego i ewolucyjnego, z czego rodzi się nowy ogromny splot problemów, domagający się nowych analiz i nowych syntez”<sup>28</sup>. Zmienność historyczną w sytuacji jednostki przyjęła za punkt wyjścia Deklaracja II Vaticanum o wolności religijnej: „W naszej epoce ludzie stają się coraz bardziej świadomi godności osoby ludzkiej i zwiększa się liczba tych, którzy się domagają, aby w działaniu ludzie cieszyli się i kierowali własną rozważą i odpowiedzialną wolnością”<sup>29</sup> — to było

<sup>25</sup> „Populorum progressio” ust. 14.

<sup>26</sup> Deklaracja Vaticanum II o wolności religijnej ust. 1.

<sup>27</sup> Ibidem, ust. 2. Sformułowanie jest podobne do sformułowań konstytucyj demokratycznych, por. art. 112 konstytucji polskiej z 17 marca 1921. Jeszcze większe podobieństwo do określeń art. 112 socjalistycznej konstytucji PRL.

<sup>28</sup> Ust. 5.

<sup>29</sup> Ust. 1.

przyczyną, dla której ujęto prawa naturalne indywidualistycznie. Odmienność sytuacji w różnych społeczeństwach stwierdziła konstytucja „O Kościele w świecie współczesnym”: „Zależnie od różnorodności krajów i od różnego stopnia rozwoju ludów w różny sposób można pojmować stosunek socjalizacji do autonomii osoby ludzkiej i do postępu”<sup>30</sup>. Konkretną i wyjątkową odmienność sytuacji uznano za podstawę do moralnej akceptacji tego, co w normalnej sytuacji jest potępione; potępiona jest rewolucja „poza przypadkiem oczywistej i długotrwałej tyranii, naruszającej podstawowe prawa osoby ludzkiej i przynoszącej ciężką szkodę dobru ogólnemu jakiegoś kraju”<sup>31</sup>. Po raz pierwszy od wielu wieków powrócono w ten sposób do poglądu Tomasza z Akwinu<sup>32</sup>. Traktując to zaś jako wyjątek od zasady, nawiązano do arystotelesowsko-tomistycznego pojęcia „epiejkeja” (ἐπιεικεία), *aequitas*, czyli postępowania słusznego, ale słusznego tylko w indywidualnym przypadku, a nie jako reguła, bo indywidualny przypadek ma tak szczególne cechy, że zastosowanie do niego reguły ogólnej byłoby niesprawiedliwością.

Indywidualistyczna koncepcja prawa natury i sytuacyjna zmienność wniosków wyprowadzonych z jego ogólnych zasad pociągnęła za sobą konieczność innych określeń pojęcia „dobra wspólnego” względnie „ogólnego” (*bonum commune*). Wcześniejsze ujęcie, oparte na realizmie filozoficznym, traktujące struktury społeczne jako rzeczywiste byty skłonne było widzieć w *bonum commune* wartość nadrzędną nad prawami jednostek. Współcześnie natomiast pojmuje się *bonum commune* jako tylko środek dla osiągnięcia dobra jednostek. „Dobro wspólne, które obejmuje całokształt takich warunków, w jakich ludzie mogą pełniej i szybciej osiągnąć własną doskonałość” określiła „Mater et Magistra”<sup>33</sup>, a niemal dosłownie powtórzyła to konstytucja soborowa „O Kościele w świecie współczesnym”<sup>34</sup>. Jeszcze ostrzej charakter *bonum commune* jako tylko środka dla osiągnięcia celów jednostkowych określił Jan XXIII w „Pacem in terris”: „prawdziwe dobro wspólne polega przede wszystkim na poszanowaniu praw i obowiązków ludzkiej osoby”<sup>35</sup>. Dla zapewnienia powszechności i równości<sup>36</sup> praw człowieka, każdego człowieka, *bonum*

<sup>30</sup> Ust. 75.

<sup>31</sup> „Populorum Progressio”, ust. 31.

<sup>32</sup> *Summa Theologiae*, II, IIae, 42.2. Tu także w powiązaniu z „dobrem ogólnym”: *regimen tyrannicum non est justum; quia non ordinatur ad bonum commune*, i dlatego rewolucja przeciw niemu jest słuszna, o ile ma szanse powodzenia należy się do niej uciec.

<sup>33</sup> Cz. II. ust. 2 pkt b.

<sup>34</sup> Ust. 26.

<sup>35</sup> Ust. 60.

<sup>36</sup> Akceptacja zasady równości, jeszcze przez Piusa XI odrzucanej, konstytucja „O Kościele w świecie współczesnym” ust. 29. Jej konsekwencją akceptacja zasady demokracji, także ust. 31; por. w indeksie oficjalnego wydania hasło „Democratia: laudatur”.

*commune* jest regułą interpretacyjną zakresu praktycznego korzystania z swoich praw przez człowieka, tak by nie pozbawiał on innych ludzi ich praw, regułą interpretacyjną konkretnych „sytuacji” społecznych w interesie sytuacji indywidualnych każdego. Tak np. własność prywatna jest nadal „wnioskiem” wywodzonym z zasady prawnonaturalnej, ale „wspólne dobro wymaga niekiedy wywłaszczenia gruntów, jeśli zdarza się, że jakieś posiadłości ziemskie stanowią przeszkodę dla wspólnego dobrobytu”<sup>37</sup>.

Doktryna pozostała niezmienna, jej oficjalna interpretacja i wnioski z niej wyciągane uległy i ulegają takim zmianom, że doktryna w istocie staje się stopniowo inną doktryną. Pozostało założenie: Bóg jest twórcą zasad prawa natury; ale jeśli katolicy są zgodni co do treści zasad tego prawa z ludźmi nie uznającymi prawodawczej roli Boga, boskie źródło prawa jest dla praktycznych ziemskich działań i współpracy całkowicie obojętne. Zasady prawa natury są niezmiennie; ale interpretacje zasad są tak zmienne, że z zasad pozostają tylko twierdzenia bardzo ogólne, tak ogólne, że niewiele pomagają w rozstrzygnięciu konkretnych problemów. Ze sztywnego, niezmiennego, wiecznego, uniwersalnego dla wszystkich czasów, wszystkich społeczeństw i wszystkich ludzi katolickie prawo natury przekształciło się w „prawo naturalne o zmiennej treści” (żeby przypomnieć określenia Stammlera), zmiennej zależnie od sytuacji historycznej, od różnej sytuacji różnych społeczeństw, od różnych sytuacji i wzajemnych układów różnych grup społecznych w społeczeństwie.

W tym zaś znajduje wyraz zmiana jego funkcji. Jeszcze dla Piusa IX było ono wyrazem statycznego poglądu na społeczeństwo, miało służyć przywróceniu statycznego układu stosunków średniowiecza, zapewnieniu Kościołowi kontroli nad moralnością, do powrotu do stanowości w ustroju społecznym. Dziś w ujęciu doktryny katolickiej spełniać ma dwie funkcje: przez swą zmienność ułatwiać dynamikę rozwoju, przez niezmiennność zasady podstawowej zapewnić jeden i konsekwentny kierunek rozwoju.

Pozostała bowiem w istocie tylko jedna zasada podstawowa — godność osoby ludzkiej. W tym Kościół włączył się w nurt humanizacji stosunków międzyludzkich. I w przeszłości nieraz był narzędziem tej humanizacji. I w przeszłości nieraz po tym przychodził regres doktryny. Jesteśmy u początków nowego okresu. Nie przesadzajmy niewczesnymi prognozami rozwoju.

---

<sup>37</sup> Ust. 24. A podobnie chyba — o ile nie uznać, że to wyraz *aequitas*, a nie norma — stosunek do rewolucji w ust. 31.

Константы Гжибовски

## КАТОЛИЧЕСКАЯ ДОКТРИНА ЗАКОНА ПРИРОДЫ

Представив краткую историю католической доктрины закона природы, автор резюмирует, что хотя сама доктрина не изменилась, изменилась, однако, ее официальная интерпретация и выводы. Из неизменного, универсального для всех времен, всех обществ и всех людей католический закон природы превратился в закон природы с изменчивым содержанием; изменчивым в зависимости от исторической и общественной обстановки, от различной ситуации и взаимного соотношения разных социальных групп в обществе. Итак, изменилась функция закона. Если для Пия XI оно еще было проявлением статического взгляда на общество, должен был служить делу восстановления статического соотношения средневековых отношений, делу предоставления костелу контроля над нравственностью, в то время как сегодня он должен выполнять две функции — благодаря своей изменчивости должен благоприятствовать динамике развития, благодаря же неизменчивости основного принципа — должен обеспечить одно и последовательное направление развития.

Остался по-существу только один основной принцип — достоинство человеческой личности. В этом отношении костел примкнул к течению гуманизации межчеловеческих отношений. И в прошлом был иногда орудием этой гуманизации, и в прошлом часто после этого наступал регресс доктрины. Мы находимся у истоков нового периода. Не надо предопределять развитие преждевременными прогнозами.

Konstanty Grzybowski

## THE CATHOLIC DOCTRINE OF NATURAL LAW

After a brief outline of the history of the catholic doctrines of natural law the author concludes that although the doctrine itself has not changed, changes in its official interpretation and in the conclusions drawn from it are traceable. A rigid, invariable catholic natural law, universally binding for all times, all societies, and all men, has transformed into a natural law of variable content. It has become variable depending on both the socio-historical circumstances and on the different situations and different mutual relations of various groups in the society. In this way the function of law has changed. Whereas to Pius XI natural law was still an expression of a static attitude towards society contributing to the restitution of a static medieval system and securing the control of morality by the church, nowadays it should fulfil the two following functions: owing to its variability it should facilitate the dynamics of development, and owing to the fundamental invariability of its basic principles it should secure only a single consistent direction of development.

For, only one fundamental principle persisted: the dignity of the human being. In connection with this the church engaged in the process of humanization of interhuman relations. Also in the past the church was frequently an instrument of this humanization but such periods were often followed by a regress in the doctrine. Nowadays we are at the beginning of a new period. Therefore, we should not make any rash forecasts as regards its development.