



Jarosław Merecki

Pontificio Istituto Giovanni Paolo II per le Scienze del Matrimonio e della Famiglia, Roma
ORCID: 0000-0001-8457-2935, e-mail: merecki@me.com

„NIE BĘDZIESZ MIAŁ BOGÓW CUDZYCH PRZEDE MNĄ”, CZYLI PRAWDA JAKO PROBLEM POLITYCZNY

Streszczenie

Wychodząc od treści homilii Jana Pawła II wygłoszonej 1 czerwca 1991 roku w Koszalinie, autor stara się odpowiedzieć na pytanie: czy wspólnota polityczna może funkcjonować wyłącznie na podstawie formalnych procedur, czy też musi uznać wartości, które ją poprzedzają i które nie są jej wytworem? Nowożytna koncepcja państwa została oparta na idei kontraktu społecznego, którego strony rezygnują z części własnej wolności na rzecz wspólnoty politycznej. Kontrakt społeczny polega na wymianie rezygnacji z potencjału zagrożenia dla innych. Wadą takiej koncepcji umownej jest to, że poza sferą sprawiedliwości pozostawia ona tych, którzy są na tyle słabi, że nie mają niczego do zaoferowania w kontrakcie pojętym jako wymiana. W swoim artykule autor broni koncepcji sprawiedliwości naturalnej, która nie jest ustanawiana przez żadną wspólnotę, lecz jest następstwem obiektywnej prawdy o człowieku. Sprawiedliwe państwo to państwo praworządne, oparte na wartościach nierozporządalnych, które są wyrazem prawdy o osobie ludzkiej.

Słowa kluczowe: Dekalog, prawda, demokracja, sprawiedliwość, kontrakt społeczny

Abstract

“YOU SHALL HAVE NO OTHER GODS BEFORE ME”, OR TRUTH AS A POLITICAL PROBLEM

Starting from the content of John Paul II’s homily delivered on 1 June 1991 in Koszalin, the author tries to answer the question: can a political community function only on the basis of formal procedures or must it recognise values which precede it and which are not its own

creation? The modern conception of the state was based on the idea of a social contract, in which the parties give up some of their own freedom to a political community. The social contract involves an exchange of giving up the potential for danger to others. The disadvantage of such a contractual conception is that it leaves outside the realm of justice those who are so weak that they have nothing to offer in a contract conceived as an exchange. In his article, the author defends the concept of natural justice, which is not established by any community but is a consequence of the objective truth about the human person. A just state is a state governed by the rule of law, based on unnegotiable values that are an expression of the truth about the human person.

Keywords: Decalogue, truth, democracy, justice, social contract

Wstęp

Czwarta pielgrzymka Jana Pawła II do Polski miała charakter szczególny o tyle, że była to pierwsza pielgrzymka do Polski po upadku komunizmu. Był to okres przełomu, w którym do historii – jest nadzieja, że ostatecznie, choć nie jest to wcale takie pewne – odchodził określony system polityczny, a życie społeczne i polityczne trzeba było – przynajmniej do pewnego stopnia – zorganizować na nowo. W takich okresach, które włoski myśliciel Rocco Buttiglione nazywa okresami „konstytuującej się polityki” (przeciwstawiając je okresem „polityki ukonstytuowanej”), kwestie filozoficzne nabierają specjalnego znaczenia, a niekiedy stają się nawet palącymi problemami politycznymi. Należy wówczas napisać dokument, który nazywa się konstytucją, a w nim trzeba rozstrzygnąć kwestie, które nie dotyczą wyłącznie procedur czy interesów, lecz odnoszą się do samej osoby ludzkiej. To właśnie wówczas prawda staje się problemem politycznym. Pojawia się pytanie: czy wspólnota polityczna, którą budują ludzie, może funkcjonować wyłącznie na podstawie ustalonych procedur, czy też musi uznać wartości, które ją poprzedzają i które nie są jej wytworem? Ponadto: czy wspólnotę tę można oprzeć wyłącznie na samym rozumie? Znana jest teza niemieckiego myśliciela politycznego Ernsta Wolfganga Böckenförde¹, wedle którego wspólnota polityczna żyje z wartości, których sama nie jest w stanie zagwarantować. O potrzebie dialogu rozumu i wiary mówił też stosunkowo niedawno niemiecki filozof Jürgen Habermas w dialogu z Josephem Ratzingerem².

W tym kontekście nie dziwi, że za temat przewodni swoich przemówień podczas pielgrzymki do Polski w roku 1991 Jan Paweł II wybrał właśnie Dekalog. Niektórzy byli tym zaskoczeni, a nawet zgorszeni. Spodziewali się raczej, że papież będzie przede wszystkim celebrował wraz z narodem odzyskaną wolność. Jan Paweł II wiedział jednak, iż ta wolność musi być oparta na solidnym fundamencie, a takim fundamentem wartości, które nie są tworzone przez człowieka, lecz są mu dane i zadane, jest właśnie Dekalog. Dlatego przykazanie „Nie będziesz miał bogów cudzych przede mną” trzeba w tym

1 Ernst Wolfgang Böckenförde, *Wolność – państwo – Kościół*, tłum. Paweł Kaczorowski (Kraków: Wydawnictwo Znak, 1994).

2 Jürgen Habermas, Joseph Ratzinger, *Fede e ragione in dialogo* (Venezia: Marsilio Editori 2005).

kontekście rozumieć nie jako projekt tworzenia państwa teokratycznego, w którym wiara w Boga narzucana jest środkami, którymi dysponuje państwo, ale właśnie jako realizację postulatu, który formułowali Böckenförde i Habermas – postulatu uznania podstawowych prawd i wartości, które nie są wytworem procedur, lecz je poprzedzają. Aby lepiej zrozumieć sens tego postulatu, warto nań spojrzeć w kontekście politycznego projektu nowożytności.

1. Prawda i siła w politycznym projekcie nowoczesności

Polityczny projekt nowoczesności – od Thomasa Hobbesa po Johna Rawlsa – rozwijany jest na podstawie idei kontraktu społecznego. Na czym polega ów kontrakt? Można to zilustrować na przykładzie myśli Thomasa Hobbesa. W stanie naturalnym (czyli w społeczności bez instytucji politycznych) człowiekowi nieustannie zagraża agresja ze strony innych i dlatego korzystne jest dla niego wyrzeczenie się części swojej wolności – tej, którą mógłby zagrozić innym – pod warunkiem, że inni również wyrzekną się tej samej części własnej wolności. W ten sposób człowiek przechodzi od stanu naturalnego, w którym obowiązuje zasada *homo homini lupus*, do obywatelskiego państwa sprawiedliwości, ale taka sprawiedliwość nie jest sprawiedliwością naturalną, lecz umowną. Ponieważ zaś istnieje możliwość, że ktoś może skorzystać z wyrzeczenia się potencjału agresji ze strony innych, bez ograniczania własnej wolności atakowania innych, niezbędne są instytucje prawa i państwa (jako wyobrażenie państwa Hobbes wykorzystuje tu biblijny obraz potwora Lewiatana, który pojawia się na okładce jego książki), które sankcjonują ewentualne naruszenie kontraktu społecznego, czyniąc je w ten sposób nieopłacalnymi. Jest to, naturalnie przedstawiony w bardzo schematyczny sposób, nowożytny model umowy społecznej³.

Jak powiedziano, umowa przenosi sprawiedliwość do sfery umownej. Dlatego warto zapytać: kto należy do tej sfery sprawiedliwości? Ponieważ sprawiedliwość jest wynikiem wymiany, do sfery sprawiedliwości należą ci, którzy mają coś do zaoferowania w wymianie – w naszym przypadku jest to część wolności (wolność agresji wobec innych), której każdy się wyrzeka. Jeśli jednak ktoś jest wystarczająco silny, aby nie obawiać się agresji, to znajdzie się poza sferą sprawiedliwości. Oczywiście, można powiedzieć, że nikt nie może czuć się tak silny, ponieważ większość może się zbuntować nawet przeciwko tyranowi. Ale, jak już wspomniano, Lewiatan jest niczym innym jak tylko wielką masą ludzi. Jeśli większość uzyska władzę absolutną, to może czuć się wolna od wszelkich ograniczeń i może ustanawiać prawa, biorąc za kryterium tylko własną korzyść. Już w pierwszej księdze *Państwa* Platon wskazuje, że organizacja społeczna oparta na sile, a nie na wartościach, prowadzi ostatecznie do uzasadnienia przemocy najsilniejszych.

3 Thomas Hobbes, *Lewiatan, czyli materia, forma i władza państwa kościelnego i świeckiego*, tłum. Czesław Znamierowski (Warszawa: PWN, 1954).

Musimy zarazem zauważyć, że również ci, którzy nie mają żadnego potencjału agresji – to znaczy ci, którzy nie mają niczego do zaproponowania jako przedmiotu wymiany w umowie społecznej – znajdują się poza sferą sprawiedliwości⁴. Jest to dziś bolesna rzeczywistość w przypadku dzieci nienarodzonych. Nie dysponują one żadnym potencjałem agresji, nie mogą się nawet bronić. W tym sensie są absolutnie słabe, a zatem można je łatwo wykluczyć z obszaru sprawiedliwości umownej. To samo można powiedzieć o ludziach starych lub chorych, których większość może łatwo uznać za obciążenie. W tym kontekście propozycja Petera Singera, aby rodzicom pozostawić możliwość uznania (lub nieuznania) ich dzieci za osoby z prawem do życia, nie jest zaskakująca – a nawet, w ramach koncepcji sprawiedliwości umownej opartej na relatywizmie – jest konsekwentna. Jeśli przynależność do wspólnoty ludzkiej – a wraz z nią przynależność do sfery sprawiedliwości – jest owocem decyzji, to ci, którzy już należą do tej wspólnoty, mogą swobodnie decydować, kogo zechcą do niej dołączyć. Ponieważ nie są związani sprawiedliwością naturalną, to oni sami ustalają warunki przynależności do wspólnoty⁵.

Wizji sprawiedliwości umownej sprzyja dziś oddzielenie świata faktów od świata wartości, które charakteryzuje mentalność naukową. Zgodnie z tą mentalnością tym, co można zweryfikować, są tylko fakty empiryczne, podczas gdy wartości zawsze są owocem indywidualnej decyzji lub – w przypadku porządku politycznego – decyzji zbiorowej i w tym sensie są subiektywne. Oczywiście, w tej wizji godność ludzka nie jest weryfikowana, lecz nadawana, nie pochodzi z poznania prawdy o człowieku (gdyż ta jest jedynie empiryczna czy lepiej: empirystyczna, dotyczy tylko tego, co można stwierdzić w doświadczeniu zmysłowym), ale jest ustalana według kryteriów przyjętych w określonej wspólnocie.

Nie jest to miejsce, aby rozwijać krytykę tego typu relatywizmu, który widzi w człowieku twórcę wartości⁶. Należy tylko podkreślić jedną rzecz: jeżeli przyjąć taką wizję porządku społecznego, a zwłaszcza taką wizję demokracji, to wszystkie wartości, nawet

4 Ta konsekwencja koncepcji sprawiedliwości umownej pojawia się także w skądinąd bardzo interesującej książce Otfrieda Höffego, którego interpretację umowy społecznej zaprezentowano powyżej. W pewnym momencie autor stwierdza, że jego wyrafinowana teoria sprawiedliwości – wypracowana przy użyciu nowoczesnych środków logicznych teorii decyzji i teorii gier – nie może usprawiedliwiać włączenia do sfery sprawiedliwości tych, którzy nie mają żadnego potencjału agresji. „Nie należy przemilczeć faktu, że przy uprawomocnieniu praw naturalnych przez wymianę rezygnacji z części wolności z kręgu uczestników wymiany wyłączeni są ci, którzy z powodu wrodzonych ograniczeń nie dysponują żadnym potencjałem zagrożenia i dlatego również w perspektywie diachronicznej nie są zdolni do nastawionej na wzajemność wymiany”, Otfried Höffe, *Sprawiedliwość polityczna. Podstawy krytycznej filozofii prawa i państwa* (Kraków: Znak, 1999), 368. Höffe proponuje włączenie ludzi tego typu do sfery politycznej poprzez zasadę solidarności. Ale – możemy sformułować taki zarzut – o ile każdy zobowiązany jest do poszanowania sprawiedliwości prawnej, to solidarność jest zasadą moralną, do której przestrzegania nikt nie może być zobowiązany prawnie.

5 Peter Singer, *Practical Ethics* (New York: Cambridge University Press, 1993). Zobacz krytykę poglądów Singera w: Robert Spaemann, *Osoby. O różnicy między czymś a kimś*, tłum. Jarosław Merecki (Warszawa: Oficyna Naukowa, 2001), 291–305.

6 Głęboka krytyka tego stanowiska została przeprowadzona przez Maxa Schelera. Porównaj krótką prezentację stanowiska Schelera: Robert Spaemann, „Egzystencjalne zrelatywizowanie wartości”, w: Robert Spaemann, *Granice. O etycznym wymiarze działania*, tłum. Jarosław Merecki (Warszawa: Oficyna Naukowa, 2006), 203–224.

te niezbędne dla życia publicznego – pomyśleć można np. o uczciwości niezbędnej do poszanowania umów, bez której życie gospodarcze byłoby niemożliwe – staną się owocem konwencji. I wtedy racjonalnym byłoby zadać pytanie: dlaczego miałbym szanować je w takim konkretnym przypadku, gdy są one sprzeczne z moim bezpośrednim interesem i gdy mogę je ignorować bez ponoszenia sankcji karnych? W ten sposób odwracana jest relacja między prawami człowieka a porządkiem politycznym. To nie prawa człowieka i ich poszanowanie legitymizują porządek polityczny, ale przeciwnie, to porządek polityczny ustanawia prawa człowieka i to on określa ich zakres.

2. Prawda a demokracja

W związku z tym warto zadać sobie pytanie: dlaczego demokracja jest dla nas dzisiaj tak wielką wartością i co rozumiemy przez demokrację? Etymologicznie słowo „demokracja” oznacza „władzę ludu”. Jeśli dziś szczególnie ceniona jest ta forma porządku politycznego – ostro krytykowana np. przez Platona – nie jest tak dlatego, ponieważ jest to wartość sama w sobie, ani dlatego, że pojmowana jest po prostu jako reguła, zgodnie z którą wszystko jest ustalane przez większość. Jeśli demokracja jest dla człowieka wartością i jeśli dziś uważa, że jest to porządek polityczny, który – nawet z wszystkimi jego wadami – jest lepszy od innych, to jest tak dlatego, że wyraża ona podstawową prawdę o człowieku, fakt, że człowiek jest wolnym podmiotem zdolnym decydować o sobie samym. To właśnie ten sposób organizacji życia publicznego daje nam możliwość poszanowania wolności – w tym wolności sumienia każdego człowieka. Nawet jeśli opinie mogą być różne, można je wyrazić i uczynić je przedmiotem dialogu. A jeśli tak, to trzeba stwierdzić, że demokracja – zgodnie z jej współczesnym rozumieniem – nie jest owocem etycznego relatywizmu, ale wynika z głębokiego przekonania, które dotyczy prawdy o osobie ludzkiej⁷.

Uważa się, że istotne aspekty tej prawdy nie są poddane woli większości. Chociaż w demokracji to większość decyduje o prawach, zasada ta nie ma mocy bezwzględnej. W przypadku naszych wspólnych interesów podejmujemy decyzje zgodnie z zasadą większości. Zasada ta nie dotyczy jednak wartości, a zwłaszcza prawdy. Zasada, zgodnie z którą poznanie prawdy jest ważniejsze niż zasada większości, obowiązuje w dziedzinie wymiaru sprawiedliwości. Pamiętamy słynny amerykański film *Dwunastu gniewnych ludzi*. Większość z nich, ławników w procesie sądowym, jest przekonana o winie ubożego portorykańskiego chłopca i chce jak najszybciej wysłać go na krzesło elektryczne. Tylko jeden z nich jest przekonany o jego niewinności, a film pokazuje, jak stopniowo udaje mu się przekonać innych. W dziedzinie sprawiedliwości liczy się nie większość, ale prawda. Zasada, zgodnie z którą każdy musi być przekonany, płynie właśnie stąd, że prawda nie jest po prostu wynikiem woli większości. Wszystkie demokratyczne kraje

7 Porównaj uwagi na ten temat w: Rocco Buttiglione, „Ku prawdziwej demokracji. Osoba, społeczeństwo i państwo w encyklice Jana Pawła II «Centesimus annus»”, tłum. Krystyna Borowczyk, Tadeusz Styczeń, w: Rocco Buttiglione, *Etyka wobec historii* (Lublin: Towarzystwo Naukowe KUL, 2005), 53–82.

uznają dziś rozdział władzy politycznej od wymiaru sprawiedliwości. Znaczenie tego podziału opiera się właśnie na niezależności prawdy od woli większości. Ta sama zasada obowiązuje również w dziedzinie nauki. Uniwersytet w swoich badaniach jest niezależny od władzy politycznej, ponieważ jego wiodącą wartością jest prawda. Oczywiście pojawia się tu również aspekt zainteresowania ze strony państwa. Społeczeństwo może być zainteresowane pewnymi badaniami i może przeznaczyć na nie odpowiednie środki. A jednak nie może decydować – zgodnie z własnymi pragnieniami – o ich wynikach. Wartością decydującą jest tutaj prawda.

Jeśli dzisiaj mówimy, że sprawiedliwe państwo to państwo praworządne, to znaczy, że istnieją nierozporządzalne wartości, na których opiera się wspólnota polityczna. Dziś nazywają się „prawami człowieka”. Wspólnota polityczna ich nie ustanawia, lecz jedynie uznaje ich istnienie, ponieważ są one związane z istnieniem samej osoby. Starożytni mówili w tym przypadku o prawie pojętym jako *ius*, które w porządku politycznym poprzedza ustanawiane przez władzę polityczną prawo rozumiane jako *lex*. Również Powszechna Deklaracja Praw Człowieka z 1948 roku wyraźnie uznaje, że prawa człowieka należą do człowieka z racji jego natury i nie są mu przez nikogo nadawane. Zakres decyzji w tej sprawie jest ograniczony do określenia sposobu, w jaki prawa te są chronione. Nikt nie ustanawia prawa do życia, jest to naturalne prawo człowieka. Ponieważ prawo to może być zagrożone – i tu Hobbes miał oczywiście rację – obowiązkiem państwa jest użycie siły w celu jego ochrony i ukarania tych, którzy go nie szanują. Sprawiedliwość naturalna wymaga ochrony życia wszystkich obywateli, ponieważ jakiegokolwiek zróżnicowanie w tym zakresie oznaczałoby dyskryminację osób. Jest tu też miejsce na element umowy, ponieważ ustawodawca może ustalić, jaka kara należy się np. mordercy, jakie są okoliczności, które mogą zmniejszyć karę itp. W tym przykładzie widać, że sprawiedliwość naturalna i sprawiedliwość umowna niekoniecznie muszą być postrzegane jako przeciwstawne, ale że każda z nich ma swój własny obszar zastosowania.

Warto w tym kontekście zauważyć, że w ostatnich wiekach zmagania o prawa człowieka dotyczyły często jego wolności. Dzisiaj jednak, wraz z szybkim rozwojem biotechnologii, wydaje się, że co najmniej równie fatalne zagrożenia pojawiają się w odniesieniu do ludzkiego życia. Dlatego dziedzina bioetyki staje się szczególnie delikatna i ważna. A tak często przywoływany w tym kontekście argument wolności badań i postępu naukowego nie może być decydujący właśnie dlatego, że wolność jednych nie może być zagrożeniem dla życia innych. Również w tym przypadku hierarchia wartości nie jest owocem decyzji, ale trafnego poznania prawdy o człowieku.

Oczywiście – dzisiaj jest to często przypominane – nikt nie jest posiadaczem całej prawdy, każdy z nas ma swoje ograniczenia i może popełniać błędy. Jedną z wielkich zalet demokracji jest to, że obywatele mają możliwość wyrażania swoich opinii i dialogu między sobą. Zasada dialogu jest podstawową zasadą wypływającą z poszanowania racjonalnej natury człowieka. W książce *Osoba i czyn* Karol Wojtyła pisze: „Zasada dialogu dlatego jest tak trafna, że nie uchyla się od napięć, konfliktów i walk, o jakich świadczy życie różnych wspólnot ludzkich, a równocześnie podejmuje właśnie to, co jest

w nich prawdziwe i słuszne, co może być źródłem dobra dla ludzi. Należy przyjąć zasadę dialogu bez względu na trudności, jakie wyłaniają się na drodze jej urzeczywistniania”⁸.

Poprzez dialog prawdziwa ludzka wspólnota powstaje również tam, gdzie ludzie mają odmienne przekonania. Wojtyła wskazuje na dwie postawy, które przyczyniają się do rozwoju tej wspólnoty – „postawę solidarności” i „postawę sprzeciwu” – nazywając je postawami autentycznymi. Pierwsza z nich polega na tym, że osoba wybiera coś, co wybierają również inni i czyni to dlatego, że oni to wybierają, wnosząc tym swój pozytywny wkład w rozwój wspólnoty i tworzenie dobra wspólnego. Ale postawa sprzeciwu jest również postawą autentyczną. Osoba czuje się zmuszona wyrazić swój protest w stosunku do sposobu, w jaki pojmowane jest i realizowane dobro wspólnoty – i czyni to właśnie w imię dobra wspólnego.

Wspomniano wcześniej o krytyce demokracji, którą można znaleźć u Platona. Osią tej krytyki było właśnie pytanie o prawdę. Według niektórych interpretatorów myśli greckiego filozofa Platon najpierw krytykował demokrację za to, że nie dochodzi do poznania prawdy, podczas gdy w drugiej fazie rozwoju swojej myśli zradykalizował swoją krytykę, twierdząc, że w demokracji nie ma miejsca dla prawdy⁹. Krytykę Platona można również postrzegać jako krytykę skierowaną nie tyle przeciwko demokracji jako formie ustroju politycznego, ile jako krytykę człowieka demokratycznego, czy też lepiej: człowieka z demokratyczną duszą. Kim jest taki człowiek? Jest to człowiek, który w swoim działaniu nie kieruje się żadną nadrzędną zasadą – w przypadku człowieka jest to rozum i wolność, które odpowiadają za dopasowanie wymagań instynktów do wymagań prawdy – i działa według impulsów, które w danym momencie są najsilniejsze. Przypomnieć można tu fragment zaczerpnięty z *Państwa* Platona: „Ale myśli prawdziwej nie przyjmuje i nie dopuszcza jej do swojej twierdzy – gdyby mu ktoś powiedział, że jedne przyjemności rodzą się na tle pożądań pięknych i dobrych, a drugie na tle złych, i jednym się należy oddawać, a drugie poskramiać trzeba i ujarzmiać. On zawsze trzęsie głową, że nie, i powiada, że wszystkie są podobne i wszystkie trzeba szanować zarówno” (561 c). Następnie zaś, mówiąc o społeczeństwie złożonym z ludzi z demokratyczną duszą, Platon stwierdza: „A co z tego wszystkiego razem w rezultacie wynika – dodałem – to rozumiesz. Dusza obywatela robi się tak delikatna i wrażliwa, że choćby im ktoś tylko odrobinę przymusu próbował narzucić, gniewają się i nie znoszą. W końcu – wiesz przecież – nawet o prawa pisane i niepisane nie troszczą się zgoła, aby pod żadnym względem nikt nie był nad nimi panem” (563 d)¹⁰.

8 Karol Wojtyła, *Osoba i czyn oraz inne studia antropologiczne* (Lublin: Towarzystwo Naukowe KUL, 2000), 326.

9 Porównaj doskonałą książkę Ryszarda Legutki, *Krytyka demokracji w filozofii politycznej Platona* (Kraków: Znak, 1990).

10 Platon, *Państwo*, tłum. Witold Witwicki (Warszawa: Wydawnictwo Akme, 1991).

Zakończenie

Wolność niezwiązana z prawdą podporządkowywana jest temu, co narzuca się mocą swej naturalnej siły, to znaczy instynktowi, popędom. Rezultatem jest nie porządek, ale anarchia. Dlatego możemy powiedzieć, że aby demokracja funkcjonowała właściwie, potrzeba ludzi, których dusze nie są demokratyczne. Skąd pochodzą ci ludzie? Chciałbym tu wskazać na trzy instytucje – wszystkie niedemokratyczne – które przyczyniają się do wychowania ludzkiej duszy. Pierwszą z nich jest rodzina. W niej – przede wszystkim poprzez świadectwo życia rodziców – dziecko uczy się żyć według wartości, które pozwolą mu porządkować swoje życie wedle wymagań prawdy o człowieku. Dlatego też małżeństwo jako związek mężczyzny i kobiety otwarty na potomstwo powinno się cieszyć szczególnym uznaniem i opieką państwa (*favor iuris*) i nie należy z nim utożsamiać lub prawnie zrównywać innych rodzajów związków. Drugą niedemokratyczną instytucją niezbędną dla demokratycznego społeczeństwa jest szkoła (uniwersytet), która wspiera działanie rodziców i przekazuje szereg prawd niezbędnych dla ludzkiego życia. I wreszcie instytucją taką jest Kościół, który przekazuje ludziom świadectwo o prawdzie dotyczącej ich pytań ostatecznych. W wygłoszonej w Koszalinie homilii, która stanowiła punkt wyjścia do powyższych rozważań, Jan Paweł II przypomniał, że Kościół jest rzecznikiem prawa moralnego, które w Dekalogu zostało dane dla człowieka – dla jego dobra. Demokracja – a także inne formy ustroju politycznego – służą dobru człowieka tylko wtedy, gdy uznają wyrażane w Dekalogu prawo za swoją miarę.

Bibliografia

- Böckenförde, Ernst Wolfgang. *Wolność – państwo – Kościół*. Tłum. Paweł Kaczorowski. Kraków: Wydawnictwo Znak, 1994.
- Buttiglione, Rocco. „Ku prawdziwej demokracji. Osoba, społeczeństwo i państwo w encyklice Jana Pawła II «Centesimus annus»”. Tłum. Krystyna Borowczyk, Tadeusz Styczeń. W: Rocco Buttiglione, *Etyka wobec historii*, 53–82. Lublin: Towarzystwo Naukowe KUL, 2005.
- Habermas, Jürgen, Joseph Ratzinger. *Fede e ragione in dialogo*. Venezia: Marsilio Editori, 2005.
- Hobbes, Thomas. *Lewiatan, czyli materia, forma i władza państwa kościelnego i świeckiego*. Tłum. Czesław Znamierowski. Warszawa: PWN, 1954.
- Höffe, Otfried. *Sprawiedliwość polityczna. Podstawy krytycznej filozofii prawa i państwa*. Tłum. Jarosław Merecki. Kraków: Znak, 1999.
- Legutko, Ryszard. *Krytyka demokracji w filozofii politycznej Platona*. Kraków: Znak, 1990.
- Platon. *Państwo*. Tłum. Witold Witwicki. Warszawa: Wydawnictwo Akme, 1991.
- Singer, Peter. *Practical Ethics*. New York: Cambridge University Press, 1993.

- Spaemann, Robert. „Egzystencjalne zrelatywizowanie wartości”. Tłum. Jarosław Merecki.
W: Robert Spaemann, *Granice. O etycznym wymiarze działania*, 203–224. Warszawa:
Oficyna Naukowa, 2006.
- Spaemann, Robert. *Osoby. O różnicy między czymś a kimś*. Tłum. Jarosław Merecki.
Warszawa: Oficyna Naukowa, 2001.
- Wojtyła, Karol. *Osoba i czyn oraz inne studia antropologiczne*. Lublin: Towarzystwo
Naukowe KUL, 2000.