

FRANCISZEK J. MAZUREK

WKŁAD STOLICY APOSTOLSKIEJ
W OCHRONĘ PRAWA CZŁOWIEKA
DO WOLNOŚCI SUMIENIA I WOLNOŚCI RELIGIJNEJ
W KONFERENCJACH BEZPIECZEŃSTWA I WSPÓŁPRACY
W EUROPIE (KBWE I OBWE)

Istnieje wciąż spór o sposoby zagwarantowania pokoju w świecie i integralność wszystkich praw człowieka, łącznie z prawem do wolności sumienia i wolności religijnej. Należy wyjaśnić okoliczności uczestnictwa Stolicy Apostolskiej w Konferencji Bezpieczeństwa i Współpracy w Europie. Czy po raz pierwszy była ona zaproszona do wzięcia udziału w spotkaniach organizacji międzynarodowych? Pod jakimi warunkami Stolica Apostolska przyjęła zaproszenie na Konferencję? Co stanowiło myśl przewodnią – aksjologiczno-normatywną – przedstawioną na spotkaniu przez delegatów Stolicy Apostolskiej? W jakim zakresie przyjęto postulaty i propozycje Stolicy Apostolskiej w dokumentach KBWE i OBWE? Przedstawione pytania złożą się na treść artykułu. W analizach uwzględniono zarówno kryterium genetyczne, jak i merytoryczne.

GENEZA UDZIAŁU STOLICY APOSTOLSKIEJ W KBWE

Po ukształtowaniu się ONZ prezydent USA F.D. Roosevelt wysłał propozycję papieżowi Piusowi XII, aby Stolica Apostolska znalazła się w strukturze tej organizacji. Papież nie przyjął propozycji, lecz zapewnił, że Stolica

Apostolska będzie współpracować z systemem Narodów Zjednoczonych przez swego obserwatora. Pius XII w swych przemówieniach w latach 1941-1942 wskazywał, że stosunki międzynarodowe i ład wewnętrzny narodów należy oprzeć na fundamentalnych normach moralnych: godności osoby ludzkiej i prawach człowieka. W efekcie pojęcie godności ludzkiej – także pod wpływem filozofa katolickiego, konwertyty J. Maritaina – zostało uwzględnione w *Karcie Narodów Zjednoczonych*. Dodatkowo papież nazwał społeczność międzynarodową rodziną ludzką (*human family; la famille humaine*). Później termin ten został umieszczony we wstępie do *Powszechnej deklaracji praw człowieka* (błędnie przetłumaczony na język polski jako „wspólnota ludzka”). Pius XII, wprowadzając pojęcie rodziny ludzkiej, chciał uniknąć trwającego sporu o podmioty prawa międzynarodowego. Przypomniał, że obok państw suwerennych i innych podmiotów, np. narodów, istnieje konkretny człowiek i cała ludzkość – *la famille humaine*.

Kolejny przełom, jeśli chodzi o rangę Stolicy Apostolskiej w wymiarze międzynarodowym, nastąpił w latach sześćdziesiątych XX w. Po zakończeniu drugiej wojny światowej ukształtowały się dwa bloki: Układ NATO (pod egidą USA w 1949 r.) i Układ Warszawski (pod przewodnictwem ZSRR w 1955 r.). Między nimi doszło do tzw. zimnej wojny, która o mało nie zamieniła się w „wojnę gorącą”, gdy ZSRR umieścił na Kubie wyrzutnie nuklearne, a USA na Florydzie. Przeciwno działaniom obydwu krajów wystąpił wówczas Jan XXIII, następca Piusa XII, nie dopuszczając do wybuchu wojny nuklearnej. Krótco potem ogłosił słynną encyklikę *Pacem in terris* (1963), skierowaną do wszystkich ludzi dobrej woli. To spowodowało wzrost znaczenia Stolicy Apostolskiej na arenie międzynarodowej. W encyklice Jana XXIII został podkreślony charakter Stolicy Apostolskiej, jej suwerenność i uniwersalność, które sprawiają, że chociaż znajduje się ona w Europie, nie jest państwem ściśle europejskim. Nie ma celów politycznych i zachowuje swą neutralność – „winna trzymać się z dala od doczesnego współzawodnictwa pomiędzy państwami”. Stolica Apostolska zainteresowana jest moralnością, pokojem i współpracą między narodami. Papież podkreślał, że Stolica Apostolska nie jest siłą fizyczną (militarną), lecz moralną, mającą siłę prawdy o człowieku jako *imago Dei* (obraz Boga) i prawdy o podstawowych prawach człowieka, których źródłem jest wrodzona godność osoby ludzkiej.

Heribert Köck uważa, że Stolica Apostolska, która wciąż podejmowała w tym okresie próby kontaktów na płaszczyźnie międzynarodowej, także

z krajami komunistycznymi, została uznana za bardzo ważny pomost łączący Wschód z Zachodem¹.

Właściwa geneza udziału Stolicy Apostolskiej w KBWE wiąże się z inicjatywą polską, tzw. Planem Rapackiego, uregulowania stosunków z ZSRR na bazie wzajemnego poszanowania i suwerenności, partnerstwa i przyjaźni (1956) oraz uregulowania granic (Odra–Nysa) z Niemcami. Rapacki, już jako minister spraw zagranicznych, przedstawił na Zgromadzeniu Ogólnym ONZ propozycję zwołania ogólnoeuropejskiej konferencji bezpieczeństwa i współpracy². W niektórych publikacjach sowieckich uznano wówczas, że jest to propozycja rządu polskiego³. Jednak zasadniczy początek Konferencji Bezpieczeństwa i Współpracy w Europie wiąże się z *Apelem budapeszteńskim o umocnienie pokoju i bezpieczeństwa w Europie* (1969)⁴, który przekazał Stolicy Apostolskiej ambasador Węgier w Rzymie⁵. Stwierdza się w nim, że „[...] po drugiej wojnie światowej państwa Europy jeszcze ani razu nie zebrały się wszystkie razem, chociaż liczne problemy oczekują na rozpatrzenie przy stole konferencyjnym”⁶. Znamienne jest to, że zaproszenie do uczestnictwa w KBWE Stolica Apostolska otrzymała od Układu Warszawskiego w marcu 1969 r. W tym samym roku rząd fiński przekazał Stolicy Apostolskiej *aide-mémoire* do uczestnictwa w konferencji helsińskiej⁷. Brano pod uwagę przede wszystkim to, że Watykan jest państwem neutralnym i suwerennym na mocy traktatów laterańskich (1929, art. 24). Stolica Apostolska nie ma celów politycznych, ale zainteresowana jest głęboko moralnym i ludz-

¹ H.F. K ö c k. *Kanonisierung des „Geistes von Helsinki“?* „Winer Blätter zur Friedensforschung” 6:1975 s. 2-17.

² „Die Regelung der Beziehung mit der UdSSR auf Basis der gegenseitigen Achtung von Souveränität, der Partnerschaft und Freundschaft (1956/57); der Rapacki-Plan einer atomwaffenfreien Zone in Europa [...]” (M. D o b r o s i e l s k i. *Der Rapacki-Plan – noch immer aktuell*. W: H. Ehmke, K. Koppe, H. Wehner. Hrsg. *Zwanzig Jahre Ostpolitik. Bilanz und Perspektiven*. Bonn 1986 s. 103-108; R. K u ź n i a r. *Prawa człowieka. Prawo, instytucje, stosunki międzynarodowe* [wyd. trzecie poprawione]. Warszawa 2006 s. 219.

³ A.D. R o t f e l d. *From Helsinki to Madrid, CSCE Documents 1973-1983 – Od Helsinek do Madrytu. Dokumenty KBWE 1973-1983*. Warszawa 1983 s. 49 n.

⁴ Por. *Der HI Stuhl und die Völkergemeinschaft. Reden und Aufsätze, eingeleitet und herausgegeben von Herbert Schambeck*. Berlin 1981 s. 134 n.

⁵ Abp A. C a s a r o l i. *Stolica Apostolska i Europa*. [Streszczenie z obszernymi fragmentami referatu]. „Chrześcijanin w Świecie” 17:1972 nr 3 s. 35; por. J. C h e v a l i e r. *La politique du Vatican*. Paris 1962, *passim*; Hyginus Eugene. *Cardinale. The Holy See and International Order*. London 1976, *passim*.

⁶ Por. R o t f e l d, jw. s. 53.

⁷ H.F. K ö c k. *Die völkerechtliche Stellung des Heiligen Stuhls*. Wien 1975 s. 475.

kim zagadnieniem pokoju i współpracy między narodami, z którym wiąże się polityka⁸. Stolica Apostolska przyjęła tę propozycję z rozwagą i ostrożnością (odpowiadającą tradycji dyplomacji watykańskiej), która przyniosła spektakularne osiągnięcia⁹.

Zanim Stolica Apostolska podjęła decyzję uczestnictwa w KBWE, przeprowadziła sondaż opinii rządu ZSRR i rządów innych państw socjalistycznych. W tym celu ówczesny minister spraw zagranicznych A. Gromyko złożył prywatne wizyty u papieża Pawła VI (27.04.1966; 12.11.1970; 30.01.1970); z nieoficjalną wizytą przebywał w Watykanie także przewodniczący Rady Najwyższej ZSRR – N. Podgorny. Z kolei w dniach 24.02-01.03.1971 r. z oficjalną wizytą w Moskwie przebywał sekretarz Rady do Spraw Publicznych Kościoła – abp Agostino Casaroli (podsekretarz stanu, który w imieniu Stolicy Apostolskiej jako pierwszy podpisał układ o nierozpowszechnianiu broni jądrowej). Casaroli przeprowadził rozmowy z wiceministrem spraw zagranicznych P. Kozyriewem i przewodniczącym Rady do Spraw Wyznań Rady Ministrów ZSRR Kurojedowem. Także inne państwa socjalistyczne składały w Watykanie wizyty oficjalne i nieoficjalne. Oficjalne wizyty złożył: premier Socjalistycznej Federacji Republiki Jugosławii M. Spiljak (10.01.1968) i prezydent J. B. Tito (29.03.1971). Z nieoficjalnymi wizytami u Pawła VI byli: premier Rumunii G. Maurer i minister spraw zagranicznych C. Manescu oraz minister spraw zagranicznych Węgier J. Peter¹⁰. Tymczasem Stany Zjednoczone nie wykazywały zainteresowania KBWE. W roku 1970 prezydent USA R. Nixon nominował Cabot Lodge'a na delegata przy Watykanie (wbrew przyjętemu zwyczajowi międzynarodowemu bez uprzedniego porozumienia, co wzbudziło zdziwienie Stolicy Apostolskiej). Wiązało się to z negatywnym stosunkiem rządu USA do Konferencji Bezpieczeństwa i Współpracy w Europie.

Przez długi czas dyplomacja watykańska planowała, że wyśle na KBWE swego obserwatora, jak to wcześniej uczynił Pius XII, jako formę współdziałania z ONZ. Ostateczną decyzję dotyczącą uczestnictwa Stolicy Apostolskiej w KBWE Paweł VI przekazał prezydentowi Finlandii U. Kekkonowi podczas jego oficjalnej wizyty w Watykanie. Obydwaj zgodnie podkreś-

⁸ C a s a r o l i, jw. s. 35.

⁹ Tamże, s. 30; por. t e n ż e. W: *Der Hl. Stuhl und die Völkergemeinschaft. Die Reden und Aufätze*. Hrsg. H. Schambeck. Berlin 1981 s. 134 n.

¹⁰ Por. R. B u c h a ł a. *Watykan a bezpieczeństwo Europy*, „Chrześcijanin w Świecie” 17:1971 nr 3 s. 13-29.

lali, że Finlandia i Watykan to państwa neutralne, jednak ich neutralność nie może być pasywna.

W listopadzie 1972 r. ustalono, że KBWE odbędzie się w Europie. Propozycja ta została przyjęta pozytywnie przez trzy grupy państw europejskich: wschodnie, zachodnie (bez Albanii, USA i Kanady) oraz neutralne i niezaangażowane (N + N)¹¹. Jako uzasadnienia podano: 1) w aspekcie historycznym – wspólna kultura i cywilizacja; 2) w aspekcie politycznym – dwie wojny światowe w XX w. wybuchły w Europie; 3) w aspekcie strategiczno-wojskowym – przez środek kontynentu europejskiego przebiega wspólna granica Układu Warszawskiego i Układu NATO, a na jego terytoriach rozlokowano olbrzymi potencjał nuklearny; Europa odgrywa zatem ważną rolę w skali światowej¹²; 4) bezpieczeństwo w Europie wymaga ustalenia pewnych zasad, które będą rządzić stosunkami między państwami uczestniczącymi w KBWE (przemianowanej w 1994 r. na Organizację Bezpieczeństwa i Współpracy w Europie).

Rozmowy przygotowawcze z udziałem 33 państw odbywały się w Helsinkach od 22 listopada 1972 do czerwca 1973 r. i były prowadzone w pięciu rundach. Ustalono, że przedmiotem obrad i podejmowania decyzji będą następujące zasady:

1. Suwerenna równość i poszanowanie praw nieodłącznych od suwerenności;
2. Powstrzymanie się od groźby użycia siły lub realnego użycia siły;
3. Nienaruszalność granic;
4. Integralność terytorialna państwa;
5. Pokojowe załatwianie sporów;
6. Nieingerencja w sprawy wewnętrzne;
7. Poszanowanie praw człowieka i podstawowych wolności, łącznie z wolnością myśli, sumienia, religii lub przekonań;
8. Równouprawnienie i prawo narodów do samostanowienia;
9. Współpraca między państwami;
10. Wykonywanie w dobrej wierze zobowiązań wynikających z prawa międzynarodowego¹³.

Wyżej wymienione zasady nazywano *Deklaracją zasad*. Umieszczono je, w przenośnym znaczeniu, w „trzech koszykach”, które symbolizowały trzy

¹¹ K u ź n i a r, jw. s. 220.

¹² Tamże s. 62.

¹³ Tamże s. 63.

kompleksy zagadnień. Odtąd termin *trzy koszyki (baskets)* wszedł do języka fachowego nauk politycznych¹⁴. W pierwszym koszyku znalazły się zasady rządzące stosunkami między państwami uczestniczącymi; w drugim – zagadnienia współpracy w dziedzinie gospodarki, nauki i techniki oraz ochrony ekosystemu; w trzecim zagadnienia współpracy w dziedzinie humanitarnej i w innych dziedzinach (później zmieniono je na „wymiar ludzki”). Delegacje Stolicy Apostolskiej brały udział w pracach nad problemami trzech koszyków¹⁵, ale przede wszystkim interesowały się zagadnieniami ostatniego koszyka¹⁶. Po osiągnięciu konsensusu zamieszczono je w *Akcie końcowym KBWE z Helsinek*¹⁷. Wymienione zasady były wciąż przypomniane i głębiej uzasadniane, a ich treść rozszerzana. Poszukiwano też nowych sposobów bezpieczeństwa i współpracy.

MOTYWY UCZESTNICTWA STOLICY APOSTOLSKIEJ W KBWE

Podczas trzeciej rundy spotkań w Helsinkach abp Giuseppe Zabkar, pryncypał w Finlandii, podkreślił, że konferencja jest wielką szansą dla narodów Europy. Narody i państwa są żywotną rzeczywistością niewiast i mężczyzn, którzy będą w przyszłości konfrontowani albo ze strachem, albo z nadzieją. Strach wyzwała wyścig zbrojeń, nadzieja służy pokojowi, kształtuje atmosferę pokoju, warunkuje współpracę między narodami w dziedzinie gospodarczej, naukowej, technicznej i turystycznej. W referacie wygłoszonym w Instytucie Badań nad Polityką Międzynarodową w Mediolanie (20.01.1972)¹⁸ Casaroli dodatkowo wyjaśniał, że Stolica Apostolska wyraziła zgodę na uczestnictwo w KBWE, gdyż pokój i harmonia w Europie leży w interesie całego świata; wspólny jest cel – wzmocnienie pokoju i bezpieczeństwa europejskiego oraz współpraca międzynarodowa. Podkreślał, że „równowaga sił” nie może być jedynym sposobem osiągnięcia tych celów. Stolica Apostolska postawiła warunek, że jej suwerenna neutralność nie będzie wykorzystana w rozgrywkach między zwaśnionymi mocarstwami, oraz że

¹⁴ Por. R. P r a n t n e r. *Der Beitrag der katholischen Kirche zum europäischen Menschen- und Gesellschaftsbild*. „Wiener Blätter zur Friedensforschung” 48/49:1986 s. 83-100; K u Ź n i a r, jw. s. 222.

¹⁵ K ö c k. *Kanosierung des „Geistes von Helsinki”?* s. 7.

¹⁶ Tamże.

¹⁷ O. K i m m i n i c h. *Religionsfreiheit als Menschenrecht*. Mainz 1990 s. 159.

¹⁸ C a s a r o l i, *Stolica Apostolska i Europa* s. 29-36.

stworzy się autentyczny klimat zaufania¹⁹. Będzie ona reprezentować wszystkie siły, od których zależy pokój i bezpieczeństwo w Europie. W ten sposób Stolica Apostolska przystąpiła do neutralności aktywnej.

Casaroli przedstawił także czynniki podziału Europy na dwa przeciwstawne bloki: ideologiczne i polityczne; dwie koncepcje państwa i filozofie życia społecznego oraz indywidualnego; dwie koncepcje świata, dwie koncepcje człowieka oraz dwa bloki militarne. Zwrócił ponadto uwagę, że obie strony uważają swoje przekonania i decyzje za swoiste *credo*, za niepodzielne racje o wzajemnej „nieprzenikliwości systemów”²⁰. Mówił o stanowisku nauki społecznej Kościoła wobec ateistycznej ideologii marksistowskiej w rozumieniu materialistycznym i jej konsekwencjach we wszystkich dziedzinach. „To właśnie z powodu tych konsekwencji społecznych Stolica Apostolska musi interesować się materializmem marksistowskim, ponieważ troszczy się o zapewnienie warunków do pełnienia misji Kościoła wszędzie, a więc i w krajach socjalistycznych rządzonych przez komunistów”²¹. Choć blok państw socjalistycznych zajął zdecydowanie nieprzyjazną postawę wobec Stolicy Apostolskiej – podkreślał Casaroli – i wszelkie próby porozumienia ponosiły klęskę, nie można odrzucić drogi dialogu²², dążącej do objęcia całego kontynentu i do zapewnienia bezpieczeństwa i współpracy. Wprawdzie misja Kościoła ma charakter religijny, ale nie jest egoistyczna, gdyż wyraźnie uwzględnia takie wartości, jak postęp społeczny, kultura i pokój. Służby ludzkości i pokojowi Kościół nie uważa za cel drugorzędny, ale nie chce jednego podporządkować drugiemu. Dlatego Stolica Apostolska nie odmawia współpracy w dziedzinie pokoju międzynarodowego, który jest dobrem wszystkich ludzi i narodów²³.

Casaroli wskazał na znaczenie uznawania i poszanowania praw człowieka, szczególnie prawa do wolności religijnej, przez wszystkie państwa. Uznawanie i poszanowanie tych praw będzie podwójnie korzystne. Po pierwsze, usunie się niebezpieczeństwo, które wcześniej lub później mogłoby naruszyć równowagę w Europie i przerodzić się w niepokój; po drugie, umożliwi osiągnięcie wzajemnego zaufania, koegzystencji i współpracy, mimo różnic

¹⁹ Tamże s. 35.

²⁰ Tamże s. 31.

²¹ Tamże s. 32.

²² Tamże s. 33.

²³ Tamże s. 32.

systemów militarnych, politycznych i gospodarczych²⁴. W swym referacie wygłoszonym w Instytucie Badań nad Polityką Międzynarodową podał jeszcze inny argument – mianowicie ten, że wspólne dziedzictwo kulturowe Europy opiera się na idei chrześcijańskiej²⁵. a kultury tej nie należy rozumieć tylko w sensie geograficznym.

W przemówieniu wygłoszonym na pierwszym spotkaniu ministrów spraw zagranicznych (06.07.1973) Casaroli stwierdził, że KBWE przyciąga uwagę narodów całego świata. Z pewnością zostanie wpisana w poczet wielkich wydarzeń wielostronnej historii „starego kontynentu”. W Helsinkach (06.03.1973) abp Zabkar zaznaczył, że podstawowe prawa człowieka, których źródłem jest wrodzona godność osoby ludzkiej, mają rangę nie mniejszą niż współpraca międzynarodowa w różnych dziedzinach i procesie rozbrojenia²⁶. Zabkar przypomniał, że motywem zasadniczym Stolicy Apostolskiej jest wnoszenie wkładu w umacnianie pokoju między narodami. Trwały pokój światowy zależy od pokoju w Europie. Pokój jest dobrem wspólnym. Nie może być rozumiany tylko w sensie negatywnym jako brak wojny. Nie powinien opierać się na równowadze sił, lecz na wzajemnym zaufaniu i współpracy, poszanowaniu podstawowych zasadach moralnych.

Podczas drugiej fazy Konferencji, która odbywała się w Genewie (18.09.1974–22.07.1975), wśród delegatów Stolicy Apostolskiej był René-Jean Dupuy, profesor prawa międzynarodowego z Uniwersytetu w Nicei. Przytoczył on wypowiedź René Cassina, który przyjmując Pokojową Nagrodę Nobla, powiedział: „Najpewniejszym sposobem uniknięcia przez jakieś państwo ingerencji zewnętrznych jest uznawanie i zapewnienie na terytorium objętym jego jurysdykcją poszanowania praw i wolności człowieka”²⁷. Dupuy podzielał opinię wyrażaną podczas pierwszej fazy Konferencji, że człowiek powinien się znaleźć w centrum troski państwa. Wychodząc z założeń filozofii personalistycznej, wykazywał, że osoba ludzka powinna się znaleźć także „w sercu” tej Konferencji. Osoba ludzka zachowuje swą godność we wszystkich okolicznościach. Adresatami wyników Konferencji będą konkretni ludzie, którzy chcą tworzyć nowe warunki pełnego zaufania pomiędzy naro-

²⁴ Por. J. R a b a s, *Vorschläge des Heiligen Stuhls für die Konferenz für Sicherheit und Zusammenarbeit in Europa*. W: *Religions und Glaubens als Menschenrechte*. Helsinki–Belgrad–Madrid. München 1980 s. 70.

²⁵ *Stolica Apostolska i Europa* s. 33 n.

²⁶ R a b a s, jw. s. 69 n.

²⁷ Tamże.

dami i domagają się od państw podejmowania odpowiednich działań, dotyczących życia jednostki, rodziny, społeczeństwa, życia politycznego, kulturalnego i religijnego.

Tuż przed ostatnim posiedzeniem (01.08.1975) KBWE papież Paweł VI przekazał przez Casarolego szefom państw orędzie, w którym ponownie wymienił motywy udziału Stolicy Apostolskiej w Konferencji. Wprawdzie Stolica Apostolska ma swą siedzibę w Europie, to jednak jej misja religijna obejmuje cały świat: duchową spuściznę chrześcijańskiej Europy, uświęcone wartości wiary w Boga (nietykalny charakter sumień ludzkich, równość i braterstwo, sprawiedliwość, godność osoby ludzkiej, przeświadczenie o wartości prawa rozumianego jako kryterium zachowań w relacjach między obywatelami, instytucjami i państwem). Na takim dziedzictwie można budować pokój, który jest bezcennym dobrem narodów nie tylko europejskich, ale i całej rodziny narodów. Dla rozwoju tych narodów konieczna jest współpraca, gdyż „rozwój jest nowym imieniem pokoju”²⁸. Paweł VI wyraził radość, że wśród praw człowieka państwa-strony zobowiązują się chronić prawo do wolności religijnej²⁹. W przemówieniu końcowym Casaroli podkreślił, że poszanowanie praw człowieka i podstawowych zasad oraz praw różnych grup, narodów i państw jest podstawą pokoju. Godne odnotowania jest jego stwierdzenie, że chęć zagwarantowania wspólnego bezpieczeństwa nie może przerodzić się ostatecznie „w utrwalenie europejskiego status quo, gdyż sprawiedliwość wymaga jego rewizji”³⁰.

Następca Pawła VI, papież Jan Paweł II, przesłał przez abpa Silvestriniego na Konferencję w Madrycie (11.11.1980–09.09.1983) *Dokument Stolicy Apostolskiej o wolności religijnej*³¹. Ponownie przypominał w nim, że Kościół ze względu na swą uniwersalną misję religijną czuje się głęboko zobowiązany pomagać mężczyznom i kobietom w ich pracy dla pokoju i sprawiedliwości społecznej, a tym samym sprawić, żeby świat stał się bardziej przychylny człowiekowi i bardziej ludzki; by zapewnić równość wszystkim mężczyznom i kobietom w sposobie podziału dóbr materialnych i w rzeczywistym korzystaniu z dóbr duchowych oraz z niezbywalnych praw człowieka³². Informo-

²⁸ *Populorum progressio*. W: *Dokumenty nauki społecznej Kościoła*. Cz. II. Wyd. 2 zmienione. Red. M. Radwan [i in.]. Rzym–Lublin 1996 nr 76.

²⁹ „L’Osservatore Romano” 178:1975; por. K ö c k, *Kanonisierung des „Geistes von Helsing?”*, s. 11.

³⁰ *Udział Stolicy Apostolskiej w KBWE*. „Chrześcijanin w Świecie” 37:1975 nr 5 s. 7.

³¹ Tamże s. 165-170.

³² *Dokument Stolicy Apostolskiej o wolności religijnej* nr 1.

wał, że Stolica Apostolska pragnie przedstawić władzom państw-sygnatariuszy wnikliwą analizę sytuacji wolności.

Papież zwrócił uwagę, że bezpieczeństwo jest wielostopniowe. Zapewnia je usuwanie konfliktów zbrojnych lub ich zmniejszanie przez tworzenie atmosfery wzajemnego zaufania i przyjaźni. Bezpieczeństwo oparte na równowadze sił nie jest wystarczające ani pełne z dwu powodów: a) wywołuje równowagę strachu i niszczy wzajemne zaufanie; b) rodzi skłonność do kosztownych eskalacji zbrojeń, by zdobyć przewagę. Równowagę można osiągnąć przez współpracę, przestrzeganie zasad prawa międzynarodowego i wszystkich praw człowieka. Jan Paweł II wyeksponował prawo człowieka do wolności religijnej w rozumieniu ścisłym i szerszym – w wymiarze osobowym i społecznym³³. Uznał, że pokój jest wartością uniwersalną i jedyną alternatywą wobec totalnego zniszczenia. Jego zdaniem wciąż obecną starożytną dewizę *si vis pacem, para bellum* należy zamienić na *si vis pacem, para pacem*. Stolica Apostolska przyjmuje tę drugą dewizę, która jest tak trudna, by zapewnić powszechne bezpieczeństwo i pokój, że niektórzy uważają ją za utopię³⁴.

Casaroli podkreślał, że powszechnie uznawana jest kompetencja Kościoła w dziedzinie wartości moralnych, które „[...] w nie mniejszym, a być może większym stopniu niż wartości polityczne, militarne i ekonomiczne, powinny być brane pod uwagę w stosunkach między narodami i państwami, jeśli pragniemy, aby stosunki te były sprawiedliwe i pokojowe³⁵. W tym kontekście przytoczymy słowa Jana XXIII z *Pacem in terris*: „Przekonanie to wywodzi się najczęściej ze zrozumienia straszliwej siły niszczycielskiej współczesnej broni oraz z obawy przed powodowanymi przez nią nieszczęściami i okropnymi zniszczeniami. Dlatego też w naszej epoce potęgi atomowej byłoby nonsensem uważać wojnę za odpowiedni środek przywrócenia naruszanych praw³⁶. Toteż chociaż Stolica Apostolska uznaje służbę Kościołowi za swój podstawowy obowiązek, nie uważa dziś służby ludzkości i pokojowi za cel drugoplanowy; nie podporządkowuje jednego drugiemu. Misja Kościoła ma charakter religijny, ale istnieje on i prowadzi działalność w świecie. „To wyjaśnia, dlaczego nie odmawia współpracy w dziedzinie pokoju międzyar-

³³ Jw.

³⁴ A. C a s a r o l i. *Stolica Apostolska a bezpieczeństwo europejskie*, „Chrześcijanin w Świecie” 26:1973 nr 6 s. 90 n.

³⁵ Tamże s. 92.

³⁶ *Pacem in terris* nr 127.

dowego krajom, w których sytuacja Kościoła bynajmniej nie może być uważana za zadowalającą”³⁷.

PODSTAWY PERSONALISTYCZNO-AKSJOLOGICZNE
WSPÓŁPRACY STOLICY APOSTOLSKIEJ Z KBWE
ZNACZENIE ENCYKLIKI JANA XXIII *PACEM IN TERRIS*

Aby lepiej zrozumieć stanowisko przedstawicieli Stolicy Apostolskiej, należy ukazać podstawy współpracy z KBWE, uwzględniając encyklikę Jana XXIII *Pacem in terris*, która została uznana za własność ONZ. Jan Paweł II podaje wnikliwą analizę *Pacem in terris*, zaznaczając, że już w pierwszym zdaniu wstępu zawarte jest przesłanie o pokoju: „Pokój na świecie, którego wszyscy ludzie wszystkich czasów tak żarliwie pragnęli, nie może być budowany i utrwalany inaczej, jak tylko przez wierne zachowywanie porządku ustanowionego przez Boga”³⁸. W ciągu sześćdziesięciu lat Europa przeżyła dwie wojny światowe. Pojawiły się niszczycielskie systemy totalitarne, które spowodowały nagromadzenie się strasznych ludzkich cierpień i rozpętanie największego w historii prześladowania Kościoła³⁹. Piszemy, że Jan XXIII rozpoznał istotne warunki pokoju w czterech wymogach ludzkiego ducha: *prawdzie, sprawiedliwości, miłości i wolności*. *Prawda* stanie się fundamentem pokoju, jeśli każda jednostka uczciwie uświadomi sobie, że oprócz własnych praw ma również obowiązki wobec innych ludzi. *Sprawiedliwość* będzie podstawą pokoju, kiedy każdy człowiek będzie się starał o poszanowanie praw innych i własnych obowiązków wobec innych. *Miłość* będzie zaczynem pokoju, kiedy ludzie będą odczuwać potrzeby innych jak swoje własne. *Wolność* może owocnie podtrzymywać pokój, jeśli ludzie wybierając sposoby jego osiągnięcia, pójdą za wskazaniem rozumu i odważnie przyjmą odpowiedzialność za własne czyny. Te wymogi ludzkiego ducha Jan Paweł II nazwał czterema filarami pokoju⁴⁰.

Wspólnota międzynarodowa, dysponująca *Powszechną Deklaracją Praw Człowieka*, na ogół nie zważała o to, że wewnątrz państw i społeczności

³⁷ C a s a r o l i. *Stolica Apostolska a bezpieczeństwo europejskie* s. 32.

³⁸ *Pacem in terris* nr 1.

³⁹ *Orędzie Ojca Świętego Jana Pawła II na Światowy Dzień Pokoju 1 stycznia 2003 roku*. „L’Observatore Romano” nr 12 z 8.12.2003 s. 2.

⁴⁰ Tamże nr 3.

międzynarodowej występuje dramatyczna sytuacja; że ludzkość weszła w nowy etap swych dziejów, w nową fazę swej historii. Cechuje ją „przekonanie, że wszyscy ludzie są sobie równi co do natury i godności”⁴¹. Jan XXIII nazwał to początkiem duchowej rewolucji: „Wszelkie współzycie ludzi, jeżeli chcemy, aby było dobrze zorganizowane i rozwijało się pomyślnie, musi opierać się na podstawowej zasadzie, że każdy człowiek jest osobą obdarzoną rozumem i wolną wolą, dzięki temu ma prawa i obowiązki, wpływające bezpośrednio i równocześnie z jego natury. A ponieważ są one powszechne i nienaruszalne, dlatego nie można się ich w żaden sposób wyrzec”⁴². Jeszcze przed Soborem Watykańskim II Jan XXIII dokonał przełomu w ujmowaniu prawa wolności sumienia i wolności religijnej. Należy zaznaczyć, że w XIX w. pojawiła się teoria tzw. tezy i hipotezy, którą rozpowszechnił abp Dupanloup. Rozróżnienie to według J. Leclerq’a „jest bliskie rozróżnieniu tolerancji dogmatycznej i praktycznej”⁴³. Papież Leon XIII uważał, że nie można przyznawać takiego samego prawa i wolności („wolność kultu”) religiom fałszywym i religii prawdziwej, jednak ze względu na dobro wspólne (porządek publiczny) w praktyce należy tolerować wyznawanie religii błędnych (hipoteza), ale tylko religii prawdziwej można przyznać prawo do jej głoszenia i ją wyznawać (teza). Leon XIII opowiedział się wyraźnie za tolerancją praktyczną, a nie dogmatyczną. Pius XII akceptował stanowisko swego poprzednika i podkreślał, że to, co nie odpowiada prawdzie i obiektywnym normom moralnym, nie ma żadnego prawa do istnienia (teza). Jan XXIII w *Pacem in terris* pisał: „Do praw człowieka zalicza się również oddawanie czci Bogu zgodnie z wymogami własnego prawego sumienia oraz wyznawanie religii prywatnie i publicznie”⁴⁴.

Teoria tezy i hipotezy ujawnia się jeszcze wyraźniej w ideologii marksistowskiej. Tylko prawda w rozumieniu marksistowskim (ateizm) ma „prawo obywatelskie” w dziedzinie teoretycznej i praktycznej, natomiast tolerancja religijna została wykluczona. Przyznawanie „prawa prawdzie”, a nie osobie, doprowadziło do różnych konfliktów i rażącej dyskryminacji. Należy uznać, że teoria tezy i hipotezy w ideologii marksistowskiej jest błędna, po pierwsze

⁴¹ Tamże nr 4.

⁴² Tamże.

⁴³ J. L e c l e r q. *Wolność religijna w ciągu dziejów*. „Concilium. Międzynarodowy Przegląd Teologiczny” 1-10:1966-1967 s. 126; por. F. M a z u r e k. *Prawa człowieka w nauczaniu społecznym Kościoła* s. 103.

⁴⁴ *Pacem in terris* nr 14.

dlatego, iż *prawda* została w niej podniesiona do *rangi podmiotu*; po drugie, że *osobę* potraktowano *przedmiotowo*. Marksizm nie był i nie jest odosobniony w przedmiotowym ujmowaniu prawdy, gdyż także w liberalnej ideologii modernistycznej, a szczególnie postmodernistycznej, przyjęto zasadę poprawności politycznej bez żadnych obiektywnych wartości i norm moralnych. Ich miejsce zajęła moralność bez obiektywnych wartości moralnych, podniesiona do najwyższej rangi obowiązującej normy. Problem podmiotu prawdy pojawił się podczas sporu na konferencjach w Belgradzie i Madrycie.

Nowością encykliki *Pacem in terris* było to, iż Jan XXIII przeszedł od *przedmiotowego* do *podmiotowego* rozumienia prawa do prawdy. Prawda nie jest osobą. Tylko osoba ludzka jest podmiotem prawa do prawdy i przyjmowania jej w sposób wewnętrznie wolny. Osoba ludzka ma też obowiązek poszukiwania prawdy⁴⁵. Jan Paweł II pisał, że wśród praw wolnościowych obok wolności sumienia wymienia się – z jakąż słusnością! – prawo wolności religijnej⁴⁶. Różnica między nimi polega na tym, że pojęcie drugie (wolność religijna) zawiera treść szerszą niż pierwsze. W pojęciu prawa do wolności sumienia tkwi prawo do wolności religijnej i obejmuje nie tylko przekonania religijne, lecz również przekonania areligijne czy też ateistyczne. Jednakże samo zjawisko areligijności, ateizmu można zrozumieć w odniesieniu do zjawisk religii i wiary. Zresztą sam ateizm traktuje się jako swoisty rodzaj „religii”. W *Gaudium et spes* stwierdza: „Boleje więc Kościół nad dyskryminacją wierzących i niewierzących, którą niesprawiedliwie wprowadzają niektórzy kierownicy państw”⁴⁷. Trwający przez wieki spór o to, jakiej religii czy światopoglądowi przyznać priorytet lub wyłączność głoszenia i wyznawania publicznego, został rozstrzygnięty zgodnie z kryterium godności, a nie prawdy.

Jan Paweł II zaznacza, że innym ważnym elementem zawartym w *Pacem in terris* jest wypracowanie pojęcia dobra wspólnego w skali światowej. Dobrem tym są bez wyjątku wszystkie prawa człowieka i skuteczna ich ochrona. W związku z tym papież postulował powołanie władzy ogólnoswiatowej, ale nie jakiegoś państwa globalnego. Zresztą sprzyjają temu różne międzynarodowe ruchy społeczne, które przyczyniły się do obalenia tota-

⁴⁵ F. M a z u r e k. *Państwo laickie czy państwo konfesyjne – błędna alternatywna*. W: *Ecclesia et Status*. Red. A. Dębowski. Lublin 2004 s. 194 n.

⁴⁶ J a n P a w e ł II. *Redemptor hominis*. W: *Dokumenty nauki społecznej Kościoła*. Cz. II. Red. M. Radwan [i in.], Rzym–Lublin 1987 nr 17.

⁴⁷ GS nr 21.

litarnych form sprawowania władzy i zastąpienia ich formami demokratycznymi⁴⁸. Z uwagi na to, że osoby ludzkie mają zdolność podejmowania wyborów moralnych, „żadna ludzka działalność nie stoi poza sferą etyczną”, a w tym również polityka. Odnosi się to także do polityki międzynarodowej. Jan XXIII pisał: „To samo prawo naturalne, które rządzi zasadami współżycia poszczególnych obywateli między sobą, powinno również kierować wzajemnymi stosunkami między państwami”⁴⁹, czyli odrzucał pogląd, że polityka międzynarodowa jest swego rodzaju „wolną strefą”, w której nie ma miejsca na zasady moralne. Jan Paweł II wymienia wśród nich także zasadę *pacta sunt servanda*. Należy zaznaczyć, że zasada ta została podniesiona w prawie międzynarodowym do rangi *ius gentium*. Łamanie tej zasady rodzi brak zaufania, które jest „[...] społecznym kapitałem o fundamentalnej wartości”⁵⁰. Bardzo ważne jest stwierdzenie, że „[...] pokój jest nie tyle kwestią struktur, co osób”⁵¹. Struktury prawne, społeczne i gospodarcze są kształtowane przez rozwój kulturalny, moralny osób. Można to wyrazić słowami: pokój przez pokój, to znaczy, że tylko osoby ludzkie mogą budować pokój, w „*du-szach których stale mieszka pokój*”. Jan Paweł II pisze nawet o znaczeniu gestów pokoju, które „[...] tworzą tradycję i kulturę pokoju”⁵². Już papież Paweł VI uznał pokój za uniwersalną wartość. Ustanowił on dzień 1 stycznia 1969 r. Światowym Dniem Pokoju i ogłaszał z tej okazji orędzie. Czynią to również jego następcy: Jan Paweł II i Benedykt XVI.

Chcąc zrozumieć stanowisko Stolicy Apostolskiej wobec KBWE, należy ukazać pełny obraz człowieka (kim jest człowiek) w nauczaniu społecznym Kościoła. Człowiek jest istotą wyposażoną w rozum, wolność wewnętrzną i zdolność rozpoznawania dobra i zła moralnego. „Tu tkwi cała naturalna (wrodzona) godność osoby ludzkiej”. Człowiek jest jednością duchowo-materialną. Jedność ta jest podstawą potrzeb duchowych i materialnych. Jest on zdolny do poznania prawdy i dąży do jej poznania; do tworzenia dobra – altruizmu – osiągnięcia dobra i piękna; do budowania sprawiedliwych systemów prawnych, gospodarczych i politycznych; do budowania pokoju. Z natury swej jest istotą społeczną – nie egzystuje na samotnej wyspie. Jest istotą pracującą (*laborem exercens*) i religijną. Ale jest również zdolny do czynienia

⁴⁸ *Pacem in terris* nr 4 i 6.

⁴⁹ Tamże nr 80.

⁵⁰ *Orędzie Ojca Świętego Jana Pawła II na Światowy Dzień Pokoju 1 stycznia 2003 roku.*

⁵¹ Tamże.

⁵² Tamże.

zła moralnego: do zabijania, kradzieży, kłamstwa, do prowadzenia wojen, aktów terroru, ludobójstwa, do budowania dyktatorskich systemów politycznych, gospodarczych, obozów koncentracyjnych; do manipulowania potrzebami i mentalnością całych narodów przez środki masowego przekazu. Wreszcie jest zdolny – jak pisze H. Marcuse – do „idiotyzmów naukowych”⁵³, zaś zdaniem J.K. Galbraitha niektórzy współcześni ekonomiści uprawiają różne mity w ekonomii⁵⁴.

Idea godności ludzkiej ma długą historię. Znana była w filozofii starożytnej, w Starym i Nowym Testamencie, myśli patrystycznej, teologii i filozofii średniowiecznej, w epoce Renesansu i Oświecenia. Po drugiej wojnie światowej pojawiła się swoista „rewolucja godności ludzkiej” (*revolution of human dignity*). Godnością osoby ludzkiej zajmują się autorzy różnych dyscyplin naukowych: filozofii, etyki, teologii, psychologii, socjologii, pedagogiki, teorii prawa, politologii. Stąd też wywodzą się różne koncepcje godności, które można sprowadzić do dwu. Według pierwszego ujęcia godność jest wrodzona i niezbywalna. Nazywa się ją godnością osoby, godnością człowieka, godnością bytu ludzkiego. W drugim ujęciu przez godność rozumie się doskonałość, jaka zrodziła się w działaniu moralnie wartościowym i utrwaliła się w czyjejś osobowości. Człowiek zdobywa ją przez wychowanie, własną pracę, oddziaływanie środowiska społecznego i korzystanie z odpowiednich środków. Nazywamy ją godnością osobowościową lub kulturalną. Człowiek może tę godność utracić przez moralnie złe postępowanie lub nie osiągnąć jej z powodu braku środków i różnych okoliczności. Rażącym błędem metodologicznym jest natomiast utożsamianie samej godności z jej koncepcjami, gdyż godność jest jedna, zaś koncepcji wiele.

W nauczaniu społecznym Kościoła każdą osobę uznaje się za najwyższą wartość w widzialnym świecie. Sama ontyczna struktura osoby ludzkiej jest fundamentalną normą moralną. K. Wojtyła ujmuje ją w słowach: osobę ludzką należy afirmować (chronić) dla niej samej, że jest osobą, a nie z jakiegokolwiek innej racji⁵⁵. Nawiązywał tym samym do myśli I. Kanta, który pisał, że wszystkie rzeczy mają cenę (rynkową), osoba zaś ma godność, wartość

⁵³ F. J. M a z u r e k, *Godność osoby ludzkiej i obiektywne normy moralne jako reguły w działalności gospodarczej*. „Roczniki Nauk Społecznych” 34(2006) z. 1 s. 24 n.

⁵⁴ T e n ż e, *Mity w ekonomii – podstawy nowej ekonomii według nauczania społecznego Kościoła powszechnego*. W: *Nowa ekonomia a społeczeństwo*. Red. S. Partycki. Lublin 2006 s. 61-71.

⁵⁵ Zob. K. W o j t y ł a, *Osoba i czyn oraz inne studia antropologiczne*. Red. T. Styczeń [i in.]. Lublin 1994 s. 419 n.

wewnętrzna, bezwarunkowa – absolutna. Treść tej wartości Kant uznał za imperatyw kategoriowy rozumu praktycznego: „Osoba ludzka jest celem sama w sobie, nie może być nigdy przez kogokolwiek (nawet samego Boga) traktowana jedynie jako środek, nie będąc zarazem sama przy tym celem, a więc człowieczeństwo w naszej osobie musi być dla nas samych święte; jest ono bowiem podmiotem prawa moralnego, a tym samym w sobie święte”⁵⁶.

Porównajmy ten imperatyw ze słowami encykliki papieża Leona XIII *Reverum novarum* (1891): „Nikomemu też nie wolno znieważać bezkarnie ludzkiej godności, do której sam Bóg odnosi się z wielkim szacunkiem [...]”⁵⁷. Jan Paweł II nawiązując do tej encykliki, pisze: „[...] w pewnym sensie myślą encykliki i w ogóle całej nauki społecznej Kościoła jest *poprawna koncepcja osoby ludzkiej, jej niepowtarzalnej wartości*, płynącej stąd, że człowiek jest jedynym stworzeniem, którego Bóg chciał dla niego samego. Uczynił go na obraz i podobieństwo, obdarzając niezrównaną godnością [...]”⁵⁸. W pierwszej programowej encyklice *Redemptor hominis* papież akcentuje tę myśl przewodnią i wyjaśnia, co to jest chrześcijaństwo: „Właśnie owo głębokie zdumienie wobec wartości i godności człowieka nazywa się Ewangelią, czyli Dobrą Nowiną. Nazywa się też chrześcijaństwem”⁵⁹. Papież mocno podkreśla, że człowiek mający wielką godność „[...] jest pierwszą i podstawową drogą Kościoła, drogą wyznaczoną przez samego Chrystusa [...]”⁶⁰. Pierwszą i podstawową drogą, po której winny kroczyć wszystkie instytucje, narody, państwa i społeczność ogólnoludzka. Godność osoby ludzkiej jest wartością centralną. Podaje się trzy uzasadnienia tego stwierdzenia: teologiczne, filozoficzne i z doświadczenia ludzkości – wrodzonej, wielkiej i niepowtarzalnej godności ludzkiej. K. Wojtyła wykazuje, że pierwsze i drugie uzasadnienie są wiążące dla niewierzących, zaś teologiczne jest szczególnie wiążące dla wierzących, ale łącznie z pierwszym i drugim. Jednak nie wolno utożsamiać tych uzasadnień z samą godnością, gdyż godność jest jedna, a uzasadnień jest wiele. Ponieważ na KBWE ścierały się ze sobą różne ideo-

⁵⁶ I. K a n t. *Krytyka rozumu praktycznego*. Przeł. J. Gałęcki. Warszawa 1972 s. 211; por. M a z u r e k. *Godność osoby ludzkiej* s. 36-41.

⁵⁷ RN nr 32.

⁵⁸ J a n P a w e ł II. *Centesimus annus*. W: *Dokumenty nauki społecznej Kościoła*. Cz. I. 1996 nr 11 s. 376.

⁵⁹ T e n ż e. *Redemptor hominis*. W: *Dokumenty nauki społecznej Kościoła*. Cz. II. 1987 nr 10.

⁶⁰ RH nr 14 (s. 38 n.).

logie i przekonania, delegaci Stolicy Apostolskiej podawali zwłaszcza uzasadnienie filozoficzne i doświadczenie ludzkości (tradycje)⁶¹.

POSTULATY I PROPOZYCJE STOLICY APOSTOLSKIEJ

Stolica Apostolska przedstawiła postulat, żeby uznać prawa człowieka – rozumiane integralnie – za zasadę prawa międzynarodowego wśród innych zasad i podnieść ją do wyższej rangi. Co więcej, postulowała, by samo prawo człowieka do wolności religijnej uznać za zasadę prawa międzynarodowego⁶², gdyż jest w nim zawarta bogata treść: wolność sumienia i myśli, światopoglądów, wolność podróży i spotkań w celach religijnych oraz rozpowszechniania informacji religijnych⁶³. Kimminich podkreśla, że znaczenie zasady prawa do wolności sumienia i religii dla całego rozwoju międzynarodowej ochrony praw człowieka polega na tym, że po raz pierwszy w historii znalazła się ona wśród innych obowiązujących zasad prawa międzynarodowego. Jeśli nawet przyjmie się, że zasada ta jest zawarta w prawie międzynarodowym, to jednak w szerokim zakresie odnosi się ją do spraw wewnętrznych państw, a nie zewnętrznych⁶⁴. Na tym stanowisku zdecydowanie stały delegacje Układu Warszawskiego, abp Zakbar zaś wskazywał, że uznawanie i poszanowanie podstawowych praw osoby ludzkiej jest obowiązkiem moralnym i skutecznym czynnikiem pokoju na równi z rozbrojeniem i współpracą⁶⁵. Stolica Apostolska szczególnie domaga się zapewnienia wolności religijnej, gdyż „wiara religijna” jest nieocenionym dobrem wewnętrznym i społecznym. Niesie zbliżenie, jedność, braterstwo i miłość. Jest uderzeniem w nienawiść, przemoc i dyskryminację⁶⁶. Wyzwała uczucia

⁶¹ W o j t y ł a, jw. s. 418; por. F. M a z u r e k. *Godność osoby ludzkiej podstawą praw człowieka* s. 137.

⁶² Por. K i m m i n i c h, jw. s. 163.

⁶³ Tamże.

⁶⁴ „Bei der Untersuchung der Relevanz von Prinzip VII für die Gesamtenwicklung des internationalen Menschenrechtsschutzes findet sich fast immer gleich zu Beginn der Hinweis darauf, daß in der KSZE-Schlußakte zum ersten Mal in der Geschichte des Völkerrechts die Menschenrechte auf eine Stufe mit anderen Völkerrechtsprinzipien – der Prinzipienkatalog nennt...” (s. 171). Opinię tę podzielają także inni prawnicy, np. E. Krüger. *Menschenrechtsrealisierung nach der KSZE? W: Grünbuch zu den Folgerungen der KSZE*. Hrsg. J. Delbrück, N. Ropers, G. Zellentin. Köln 1977 s. 177.

⁶⁵ Por. K ö c k. *Kanonisierung des „Geistes von Helsinki?”* s. 6; R a b a s, jw. s. 68 n.

⁶⁶ Por. R a b a s, jw. s. 69.

braterstwa i miłości⁶⁷. Jest też czynnikiem solidarności między ludźmi, która nie zna ani odległości, ani granic i sprzyja większemu zainteresowaniu dobrem wspólnym w zakresie narodowym i międzynarodowym. Jeśli nawet najgłębsza refleksja nie doprowadzi człowieka do pozytywnego i jednoznacznego przyjęcia wiary w Boga, musi być przedmiotem szacunku z racji godności osoby ludzkiej. „Z jednej strony każdy człowiek ma prawo i obowiązek angażowania się w poszukiwanie prawdy, z drugiej zaś inni ludzie i społeczeństwo są zobowiązani do poszanowania prawa do wolności sumienia i wolności religijnej [...] przysługuje również tym, którzy nie wypełniają obowiązku szukania prawdy i trwania przy niej [...]; korzystanie zaś z tego prawa nie może napotkać przeszkód”⁶⁸, ale pod warunkiem, że będzie zachowany sprawiedliwy ład publiczny, odpowiadający godności każdej osoby i dobru wspólnemu. Wiara i jej wyznawanie dotyczy najintymniejszej dziedziny sumienia i jest dla tego, kto ją wyznaje dobrem bezcennym.

Delegacja Stolicy Apostolskiej z całą mocą podkreślała, że na pierwszym miejscu należy potwierdzić wartość osoby ludzkiej – wrodzoną godność – i jej prawa, na drugim miejscu – wspólnotowe (społeczne) wymiary praw człowieka i sposoby ich ochrony, na trzecim – solidarność między wszystkimi państwami w tym, co dotyczy wszystkich ludzi⁶⁹.

Wymogiem uniwersalności praw człowieka jest także to, aby prawa te rozpatrywać w świetle zagadnień stanu i jakości naturalnego środowiska człowieka – ekosystemów przyrodniczych.

W przemówieniu wygłoszonym na spotkaniu ministrów spraw zagranicznych Casaroli powtórzył główne propozycje Zabkara i podkreślił, że kraje Europy muszą na nowo uznać i uroczystie postanowić, że we wzajemnych stosunkach będą respektować podstawowe zasady prawa międzynarodowego. Dla utrzymania bezpieczeństwa i dobrych stosunków między narodami znaczenie ma respektowanie praw człowieka, szczególnie wolności religijnej, przez wszystkie państwa uczestniczące w Konferencji. Brak ich poszanowania może, wcześniej czy później, wywołać, w jakiejś części Europy wewnętrzne zamieszki i zakłócić pokój także w innych państwach, mimo przyjętej zasady nieingerencji. Poszanowanie tych praw umożliwia współpracę i staje się środkiem budowy wzajemnego zaufania⁷⁰.

⁶⁷ Por. K ö c k. *Kanonisierung des „Geistes von Helsinki?”* s. 6.

⁶⁸ *Dokument Stolicy Apostolskiej o wolności religijnej* nr 2.

⁶⁹ K ö c k, *Kanonisierung des „Geistes von Helsinki?”* s. 103.

⁷⁰ C a s a r o l i. *Stolica Apostolska a bezpieczeństwo europejskie* s. 88-92.

Delegat Stolicy Apostolskiej – profesor prawa międzynarodowego René Dupuy z Uniwersytetu w Nicei – zgłosił w listopadzie 1973 r. pięć propozycji⁷¹. Pierwsza dotyczyła uznawania i poszanowania wszystkich praw człowieka; druga – spotkań z motywów religijnych; trzecia – wolnego upowszechniania informacji religijnych; czwarta – wspólnotowego wymiaru praw człowieka, łącznie z prawem do wolności religijnej; piąta odnosiła się do solidarności między wszystkimi państwami i wszystkimi ludźmi⁷². Dupuy podkreślał, że prawo do wolności religijnej nie różni się od innych praw człowieka, gdyż wynikają one wprost z godności osoby ludzkiej, ale są różnice dotyczące ich treści. Stąd też delegacja Stolicy Apostolskiej zmierzała do ścisłego określenia zakresu treści także pojęcia wolności religijnej. Wolność religijna jest najbardziej związana z wyborami sumienia. Polega ona na aktach duchowych, które są wprawdzie indywidualne i prywatne, ale zawsze dotyczą życia człowieka w jego wszystkich przejawach. Dlatego wolność ta ma również wymiar społeczny. Wiąże się ona z samą naturą aktów religijnych i z potrzebą ich uzewnętrzniania, manifestowania wspólnie z innymi – społecznie – gdyż człowiek z natury swej jest bytem społecznym. Dopiero w wolności wspólnej i w publicznym uzewnętrznianiu wiary wolność wewnętrzna znajduje swoje naturalne uzupełnienie. Treść pojęcia prawa do wolności religijnej obejmuje także inne światopoglądy⁷³. Dupuy wskazywał, że uniwersalna wartość godności osoby ludzkiej, prawa człowieka i prawo do wolności religijnej powinny zajmować naczelne miejsce na KBWE. Krokiem milowym w kierunku ustalenia prawnego i politycznego ustroju wszystkich istniejących narodów jest *Powszechna Deklaracja Praw Człowieka*. Jednak nie można jej tylko kopiować. Trzeba zdecydowanie iść naprzód. We wstępie *Powszechnej deklaracji praw człowieka* stwierdza się, że „[...] uznanie wrodzonej godności oraz równych i niezbywalnych praw wszystkich członków rodziny ludzkiej jest podstawą wolności, sprawiedliwości i pokoju na świecie [...], w którym ludzie będą korzystać z wolności słowa i przekonań oraz w wolności od strachu i niedostatku, ogłoszono jako najwznioślejszy cel człowieka”.

Mając świadomość, że przemawia do delegatów państw o różnych ideologiach, Dupuy wykazywał, iż jeśli nawet prawa człowieka nie są inspirowane

⁷¹ R.-J. Dupuy. *Stolica Apostolska a prawa człowieka*. „Chrześcijanin w Świecie” 30:1974 nr 4 s. 105.

⁷² K i m m i n i c h, jw. s. 164.

⁷³ Tamże s. 107.

jedynie przez myśl chrześcijańską, to nie da się zaprzeczyć, że zawsze opierają się one na wartościach uznawanych przez tę myśl, a szczególnie na równości wszystkich ludzi w godności. Wśród wielu filozofów prawa, F. Ermacora jest przekonany, że godność człowieka zawarta w depozycie wiary chrześcijańskiej inspirowała nie tylko dokumenty ONZ dotyczące praw człowieka, ale także konstytucje wewnątrzpaństwowe⁷⁴.

Dupuy nawiązywał do filozofa francuskiego J. Maritaina, który łagodził spór o źródło i treść praw człowieka na II Konferencji UNESCO w Meksyku (1947), gdzie przygotowywano projekt *Powszechnej deklaracji praw człowieka*. Maritain wykazywał, że *consensus* między przedstawicielami państw, różnych szkół filozoficznych, tradycji, religii i cywilizacji – może być osiągnięty na zasadzie praktycznego działania dzięki dbałości o zachowanie pokoju. Przypomniał, że na jednym posiedzeniu, na którym prowadzono dyskusję o prawach człowieka, ktoś wyraził zdziwienie, że ludzie przeciwnych i zwalczających się orientacji ideologicznych porozumieli się w sprawie wstępnego projektu listy praw człowieka. Na to zdumienie odpowiedziano: Tak, zgadzamy się, jednak pod warunkiem, że nikt nie będzie nas pytać dlaczego⁷⁵. Maritain przedstawił filozoficzne uzasadnienie praw człowieka: ich podstawą jest uniwersalna wartość absolutna – godność osoby ludzkiej⁷⁶. Pod wpływem Maritaina pojęcie godności osoby ludzkiej umieszczono w *Karcie Narodów Zjednoczonych*: „My, Ludy Narodów Zjednoczonych, zdecydowane [...] przywrócić wiarę w podstawowe prawa człowieka, w godność i wartość osoby ludzkiej, w prawa mężczyzn i kobiet”...⁷⁷ Należy podkreślić, że wiara jest pojęciem teologicznym, a nie filozoficznym ani politologicznym. Dla Maritaina przywrócenie w filozofii prawdziwej wiary w wartość osoby ludzkiej oznacza wiarę w *imago Dei* (obraz Boga w człowieku)⁷⁸. Po ogłoszeniu *Międzynarodowych paktów praw człowieka*

⁷⁴ „Das christliche Dogma unterstützt also jene menschenrechtlichen Bekenntnisse oder Normen, wie sie in der UN, aber auch in innerstaatlichen Verfassungen zu finden sind, die sich die Vorstellung von Menschenwürde beziehen” (F. E r m a c o r a. *Menschenrechte in der wandelnden Welt*. Bd. I. Wien 1974 s. 565).

⁷⁵ F. M a z u r e k. *Alfreda Vedrossa i Jacquesa Maritaina koncepcja dynamiczna prawa naturalnego i praw człowieka*. Lublin 1999 s. 23.

⁷⁶ P o r. t e n ż e. *Godność osoby ludzkiej jako wartość absolutna*. „Roczniki Nauk Społecznych” 21:1993 z. 1 s. 261-270.

⁷⁷ P o r. t e n ż e. *Prawa i obowiązki człowieka w świetle katolickiej nauki społecznej*. „Kościół i Państwo” 11:1993 s. 28 n.

⁷⁸ T e n ż e. *Alfreda Verdrossa i Jacquesa Maritaina koncepcja* s. 72.

Maritain pisał o swoistej rewolucji godności osoby ludzkiej (*revolution of human dignity*)⁷⁹.

Pojęcie wrodzonej godności znalazło się w *Powszechnej deklaracji praw człowieka* pod wpływem René Cassina – głównego redaktora. W jej wstępie stwierdza się że „[...] uznanie wrodzonej godności oraz równych i niezbywalnych praw wszystkich członków rodziny ludzkiej jest podstawą wolności, sprawiedliwości i pokoju na świecie”. Art. 1 stanowi: „Wszyscy ludzie rodzą się wolni i równi w swej godności i swych prawach. Są oni obdarzeni rozumem i sumieniem i powinni postępować wobec innych w duchu braterstwa”. Cassin nie odwoływał się do uzasadnienia teologicznego, gdyż w pluralizmie ideologicznym byłoby ono zdecydowanie odrzucone. Później ujawnił, że w czasie przygotowania tekstu był w bezpośrednim kontakcie z Giuseppe Roncallim (profesorem prawa), nuncjuszem apostolskim w Paryżu, później papieżem Janem XXIII, autorem słynnej encykliki *Pacem in terris*. Cassin podał, że w treści art. 1: „[...] wszyscy ludzie powinni postępować wobec innych w duchu braterstwa”, ewangeliczną zasadę miłości i Dekalog ujęto w języku laickim, ale nie areligijnym⁸⁰. Osią aksjologiczną *Powszechnej deklaracji* jest zatem godność osoby ludzkiej.

Dupuy stwierdził, że należy odejść „od biernego współistnienia [...] do współpracy, to zaś pozwoli nam osiągnąć prawdziwe «współżycie»”⁸¹. Nie można się ograniczyć do składania deklaracji, że każdemu człowiekowi przysługuje prawo do korzystania z dóbr kulturowych, lecz należy stworzyć konkretne warunki komunikowania się ludzi i grup społecznych i rozwijać współpracę kulturalną między krajami europejskimi. Nawiązywanie kontaktów z ludźmi innych kultur przyczynia się do wzrostu świadomości, że mimo różnic mają coś wspólnego. Dostrzeżenie faktu, że poszanowanie praw człowieka jest problemem międzynarodowym i że leży we wspólnym interesie całej ludzkości, stało się znaczącym krokiem naprzód w porównaniu z okresem międzywojennym. Bezpieczeństwo, współpraca i pokój są warunkowane poszanowaniem praw człowieka. Ich respektowanie jest jednym z elementów pokoju, który jest niepodzielny. „Nie można dopuścić, aby prawa te stały się przywilejem tylko niektórych ludzi” – twierdził Dupuy⁸². Równość wszyst-

⁷⁹ P o r. t e n ż e. *Godność osoby ludzkiej postawą praw człowieka* s. 11.

⁸⁰ R. C a s s i n. *Religion et droits de l'homme*. W: *Amicorum discipolorumque*. T. 4. Paris 1972 s. 98.

⁸¹ Tamże.

⁸² D u p u y. *Stolica Apostolska a prawa człowieka* s. 102.

kich ludzi w godności pozwala na ukazanie uniwersalności praw człowieka, co ma zasadnicze znaczenie dla ich realizacji i zwalczania wszelkich form dyskryminacji. Ponadto Dupuy odwołał się do art. 28 *Powszechnej deklaracji*: „Każdy człowiek jest uprawniony do takiego porządku społecznego i międzynarodowego, w którym prawa i wolności wyłożone w niniejszej deklaracji mogą być w pełni realizowane”.

FUNDAMENTALNA NORMA MORALNA I WYMIAR OSOBOWY PRAWA DO WOLNOŚCI SUMIENIA I WOLNOŚCI RELIGIJNEJ

Mówiąc o prawach człowieka, należy wymienić trzy elementy: ich podstawę (źródło), treść i ochronę. Utożsamianie tych elementów ze sobą prowadzi do rażącego błędu logicznego *pars pro toto*. Praw człowieka nie można też utożsamiać z wieloaspektową ich ochroną: prawną (sądową), polityczną i pozaprawną.

Biorąc pod uwagę treść, wymienia się trzy grupy praw człowieka: a) wolnościowe; b) gospodarcze, społeczne i kulturalne; c) solidarnościowe (do których należą prawo do rozwoju, do pokoju⁸³, do dziedzictwa naturalnego i kulturalnego ludzkości, do czystego ekosystemu). Grupy te stanowią integralną całość, są niepodzielne, gdyż niepodzielne jest ich źródło – godność osoby. Głównymi inspiratorami takiego podziału byli: Karl Vasak, Senegalczyk Keba M'Baya i Urugwajczyk Hector Gros-Espuell⁸⁴.

Należy też wyróżnić dwa znaczenia prawa człowieka do wolności: w sensie pozytywnym i negatywnym: prawo „do” – szczególnie „do” przyjmowania wartości prawd religijnych czy innych przekonań, oraz prawo „od” – „od” przemocy spełniania czynów sprzecznych z własną wiarą; wolność „od” ograniczeń i dyskryminacji w różnych płaszczyznach z powodu wiary religijnej czy innych przekonań⁸⁵.

⁸³ „[...] ludy ziemi mają święte prawo do pokoju”. ONZ. *Deklaracja o prawie ludów do pokoju* (12.11.1984). W: *Droits de l'Homme, Recueil d'instruments internationaux*. New York–Genève 1994 s. 560.

⁸⁴ Por. A. Ł o p a t k a. *Międzynarodowe prawo. Prawa Człowieka*. Warszawa 1998 s. 161.

⁸⁵ Por. M. J a w o r s k i. *Wprowadzenie do „Deklaracji o wolności religijnej”*. W: Sobór Watykański II. *Konstytucje, dekrety, deklaracje*. Poznań 1968.

Doświadczenie wewnętrzne człowieka i doświadczenia wieków ujawniają jasno – pisze Wojtyła⁸⁶ – że „wolność sumienia i religii [...] jest pierwszym i niezbywalnym prawem osoby ludzkiej, a nawet więcej, można powiedzieć, że w stopniu, w jakim dotyka ona najbardziej intymnej sfery ducha, podtrzymuje głęboko zakotwiczoną w każdej osobie rację bytu innych wolności”⁸⁷. Treść tego zdania pozwala zrozumieć, dlaczego Jan Paweł II nazywa to prawo zasadą wśród innych wolności. „[...] prawda nie inaczej się narzuca jak tylko siłą samej prawdy, która wnika w umysły jednocześnie łagodnie i silnie”⁸⁸. Wolność wewnętrzną (wolna wola) najlepiej uzasadnia antropologia teologiczno-biblijna: Bóg stworzył człowieka na swój obraz (*imago Dei*), czyli człowiek partycypuje nie tylko w rozumie, ale także w wolności Boga. W *Gadium et spes* umieszczona jest następująca definicja sumienia: „Sumienie jest najtajniejszym ośrodkiem i sanktuarium człowieka, gdzie przebywa on sam z Bogiem, którego głos w jego wnętrzu rozbrzmiewa”⁸⁹.

Jak uważa Felix Ermacora, prawo do wolności wiary i sumienia należą do rdzenia praw człowieka i wśród praw wolnościowych zajmują naczelne miejsce, nawet w sensie historycznym i praktycznym⁹⁰. Ponadto wskazuje, że najgłębsze ich uzasadnienie podaje teologia chrześcijańska. Jednakże rażącym błędem metodologicznym jest utożsamianie praw człowieka z ich uzasadnieniami. Uzasadnień jest wiele, zaś prawa człowieka są takie same, chociaż bogata ich treść jest wciąż na nowo odczytywana. Przykładem tego jest również prawo do wolności religijnej. Nie można też utożsamiać praw człowieka z ich ochroną – prawną i pozaprawną. Decyzje państw suwerennych nie mogą naruszać wrodzonej godności osoby ludzkiej⁹¹.

Wolność przyjmowania prawd religijnych znajduje się w Ewangelii. Chrystus nie zmuszał nikogo do przyjmowania swego nauczania. Zaczyn ewangeliczny pogłębiał poznanie godności osoby ludzkiej i przyczynił się do uniwersalnego uznania godności osoby ludzkiej oraz do przekonania, że w społeczeństwie powinna być zabezpieczona wolność religijna od wszelkiego przy-

⁸⁶ K. W o j t y ł a. *Osoba ludzka i czyn oraz inne studia antropologiczne. Człowiek i moralność*. T. 4. Lublin 1994, passim.

⁸⁷ J a n P a w e ł I I. *Dokument Stolicy Apostolskiej o wolności religijnej* nr 4.

⁸⁸ Tamże.

⁸⁹ *Gadium et spes* nr 16.

⁹⁰ *Glaubens- und Gewissensfreiheit nur eine innere Angelegenheit des Staates*. W: *Religions- und Glaubensfreiheit als Menschenrechte*. Helsinki, Belgrad, Madrid. Red. R. Grulich. München 1980 s. 49.

⁹¹ Tamże s. 61.

musu ludzkiego. Nastąpiło też odróżnienie spraw religijnych od państwowych oraz władzy duchownej od świeckiej. Jean Rivero nazywa to rewolucją⁹². Myśliciele starożytności chrześcijańskiej podkreślali, że człowiek może przyjąć wiarę religijną tylko wolnymi aktami wolnej woli⁹³. I tak Tertulian pisał, że człowiek ma prawo i przywilej służenia Bogu według własnego przekonania. Do samej natury religii należy, że nie wolno do niej nikogo zmuszać. Może być przyjęta tylko dobrowolnie. Laktancjusz wykazywał, że „[...] nie ma nic bardziej dobrowolnego niż religia; ginie, traci swą ważność, jeśli ofiara składana jest wbrew woli”⁹⁴. Święty Atanazy nauczał, że prawdy wiary nie można szerzyć ani za pomocą miecza, ani przez żołnierzy, ani przy pomocy armii, gdyż wiara wymaga zrozumienia i przekonania⁹⁵. Wymownie pisał też św. Augustyn: „[...] człowiek może wierzyć tylko wtedy, kiedy chce” (*credere non potest homo nisi volens*).

Jan Paweł II orędziu w wygłoszonym na forum ONZ podkreślał: „Z racji swej godności wszyscy ludzie, ponieważ są osobami, czyli istotami wyposażonymi w rozum i wolną wolę, tym samym w osobistą odpowiedzialność, nągleni są własną naturą, a także obowiązani moralnie do szukania prawdy, przede wszystkim w dziedzinie religii. Obowiązani są też trwać przy poznanej prawdzie i całe życie układać według wymagań prawdy”. W *Dokumencie o wolności religijnej* pisze: „Ta konkretna wolność opiera się na samej naturze człowieka, którego właściwością jest być wolnym [...]”⁹⁶. Odwołując się do *Deklaracji o wolności religijnej* II Soboru Watykańskiego, stwierdza: „Wolność sumienia i religii jest [...] pierwszym i niezbywalnym prawem osoby ludzkiej, a nawet więcej można powiedzieć, że w stopniu, w jakim dotyka

⁹² „Le christianisme a introduit une révolution dans la situations antérieure avec la distinction des *dominations* de la religion et du pouvoir d'État, fondamentale pour les développements ultérieurs de la liberté”. J. R i v e r o. *Le libertés publiques*. T. I. Paris 1977 s. 151; T. Ś l i p k o. *Zarys etyki szczegółowej*. T. 1. Kraków 1982 s. 159 n.

⁹³ „Chociaż w życiu Ludu Bożego [...] nieraz pojawiał się sposób postępowania nie dość zgodny z duchem ewangelicznym, a nawet mu przeciwny, zawsze jednak trwała w Kościele nauka, że nikogo nie wolno przymuszać do wiary” (*Deklaracja o wolności religijnej*, nr 12).

⁹⁴ Por. F. J. M a z u r e k. *Prawa człowieka w nauczaniu społecznym Kościoła od papieża Leona XIII do papieża Jana Pawła II*. Lublin 1991, 102. Słowa Laktancjusza przytoczył Pius XII; por. P. E. B o l t é, *Les droits de l'homme et la papauté contemporaine. Synthèse et textes*. Montréal 1975 s. 208.

⁹⁵ R. D i r n e c k e r. *L'Eglise, le bien commun, les droits de la conscience individuelle et ses limites le domaine*. „Pro mundi vita Bulletin” 76:1979 s. 14.

⁹⁶ J a n P a w e ł II. *Orędzie do Organizacji Narodów Zjednoczonych w Nowym Jorku* (02.10.1979). W: *Dokumenty nauki społecznej Kościoła*, nr 2.

ona najbardziej intymnej sfery ducha, podtrzymuje głęboko zakotwiczoną w każdej osobie rację bytu innych wolności” (nr 5)⁹⁷.

Nie ma jednolitej koncepcji wolności religijnej, która uznawałaby prawa człowieka do wolności religijnej. Według K. Marksa religia jest opium ludu, czynnikiem alienacji. Zapowiadał śmierć religii, a miejsc religii – wiary w Boga – zajął ateizm. Lansowano też *religię cywilną* (J.J. Rousseau) bez Boga, którą się współcześnie intensywnie upowszechnia. Stąd pojawia się potrzeba właściwego określenia „wolności religijnej”, która by obejmowała zarówno aspekty osobowe (indywidualne), jak i społeczne⁹⁸. Wolność religijna opiera się na sumieniu. Sumienie stanowi najskrytsze swego rodzaju *privatissimum*, zastrzeżone wyłącznie człowiekowi i na jego użytek. Jest chlubą i ciężarem. Mimo to człowiek przyjmuje ten ciężar i wolność wewnętrzną uznaje za swą własną wielkość, niezbywalny przywilej, na którym opiera się jego moralna autonomia – niezależność w tej dziedzinie od innych⁹⁹.

Jan Paweł II wskazuje w *Dokumencie Stolicy Apostolskiej o wolności religijnej* na konieczność ścisłego określenia sumienia, religii i wiary, gdyż „[...] samo zmaganie się między światopoglądem religijnym a ateistycznym, które jest jednym ze «znaków czasu» naszej epoki, może zachować szlachetne i godziwe cechy ludzkie bez naruszania podstawowych praw sumienia każdego człowieka, żyjącego na ziemi”¹⁰⁰. Papież podaje uzasadnienie prawa do wolności sumienia i wolności religijnej przez filozofię antropologiczną: „Ta konkretna wolność opiera się na samej naturze człowieka i [...] przysługuje również tym, którzy nie wypełniają obowiązku szukania prawdy i trwania przy niej; korzystanie zaś z tego prawa nie może napotykać przeszkód, jeśli tylko zachowany jest sprawiedliwy ład społeczny”¹⁰¹. Punktem wyjścia uznawania i poszanowania tej wolności według nakazów sumienia jest godność osoby ludzkiej¹⁰². Przy tym należy dodać, że prawo do wolności przekonań i wyrażania ich zewnętrznym obejmuje również wolność nauki i słowa – mimo różnych ograniczeń. Stąd też człowiek zaangażowany w pracę naukową uznaje autonomię nauki nie tylko za specyficzną prerogatywę, ale także

⁹⁷ *Dokument Stolicy Apostolskiej o wolności religijnej* nr 5.

⁹⁸ Tamże nr 4.

⁹⁹ Tamże nr 2 i 4.

¹⁰⁰ J a n P a w e ł I I. *Orędzie do Zgromadzenia Ogólnego* nr 20.

¹⁰¹ *Dokument Stolicy Apostolskiej o wolności religijnej* nr 2.

¹⁰² Tamże.

za niezbędny warunek i gwarancję efektywności, za autentyzm osobistego przekonania i poczucie własnej godności. Wiąże się z tym zabezpieczenie odpowiedniej wolności myśli i zewnętrznych przekazu.

Stolica Apostolska wciąż podkreślała, że prawo do wolności sumienia i wolności religijnej ma wymiar nie tylko osobowy (indywidualny), lecz także wspólnotowy (społeczny). Należy zatem wyjaśnić relacje między prawami osoby ludzkiej i prawami rodziny oraz różnymi wspólnotami. Z punktu widzenia ontologicznego osoba ludzka jest „pełną indywidualną substancją natury rozumnej, rządzącą swoimi czynami”¹⁰³. Posługując się terminologią arystotelesowsko-tomistyczną, powiemy, że żadna społeczność nie jest bytem substancjonalnym, lecz akcydentalnym – rzeczywistością relacyjną (nie relatywną!), rzeczywistością *sui generis*, która stanowi jedność wielości osób ludzkich, jest osobową wspólnotą życia¹⁰⁴. Rzeczywistość społeczną należy zatem ujmować personalistycznie, gdyż jej istnienie tkwi w konkretnych osobach ludzkich, złączonych dobrem wspólnym. Podkreślić należy raz jeszcze, że podstawą (źródłem) wszystkich praw człowieka jest wrodzona godność każdej osoby ludzkiej. Podstawą praw rodziny, różnych społeczności i instytucji, łącznie z Kościołem jako ludem Bożym, narodem i innymi grupami społecznymi, są prawa człowieka. Można powiedzieć, że podstawa ta tkwi na niższej kondygnacji – oparta jest na fundamencie wszystkich praw człowieka. Poza tym każda społeczność i instytucje mają z natury swej charakter pomocniczy wobec osób ludzkich¹⁰⁵.

Zagadnienie nauki, technologii i kultury łączyło wszystkich przedstawicieli, gdyż państwa mogą się rozwijać przez współpracę i kontakty ludzi nauki¹⁰⁶. Jan Paweł II ujmuje to zagadnienie głębiej, wskazując, że kultura, nauka i technologia są dobrem wspólnym, dziedzictwem całej ludzkości. Są dziełem ducha ludzkiego – dobrami duchowymi. Dobra materialne są trudne do podziału, natomiast duchowe „[...] mogą stawać się równocześnie udziałem

¹⁰³ J. M a r i t a i n. *Trzej reformatorzy: Luter, Descartes, Rousseau*. Warszawa 1939 s. 30; por. S. K o w a l c z y k. *Wprowadzenie do filozofii J. Maritina*. Lublin 1992 s. 39.

¹⁰⁴ *Dokument Stolicy Apostolskiej o wolności religijnej* s. 168.

¹⁰⁴ „Familie [...] ist sociale Realität” (A. Baumgartner. *Familie als personale Lebensgemeinschaft*. W: A. R a u s c h e r. *Welche Zukunft hat die Familie?* Köln 1995 s. 43, 57 n.

¹⁰⁵ Por. F.J. M a z u r e k. *Prawa człowieka a prawa rodziny*. „Roczniki Nauk Społecznych” 28-28:2000-2001.

¹⁰⁶ H. S c h i e d e r m a i r. *Wissenschaft im Dienst der Menschenürde*, „Wiener zur Friedensforschung” 121:2004 nr 4 s. 19-28.

wielu ludzi bez żadnego ograniczenia i żadnej szkody dla samego dobra”¹⁰⁷. Co więcej, upowszechnianie dóbr duchowych sprzyja ich rozwojowi. W tym ujęciu nowy międzynarodowy kodeks transferu technologii należy widzieć jako jeden z instrumentów rozwoju narodów, umożliwiających stworzenie warunków korzystania z praw człowieka w skali globalnej. Kulturę – zdaniem Jana Pawła II – należy ujmować w sensie podmiotowym i przedmiotowym. Kultura w znaczeniu pierwszym: „człowiek, i tylko człowiek, jest sprawcą i twórcą kultury; człowiek w niej się wyraża i w niej się potwierdza”¹⁰⁸. Kultura jest zawsze tym, przez co człowiek jako człowiek staje się bardziej człowiekiem, bardziej „jest”¹⁰⁹. Zatem podstawowym i istotnym elementem kultury jest rozwinięta osobowość ludzka. Człowiek bytuje zawsze na sposób jakiejś kultury już osiągniętej. Stąd bierze się początek wielości kultur – od najstarszych do współczesnych. Przedmiotowy wymiar kultury – „mieć” („posiadać”) – obejmuje wytwory człowieka (ludzi), ale tylko te, które służą rozwojowi integralnemu człowieka, by mógł on stawać się bardziej człowiekiem – mógł bardziej być. Rozwój osobowy może się realizować na bazie wartości uniwersalnych. Nieodzowną funkcję pełni tu wychowanie w rodzinie, we wspólnotach religijnych, w narodzie i w świecie. Zasadniczym spoiwem narodu jest kultura. „Naród istnieje «z kultury» i «dla kultury» – dlatego [...] jest wielkim wychowawcą”¹¹⁰. Papież pisze o prawie Narodu (dużą literą) do kultury i suwerenności. „Istnieje podstawowa suwerenność społeczeństwa, która wyraża się w kulturze. Jest to zarazem ta suwerenność, przez którą najbardziej suwerenny jest człowiek”¹¹¹ (tymczasem suwerenność człowieka i narodów są zagrożone przez różnego rodzaju egoizmy – polityczne, gospodarcze, totalitarne, imperialne¹¹²). Z kolei cechą kultury jest to, że m.in. rozwija się przez wzajemną wymianę.

Ciąg dalszy w numerze następnym: Wymiar osobowy (indywidualny) wspólnotowy (społeczny) prawa człowieka do wolności religijnej. Spór o zasadę praw człowieka i ich ochronę na KBWE w Belgradzie i Madrycie. Przełamanie sporu w Wiedniu i Paryżu. Wnioski.

¹⁰⁷ J a n P a w e ł II, *Orędzie do Organizacji Narodów Zjednoczonych*. Nowy Jork, 2 X 1979 nr 14.

¹⁰⁸ *W imię przyszłości kultury (Przemówienie Ojca Świętego Jana Pawła II w UNESCO, 2 czerwca 1980 r.)*. W: *Dokumenty nauki społecznej Kościoła* nr 7.

¹⁰⁹ Tamże.

¹¹⁰ Tamże nr 14.

¹¹¹ Tamże.

¹¹² Tamże nr 15.

THE HOLY SEE'S CONTRIBUTION TO THE PROTECTION
OF THE RIGHT TO FREEDOM OF CONSCIENCE
AND THE RELIGIOUS FREEDOM IN CONFERENCES
ON SECURITY AND COOPERATION IN EUROPE AND ORGANIZATION
FOR SECURITY AND COOPERATION IN EUROPE (CSCE AND OSCE)

S u m m a r y

The article is the first part of a discussion of the issue of the part taken by the Holy See in the Conferences of Security and Cooperation in Europe. In the analyses the origin and the motives for participation of the Holy See in the international discussion on protecting human rights for the freedom of conscience and the religious freedom are presented. In the area of documents concerning human rights a special attention is paid to the significance of John XXIII's encyclical *Pacem in terris*. Also, the Holy See's postulates and suggestions that deal with the question of the value and dignity of the human person are discussed. The final analyses include the issue of the personal dimension of the right to the freedom of conscience and the religious freedom.

Translated by Tadeusz Karłowicz

Słowa kluczowe: prawa człowieka, wolność sumienia, wolność religijna, Stolica Apostolska, godność osoby ludzkiej.

Key words: human rights, freedom of conscience, religious freedom, Holy See, dignity of the human person.