

Spółeczeństwo

STUDIA • PRACE BADAWCZE • DOKUMENTY

Z ZAKRESU NAUKI SPOŁECZNEJ KOŚCIOŁA

54

ROK XIII
2003 nr 2

SPIS TREŚCI

OD REDAKCJI

- 169 **Claudio Gentili**
Kwestia antropologiczna

PRACE BADAWCZE

- 175 **Angelo Scola**
Człowiek: zanikający podmiot czy nowe centrum?
- 195 **Gaetano De Simone**
Społeczeństwo i konstytucja: rozważania teoretyczne o reformach instytucjonalnych
- 207 **Ks. Piotr Mazurkiewicz**
Oddychać dwoma płucami. Tożsamość Europy Środkowej

STUDIA

- 229 **Stefano Zamagni**
Rodzina jako podmiot gospodarczy
- 251 **Mario Toso**
Paweł VI i cywilizacja miłości

FORUM

- 273 Chryścijaństwo, cywilizacja, demokracja.
Rozmowa z **Vittorio Possentim**
- 279 **Bp Loris Francesco Capovilla**
Czterdzieści lat *Pacem in terris* (1963–2003)
- 283 **Zbigniew Borowik**
Irak – ofiara teorii wojny sprawiedliwej?

OBSERWATORIUM EUROPEJSKIE

- 289 **Fedriga Bindi**
Wartości Unii Europejskiej i religia w projekcie Karty konstytucyjnej

KRONIKA

- 293 **Paweł Borkowski**
Kultura wobec techniki. II Międzynarodowe Sympozjum Filozoficzne z cyklu „Przyszłość cywilizacji Zachodu” (Lublin, 9 kwietnia 2003 roku)

DOKUMENTY

- 301 **Ojciec Święty Jan Paweł II**
Środki społecznego przekazu w służbie prawdziwego pokoju w świetle encykliki *Pacem in terris*. Orędzie na XXXVII Światowy Dzień Środków Społecznego Przekazu 2003 roku

PRZEGLĄD CZASOPISM

- 305 Czasopisma polskie

KSIAŻKI

- 309 **Ks. Piotr Nitecki**
Rec.: Ks. S. Kowalczyk, *U podstaw demokracji. Zagadnienia aksjologiczne*, RW KUL, Lublin 2001
- 311 **Paweł Borkowski**
Rec.: N. Aumonier – B. Beignier – Ph. Letellier, *Eutanazja*, tłum. E. Burska, IW Pax, Warszawa 2003

MATERIAŁY DO FORMACJI KATOLICKOSPOŁECZNEJ

- 315 **Oreste Bazzichi**
Moralna ocena systemów ekonomicznych w świetle nauki społecznej Kościoła

SUMMARIES

No. 54 (2/2003), March-April 2003

A. Scola,
ss. 175–194

Człowiek: zanikający podmiot czy nowe centrum?

Artykuł zawiera pogłębione omówienie zagadnień związanych z najważniejszym dla człowieka pytaniem o jego własną naturę i przeznaczenie. W nawiązaniu do myśli Karola Wojtyły i Jana Pawła II autor analizuje pojęcia podmiotu i osoby antyczne i średniowieczne, nowożytne i współczesne, świeckie i teologiczne, ideologiczne i filozoficzne. Z analizy tej wynika fundamentalne wskazanie: odwołanie się do podstawowego doświadczenia ludzkiego jest jedynym sposobem utwierdzenia naczelnej pozycji osoby, jej godności, jej zdolności do bytowania w relacjach w ramach rodziny, ciał pośrednich i całego społeczeństwa cywilnego.

Human Being: a Subject that Disappears or a New Centre?

The author of the article looks into the questions related to man's nature and destiny. He refers to the thought of Karol Wojtyla and John Paul II in order to make an analysis of the notions of subject and person specific to antiquity and the Middle Ages, to modern and contemporary times, to theology and non-theological thought, to ideologies and philosophy. The analysis leads to an important conclusion: the elementary human experience is the only way to affirm the personal being, its dignity and its capacity to maintain close relations to the family, to intermediate societies and to the civil society as a whole.

**G. De
Simone,**
ss. 195–206

Spółeczeństwo i konstytucja: rozważania teoretyczne o reformach instytucjonalnych

Ukazana w artykule perspektywa analizy ma wyznaczyć pole teoretyczne, które umożliwi prawidł-

lowe odczytanie toczącej się obecnie dyskusji nad rewizją i reformą instytucji publicznych. Autor, w nawiązaniu do najnowszej Noty doktrynalnej Kongregacji Nauki Wiary oraz wyników badań socjologicznych i politologicznych, dokonuje tej analizy na trzech obszarach tematycznych: ogólnego obrazu historyczno-teoretycznego; reform instytucjonalnych w związku z państwem dobrobytu; reform instytucjonalnych w związku z systemami politycznymi.

**The Society and its Constitution:
Considerations on Institutional Reforms**

The object of the analysis made in this article is to define a theoretical framework in which to understand correctly the current discussion on revising and reforming public institutions. The author, in reference to the most recent doctrinal note of the Congregation for the Doctrine of Faith and to some results achieved by sociology and politology, conducts his research into three fields: a general historical and theoretical perspective; institutional reforms connected with the welfare state; institutional reforms connected with political systems.

**Ks. Piotr
Mazur-
kiewicz,**
ss. 207–227

**Oddychać dwoma płucami.
Tożsamość Europy Środkowej**

W obliczu zbliżającego się poszerzenia Unii Europejskiej autor próbuje odpowiedzieć na zasadnicze pytania o samą Europę. Dotyczą one jej istoty i granic oraz historycznej drogi jej kształtowania się, a także wewnętrznych podziałów, które w niej przebiegają. Konkluzją z tych rozważań jest stwierdzenie, że nie nastąpi rzeczywiste zjednoczenie Europy, dopóki nie pokonamy tego, co nas dzieli na co dzień i nie pozwala rozpoznać w każdym człowieku nienaruszalnej godności, której źródłem jest złożone w nim podobieństwo Boże.

To Breathe Both Lungs. The Identity of Central Europe

In perspective of the on-coming EU expansion the autor attempts to answer some fundamental questions regarding Europe itself, its essence, borders and the historical ways in which it has been formed, as well as internal divisions inside it. The author arrives at the conclusion that the real European unity will be impossible until we overcome what divides us and prevents us recognizing every man's inviolable dignity, which has human similarity to God as its source.

S. Zamagni,
ss. 229–250

Rodzina jako podmiot gospodarczy

W dzisiejszej polityce ekonomicznej rodzina jako taka nie jest doceniana jako podmiot działań gospodarczych: w modelu państwa dobrobytu traktuje się ją jako zmienną zależną i jeden z czynników przysparzających kosztów w budżecie publicznym, a nie jako strategiczne źródło zasobów dla społeczeństwa. Autor uważa, że nadszedł czas, by docenić rolę rodziny jako generatora pozytywnych wpływów społecznych, i wyznacza cztery podstawowe elementy nowej polityki rodziny, którymi są: traktowanie rodziny jako zmiennej niezależnej; wsparcie ekonomiczne; fiskalna sprawiedliwość pozioma względem rodzin z dziećmi; zapewnienie bezpiecznej przyszłości ludziom młodym.

The Family as an Economic Subject

Today's economical politics does not consider the family as such a worthwhile subject of economical activity. In the model of welfare state the family is treated as a dependent variable and as a factor increasing public costs, and not as a strategic resource for the society. In the author's opinion time has come to recognize the role of the family as a source of positive social influences. In order to do this, the following actions are to be taken: treating the family as an independent variable; giving a financial support to

families; establishing horizontal equity towards families with children; building for a more secure future for the young.

M. Toso,
ss. 251–271

Paweł VI i cywilizacja miłości

Autor analizuje zagrożenie cywilizacji miłości, występujące w dokumentach (encyklikach i przemówieniach) Pawła VI oraz Jana Pawła II. W nauczaniu papieskim jest to temat pojawiający się często i mający bogate znaczenie symboliczne oraz doktrynalne, dlatego należy go naświetlić z różnych punktów widzenia: historycznego, socjologicznego, eklezjologicznego, teologicznego. Budowa cywilizacji miłości, stanowiąca istotny element ewangelizacji, prowadzi do owocniejszego dialogu pomiędzy narodami, a zarazem do wzmocnienia tożsamości każdego z nich.

Paul VI and the Civilisation of Love

The author discusses the question of civilisation of love, which is a matter often encountered in Paul VI's and John Paul II's documents. Civilisation of love is a subject of great importance in papal teachings. It has rich symbolic and doctrinal significations; thus, it is to be analysed from various points of view, like the historical, sociological, ecclesiological and theological one. Building the civilisation of love, which forms an important part of evangelisation, leads to a more fruitful dialogue between nations and helps enforce their identities.

Kwestia antropologiczna

Claudio Gentili

Dyrektor „La Società”

Dzień 11 kwietnia 1963 roku jest pamiętną datą: Jan XXIII ogłosił wtedy encyklikę *Pacem in terris*. W 1961 roku zbudowano mur berliński. Był on znakiem głębokiego podziału i symbolem zimnej wojny. Dnia 11 października 1962 roku rozpoczął się Sobór Watykański II. W tymże miesiącu zimna wojna dochodziła do zenitu. Związek Radziecki zainstalował na Kubie rakiety krótkiego zasięgu, a okręty radzieckie wiozły na wyspę urządzenia naprowadzające. Stany Zjednoczone poczuły się zagrożone i John Kennedy zarządził blokadę morską Kuby. Świat znalazł się na skraju nuklearnej katastrofy.

Jan XXIII z wielką ufnością w Opatrzność ogłosił przez Radio Watykańskie w południe 25 października tegoż roku swój przejmujący apel o pokój: „Dzisiaj ponawiamy to dramatyczne wezwanie i błagamy Szefów państw, ażeby nie pozostawali nieczuli na ten krzyk ludzkości. Niechaj uczynią wszystko, co w ich mocy, by ocalić pokój! Dzięki temu oszczędzą

światu okropności wojny, której skutków nikt nie może przewidzieć” (Jan XXIII, *Aby byli jedno... Wybór przemówień*, tłum. Z. Ernstowa – W. Minkiewicz – B. Sieroszevska, IW Pax, Warszawa 1979, s. 103). Nikita Chruszczow rozkazał okrętom skierowanym na Kubę wziąć kurs odwrotny.

Zdecydowanie Zachodu i proroczy apel papieża pozwoliły uniknąć zbrojnej konfrontacji. Jan XXIII przez swoje orędzie przyczynił się do uratowania pokoju. Potem, na początku 1963 roku, w rozmowie z mons. Pietro Pavanem powiedział, że to jest znak, iż gdy Kościół mówi o pokoju, wpływa na bieg wydarzeń w historii. I to był prawdopodobnie ten motyw, który skłonił go do napisania encykliki. Wskazał w niej, w świetle rozumu oświeconego wiara, jakie drogi prowadzą do autentycznego pokoju. W tym roku przypada 40-lecie tej proroczej encykliki. Jan Paweł II w swoim orędziu na XXXVI Światowy Dzień Pokoju wezwał do tego, żeby w odpowiedni sposób tę rocznicę upamiętnić.

Nasze czasopismo i Fundacja „Giuseppe Toniolo” z Werony wraz z Papieskim Uniwersytetem Laterańskim postanowiły uczcić tę rocznicę przez specjalne sympozjum i uroczysty akt akademicki. W programie sympozjum znalazły się trzy kwestie, rozpisane na bardziej szczegółowe zagadnienia: kwestia antropologiczna (w tym numerze zajmują się tym mons. Scola i prof. Vittorio Possenti w swoim wywiadzie); kwestia prawna (w tym numerze traktuje o tym Gaetano De Simone) oraz kwestia międzynarodowa, związana z teraźniejszością i przyszłością ONZ (w jednym z najbliższych numerów będzie o tym pisał prof. Vincezo Buonomo).

Odczytując *incipit* [początek] encykliki *Pacem in terris* dzisiaj, kiedy międzynarodowy terroryzm, niebezpieczeństwo zastosowania broni masowej zagłady, zbrojna interwencja w Iraku każą światu wstrzymać oddech, nie można nie doznawać głębokiego wzruszenia: „Pokój na ziemi, którego wszyscy ludzie wszystkich czasów tak żarliwie pragnęli, nie może być budowany i utrwalany inaczej, jak tylko przez wierne zachowywanie porządku ustanowionego przez Boga” (PT 1). Porządek ustanowiony przez Boga to godność człowieka, nienaruszalność życia ludzkiego i otwarcie się na Byt absolutny.

Ostatecznie kwestia pokoju, zanim jeszcze stanie się kwestią

polityczną, jest kwestią antropologiczną. W tych miesiącach marszów, pochodni, a także postu i modlitwy o pokój katolicy mieli możliwość łączenia sprawy pokoju nie tyle z problemem strachu, ile raczej z Objawieniem, ukazującym prawdziwe oblicze człowieka. Ale jakie są nowe „znaki czasu”, których ma dotyczyć rozeznanie ze strony nauki społecznej Kościoła?

Otóż są trzy elementy, które charakteryzują nasze czasy: upowszechnienie się mentalności naukowo-technicznej, głęboki lęk, wyrażający się w pragnieniu ucieczki, a wreszcie żywa świadomość godności osoby.

Mentalność naukowa dąży do zastąpienia filozofii w roli kulturowego przewodnika naszego społeczeństwa. Lęk rodzi się i utrzymuje w sytuacji niszczenia środowiska, krzyczących niesprawiedliwości występujących między bogatą Północą a biednym światem Południa, częstego i ciężkiego naruszania praw człowieka. Nabierają z powrotem aktualności stare pytania: Kim jest człowiek? Jakie jest jego przeznaczenie? Dlaczego cierpienie? Dlaczego śmierć?

Chcąc odpowiedzieć na te pytania w społeczeństwie zlaicyzowanym i zsekularyzowanym, trzeba wystrzegać się dwóch pułapek. Z jednej strony absolutyzowania myślenia naukowego, z drugiej zaś – uciekania się do spirytualistycz-

nych doświadczeń, które wiodą do czasów przedchrześcijańskich z ich religijnością despoticzną, dionizyjską i w gruncie rzeczy depresyjną.

Mit naukowy miesza w sposób nieodpowiedzialny zdobycze nauki pomocne w uśmierzaniu bólu i zwalczaniu chorób (Kościoł wielce docenia te odkrycia naukowe) z metafizyczną pretensją poddania ducha ludzkiego tyranii ciała: ziemia bierze górę nad *ruach* – duchem, którego Bóg tchnął na Adama, archetypa człowieka i który ukazuje jego wieczne przeznaczenie. Pewne odkrycia naukowe są przedstawiane jako ujarzwienie ciemnych sił; wszystko jest mierzalne, na każdy stan duszy istnieje chemiczne remedium.

Mit naukowy opiera się na idei prymatu sfery organicznej nad sferą duchową. Nowoczesna myśl filozoficzna jest słaba właśnie dlatego, że jest sceptyczna wobec duchowej tożsamości człowieka. Od ateizmu filozoficznego łatwo przejść do etycznego relatywizmu i następnie do naukowego mitu. Dzięki Bogu, mit naukowy nie wypełnia horyzontu myśli i badań naukowych, na które Kościół patrzy z szacunkiem i sympatią. Prawdziwa wiedza bowiem jest poszukiwaniem i w konsekwencji nie zamyka nigdy swojego horyzontu. Natomiast mit naukowy, przeciwnie, jest nową religią sceptyków.

Dla niektórych uczonych nauka zaczyna się wtedy, gdy człowiek przestaje pytać, dlaczego są rzeczy. Najbardziej pierwotnym *dla czego*, które chciałoby się wyeliminować z obszaru pytań, jakie stawia sobie człowiek nieustannie, jest pytanie: dlaczego śmierć?

Jednakże „w obliczu śmierci najwyraźniej ujawnia się tajemnica ludzkiego istnienia. Człowiek doznaje nie tylko bólu i postępującego rozpadu ciała, lecz także, w jeszcze większym stopniu, lęku przed wieczną zagładą. Słuszny więc wydaje osąd, kierując się przeczuciem własnego serca, gdy ze wstrętem odrzuca całkowite zniszczenie i ostateczną zagładę swojej osoby. Załączek wieczności, który w sobie nosi, przeciwstawia się śmierci, jako że nie może być on sprowadzany do samej tylko materii. Wszelkie wysiłki techniki, chociaż bardzo pożyteczne, nie są zdolne uśmierzyć niepokoju człowieka, bowiem przedłużenie długowieczności biologicznej nie może zaspokoić tego pragnienia dłuższego życia, które nieprzewyciężenie tkwi w jego sercu” (GS 18).

Rezygnacja z pytań ostatecznych łączy się dzisiaj z dążeniem – przez klonowanie i inne formy manipulacji genetycznej – do rozwiązania na drodze naukowej dramatu śmierci. Określenie granic dla manipulacji genetycznej zależy ściśle od uznawanej idei osoby. Antropologia personalistyczna do-

starcza takiego rozumienia osoby, które odrzuca wszelkie koncepcje czysto materialistyczne albo empiryczno-psychologiczne. Ta koncepcja osoby odwołuje się do antropologicznej kategorii „obrazu Bożego” (Rdz 1, 26), który funduje godność człowieka w jego relacji z Bogiem.

Człowiek jest sobą (i posiada godność, która go chroni przed wszelkim naturalistycznym wypaczeniem), tylko o ile jest owocem powołania Bożego, któremu winien odpowiedzieć, przyjmując z ufnością swoją kondycję stworzenia. W Chrystusie, prawdziwym imieniu człowieka, spełnia się trwale najwznioślejsza prawda o bóstwie i człowieczeństwie (por. GS 22). Jest to fundamentalny wkład, jaki my, chrześcijanie, możemy dać cywilizacji, żeby potrafiła się ona naprawę rozwijać z poszanowaniem godności człowieka i jego wiecznego przeznaczenia. Jeślibyśmy z powodu lęku albo naszej niezdolności zrezygnowali z bycia zaczynem w zsekularyzowanym świecie zachodnim, oznaczałoby to zagrożenie dla samej godności człowieka.

Romano Guardini pisze: „Człowiek z istoty swej jest osobą, stanie się to jednak jasne dopiero, gdy Objawienie powie nam o dziecięctwie bożym, o Opatrzności, gdy nawiążemy kontakt z żywym, osobowym Bogiem. Bez tego można sobie wprawdzie wy-

obrazić człowieka zdolnego, wytwornego, twórczego – ale nie będzie to osoba we właściwym znaczeniu, osoba, która w absolutny sposób stanowi człowieka, niezależnie od wszelkich psychologicznych czy kulturalnych jego własności. W ten sposób nasza wiedza o osobie jest związana z wiarą chrześcijańską. Gdy się ją uzna i rozwija, przetrwa wprawdzie krótki czas po zagaśnięciu wiary, ale powoli zupełnie zaniknie” (R. Guardini, *Koniec czasów nowożytnych*, w: tenże, *Koniec czasów nowożytnych* [...], tłum. Z. Włodkowska, Znak, Kraków 1969, ss. 78-79).

Pokój i rozwój mogą zostać osiągnięte tylko dzięki poszanowaniu powszechnego prawa moralnego, które jest zapisane w sercu człowieka (por. Jan Paweł II, *Od praw człowieka do praw narodów*. Przemówienie do Zgromadzenia Ogólnego ONZ, Nowy Jork, 5 października 1995 roku, nr 3). Są dwa bibijne słowa, których znaczenie dziś na nowo trzeba odkrywać: *amen*, korzeń „stabilności”, i *emet*, które wskazuje na prawdę i za sprawą przedziwnej metafizycznej symetrii języka jest zbudowane z pierwszej, środkowej i ostatniej litery hebrajskiego alfabetu, jakby miało wyrażać symbolicznie sekret życia.

Dążenie do tego, żeby zamiast harmonii między wiarą a rozumem i zamiast dialogu między

wiedzą a mądrością wprowadzić odcieleśniony spirytualizm i surowy scjentyzm, jest w naszych czasach wielkim niebezpieczeństwem. W listopadzie ubiegłego roku cała sesja Konferencji Episkopatu Włoch została poświęcona, rzecz dość niezwykła, tematowi nauk neurologicznych. Jest to tylko z pozoru temat specjalistyczny, gdyż w rzeczywistości pociąga on za sobą cały szereg problemów i pytań, które dotyczą przyszłości człowieka.

Jan Paweł II w przemówieniu do parlamentu włoskiego 14 listopada 2002 roku przestrzegł przed niebezpieczeństwem wiązania demokracji z relatywizmem etycznym. Istotnie, jest wiele czynników powodujących degradację duszy demokracji: rezygnacja z wartości jako „latarni” oświecających działanie polityczne, relatywizm etyczny, czyli odrzucenie uniwersalnego prawa moralnego, które poczynając od dziesięciu słów z góry Synaj oświeciła drogę ludzkości, dalej, wybudując partycularyzmy, rządy arbitralne zamiast rządów prawa.

Zatem osoba ludzka pojęta jako podmiot, a nie zredukowana do rzędu przedmiotu manipulacji jest tą granicą, gdzie rozstrzyga się przyszłość pokoju. Prawa człowieka są dziś już dość powszechnie znane, jednakże kontraktualizm etyczny, czyli pogląd, że rozwiązanie problemów moralnych można

znajdować w głosowaniach większości parlamentarnych, zagraża efektywnej realizacji tychże praw (por. EV 18).

Autentycznie świecka nauka (w przeciwieństwie do mitu naukowego, o którym wyżej) nie kieruje się przesądem materialistycznym i wydaje się potwierdzać, także od strony neurofizjologii, że tożsamość człowieka nie jest wynikiem genetycznego determinizmu. Jeśli prawdą jest, że człowiek jest genetycznie zaprogramowany do rozwijania języka opartego na abstrakcyjnych regułach, to jest również prawdą, że nie istnieje ani gen języka, ani gen inteligencji, ani gen pamięci.

Indeterminizm neuronalny pozostawia przestrzeń dla ludzkiej wolności, duszy, ducha, pozwalając katolickiemu uczonemu być w zgodzie z jego wiarą. Wolność nie jest zapisana w genach, ona je przewyższa. I to właśnie oznacza obalenie determinizmu genetycznego, który trzyma w swej mocy całą resztę świata ożywionego. To jest nasza cecha wyróżniająca, której nie posiada żadne inne jestestwo zwierzęce.

Jak więc inne gatunki są zaprogramowane przez ewolucję, aby mogły wykorzystać wszystkie możliwości służące reprodukcji, tak my możemy zastąpić to dociekanie, którym akurat się zajmujemy, tysiącami innych równie szybko, jak na przykład kameleon

zmienia swą barwę. Nie ma nigdzie istoty ludzkiej mogącej uciec od wolności, do której Bóg ją powołał na przekór tym wszystkim nowoczesnym „panom życia”, którzy by chcieli przez klonowanie uczynić podatną na manipulację i duplikować także osobę ludzką, stworzoną na obraz Boży.

Niemniej jednak nie można zaprzeczyć, że wcale niemało uczonych, szczególnie biologów, chce przenosić redukcjonizm metodologiczny właściwy naukom doświadczalnym na płaszczyznę antropologiczną. Niektórzy naukowcy utrzymują, że rozróżnienie między przedmiotem a podmiotem traci sens, ponieważ podmiot (osoba w języku chrześcijańskim) byłaby tylko złudzeniem przedmiotu. W tym podejściu psychologia redukuje się do fizjologii i wszelkie kategorie psychologiczne wiążą się mechanicznie ze stanami mózgowymi. Na tej samej drodze biolog może powiedzieć nam, że widzimy tylko to, co zmysły pozwalają nam widzieć, że nasze emocje są uwarunkowane przez ich biologiczną naturę, że nasze myślenie zależy od żelaznych reguł.

Zatem związenie się demokracji z relatywizmem rodzi niebezpieczeństwo rozejścia się wiedzy z mądrością, rozumu z wiarą. Naukowy redukcjonizm ma swoje korzenie w antypersonalistycznych nurtach myślowych. Negują one

osobę jako pierwotną jedność i sprowadzają ją do struktur bardziej elementarnych. Osoba w takich koncepcjach sprowadza się do natury albo do kultury i stąd może być poddana dowolnej manipulacji.

Koncepcje antypersonalistyczne to: Nietzschego teoria nadczłowieka, negująca jednakową godność wszystkich istot ludzkich; marksizm, który czyni osobę efektem stosunków społecznych; freudowska psychoanaliza, sprowadzająca osobę do nieuświadomionych mechanizmów psychicznych; holistyczny ambientalizm, który redukuje człowieka do natury, stawiając go na jednym poziomie z innymi, „nie ludzkimi jestestwami żyjącymi”; strukturalizm, który rozbija osobę, sprowadzając ją do bardziej elementarnych struktur, z których miałyby ona wynikać. To jest nowożytny politeizm. I ten politeizm odbija zawsze wady społeczeństwa zdominowanego przez utylitaryzm, technokrację, ujednocenie.

Kwestia antropologiczna jest więc nadzwyczaj aktualna i skłania katolików do ponownego odkrycia nauki społecznej Kościoła jako orędzia szczęśliwości i dobrego życia, żeby je nieść bez kompleksu niższości dzisiejszemu człowiekowi, głosząc mu niepodzielną Ewangelię pokoju i życia.

Tłum. Tadeusz Żeleźnik

Chrześcijaństwo, cywilizacja, demokracja

Rozmowa z Vittorio Possentim

W XXI wieku zapowiada się coś nowego w obrębie stosunku między chrześcijaństwem, cywilizacją i demokracją; wymaga to określenia na nowo ogólnego związku między religią a społeczeństwem. Po dwóch wiekach, w których na Zachodzie religia była relegowana do sfery prywatności, zarysowuje się faza ponowoczesna, charakteryzująca się przesunięciem granicy między religią a życiem obywatelskim. Pogląd, że cywilizacja zmierza w kierunku sekularyzmu, nie wydaje się już tak pewny. Religie (nie tylko islam) zaczęły na nowo zyskiwać miejsce w sferze publicznej, wbrew wielowiekowej tradycji, która chciałaby je wygnać z życia cywilnego. Kwestionują rzekomą neutralność państwa wobec wartości i przeformułowują utrwalone rozróżnienie między etyką publiczną a prywatną. Pojawiają się tu dwa tematy: dążenie chrześcijaństwa, żeby wytworzyć nową cywilizację w ponowoczesności, zdolną pogodzić rozdarcia i zrodzić nową praktykę; po wtóre zaś, dążenia do zamknięcia życia cywilnego w „starych” ramach nakreślonych przez

Oświecenie, w których nie uwzględnia się zmian wynikających z nowej kombinacji w układzie: Bóg – człowiek – kultura. Tematy te podejmuje najnowsza książka filozofa Vittoria Possentiego, *Religione e vita civile. Il Cristianesimo nel postmoderno [Religia a życie cywilne. Chrześcijaństwo w dobie ponowoczesnej]*. Autor rozpatruje w niej formy „publicznej obecności” religii, podejmując kontrowersyjne kwestie liberalizmu, pluralizmu, laickości, etyki, wolności. Książka odznacza się bogactwem treści i nowoczesnością ujęcia. Z tego względu poprosiliśmy profesora Possentiego, który jest znamienitym członkiem Komitetu Naukowego naszego piśma, o wywiad.

Vittorio Possenti jest profesorem zwyczajnym filozofii politycznej na Uniwersytecie Ca' Foscari w Wenecji. Jego zainteresowania badawcze rozciągają się na metafizykę, politykę i etykę. Koncentruje się na badaniu roli, jaką może odgrywać tradycja filozofii bytu, a z drugiej strony chrześcijaństwo w nowym stosunku do cywi-

lizacji ponowoczesności. Lektura Possentiego jest zbawiennym lekarstwem na zachłyśnięcie się „myślą słabą”. Jest on autorem około 20 książek; niektóre są tłumaczone na różne języki. Jego najbardziej znaczące dzieła to: *Katolicka nauka społeczna wobec dziedzictwa Oświecenia*, tłum. Ł. Skuza – S. Pyszka SJ – T. Żeleźnik, WAM, Kraków 2000; *Nihilizm teoretyczny i „śmierć metafizyki”*, tłum. J. Merecki SDS, wstęp A. Maryniarczyk SDB, PL-SITA, Lublin 1998; *La buona società. Sulla ricostruzione della filosofia politica [Dobre społeczeństwo. O odbudowie filozofii politycznej]*, Vita e Pensiero, Milano 1983; *Le società liberali al bivio. Lineamenti di filosofia della società [Społeczeństwa liberalne na rozdrożu. Podstawy filozofii społecznej]*, Marietti, Genova 1992; *Razionalismo critico e metafisica [Krytyczny racjonalizm i metafizyka]*, wyd. 2, Morcelliana, Brescia 1996; *Approssimazioni all'essere [Zbliżenie do bytu]*, Il Poligrafo, Padova 1995; *Cattolicesimo e modernità [Katolicyzm i nowoczesność]*, Ares, Milano 1996; *Terza navigazione. Nichilismo e metafisica [Trzecie żeglowanie. Nihilizm i metafizyka]*, Armando, Roma 1998; *Filosofia e Rivelazione [Filozofia i Objawienie]*, wyd. 2 poszerz., Città Nuova, Roma 2000; *La filosofia dopo il nichilismo [Filozofia po nihilizmie]*, Rubbettino, Soveria 2001; *Religione*

e vita civile. Il Cristianesimo nel postmoderno [Religia a życie cywilne. Chrześcijaństwo w dobie ponowoczesnej], Armando, Roma 2002. Właśnie na tej ostatniej publikacji koncentrujemy się w poniżej zrealizowanej rozmowie.

Społeczeństwo. *Jakie nowe czy nawet „przełomowe” czynniki akcentuje Pan w książce „Religione e vita civile”?*

Vittorio Possenti. W XXI wieku zaczyna się coś nowego w obrębie stosunku między chrześcijaństwem, cywilizacją, demokracją: wymaga to nowego potraktowania związku między religią i społeczeństwem. Po wiekach, w których religia była relegowana do sfery prywatności, zarysowuje się faza ponowoczesna, którą znamionuje przesuwanie się granicy między religią i życiem cywilnym. Twierdzenie, że cywilizacja idzie w kierunku sekularyzmu, nie wydaje się już tak pewne. Religie (nie tylko islam) zaczynają na nowo odzyskiwać miejsce w sferze publicznej, przeciwstawiając się wielowiekowemu trendowi, który chciałby je odsunąć od życia cywilnego. W szczególności myśl chrześcijańska poddaje pod dyskusję rzekomą neutralność państwa wobec wartości, reformuluje rozróżnienie między etyką publiczną a prywatną, stawia pytania w dyskutowanych kwestiach liberalizmu, pluralizmu, świeckości.

Czy religia pojawia się na nowo jako centralny element dla społeczeństwa cywilnego?

Istotnie, religia mogłaby przekazać bardziej niż w przeszłości stosunki międzynarodowe i wewnętrzne. Rozdział między polityką a religią zarówno w życiu państw, jak i w stosunkach międzynarodowych, długo, bo od Oświecenia przyjmowany na Zachodzie, zaczyna być problematyczny i nie może już wyjaśniać dynamiki kultur. Po tym okresie, kiedy na Zachodzie religia była sprywatyzowana, wydaje się teraz nadchodzić inna faza, która została przygotowana przez „trzecią falę demokratyzacji” i której kierunek będzie odwrotny. Według Gillesa Képela ten proces deprivatyzacji religii zaczyna się w połowie lat 70., kiedy to uległa załamaniu tendencja sekularyzacyjna i ujawniła się nowa wrażliwość religijna, która nie szła w kierunku dostosowania się do wartości „świeckich”, ale w kierunku odtworzenia związku ze sferą religijną jako możliwym fundamentem społeczeństwa i jego zmiany. W pewien sposób czynnik religijny staje się bardziej znaczący dla rozwoju społeczeństwa; dotyczy to specjalnie religii pozaświatowych, to znaczy tych, które nie zamykają się ostatecznie w granicach ziemskich, nie eliminują czynnika pozaświatowego czy nie zachowują

rezerwy wobec niego. Wielkie religie są podstawą, na której opierają się wielkie cywilizacje. W ostatecznej instancji źródłem, z którego rodzi się wszelka kultura, jest otwarcie się na tajemnicę Boga.

Jak kształtuje się teraz stosunek chrześcijaństwa do społeczeństwa?

Są trzy możliwe formy stosunku między chrześcijaństwem i społeczeństwem: obecność nowej chrześcijańskiej mniejszości w społeczeństwie tradycyjnie pogańskim; niekwestionowane istnienie *res publica cristiana* [rzeczpospolitej chrześcijańskiej]; mniejszość chrześcijańska w społeczeństwie, które z różnych stron przestało być chrześcijańskie. Otóż obecnie wydaje się, że zachodzi ta trzecia sytuacja. Rodzi ona pewne możliwości na przyszłość. I może to być: dalszy proces w kierunku postchrześcijańskiego społeczeństwa, gdzie mała resztką wierzących będzie rozproszona w środowisku powszechnej obojętności religijnej; czysta skuteczność techniczno-ekonomiczna (ta druga forma obecności może łączyć się z pierwszą); tworzenie społeczeństwa witalnie chrześcijańskiego, gdzie wiara byłaby przewodnikiem w życiu. Dziś rysuje się wybór między kształtowaniem wspólnego, ożywionego chrześcijaństwem przekonania ludów Zachodu a *sui generis* [swego rodzaju] neopogaństwem

wem z jego indyferentyzmem, czyli dążeniem do oddzielenia w możliwie jak najszerszej mierze religijnych przekonań obywateli od życia publicznego (*sui generis* neopogaństwem, bo pogaństwo starożytne łączyło nawet zbyt ściśle religię i *polis*). Konsekwentnie Kościół miałby troszczyć się tylko o dobry stan swoich instytucji.

Te zjawiska powinny chyba też prowadzić do zmiany sposobu państwa na religię?

Dla obecnych demokracji liberalnych różne religie są równoważne i sfera publiczna powinna pozostawać wobec nich „in-dyferentna” i neutralna. Dotyczy to też religii uniwersalistycznych, od których żąda się zamknięcia się w sferze prywatnej, co oznacza skazanie ich na zaprzeczanie samym sobie. Zachodzi jednak już głęboka zmiana, przede wszystkim w ruchach religijnych. I jeśli ruchy typu nowoczesnego wydają się mniej czy bardziej skłonne do dalszej prywatyzacji religii, to ruchy ponowoczesne nie rezygnują z kształtowania nowych stosunków społecznych i międzyludzkich, które trudno zamknąć w schemacie całkowicie merkantylnego społeczeństwa cywilnego; chodzi o nową postawę, która nie może wyrazić się, jak to było często w nowoczesności, w porozumieniach i uzgodnieniach między

Kościółem a instytucjami politycznymi. Wielkim problemem XXI wieku jest ukształtowanie sfery publicznej o kwalifikacji etycznej i religijnej, gdzie spotykałaby się religia z demokracją.

Czy to spotkanie może jakoś zaszkodzić politycznym zdobyciom nowoczesności?

Moim zdaniem wartości kultury chrześcijańskiej są zdolne zachować najlepsze dziedzictwo społeczeństw nowoczesnych (państwo prawa, troska o sprawiedliwość i solidarność, wolności polityczne, cywilne i społeczne osoby, instytucje demokratyczne i konstytucyjne itd.), chroniąc to dziedzictwo przed relatywizmem, anomią, przed przygodnością polegającą na tym, że każda wartość i każdy przedmiot działania mogą być zawsze rozumiane inaczej.

Spółeczeństwa zachodnie są w szerokiej mierze społeczeństwami liberalnymi, są głęboko przeniknięte kulturą liberalną. Jak Pan to widzi?

Z upadkiem najpierw marksizmu, a potem realnego komunizmu alternatywa komunistyczna została obalona i straciła swoją pierwotną siłę przyciągania. Skoro komunizm nie przedstawia już żadnej możliwości, to kultura chrześcijańska wchodzi w dialog z cywilnymi, politycznymi, filozoficznymi i eko-

nomicznymi orientacjami, które w różny sposób nawiązują do nurtów liberalnych i do drugiego Oświecenia. Na terenie politycznym i gospodarczym dialog jest łatwiejszy i tu można znaleźć pewne zbieżności i podobieństwa między kulturą chrześcijańską a kulturą liberalną – co potwierdza i taki fakt, że byli myśliciele wierzący, a zarazem liberalni – chociaż istnieją różne szkoły, wersje i interpretacje. Natomiast w zakresie filozoficznym i moralnym występują większe rozbieżności, które też czasami oznaczają ostrą opozycję. I na ten obszar, bez zaniechywania tamtego pierwszego, trzeba zwrócić uwagę. Albowiem głębokie ujednoczenie kulturowe i obyczajowe, które doprowadziło do mówienia o *myśli jedynej*, oznacza umieszczenie celu życia w nieograniczonej produkcji i konsumpcji dóbr materialnych i w kole „pożądanie – zaspokojenie – pożądanie” ciągle od nowa.

Jak rozumieć cel założony w księżce, czyli społeczeństwo witalnie chrześcijańskie?

Inspiracja zawarta w Ewangelii każe dążyć do cywilizacji witalnie

chrześcijańskiej. Byłoby przedwczesne utrzymywać, że skończyła się ta idea, która przecież może być teologicznie uzasadniona i która nasuwa myśl, że historyczna wiara w Słowo Wcielone nie może nie nadawać formy – jakby przez obfitowanie – życiu jednostek i ludów. Ona mówi, że chrześcijaństwo winno podjąć sprawę historycznego, a nie tylko metahistorycznego przeznaczenia człowieka i świata.

Spółeczeństwo witalnie chrześcijańskie można też nazwać „nowym chrześcijaństwem”. Wskazuje ono na to, co może nadejść, nie identyfikuje się ze strukturami społecznymi z przeszłości (przeszłość jest przeszłością na zawsze), niesie natomiast ideę przejścia, nie restauracji, i nie identyfikuje się z ideą Europy (co chyba miał na myśli Novalis w swojej księżce *Die Christenheit oder Europa* [Chrześcijaństwo albo Europa]) ani też z ideą Zachodu. W nowym chrześcijaństwie życie cywilne będzie mniej przesycone niesprawiedliwością i przemocą, a bardziej przyjazne człowiekowi.

Tłum. Tadeusz Żeleźnik

Czterdzieści lat *Pacem in terris* (1963-2003)

Bp Loris Francesco Capovilla

Emerytowany biskup Loreto

Pacem in terris, ósmy list okólny Jana XXIII, datowany na 11 kwietnia 1963 roku, jest ostatnim dokumentem długotrwałej posługi kapłańskiej i przejrystego świadectwa. Odzwierciedla on cielesne i duchowe cierpienia, które przybrały na sile, kiedy papież szykował się do przebycia krótkiego odcinka drogi, mającego doprowadzić go do śmierci 3 czerwca tego samego roku. Z uwagi na tę zbieżność wypadków nauczanie zawarte w encyklice wzbudziło ogromne zainteresowanie i zostało przyjęte jako testament, który mądry i dalekowzroczny papież pozostawiał ludzkiej rodzinie, rozdartej sprzecznymi interesami oraz bezmyślną i zazartą nienawiścią. Po 40 latach rozbrzmiewa jeszcze echo głosu przyjaciela, który dał pierwszy komentarz do tego tekstu: „W tej encyklice znajduję przede wszystkim przykład, jaki chciałem dać w ciągu mojego życia, idąc za wskazaniem z małej książki mojej młodości: «Spokojny to więcej niż uczyony»¹. On [tj. Jan XXIII] nie

przypisywał sobie tytułu nauczyciela, reformatora, magika, który rozwiąże problemy wynikłe z dramatycznej sytuacji świata. Rad ze spełniania swojego pierwszego obowiązku katechizowania z miłością i towarzyszenia w drodze swym bliźnim, których wysłuchiwał i napominał, bez żadnego wahania zainicjował szerokie działanie dla podtrzymania, wbrew wojowniczymu instynktowi, możliwości pokoju, rzekłbyś: nieuchronności pokoju”². Zachęcał rządzących i obywateli, przede wszystkim chrześcijańskich, żeby uważniej spojrzeli na ten problem. Podczas gdy zbyt wielu, również wśród ochrzczonych, zostało jak gdyby unieruchomionych przez debaty nad możliwością i dopuszczalnością nowoczesnej wojny, on chciał przekonać wszystkich, żeby wolni i świadomi ruszyli na podbój sprawiedliwości w imię integralnej promocji osoby ludzkiej. Pragnął wyswobodzić ludzi z uwarunkowań zimnej wojny i doprowadzić ich do takiego oddania się dobru

wspólnemu, żeby dało się pokonać nieufność i izolację. Odrzucał, zarówno na poziomie doktryny, jak i posługi, podział świata na przeciwstawne bloki i proponował przejście na koegzystencję i współpracę, czyli zwrot wykraczający poza opozycję wiary i ideologii, które inspirują, a niekiedy dezorientują sumienia. Sugerował wybór politycznego odprężenia i zaangażowania w ogromne zadanie budowania pokoju razem ze wszystkimi ludźmi dobrej woli. Zalecana przez niego praktyka streszcza się w aforyzmie, którego słuszności doświadczył w latach spędzonych na Wschodzie i w Paryżu, a który zawiera kwintesencję zdrowej polityki i rozumnej cierpliwości: „Patrzeć sobie w oczy, nie żywić nieufności; zbliżać się do siebie, nie wzbudzając strachu; pomagać sobie, nie wyrządzając szkody”³.

Zgadając się na przyjęcie nagrody Eugenia Balzana za działalność pokojową (10 maja 1963 roku), zestawiał swoje imię z imionami swych XX-wiecznych poprzedników, od Piusa X do Piusa XII, wyraźnie chcąc pokazać się ludzkości jako kapłan zakorzeniony w głębie apostołowskiej tradycji, która jest otwarta na klimat naszego czasu. Drzewo zapuszcza korzenie w głębi ziemi i stale odnawia swe gałęzie, wystawiając je na słońce nowych pór roku. Światło Bożego Objawienia wciąż błyszczy w en-

cyklice, która nie straciwszy nic z pierwotnej aktualności, pobudza wszystkich do tego, aby ulegli oczywistości ewangelicznego przesłania i zastanowili się nad *znakami czasu*. Zaiste, Bóg przemawia przez usta proroków i wydarzenia historii.

Wiele rzeczy wydarzyło się w ciągu 40 lat, ukazując nieprzezwyciężone z pozoru trudności oraz wciąż czyhające pułapki. Dlatego na czas przychodzi wezwanie, które Jan Paweł II wypisał na pierwszej karcie roku 2003 i nad wszystkimi pozostałymi dniami tego roku: *Encyklika „Pacem in terris” – nieustanne zobowiązanie*. Uroczyste zaproszenie, nie tyle do tego, żeby obchodzić 40-lecie encykliki, ile do tego, żeby uczynić ją przedmiotem studiów, materiałem badań, źródłem inspiracji. Obdarzony owym realizmem, który jest właściwy ludziom prostym i prawym, chłopom i rzemieślnikom, Jan XXIII ze smutkiem zalecił rozbrojenie serc i zwrócił się z gorącą prośbą do rządzących, żeby zechcieli „[...] szczerze współdziałać, aby usunąć z serc strach i obawę przed wybuchem wojny. To zaś wymaga, żeby w miejsce zasady, uważanej dziś za najwyższą gwarancję pokoju, wprowadzić zupełnie inną, która głosi, że prawdziwy i trwały pokój między narodami musi się opierać nie na równowadze sił zbrojnych, ale jedynie na wzajemnym zaufaniu” (PT 113).

Do tego jesteście wezwani, do tego zachęcają nas ludzie działający na rzecz pokoju ze wszystkich miejsc i wszystkich czasów – kobiety i mężczyźni uparcie głoszący, że pokój jest konieczny, pożądany, możliwy, kobiety i mężczyźni umiejący walczyć o niego bronią modlitwy i miłości, nigdy się nie poddający, wbrew nadziei wierzący nadziei (por. Rz 4, 18) kosztem własnego upokorzenia i marginalizacji.

Pozostaje prawdą, że do zbudowania świątyni Pokoju niezbędną jest wielka odwaga, nie mniej genialna od tej, której potrzebował Michał Anioł, aby wznieść ku niebu kopułę Bazyliki Watykańskiej, wspartą na czterech ogromnych filarach. *A propos* mocnego i nienaruszalnego fundamentu – rozbrzmiewa ostrzegawczy głos papieża: „Pokój pozostaje tylko pustym słowem, jeżeli nie jest wsparty na tym porządku, który został z niezawodną nadzieją wskazany w dokumencie – porządku opartego na prawdzie, budowanego według sprawiedliwości, ożywianego i doskonalonego przez miłość, realizowanego w wolności” (por. PT 37).

Od początkowych słów, które wyrażają kategoryczne stwierdzenie, że „pokój na ziemi [...] nie może być budowany i utrwalany inaczej, jak tylko przez wierne zachowywanie porządku ustanowionego przez Boga” (PT 1), po każdą dalszą partię dokumentu –

wszystkie zdania są ze sobą tak powiązane, że gdyby zabrakło jednego, upadłaby cała reszta, ujmująca związki człowieka z człowiekiem, ludzi z władzami publicznymi, wspólnot politycznych pomiędzy sobą, pojedynczych istot ludzkich i wspólnot politycznych ze społecznością światową. Według Jana XXIII pokój winien się opierać na poszanowaniu dynamizmu ukierunkowanego na integralną promocję człowieka, tak by cała reszta – gospodarka, organizacja polityczna, związki między narodami, poszukiwanie zbiorowego bezpieczeństwa, rozbrojenie, stopniowe tworzenie skutecznej międzynarodowej władzy – była przyporządkowana temu ostatecznemu celowi i z niego czerpała znaczenie i wartość. Nieliczni żyjący jeszcze świadkowie, którzy znali pierwsze pomysły dotyczące projektu encykliki, a następnie towarzyszyli jej powstawaniu aż do momentu jej ogłoszenia w Wielki Czwartek 1963 roku – to znaczy pozostawali w klimacie żarliwej modlitwy, wzajemnego zaufania i apostołskiej gorliwości – są pewni, że nic nie zostało utracone z tej mądrej propozycji, czynionej dla przezwyciężenia antagonizmów i ustanowienia nowych, trwałych związków pokoju. Są przekonani, że nauka wyłożona z zachowaniem logicznej dyscypliny i z wigorem, w języku dostępnym wszystkim umysłom, nadal tkwi

w sumieniach, tak jak ziarno rzucone na glebę, które spokojnie czeka, aż będzie mogło zakiełkować, kiedy pojawią się sprzyjające warunki, wskazane w papieskim nauczaniu. Są pewni, że aprobata, która pojawiła się tamtej wiosny sprzed 40 lat, nie była zjawiskiem przelotnym, skoro opinia publiczna o wiele szersza, niż się spodziewano, zwróciła pełną szacunku uwagę na nauczanie rzymskiego kapłana. Wydaje się wręcz, że lu-

dzie jednomyślnie zwrócili się w stronę tej wyciągniętej ręki, która podpisała dokument, w stronę tego serca, które papież ofiarował ludzkości – w stronę ręki syna pól, wezwanego przez Boga do pełnienia prorockiej misji powszechnej łagodności, w stronę serca ojca, który na początku swojej papieskiej posługi obwieścił: „Cały świat jest moją rodziną”.

Tłum. Paweł Borkowski

Przypisy

¹ Tomasz à Kempis, *O naśladowaniu Chrystusa*, II, III 1, tłum. A. Kamieńska, IW Pax, Warszawa 1984, s. 71.

² L. Sturzo, *La comunità internazionale e il diritto di guerra*, rozdz. XIII i XIV, Zanichelli, Bologna 1954.

³ A. G. Roncalli, *Souvenirs d'un Nounce*, Edizioni di Storia e Letteratura, Roma 1963, s. 108.

Irak – ofiara teorii wojny sprawiedliwej?

Zbigniew Borowik

Redakcja „Społeczeństwo”

Wojna w Iraku stała się kanwą dla największej od wielu lat kontrowersji moralnej w obszarze życia międzynarodowego. Podzieliła nie tylko ludzi stojących na gruncie odmiennych systemów światopoglądowych i ideologii, ale także wspólnoty narodowe i religijne. Niespotykana od kilkudziesięciu lat skala masowych i – jak się wydaje – całkowicie spontanicznych demonstracji przeciwko tej wojnie unaoczniała głęboką wrażliwość na wszystko to, co w sposób bezpośredni może zagrozić pokojowi. Z drugiej strony zaobserwować można było niezwykle determinację przywódców politycznych, którzy nie zawahali się swojego osobistego przekonania o moralnej słuszności tej wojny wesprzeć bezpośrednim odwołaniem się do Boga.

Kontrowersja ta nie ominęła wspólnoty katolickiej. Mimo całkowicie jednoznacznego stanowiska papieża Jana Pawła II, który będąc doskonale zorientowanym w uwarunkowaniach „kwestii irackiej”, od początku sprzeciwiał się podjęciu zbrojnej interwencji, wie-

lu katolików mniej lub bardziej otwarcie poparło działania Stanów Zjednoczonych i Wielkiej Brytanii. Najbardziej spektakularnym tego przejawem była inicjatywa Michaela Novaka, który tuż przed rozpoczęciem wojny udał się do Watykanu w celu nakłonienia Stolicy Apostolskiej do zmiany stanowiska. Natomiast u nas w spore zdumienie mogła wprawić postawa niektórych posłów-katolików, znanych ze swej bezkompromisowej walki w obronie życia nienarodzonych, a teraz popierających agresję na Irak i udział w niej polskich żołnierzy jako wyraz naszego narodowego interesu.

Powstaje w związku z tym pytanie: czy mamy tu do czynienia z przejawem zwykłego braku subordynacji wobec zasad i autorytetów moralnych, a więc z przypadkiem błędnego sumienia, czy też sytuacja, w obliczu której stanął świat na progu trzeciego tysiąclecia, wymaga przemyślenia na nowo etycznej teorii wojny? Tę nową sytuację symbolizuje oczywiście data 11 września 2001 roku, kiedy to międzynarodowy terroryzm

ukazał swe nowe, nieznane dotychczas oblicze.

Rewizja chrześcijańskiego stanowiska wobec wojny nie byłaby zresztą czymś nadzwyczajnym. Nawet pobieżny rzut oka na historię Kościoła i jego nauki pozwala dostrzec momenty, w których stosunek do kwestii dopuszczalności użycia przemocy ulegał zmianie. Pierwszym takim momentem było nastanie epoki konstantyńskiej i konieczność podjęcia przez chrześcijan odpowiedzialności za wspólnotę polityczną. Postawę pierwszych chrześcijan cechował bowiem ten rodzaj radykalizmu ewangelicznego, który dziś można by nazwać pacyfizmem. Życie w napięciu eschatologicznym zwiastującym rychłe nadejście paruzji pozwalało na całkowite zaufanie Bogu i dosłowne rozumienie słów Jezusa: „Nie stawiajcie oporu złemu: lecz jeśli cię kto uderzy w prawy policzek, nadstaw mu i drugi!” (Mt 5, 38-39). Odpowiedzialny udział w życiu państwowym nie mógł takiej postawie nadać waloru powszechności. To właśnie dlatego św. Augustyn zaczął się zastanawiać na warunkami, które mogłyby usprawiedliwić przemoc, i tak też powstała pierwsza teoria wojny sprawiedliwej.

Drugim momentem, który wpłynął na zmianę akcentów w etycznej teorii wojny, było doświadczenie nowożytnych wojen religijnych. Coraz wyraźniej zaczę-

ło wówczas dojrzywać przekonanie, że wojna nie jest właściwym sposobem rozwiązywania sporów, zwłaszcza na tle religijnym. *Plus ratio quam vis!* Zasada ta niewątpliwie należy do jednego z najbardziej chlubnych wątków tradycji europejskiej.

I wreszcie trzeci moment: doświadczenia XX wieku w postaci dwóch wojen światowych, panowania systemów totalitarnych, a nade wszystko wyprodukowania broni masowego rażenia ABC. W jaki sposób mówić o wojnie sprawiedliwej, gdy każde użycie siły grozi w odwecie nuklearną zagładą? Nic dziwnego zatem, że w retoryce Kościoła zaczyna unikać się słów „wojna sprawiedliwa”, a mówi się o „słusznej” czy też „koniecznej obronie” i to wymagającej spełnienia określonych warunków, które z grubsza rzecz biorąc nie odbiegają daleko od tych, o których mówił już św. Augustyn. Potwierdzeniem tego jest nowy Katechizm Kościoła Katolickiego, w którym pojęcie wojny sprawiedliwej w ogóle się nie pojawia.

Warto w tym miejscu przypomnieć też spory z lat 80. XX wieku dotyczące dopuszczalnego zakresu takiej obrony. Strategia nuklearnego odstraszenia, która utrzymywała podzielony na dwa bloki świat w stanie względnego pokoju, prowokowała pytanie o dopuszczalność użycia broni

masowej zagłady w celu obrony przed atakiem nuklearnym. Spory te, jak twierdzi David Hollenbach SJ, odsłoniły istnienie w obrębie chrześcijaństwa dwóch równoległych tradycji: myślenia w kategoriach wojny sprawiedliwej i etyki niestosowania przemocy. Jedyne doświadczenie napięcia eschatologicznego między dwoma biegunami międzyczasu „już” i „jeszcze nie” pozwala zrozumieć sens obu tych tradycji i pojąć ich znaczenie dla oddania pełni tajemnicy chrześcijańskiej.

Czy międzynarodowy terrorizm posługujący się najnowocześniejszymi środkami technicznymi i korzystający z wolnościowej infrastruktury cywilizacyjnej współczesnego świata jest tym zjawiskiem w dziejach, które wymagałoby przeformułowania chrześcijańskiej nauki na temat wojny i pokoju? Czy to nowe spojrzenie na kwestię użycia przemocy w celu obrony wartości wyższego rzędu byłoby w stanie usprawiedliwić działania zbrojne jedyne supermocarstwa wobec stosunkowo niewielkiego i ubogiego kraju, którego potencjał militarny – jak potwierdził to zresztą przebieg wojny – nie był zbyt okazały, a z pewnością już nie stanowił bezpośredniego zagrożenia dla USA?

Trudno byłoby zaprzeczyć, że nawet logika koniecznej obrony musi jednak postawić sobie pyta-

nie o dopuszczalność podjęcia militarnych działań obronnych jeszcze przed faktem doznania bezpośredniej agresji. Kwestia ta nie była obca myśli etycznej także w poprzednich stuleciach, kiedy zastanawiano się nad etyczną dopuszczalnością użycia przemocy w celu zapobieżenia złu. Henry Kissinger nazwał ostatnio tego rodzaju zabieg „wyprzedzającym uderzeniem”. Problem powstanie wówczas, gdy będziemy starali się sformułować kryteria dla uzasadnienia takich działań i ostatecznie wytyczyć jednoznaczną granicę między „dopuszczalną obroną” a „wojną prewencyjną”.

O niedopuszczalności tej ostatej – przynajmniej na gruncie etyki chrześcijańskiej – nie bardzo jest sens dyskutować. Koncesja na rzecz utilitaryzmu czy też konsekwencjalizmu, która wiązałaby się z aprobatą dla takich działań, podważałaby sam rdzeń moralności chrześcijańskiej uznającej, że „istnieją absolutnie zakazane sposoby postępowania, czyli takie, które w każdych okolicznościach i w każdej kulturze sprzeciwiają się [...] wartościom [moralnym]” (VS 75). Wszelkie spekulacje na temat wielkiego pożytku dla świata, który mógł być efektem podjętej w odpowiednim czasie wojny prewencyjnej przeciwko hitlerowskim Niemcom, nie uwzględniają nieobliczalnych skutków, jakie z całą pewnością spowodowałoby uzna-

nie wszczęcia tego typu wojny za dopuszczalną praktykę na gruncie stosunków międzynarodowych.

Dotychczasowym kryterium pozwalającym w miarę precyzyjnie odróżnić „obronę konieczną” od „wojny prewencyjnej” był fakt bezpośredniej agresji. Z taką sytuacją mieliśmy do czynienia w 1991 roku po zajęciu przez reżim Saddama Husajna Kuwejtu, choć i wówczas wojna nie wydawała się ostatecznym rozwiązaniem, o czym świadczy choćby ówczesne stanowisko Papieża.

Z całkiem odmienną sytuacją mieliśmy do czynienia w marcu 2003 roku. Istniało tu zaledwie domniemanie zagrożenia ze strony Iraku. *Causae belli* [przyczyny wojny] podawane przez administrację amerykańską zmieniały się zresztą w zależności od rozwoju wypadków i potrzeb propagandowych. Raz było to bezpośrednie zagrożenie dla Stanów Zjednoczonych i zaprzyjaźnionego Izraela, raz bliska współpraca i popieranie przez Irak międzynarodowego terroryzmu. Raz produkcja na wielką skalę broni masowego rażenia i niewywiązanie się z postanowień Rady Bezpieczeństwa, raz pragnienie wyzwolenia narodu irackiego z opresji nieludzkiego reżimu i zaprowadzenia tam demokracji w stylu zachodnim.

Praktyka współczesnych stosunków międzynarodowych – w sytuacji gdy nie istnieje żadna

ogólnoświatowa instancja o demokratycznej legitymacji, posiadająca zdolność arbitralnego rozstrzygnięcia sporów między państwami – opierała się dotychczas na multilateralnej zasadzie podejmowania decyzji w ramach Rady Bezpieczeństwa ONZ jako swoistej namiastki władzy ogólnoświatowej. To właśnie ten wielostronny namysł nad zastosowaniem kryteriów pozwalających odróżnić „dopuszczalną obronę” od „wojny prewencyjnej” miał stanowić praktyczną gwarancję uniknięcia arbitralnych rozwiązań.

Przywódcy Stanów Zjednoczonych działający zapewne pod wpływem szoku, jaki wywołał atak terrorystyczny z 11 września 2001 roku, zdają się wylamywać z tej praktyki i podejmować decyzje o charakterze unilateralnym. Wiadać to zwłaszcza w dosyć arbitralnym wyznaczaniu światowej „osi zła”, która „dziwnym” trafem leży zawsze w poprzek amerykańskich interesów.

Chociaż międzynarodowy terroryzm niewątpliwie jest zjawiskiem zagrażającym pokojowi światowemu i konieczność walki z nim nie podlega dyskusji, to jednak nie wydaje się, aby stanowił on sam w sobie jeden z tych momentów dziejowych, które wymuszałyby konieczność rewizji teorii etycznej wojny. Problem polega raczej na tym, że współczesne konflikty na gruncie międzynarodowym rozpa-

trywane są bardziej w perspektywie partykularnych interesów poszczególnych narodów aniżeli podstawowej dla wszelkiego życia społecznego perspektywie moralnej, którą wyznacza horyzont godności osobowej człowieka i jego niezbywal-

nych praw. Przypomnił nam o tym Jan Paweł II w Orędziu na Światowy Dzień Pokoju 1 stycznia 2003 roku, będącym hołdem oddanym profetycznej encyklice Jana XXIII *Pacem in terris*, której 40. rocznicę właśnie obchodzimy.

Wartości Unii Europejskiej i religia w projekcie Karty konstytucyjnej

Federiga Bindi

Redakcja „La Società”

W przyspieszonym tempie, tak aby dotrzymać czerwcowego terminu, Prezydium Konwentu Europejskiego zaczęło tworzyć pierwszy zestaw prawdziwych artykułów europejskiej Karty konstytucyjnej (jej „szkielet”, zaprezentowany jesienią 2002 roku, omawialiśmy w „Społeczeństwie” 2002, nr 6, ss. 801-806). Do pierwszych 16 artykułów zaproponowano ponad 1000 poprawek. Z racji swojej liczby nie będą one – wbrew normalnej procedurze parlamentarnej – omawiane przez Konwent z osobna, ale po sklasyfikowaniu według obranego przez Prezydium kryterium podobieństwa. Spośród tych 16 artykułów szczególnie ważne okazują się pierwsze trzy, które dotyczą podstawowych zasad, wartości i celów Unii Europejskiej. Te trzy artykuły przytaczamy dalej w pełnym brzmieniu, tu zaś skupimy się na drugim z nich, mówiącym o wartościach Unii.

Przede wszystkim zwróćmy uwagę, że w ani w artykule 2, ani w pozostałych artykułach nie ma

słowa o religii (religiach), zgodnie z tym, co mówił tak przecież katolicki Przewodniczący Konwentu, Valery Giscard d'Estaing. Nie dziwi zatem, że wiele poprawek odnosi się do artykułu 2, a w szczególności właśnie do „kwestii religijnej”. Prezydium, wyjaśniając ten artykuł, stwierdziło, że ogranicza się on do tego, co istotne, czyli do krótkiego wymienienia podstawowych wartości Unii: „Ten artykuł koncentruje się na sprawach istotnych – zawiera krótką listę podstawowych wartości europejskich. Głębszym uzasadnieniem takiego stanu rzeczy jest to, że jawne niebezpieczeństwo ciężkiego naruszenia jednej z tych wartości przez któreś z Państw Członkowskich stanowiłoby dostateczną podstawę do wszczęcia procedury ostrzegawczej i zastosowania sankcji w stosunku do danego Państwa [...], i to nawet wtedy, gdyby owo zakłócenie wystąpiło w ramach autonomicznej działalności Państwa Członkowskiego (nie podlegającej prawu Unii). Oma-

wiany artykuł może zatem obejmować jedynie twarde rdzeń wartości spełniających dwa kryteria na raz: po pierwsze, muszą być na tyle podstawowe, żeby znajdowały się w samym centrum pokojowego społeczeństwa, wprowadzającego tolerancję, sprawiedliwość i solidarność; po drugie, muszą mieć nie budzącą najmniejszych wątpliwości podbudowę prawną, tak żeby Państwa Członkowskie były w stanie rozeznaczyć wynikające z nich zobowiązania, które podlegają sankcjom. Oczywiście nie oznacza to, że Konstytucja nie może wymieniać dodatkowych, bardziej szczegółowych elementów, które wchodzić w skład «etyki» Unii, w innych miejscach [...]» (Nota wyjaśniająca, załączona do projektu artykułów).

Odmienne poglądy mają niektórzy spośród członków i zastępców członków Konwentu. Poprawki do artykułu 2 są zasadniczo trzech rodzajów:

Pierwszego rodzaju poprawki nawiązują do tradycji judeochrześcijańskiej czy w ogóle tradycji religijnych. Na przykład Gianfranco Fini, wiceprzewodniczący włoskiej Rady Ministrów, przedstawił poprawkę, która brzmi: „Unia uznaje wspólne korzenie judeochrześcijańskie za fundamentalne wartości swego bogactwa”. Podobne poprawki zgłosili Cristiana Muscardini oraz przedstawiciel duńskiego parlamentu Peter Skaarup.

Natomiast Marco Follini zaproponował następującą poprawkę: „Unia opiera się na wartościach: poszanowania godności ludzkiej, wolności, demokracji, solidarności i praworządności. Wartości te stanowią odzwierciedlenie doniosłych zasad należących do wielkich tradycji religijnych oraz do kultury świeckiej narodów europejskich i wymagających, aby prymat osoby, wolność wyznania, solidarność społeczną, współżycie pomiędzy różnymi narodowościami, wyznaniem i kulturami uczynić rzeczywistym celem jedności społecznej Unii Europejskiej”.

Poprawki drugiego rodzaju dotyczą bezpośredniego odniesienia do Boga. Grupa deputowanych europejskich związanych z Europejską Partią Ludową, którym przewodniczy członek Parlamentu Europejskiego z Niemiec Elmar Brok, tak samo jak niektórzy członkowie i zastępcy reprezentujący parlamenty lub rządy Polski, Czech, Słowacji i Niemiec, przedstawiła – inspirując się preambułą polskiej Konstytucji – poprawkę, która brzmi: „Do wartości Unii należą wartości tych, którzy wierzą w Boga jako źródło prawdy, sprawiedliwości, dobra i piękna, jak również tych, którzy nie podzielają tej wiary, lecz znajdują owe uniwersalne wartości w innych źródłach”.

Trzeciego rodzaju poprawki odnoszą się do rozdziału Kościoła

od Państwa. Francuz Pervenche Berms i Belg Elio Di Rupo zgłosili poprawkę, która stanowi, że Unia „gwarantuje rozdział między Kościołami a Państwami”.

Projekt traktatu ustanawiającego Konstytucję europejską (art. 1-3)

TYTUŁ I. Definicja i cele Unii

Artykuł 1. Ustanowienie Unii

1. W odpowiedzi na wolę narodów i państw Europy w sprawie budowania wspólnej przyszłości, niniejsza Konstytucja ustanawia Unię [o nazwie...], w ramach której koordynowane są kierunki polityki Państw Członkowskich i która reguluje pewne wspólne kompetencje na zasadzie federacyjnej.

2. Unia szanuje narodową tożsamość każdego ze swoich Państw Członkowskich.

3. Unia jest otwarta dla wszystkich państw europejskich, których narody wyznają te same wartości, szanują je oraz pragną je wspólnie urzeczywistnić.

Artykuł 2. Wartości Unii

Unia oparta jest na wartościach: poszanowania godności ludzkiej, wolności, demokracji, praworząd-

ności i poszanowania praw człowieka. Wartości te są wspólne Państwom Członkowskim. Celem Unii jest stworzenie społeczeństwa żyjącego w pokoju poprzez wprowadzanie tolerancji, sprawiedliwości i solidarności.

Artykuł 3. Cele Unii

1. Celem Unii jest wspieranie pokoju, jej wartości oraz dobrobytu jej narodów.

2. Unia pracuje na rzecz Europy trwałego rozwoju, opartego na zrównoważonym wzroście gospodarczym i sprawiedliwości społecznej, z jednolitym wolnym rynkiem, unią gospodarczą i walutową, zmierzającej do pełnego zatrudnienia i wynoszącej konkurencyjność oraz standardy życia na wysoki poziom. Sprzyja spójności gospodarczej i społecznej, równości kobiet i mężczyzn, ochronie środowiska naturalnego i socjalnej oraz wspiera postęp naukowo-techniczny, w tym eksplorację przestrzeni kosmicznej. Wzmacnia solidarność między pokoleniami i Państwami oraz zwiększa różnorodność szans dla wszystkich.

3. Unia stanowi obszar wolności, bezpieczeństwa i sprawiedliwości, w którym rozwijane są jej wspólne wartości oraz szanowane jest jej kulturowe różnicowanie.

4. Broniąc niezależności i interesów Europy, Unia stara się propagować swoje wartości na całym świecie. Sprzyja trwałemu rozwojowi ziemi, solidarności i wzajemnemu szacunkowi wśród narodów, eliminowaniu ubóstwa, ochronie praw dziecka, ścisłemu przestrzeganiu międzynaro-

dowych ustaleń prawnych oraz pokojowi między państwami.

5. Cele te są realizowane odpowiednimi środkami, zależnymi od odnośnych kompetencji, które niniejsza Konstytucja przyznaje Unii.

Tłum. Paweł Borkowski

Ks. Stanisław Kowalczyk,
U podstaw demokracji.
Zagadnienia aksjologiczne,
 RW KUL, Lublin 2001, ss. 200.

Człowiek zawsze staje wobec coraz to nowych wyzwań, jakie stawia przed nim świat i które w imię zatroskania o własną przyszłość winien dogłębnie poznać, by je umiejętnie wykorzystać dla swojego dobra. Dziś jednym z zasadniczych wyzwań współczesności jest niewątpliwie problem demokracji, która jest hasłem tyleż modnym, co nie zawsze właściwie rozumianym, a więc podatnym na rozmaite manipulacje pseudointelektualne, podejmowane z różnych stron i z różnych motywów. Tym bardziej potrzebna jest zatem solidna refleksja nad historią, istotą i perspektywami tej formy sprawowania władzy, w której dane nam jest uczestniczyć, którą sami mamy kształtować i której przyszło nam się z trudem uczyć.

Próby „wyjaśnienia relacji pomiędzy demokratycznym ustrojem państwa a sferą wyższych wartości związanych z osobową strukturą człowieka” (s. 6) podjął się w swej najnowszej książce ks. prof. Stanisław Kowalczyk z KUL. Obserwując od wielu już lat jego twór-

czość naukową, widać wyraźnie, jak towarzyszy on dokonującym się przemianom w Polsce solidną filozoficzną refleksją opartą na chrześcijańskim systemie wartości. Jego wcześniejsze książki o filozofii Boga i człowieka, miejscu człowieka w życiu społecznym, liberalizmie, filozofii kultury, sprawiedliwości społecznej i wolności stanowią solidne kompendium wiedzy dotyczącej najnowszych problemów, jakimi żyje współczesny człowiek w naszym kraju.

Podobnie jest z jego książką *U podstaw demokracji*. Autor wpisuje się swą pracą w zasadniczą dziś dla przyszłości naszego społeczeństwa dyskusję nad tym, czym jest, a raczej czym powinna być demokracja, by zabezpieczała godność człowieka. Uczestnicząc w tych sporach jako autentyczny poszukiwacz prawdy, Autor podkreśla, że temat demokracji nie jest nowy i podejmowany był od Starożytności. Zagadnieniu temu poświęcona jest cała pierwsza część książki, omawiająca poglądy najstarszych filozofów (Platon, Arystoteles, św. Augustyn) oraz rozumienie demokracji w rozmaitych ideologiach (zwłaszcza w liberalizmie i marksizmie), a także w nauce społecznej Kościoła.

Ks. Kowalczyk swoją refleksję nad zagadnieniem demokracji po-

dejmując oczywiście jako filozof, czyli „miłośnik mądrości” wolnej od jakichkolwiek koniunkturalnych uwarunkowań, ale doskonale zdaje sobie sprawę z tego, że po 1989 roku problematyka ta jest niezwykle aktualna w naszej części kontynentu europejskiego. Podjęcie tego zagadnienia nie wynika jednak tylko z tego, że jest to dzisiaj dla nas temat „modny”. Problem polega bowiem na tym, że samo pojęcie demokracji niezrządkiem rozumiane jest w sposób niebezpieczny, jako totalna „władza ludu”, która sięgać by miała aż do kreowania norm moralnych zamiast stać na straży budowania państwa szanującego wartości podstawowe, o których się nie powinno dyskutować, lecz je realizować. W takiej sytuacji ks. Kowalczyk stawia już na wstępie swej książki zasadnicze pytania, na które odpowiada całą swą publikacją: „Czy należy bezkrytycznie akceptować postulat ideologicznego liberalizmu o całkowitej neutralności aksjologicznej państwa? Czy demokracja wymaga usunięcia wartości chrześcijańskich poza sferę życia państwowego i publicznego? Czy ustrój demokracji oznacza rezygnację z poszukiwania i akceptacji obiektywnych wartości – zwłaszcza prawdy i moralnego dobra?” (s. 6).

Poszukiwaniom odpowiedzi na te pytania jest poświęcona zwłaszcza druga część książki, sta-

nowiąca systematyczny wykład na temat: demokracja a wartości. Autor ukazuje przede wszystkim fundament zdrowej demokracji, jakim jest personalizm, a także wstępną charakterystykę tego systemu oraz jego zasady. Przedstawia także najważniejsze zagrożenia demokracji, do których zalicza anarchizm i totalitaryzm oraz ukazuje jej etyczne podstawy, zwracając uwagę na prawa człowieka, miejsce religii w systemie demokratycznym, rolę samorządu i życia gospodarczego. Ta część pracy ks. Kowalczyka jest jakby obszernym, wnikliwym komentarzem do przestrogi, jaką papież Jan Paweł II skierował do Kościoła w encyklikach *Veritatis splendor* (nr 101) i *Centesimus annus* (nr 46), ostrzegając przed sprzymierzeniem się demokracji z liberalizmem etycznym. Odwołując się do historii, Papież przypominał, że „[...] demokracja bez wartości łatwo przemienia się w jawny lub zakamufLOWANY totalitaryzm” (CA 46). W takim duchu autor książki przedstawia niebezpieczeństwa związane z postulatem etycznej neutralności państwa, rozdzieleniem prawa od etyki, relatywizmem moralnym w polityce. Przestrzega zatem przed uwikłaną w rozmaite sprzeczności liberalną demokracją, a która „aprobuje prawa człowieka, lecz dyskredytuje wartości i normy moralne”, a także „jest apoteozą tolerancji,

lecz nie jest tolerancyjna wobec tych, którzy uznają obiektywną prawdę” (s. 188).

Od takich, zasadniczych rozważań, jakie zaprezentował w swej książce ks. Kowalczyk, powinna rozpoczynać się każda poważna dyskusja o demokracji rozumianej jako program, z którym nasze społeczeństwo wiąże nadzieje na przyszłość. Książka ta, należąca do sfery filozofii chrześcijańskiej, jest więc ważnym podreżnikiem dla przyszłych elit

intelektualnych uczestniczących w kształtowaniu politycznej przyszłości naszego kraju, ale także winna być lekturą obowiązkową dla wszystkich, którzy mają odwagę podejmować trud budowania społeczeństwa obywatelskiego. Chcąc bowiem kształtować demokrację i o niej mówić, trzeba najpierw poznać jej dzieje, zagrożenia, na które jest narażona i jej podstawowe zasady.

Ks. Piotr Nitecki

Nicolas Aumonier – Bernard Beignier – Philippe Letellier, *Eutanazja*,

tłum. Ewa Burska, IW Pax,
Warszawa 2003, ss. 128.

Sprawa eutanazji należy do nurtu zagadnień związanych z życiem, które od pewnego czasu stanowią przedmiot najbardziejżywionych dyskusji. Jednak debata nad dopuszczalnością zadawania „dobrej śmierci” wykazuje pewną cechę, która istotnie odróżnia ją od sporów dotyczących na przykład kary śmierci, przerywania ciąży czy sztucznego zapłodnienia. W przypadku bowiem tych ostatnich rodzajów czynów ich zwolennicy i przeciwnicy odwołują się do zasadniczo odmiennych praw i wartości

bądź do takich praw i wartości, jakie należą do odrębnych kategorii podmiotów (życie dziecka – wolność matki w decydowaniu o swoim życiu; godność przestępcy – bezpieczeństwo całego społeczeństwa; prawo dziecka do naturalnego poczęcia – prawo rodziców do posiadania potomstwa). Natomiast w kwestii eutanazji mamy do czynienia ze zbieżnością fundamentalnych przekonań, ponieważ zarówno ci, którzy opowiadają się za jej stosowaniem, jak i ci, którzy chcieliby wprowadzić bądź utrzymać jej zakaz w ustawodawstwie, powołują się na to samo dobro jednego podmiotu, mianowicie na osobową godność nieuleczalnie chorego człowieka i jego prawo do rozstania się z życiem w sposób licujący z tą godnością.

Jest więc pewnym paradoksem, że eutanazji się broni i ją atakuje w imię tych samych zasad.

Po drugie, chociaż celem dyskutantów z obydwu stron jest przede wszystkim wywarcie wpływu na jednoznaczne uregulowanie sprawy eutanazji w systemach legislacyjnych państw, to jednak sama dyskusja znacznie wykracza poza obszar czysto jurydyczny. W równej mierze dotyczy bowiem – podobnie jak inne spory bioetyczne – kwestii medycznych, a także bazowych założeń o charakterze filozoficznym, związanych z samym rozumieniem życia ludzkiego, jego sensu i wartości.

Prezentowana tu książka może w znacznej mierze przyczynić się do rozwikłania splotu kwestii, jakim faktycznie jest zagadnienie eutanazji. Autorzy, reprezentujący stanowiska istotnych w tym względzie dyscyplin naukowych: medycyny, filozofii i prawa, naświetlają omawiany problem z tych trzech stron, dążąc do wyjaśnienia narosłych wokół niego nieporozumień, niedomówień i wątpliwości.

I tak w rozdziałach I (*Aktualny kontekst medyczny*), II (*Prośba o uśmiercenie*), III (*Medycyna paliatywna*) znajdziemy: krótką refleksję nad faktem śmierci; omówienie problemu, czy należy informować pacjenta o tym, że zapadł na chorobę, której medycyna na obecnym etapie swego rozwoju nie jest w stanie wyleczyć; prze-

mujące świadectwa pacjentów, personelu medycznego i rodzin, które zetknęły się z nieuleczalnością choroby oraz zrodzonym z niej pytaniem, czy należy pozbawić życia siebie lub drugiego; ukazanie osiągnięć i perspektyw w uśmierzeniu bólu i leczeniu paliatywnym.

W rozdziałach od IV do VI (*Historia i definicja słowa; Punkt widzenia autorytetów religijnych i moralnych; Sporne pojęcia*) czytelnik zapozna się z: historią eutanazji od starożytności po wiek XX; propozycjami zdefiniowania pojęcia „eutanazja”; typami podejścia medycznego do osób w terminalnej fazie choroby; poglądami żydów, chrześcijan, muzułmanów i buddystów oraz europejskich autorytetów instytucjonalnych na eutanazję; omówieniem głośnej zasady podwójnego skutku, określonej przez św. Tomasza z Akwinu, oraz zasady szacunku dla osoby; analizą logiczną argumentów wysuwanych przez zwolenników praktyk eutanazyjnych.

W końcowych rozdziałach książki przedstawiono stosunek do eutanazji przyjęty w systemach ustawodawczych różnych państw. Rozdział VII (*W ustawodawstwach zagranicznych*) dotyczy prawa obowiązującego w: USA, Australii, Wielkiej Brytanii, Kanadzie, krajach skandynawskich i germańskich, Hiszpanii, Belgii i Holandii. Ponieważ autorzy pracy są Fran-