

CHRZEŚCIJAŃSTWO A PRAWA CZŁOWIEKA

Prawa człowieka są własnością powszechną*. Ich uniwersalizm rozpatrywać można w podwójnym znaczeniu. Pierwsze, oczywiste – choć co prawda oczywiste bardziej w sferze zasad niż ich urzeczywistniania – zawiera się w tym, że chodzi tu o prawa podmiotowe każdego człowieka; prawa, które przysługują każdemu bez względu na jakiegokolwiek różnicę i pod każdą szerokością geograficzną – we wszelkich warunkach politycznych. Pakty Praw Człowieka mówią o tym, zobowiązując państwa do stosowania postanowień o prawach człowieka i zagwarantowania ich wszystkim „bez żadnych różnic, takich jak rasa, kolor skóry, płeć, język, religia, poglądy polityczne i wszelkie inne poglądy, pochodzenie narodowe lub społeczne, majątek, urodzenie, lub wynikających z jakichkolwiek innych przyczyn”. Drugi aspekt uniwersalizmu praw człowieka, którego przyświadczenie u samego początku tych rozważań jest konieczne – to świadomość, że opierają się one o pewien *consensus*; *consensus* nie tyle ideologiczny, co ponadideologiczny, albo mówiąc prościej, iż ugruntowane są na wartościach najbardziej podstawowych i wspólnych, które należą do powszechnego dorobku ludzkości. Znamienne są sformułowania wstępu Paktu praw obywatelskich i politycznych, także Paktu praw gospodarczych, społecznych i kulturalnych z 16 grudnia 1966. Mówią one, że prawa te wynikają z „przyrodzonej godności człowieka”. A także o tym, że „uznanie przyrodzonej godności oraz równych i niezbywalnych praw wszystkich członków wspólnoty ludzkiej stanowi podstawę wolności, sprawiedliwości i pokoju na świecie”¹. Nie chciałbym wszakże poprzestać na samych sformułowaniach noszących charakter proklamacji, które z natury rzeczy odwołują się do pojęć powszechnie uznawanych i dla wszystkich możliwych do przyjęcia. Za tymi i podobnymi sformułowaniami, a przede wszystkim za powszechnym odczuciem znaczenia problematyki praw człowieka kryje się pewien ciąg doświadczeń, walk i cierpień ludzkich, aktualnych i żywych, a także pewien ciąg oczekiwań, nadziei, poszukiwania perspektyw.

TADEUSZ MAZOWIECKI

* Tekst przedrukujemy za tomem: *Chrześcijaństwo wobec praw człowieka. Sesja odbyta w KIK w Warszawie w dniach 8-16 listopada 1977 roku, Paryż 1980* (red.).

¹ Identyczne sformułowania wstępne obu paktów: Międzynarodowego paktu praw obywatelskich i politycznych i Międzynarodowego paktu praw gospodarczych, społecznych i kulturalnych; cyt. według tekstu opublikowanego w „Zbiorze Dokumentów” Polskiego Instytutu Spraw Międzynarodowych nr 3 (271), Warszawa 1968.

To wszystko, bardziej niż same sformułowania deklaracji określających te prawa, zawiera w sobie złożoną, uniwersalną treść ludzkiego doświadczenia i sprawia, że prawa człowieka odczuwane są jako własność i wartość powszechna.

Nie może więc nikt rościć sobie prawa do wyłączności ideologicznej w tej dziedzinie, nie może jej nikt zawłaszczyć, może tylko dawać świadectwo swego rozumienia praw człowieka i swego zaangażowania na rzecz ich urzeczywistnienia.

Nie ma też powodu sądzić, że jest to zagadnienie chwilowej mody i tak patrzeć na zainteresowanie prawami człowieka. Na dobrą sprawę, cała historia ludzka mogłaby być rozpatrywana jako historia walki o prawa człowieka. We współczesnym, dzisiejszym ich rozumieniu problematyka praw człowieka nie jest bynajmniej efemerydą, sezonowym zainteresowaniem. I choć z pewnością zmienne są i będą koleje jej występowania, wyraża ona głęboko ugruntowane dążenia; dążenia, które przestają wegetować na peryferiach ludzkich marzeń o bezkonfliktowym świecie, a wskazują kierunek osiągnięcia pewnego ogólnoludzkiego minimum, określają próg urzeczywistnienia poczucia wolności, bezpieczeństwa i współuczestnictwa. Siłą ludzkiej świadomości dążenia te stają się więc i będą się stawać nieuchronnym procesem rewindykacyjnym tego rzędu, jak inne wielkie procesy rewindykacyjne, jakie ludzkość ma za sobą.

Personalizm, którego źródłem jest chrześcijaństwo, spotyka się niejako spontanicznie z tym procesem. I można mieć w tym spotkaniu dwojakie uczucie. Jedno, że jest to ta sama sprawa, która ożywia dążenia personalistyczne, że więc nie przychodzi się do niej z pustymi rękami; w spotkaniu z tym procesem, w potrzebach, które wyraża, w aspiracjach i dążeniach, których jest wykładnikiem, potwierdza się sama podstawa personalistycznego stosunku do życia społecznego. I uczucie drugie, niepozbawione niepokoju: czy z owych drogich nam wartości osobowych – które mają być jak sól i jak drożdże – coś w nas nie zwietrzało i nie przetworzyło się w pasywną koncepcję życia, nienadążającą swą wrażliwością za potrzebami i wymaganiami tego procesu? W każ-

dym razie dobrze będzie, jeśli to pytanie pozostanie otwarte.

Użyłem przedtem określenia, iż prawa człowieka są własnością i wartością powszechną. Równocześnie sądzę, że podejmując problemy praw człowieka, stajemy na odwiecznym, własnym terenie chrześcijaństwa. Nie należy się w tym stwierdzeniu dopatrywać ukrytego zamiaru anektowania sprawy praw człowieka, sprawy, która – z tej perspektywy, z jakiej na nią patrzymy – jest równie ludzka, co chrześcijańska i równie chrześcijańska, co ludzka. Nie ma też w tym stwierdzeniu – a przynajmniej nie chciałbym, aby tak je rozumieć – bezkrytycznego stosunku do tego, jak wypadły w czasach nowożytnych wzajemne relacje Kościoła i prądów, z których bierze początek formuła praw człowieka i obywatela. Jeżeli podkreślam tę szczególną rodzimość sprawy dla chrześcijaństwa, to kierują tym inne powody i inny wzgląd. Potrzebne i uprawnione wydaje się odkrywanie własnej, chrześcijańskiej perspektywy spojrzenia na prawa człowieka. Ale jeszcze bardziej potrzebne wydaje mi się zastanowienie nad tym, na ile ta sprawa, sprawa praw człowieka, jest znacząca w samym chrześcijaństwie, jakie jest w nim jej miejsce. Sądzę, że jest to pytanie istotne – i jedno z najbardziej centralnych – dla współczesnej samoświadomości chrześcijańskiej.

Odwiecznym własnym terenem chrześcijaństwa nazywam obszar pytań podstawowych: kim jest człowiek i jaka jest jego relacja do Boga, a jaka do innych ludzi i co znaczy wiara, nadzieja i miłość. Czym się każe kierować i wobec czego wymaga respektu. Nie są to pytania obce tematowi. U samych bowiem korzeni sprawy, którą określamy dziś jako problemy praw człowieka, leży kwestia zasadnicza, czy człowiekowi przysługują pewne niezbywalne i nienaruszalne prawa, które nie zostały mu nadane przez władzę i zbiorowość, lecz które posiada z samej tej racji najprostszej, że jest człowiekiem.

Od razu trzeba wszakże w rozpatrywaniu problemu przekroczyć pewną pozorną linię demarkacyjną – wprawdzie zaznaczającą rzeczy najzupełniej podstawowe, lecz zbyt wąsko zakreślającą pojmowanie praw człowieka – jaką stanowiłoby rozumienie ich

jedynie jako narzędzia ochrony jednostki. W pojęciu praw człowieka zawiera się także pewien kanon ładu społecznego, ładu, w którym w imię dobra wszystkich i na rzecz rozwoju społecznego prawa człowieka będą szanowane. Człowiek jest egzystencją wcieloną i jest to zależność zarówno biologiczna, jak i społeczna. Ochrona jednostki, która nie byłaby jednocześnie konstytutywnym elementem ładu społecznego, jest właściwie nie do pomyślenia, a próba oparcia się wyłącznie na prawnym zagwarantowaniu uprawnień jednostkowych stanowiłaby rękojmię zawodną, tracąc ponadto ze swego pola – istotne również z punktu widzenia praw człowieka – wymagania sprawiedliwości społecznej. W porządku życia społecznego rzecz sprowadza się zwykle do tego, w którym punkcie, a także w jakim stopniu, przeważa się szala w stronę uprawnień jednostkowych lub obowiązków zbiorowych; z personalistycznego zaś punktu widzenia przede wszystkim do tego, w jakim sensie i w jakiej mierze porządek społeczny respektuje i zarazem wyzwala osobowe możliwości człowieka – człowieka uczestniczącego, żyjącego w społeczeństwie.

Określenie „możliwości osobowe” wprowadza do rozumienia praw człowieka trzeci jeszcze element. Można wyliczyć na papierze uprawnienia człowieka i będą one pozostawać martwą literą nie tylko w społeczeństwie, w którym są wprost zakazane, lecz i w społeczeństwie uformowanym przedmiotowo, w którym wzrost tego wszystkiego, co człowiek nosi w sobie potencjalnie jako osoba, ale co musi zdobywać i rozwijać przez uczestniczące i odpowiedzialne życie, zastąpiony zostaje bezbarwną, zniweczoną kulturą i wdrożonym poprzez wychowanie i społeczną tresurę samoograniczeniem człowieka, sprowadzonego do roli jednostki, ale jednostki – trybu społecznej maszyny, w zbiorowości, w której istnieją masy, ale nie istnieje społeczeństwo. Prawa człowieka w ich rzeczywistym wymiarze są zapisem uprawnień, który wymaga pola możliwości zostawionego świadomej odpowiedzi człowieka, odpowiedzi realizującej jego własny rozwój osobowy i podmiotowość społeczeństwa.

Na pytanie, co leży u samych podstaw praw człowieka i co je uzasadnia – teoria umowy społecznej i oświeceniowa filozofia prawa natury, z której wyrosła później Deklaracja praw człowieka i obywatela, szukała odpowiedzi w przyrodzonych prawach gatunku ludzkiego. Odrzucając skrępowania stanowe, dawała w ten sposób rzecz ważną – uzasadnienie wolności obywatelskiej i równości wobec prawa, nie troszcząc się jednak o więcej; rozumowi poznającemu przyrodę przyznawała moc ogarnięcia również do końca praw rządzących losem ludzkim i pokierowania nim. Pozytywizm prawny traktuje prawa człowieka jako zapis prawa stanowiącego, będący odpowiednikiem poziomu cywilizacyjnego i prawnego. Marksizm, jako teoria, przesunęła całą sprawę na grunt historycznego rozwoju sił wytwórczych i stosunków społecznych, a prawa podporządkowuje zasadzie rewolucyjnego przeobrażenia społeczeństwa. Można by doszukiwać się prób odpowiedzi w każdym z kierunków myśli – dawnej i także najbardziej współczesnej, tej, która podejmowała ten problem wprost, i tej, która zajmuje się nim tylko pośrednio, albo go wręcz odrzuca; wszystko to jednak prowadziłyby do rozważań innego rzędu, do roztrząsania samej koncepcji człowieka. Chrześcijaństwo, ujmując człowieka jako osobę, osobę stworzoną przez Boga na Jego obraz, wolną i odpowiedzialną, wywodzi godność i prawa człowieka z tego źródła; z wyjątkowej pozycji człowieka w naturze, której jest on częścią i którą równocześnie przekracza. Niezbywalność i nienaruszalność zasadniczych praw człowieka zawarta jest więc według chrześcijaństwa w najgłębszej tajemnicy jego bytu.

Chrześcijaństwo nie jest jednakże jedną z możliwych teorii. „Sednem religii jest przeżycie wartości [...]”. Duchowy i etyczny składnik ludzkiej osobowości, dążenie człowieka do absolutu – najpełniejszy wyraz znajduje w religii. Jeśli ludzkość usunie z pamięci doświadczenie religijne, które trwa od tysięcy lat, to nie zdoła odkryć nowych wartości, które pozwoliłyby zbudować świat na miarę człowieka, świat, w którym chciałoby się żyć². Doświadczenie

² Kard. Franz Koenig w odczycie pt. „Społeczeństwo godne człowieka” wygłoszonym na Tygodniu Filozoficznym w Salzburgu w 1976 r.

religijne, to doświadczenie, z którego wywodzi się chrześcijaństwo, i to, którym samo chrześcijaństwo jest, wpisało w rzeczywistość losu ludzkiego pewien nieodwracalny rys: miarę godności człowieka. Można nie podzielać koncepcji chrześcijańskich, ale nie można zaprzeczyć, że właśnie doświadczenie religijne wniosło i utrwaliło w powszechnej ludzkiej świadomości wartość, która jest jak kościół, o jaki prawa człowieka mogły się oprzeć; nie można zaprzeczyć, że swym stanowczym obstawaniem przy tym, iż jest coś ponad mną i powyżej mnie, a także coś we mnie, co jest niezniszczalne, co nie może być zagarnięte i przymusem poddane podporządkowaniu – doświadczenie religijne stworzyło podstawy wolności wewnętrznej, która stanowi rdzeń kultury.

Mało kto z nas potrafi mówić o znaczeniu tego religijnego doświadczenia językiem świeżym. Najlepiej sięgnąć do źródła. Na kartach Starego Testamentu, ksiąg przepięknych, choć trudnych i zawitych, znajdujemy mądrość objawiającą człowiekowi przy całym jego oporze tajemnicę Boga Jedyne, która ma być przechowana i przekazana. I ciągle natykamy się na coś, co jest jak głos powstrzymujący rękę Abrahama nad głową Izaaka, a co jest zatrzymywaniem się nawet Boga przed tym, co w człowieku najgłębsze, intymne, niezniszczalne. Coś, co wraz z tajemnicą Boga przekazuje dziedzictwu religijnemu tajemnicę człowieka, respektując w człowieku raz dane mu prawo wewnętrznej wolności. Ewangelie, jak żadna inna przed nimi księga, związały miłość Boga z miłością człowieka. Miarą ostateczną jest sam Chrystus. Jego nauka i ofiara. Ukrzyżowanie to również braterstwo – pisał Malraux. Wierzmy, że odkupienie jest czymś więcej niż aktem braterstwa; chrześcijaństwo nie jest tylko jednym z humanizmów, a poczucie równości wobec Boga, choć zarodkowo służyło równości w ogóle, jest czymś innym niż równość w porządku życia publicznego. Ale to, co dokonywane jest w perspektywie Boga, nie traci znaczenia w perspektywie człowieka, tak jak chrześcijanie pierwszych wieków dali świadectwo

nie tylko swej wierze. Dali też świadectwo sprzeciwu, płynącego z wolności wewnętrznej, przysługującej każdemu człowiekowi, gdy gotowi wszystko wypełniać, odmawiali jednego: oddawania cesarzowi tego, co Boskie. Wreszcie nie małe znaczenie ma także i to, o czym chrześcijaństwo nie zapomniało, a co J.B. Metz starał się niedawno w jednym ze swych szkiców ukazać jako pamięć cierpienia, będącą częścią historii ludzkiej wolności; pamięć cierpienia, która należy do „historii zbawienia będącej historią świata, w której przyznaje się miejsce nadziejom i cierpieniom, słabym i zepchniętym” i „gdzie zwyciężonym i zapomnianym możliwościom ludzkiej egzystencji nadaje się sens, którego nie odwoła i nie zniesie bieg przyszłej historii”³.

To wszystko tylko zarysowuje wymiary, w jakich chrześcijaństwo ujmuje sprawę człowieka, jego godności i praw. Trzeba ostrożnie podejmować ryzyko wypowiedziania się o tym, co jest, a co nie jest chrześcijańskie w ludzkich postawach i działaniu. Jednakże przeprowadzenie ostrej linii granicznej wobec pewnych zjawisk jest koniecznym elementem samoświadomości chrześcijańskiej. Dotyczy to sprzeczności pomiędzy chrześcijaństwem, samą jego istotą, a wszelkim totalitarnym dążeniem do omnipotencji, które w ostatecznym sensie zwraca się przeciw samej zasadzie wewnętrznej wolności ludzkiej. Prawa człowieka zakreslają tę granicę. Chrześcijanin może walczyć o nie lub służyć ich realizacji w różny sposób. Nie może tylko jednego: tam, gdzie istnieje przygniecenie wolności i godności ludzkiej i gdzie człowiek przeciw temu się prostuje – pozwalać sobie na gest Piłata.

Obowiązkiem wobec prawdy jest przyznać, że wszystko, co mówiliśmy o samej istocie chrześcijaństwa, w różny sposób przejawiało się w jego historycznym istnieniu w ciągu wieków. Nie można rzucać wstecz naszego pojmowania wolności w życiu publicznym i naszych pojęć o prawach człowieka, ponieważ to pojmowanie jest wynikiem całego procesu

³ J.B. Metz, *Zukunft aus dem Gedächtnis des Leidens* (Pamięć cierpienia), „Concilium” 1972, z. 6/7.

historycznego. Nie można jednakże pomijać faktu, że historia wolności ludzkiej kształtowała się również w pewnych okresach przeciw chrześcijaństwu. „Pierwsi chrześcijanie – pisze Leclercq – dobrze czuli, że przyjmując chrześcijaństwo, zrywają z konformizmem społecznym. Nawet dzieci urodzone w rodzinach chrześcijańskich musiały zdawać sobie sprawę, że będąc chrześcijanami, różnią się od otoczenia. Tak było przynajmniej do czasu ustania prześladowań. Dzień, w którym to, że się jest chrześcijaninem, zaczęło dawać jakieś ludzkie korzyści, np. ułatwiało zdobycie stanowiska, musiał stać się punktem zwrotnym w świadomości wierzących. Niewątpliwie nikt tego wówczas nie zauważył. Ale jedno lub dwa pokolenia później wspólnota chrześcijańska zmieniła swój styl życia” [...] „Przyszedł dzień, gdy cesarze stali się chrześcijanami [...]. Władza państwowa występuje w służbie Kościoła i dla wszystkich jest oczywiste, że chrześcijański władca winien w miarę możliwości pomagać Kościołowi. Uchodzi zaś uwadze współczesnych prawie zupełnie, że państwo, oddając się w służbę Kościołowi, w nieunikniony sposób opanowuje go, choćby tylko przez fakt przypisania sobie prawa do decydowania o tym, gdzie jest prawdziwy Kościół”⁴. Nie będę nawet próbował analizować tych obszarów historii – historii Kościoła pokonstantyńskiego, jak się to dziś określa, rozciągając to pojęcie dość daleko – zwrócę tylko uwagę na współwystępowanie i splatanie się w niej i tego, co było kształtowaniem – w ówczesnym tego pojęcia rozumieniu – dobra wspólnego, a także łagodzeniem obyczajów, wprowadzaniem *Treuga Dei*, świadczeniem azylu, oświecaniem i podnoszeniem człowieka; i tego, co przez identyfikację prawdy z prawem do samego istnienia w życiu publicznym prowadziło do stosów, prześlado-

wań innowierców i formułowało urągającą swobodzie sumienia zasadę *cuius regio, eius religio*. Notabene przeniesieniem w nasze czasy tej zasady usiłują być próby wyciągania podobnych konsekwencji z ideologicznego podziału świata.

Z punktu widzenia historii praw człowieka w nowożytnym ich rozumieniu, jako praw wolnościowych i obywatelskich, praw człowieka i obywatela, decydujące jest rozszczepienie między prądami, pod których wpływem to pojęcie się kształtuje, a tym, co reprezentuje ówczesny Kościół. Przesłanki tego konfliktu są dwojakie: polityczne, jako sprzeczność między sojuszem ołtarza i tronu z jednej strony a tymi przemianami społecznymi, które niósł rewolucja francuska – z drugiej, oraz doktrynalne: pomiędzy katolicyzmem nastawionym zachowawczo a oświeceniowym wybuchem wiary w nieograniczone możliwości rozumu i liberalną koncepcją człowieka. Z innych, lecz także i z podobnych względów, konflikt ten rozszerzy się później na stosunek do rodzących się ruchów socjalistycznych. W konsekwencji tego konfliktu, który stał u początków nowożytnej koncepcji praw człowieka i obywatela, konfliktu sięgającego głęboko, Kościół potraktuje ówczesne prądy wolnościowe jako działalność wywrotową, skierowaną przede wszystkim przeciw religii, Bogu i Kościołowi. A z kolei reprezentantom tych prądów i całej późniejszej tradycji laickiej chrześcijaństwo przedstawiać się będzie jako doktryna obskurancka i antywolnościowa. Trzeba było długiej drogi, znaczonej niejednym dramatem myśli i postaw chrześcijańskich, aby ta przepaść mogła zostać z obu stron przekroczone. Ważne do odnotowania jest i to, że nie są to sprawy dziś ukrywane i przemilczane⁵. Droga od potępień i negacji do sformułowania, które mówi, iż „rozwój

⁴ J. Leclercq, *Katolicy i wolność myśli* (La liberté d'opinion et les catholiques), wyd. polskie Znak, Kraków 1964.

⁵ „Nie we wszystkich okresach historii Kościoła myśl i działanie z dostateczną jasnością i energią broniły praw człowieka i popierały ich rozwój. Dziś Magisterium i działanie Kościoła w dziedzinie praw człowieka są ważnym czynnikiem. We wspólnym dążeniu do pełnego potwierdzenia podstawowych praw każdej istoty ludzkiej religijny i ludzki wkład Kościoła jest doceniany i pożądanym przez społeczność świecką. Uczciwość jednak wymaga przyznania, że w ciągu wieków sytuacja nie zawsze tak się przedstawiała. Historyczny proces potwierdzania praw człowieka w społeczności świeckiej, a także kościelnej był w pewnych wiekach hamowany przez postawy i struktury instytucjonalne, które powodowały trudności. W postawie Kościoła wobec praw człowieka na przestrzeni ostatnich dwóch stuleci są dobrze znane trudności, zastrzeżenia, a nieraz opór strony katolickiej wobec potwierdzania i rozpowszechniania deklaracji praw człowieka proklamowanych

praw człowieka jest nakazem Ewangelii i musi przeto zajmować centralne miejsce w działalności Kościoła⁶, jest zaskakująca, jeśli patrzeć na nią jakby z lotu ptaka, ponad tym, co się dokonywało stopniowo; staje się bardziej zrozumiała i naturalna, jeśli przejdzie się – choćby myślowo – przez czasy, w których ta droga się dokonywała, przez dręczące problemy ludzkości, na jakie Kościół starał się odpowiadać, przez dojrzewające w nim zrozumienie współczesnych kwestii społecznych, przez sprzeciw wobec totalizmów, przez groźbę wojen światowych i poprzez własne odkrycie potrzeb świata pokolonialnego. Jest też owa droga bardziej zrozumiała, jeśli się pamięta, że proces ten nie był tylko jednostronny. Zbyt łatwy optymizm wiary w rozum i postęp w świetle tych wszystkich doświadczeń także musiał podlegać korekturze, musiał docenić mądrość spojrzenia dostrzegającego w człowieku to, co kruche; oto pojawiły się sytuacje, w których religia nie była „opium dla ludu”, lecz ostoją jego wolności, gdy wszystko inne zawodziło.

Trudno jednak nie uznać, że w naszych czasach dokonał się w stanowisku Kościoła zwrot i przełom. *Magna Charta* chrześcijańskiego ujęcia praw człowieka – to encyklika Jana XXIII *Pacem in terris*. A potem Sobór, zwłaszcza dwa jego dokumenty w istotny sposób sprawy tej dotyczące: Deklaracja o wolności religijnej i Konstytucja duszpasterska o Kościele w świecie współczesnym. Dokumenty te oraz późniejsze elementy wypowiedzi odnoszących się do praw człowieka, zawarte w wystąpieniach i encyklikach Pawła VI (*Populorum progressio*), a także w wystąpieniach Synodów Biskupów – jakby rekapitułuje opracowanie pt. *Kościół i prawa człowieka* dokonane w 1975 r. na zlecenie Pawła VI przez Papieską Komisję Iustitia et Pax. „Aktualna sytuacja w świecie

– mówi ono – stawia poważne problemy i skłania do poważnego zastanowienia. Nawet powierzchowne i pobieżne badania pokażą nam, że systematyczne gwałcenie praw osoby ludzkiej dokonuje się w coraz liczniejszych krajach i wspólnotach. Dyskryminacja rasowa i narodowa, poddanie przemocą większości pod władzę mniejszości, prześladowania intelektualistów-dysydentów, torturowanie cielesne i umysłowe, brutalność i terroryzm skierowane przeciw bezbronnym populacjom; pozbawianie – również gwałtem – wolności religijnej, upowszechnianie i legalizacja przerywania ciąży, wyzysk cudzoziemskich robotników, skrajne ubóstwo, głód i analfabetyzm, których ofiarami są wielkie wspólnoty ludzkie – stanowią (a są to tylko niektóre z nich) dowody, że prawa człowieka są łamane w wielu miejscach świata ze szkodą jednostek i grup”. Toteż dokument stwierdza dalej: „Jeżeli my, chrześcijanie, chcemy być twórcami pokoju i harmonii między ludami, nie możemy być niewrażliwi na tak poważne, a często systematyczne gwałcenie praw człowieka, i musimy przejąć się trwaniem i pogłębianiem się takich sytuacji”⁷.

Duch, w jakim mówi się w tych dokumentach o prawach człowieka – i w jakim wzywa się Kościoły lokalne i chrześcijan jako obywateli do refleksji i działania – jest dziś inny niż dawniej, choć opiera się o te same zasady. Na czym polega ta trwałość i ta zmiana?

Perspektywa patrzenia na wolność i prawa człowieka była i pozostaje zawsze w chrześcijaństwie związana z pewną wizją ładu moralnego, w jakiej ujmuje ono człowieka. Gdy rozpatruje się rzecz w kategoriach powinności moralnych, chodzi nie tylko o wolność „od”, lecz przede wszystkim o wolność „do”. Tę trwałą i starą zasadę występującą w chrześcijaństwie trafnie zinterpretował Mounier, mówiąc o wolności

przez liberalizm i laicyzm. Wielkie przemiany spowodowane przez nowe ideały wolności, postępu i obrony praw człowieka i obywatela, głoszone przez oświecenie i rewolucję francuską; laicyzacja społeczeństwa będąca reakcją na klerykałizm; pilna potrzeba stawiania oporu obojętności religijnej, naturalizmowi, a przede wszystkim totalitarnemu i antyklerykalnemu laicyzmowi, liberalnemu w założeniach, lecz agresywnemu wobec Kościoła i wszystkich form religii, skłaniały papieży do zajmowania postawy ostrożnej, negatywnej, nieraz zaś wrogiej i potępiającej” (*Kościół i prawa człowieka*, dokument Komisji Iustitia et Pax, 1975, tłum. z oryginału włoskiego S. Bakinowski).

⁶ Orędzie Synodu Biskupów z 1974 r.

⁷ *Kościół i prawa człowieka*, dokument Papieskiej Komisji Iustitia et Pax, 1975.

zobowiązania, o tym, że osoba ludzka realizuje się nie w powstrzymaniu, lecz w zobowiązaniu, w dawaniu, w wolnym i świadomym zaangażowaniu.

Otóż we wszystkich przytoczonych tu wypowiedziach Kościoła na temat praw człowieka akcent kładzie się równolegle i na obowiązki człowieka, które tym prawom odpowiadają. Nie ma to wprawdzie nic wspólnego z tym, co straszło nas w nie tak dawnym okresie (myślę o dyskusji o konstytucji), z próbą uzależniania praw zasadniczych w życiu publicznym od dowolnej interpretacji wypełniania przez obywatela jego obowiązków. Tym niemniej jest to akcent znamienity i istotny. Wynika on zarówno z funkcji wychowawczej i moralnej Kościoła, jak i z samej zasady, że prawa każdego człowieka są ograniczone takimi samymi prawami innych i że ład zbiorowy musi opierać się o poszanowanie tego faktu. Mówi więc też Kościół wyraźnie i poucza o obowiązkach wobec państwa.

Dopóki mówimy o zasadach, wszystko jest jasne i proste. Wiadomo jednak, że w społeczeństwach, gdzie występują nierówności praw i konflikty społeczne, pojęciem dobra wspólnego można petryfikować niesprawiedliwą strukturę społeczną albo potwierdzać sytuację, w której państwo nie wypełnia swych obowiązków wobec obywateli. W sytuacji, w której *sacerdotium* nie jest złączone z *imperium*, nadużycie tej funkcji Kościoła raczej nie zachodzi. Czy jednak Kościół jest dostatecznie uwrażliwiony na to niebezpieczeństwo? Pytanie w pewnych sytuacjach nader istotne dla sumienia chrześcijańskiego. Pomyślmy o chrześcijanach w Ameryce Łacińskiej, z jej problemami społecznymi, czy np. w Czechosłowacji lub na Węgrzech, gdzie Kościół jest słaby. Nie da się na to pytanie odpowiedzieć raz na zawsze. Odpowiedź na nie zależy bowiem od tego, w jakim stopniu Kościół wypełnia równocześnie swą funkcję krytyczną, funkcję uwrażliwiania sumień i piętnowania niesprawiedliwości. Jeśli zaś chodzi o zależność praw

i obowiązków – w płaszczyźnie prawa i życia publicznego – to przypomnę w tym miejscu dwie wypowiedzi interpretujące tę zależność. We wstępie do polskiego wydania encykliki *Pacem in terris* pisał kard. Wyszyński o pokoju, „który umacnia się przez uszanowanie praw osoby ludzkiej, która o tyle może wykonać swoje obowiązki osobiste i społeczne, o tyle może działać na rzecz pokoju, o ile otrzyma możliwość korzystania ze swoich praw”⁸. Zaś Jan XXIII mówi w samej encyklice: „Jeżeli jakiś człowiek zaczyna uświadamiać sobie swoje prawa, to powinien również uświadomić sobie i swe obowiązki. Kto bowiem posiada jakieś prawa, powinien również mieć wpojony obowiązek domagania się poszanowania ich jako oznak swej godności. Na innych zaś spoczywa obowiązek uznania i poszanowania tych praw”⁹.

Pytanie inne, bardziej jeszcze doniosłe, sprowadza się do tego, czy Kościół upomina się o poszanowanie praw i wolności dlatego, że ich potrzebuje, czy ze względu na nie same. Nie trzeba – zwłaszcza w naszych warunkach – tłumaczyć, jak bardzo Kościół musi bronić swej wolności i jak dalece ta jego postawa jest obroną wolności w ogóle. Chodzi o wolność religijną, o prawa rodziny do wychowania, prawa wierzących do zrzeszania się, rozwijania kultury i wyrażania przekonań, a także o równość wszystkich obywateli oraz ich dostęp do funkcji w życiu publicznym. Obrona ta jest wszędzie obowiązkiem Kościoła. Jednakże pytanie jest istotne nie tylko ze względu na dziedzictwo teokratyzmu i klerykalizmu. Pytanie to należy także stawiać, patrząc w przyszłość, mając na uwadze solidarność chrześcijaństwa z prawdziwymi wartościami ludzkimi, a także patrząc wewnątrz wspólnoty Kościoła, mając na uwadze poszanowanie w niej ducha praw człowieka.

Jest zaś to pytanie tym bardziej zrozumiałe, że Kościół – przypominając o współzależności praw i obowiązków człowieka – tym mocniej współzależność tę zawsze podkreśla, rozpatrując stosunek człowieka

⁸ Przedmowa do encykliki *Pacem in terris*, wydanie „Tygodnika Powszechnego” 1963.

⁹ Encyklika *Pacem in terris*, pkt 44.

do religii. Wszystko wszakże zależy od sposobów rozumienia i realizowania tej współzależności. „Prawda nie inaczej się narzuca, jak tylko siłą samej prawdy” – mówi wspomniana tu soborowa Deklaracja o wolności religijnej, która obrazuje ewolucję stanowiska Kościoła w sprawie wolności przekonań. Podkreślając, że wszyscy ludzie „nagleni są swą własną naturą, a także zobowiązani moralnie do szukania prawdy przede wszystkim w dziedzinie religii”, stwierdza wyraźnie, że to zobowiązanie wypełniać mogą tylko „korzystając zarówno z wolności psychologicznej, jak i wolności od zewnętrznego przymusu”¹⁰ – i tej wolności żąda dla wszystkich.

Sądzę, że właśnie w tym punkcie dokonuje się najistotniejsza zmiana. Można ją scharakteryzować jako przejście od obrony religii i Kościoła do obrony praw człowieka. Nie umniejsza to wagi przywiązywanej do wolności religii i do wolności działania Kościoła, ale sprawę tę inkorporuje się w obronę praw człowieka w ogóle. Potwierdza taki sąd dokument Papieskiej Komisji Iustitia et Pax o Kościele i prawach człowieka. Czytamy w nim: „Wśród tych wszystkich tragedii (mowa o wydarzeniach, przez które przeszła ludzkość, zwłaszcza w ciągu ostatnich dwóch stuleci) Kościół uznał nie tylko prawa człowieka, lecz również to, że

sama wolność ludzka jest związana z respektowaniem nienaruszalnych praw osoby ludzkiej. W *Gaudium et spes* Kościół świadomy tego, co sam dał światu, uznał korzyść i pomoc, jakiej doznał od historii i rozwoju rodzaju ludzkiego, oraz przyznał, że on sam musi stale nabywać dojrzałości w realizowaniu swoich stosunków ze światem, korzystając z doświadczenia wieków. Na koniec zaś, Kościół rozszerzył swoje działanie w obronie chrześcijaństwa – w obronie swych własnych praw i praw swoich członków – na obronę całej społeczności ludzkiej, broniąc praw wszystkich ludzi, opartych o wspólną wszystkim naturę ludzką i prawo naturalne”¹¹.

Myślę, że motyw obrony praw człowieka, uniwersalna i solidarna z innymi ludźmi perspektywa patrzenia i angażowania się w tę obronę, pozostawać muszą podstawowym składnikiem wrażliwości chrześcijańskiej. Chodzi o dawanie świadectwa temu, o czym mówiły pierwsze zdania wielkiego wezwania i wyznania Soboru: „Radość i nadzieja, smutek i trwoga ludzi współczesnych, zwłaszcza ubogich i wszystkich cierpiących, są też radością i nadzieją, smutkiem i trwogą uczniów Chrystusowych; i nie ma nic prawdziwie ludzkiego, co nie miałooby oddźwięku w ich sercu”¹².

GŁOS W DYSKUSJI

Będę się zajmował nie tyle stosunkiem chrześcijan czy chrześcijaństwa do samych praw człowieka, bo o tym mówiłem w referacie otwierającym sesję, co stosunkiem do rewindykacji tych praw*. I to nie w ogóle, lecz w odniesieniu do warunków naszych, polskich. Stosunkiem do tego procesu, który uważam za tak ważny i nieuchronny. Punktem wyjścia jest dla mnie to stwierdzenie mego referatu, że chrześcijanin może

w różny sposób walczyć i służyć prawom człowieka, nie może natomiast jednego: tam, gdzie wolność i godność ludzka jest uciskana i gdzie toczy się walka o prawa człowieka, pozwalać sobie na gest Piłata.

Nie zamierzam więc nikomu niczego narzucać jako wyłącznie właściwego podejścia, chcę natomiast zwrócić uwagę na kilka spraw, które i z chrześcijańskiego, i z ludzkiego punktu widzenia uważam za

¹⁰ Deklaracja o wolności religijnej *Dignitatis humanae*, wyd. w zbiorze *Sobór Watykański Drugi – Konstytucje, dekryty, deklaracje*, Paryż 1967.

¹¹ *Kościół i prawa człowieka*, dokument papieskiej Komisji Iustitia et Pax, 1975.

¹² *Gaudium et spes. Konstytucja duszpasterska o Kościele w świecie współczesnym*.

* Tekst przedrukowujemy za tomem: *Chrześcijaństwo wobec praw człowieka. Sesja odbyta w KIK w Warszawie w dniach 8-16 listopada 1977 roku*, Paryż 1980 (red.).

istotne, dotyczące się stosunku do tego procesu rewindykacji praw obywatelskich i ludzkich.

I. Sprawa pierwsza: przezwyciężenie – w stosunku chrześcijan do tego procesu rewindykacyjnego – czegoś, co bym nazwał myśleniem zastonowym czy postawą zastonową.

Wyjaśniam, o co mi chodzi: podczas tej sesji była mowa, że tak jak Chrystus nie był Mesjaszem politycznym, tak i Kościół nie jest – nie powinien być – Kościołem politycznym, a więc albo Kościołem władzy, albo Kościołem opozycji politycznej. Jest to słuszne. Kościół idzie i musi iść swoją drogą. Stanowiska, postulaty, akty w określonych sprawach wychodzące od Kościoła i od różnych grup ludzi walczących o prawa człowieka mogą okazywać się zbieżne, ale identyfikacja jest niemożliwa, bo Kościół – z istoty swej – ma własne, odmienne, ponadpolityczne cele. Tu nie może być ani nieporozumień, ani złudzeń.

Ale... czy znaczy to, że od Kościoła – jako instytucji – nie można czegoś oczekiwać? I że nie można czegoś oczekiwać od chrześcijan nie tylko jako członków pewnej wspólnoty, lecz jako obywateli społeczności?

Co zatem nazywam „myśleniem zastonowym”? Podam najpierw za przykład pewien tekst. Tekst, który ukazał się w jednym z naszych pism, autorstwa kogoś, kogo cenię, ale tekst ten posłuży mi za egzemplifikację tego, co nazywam „myśleniem zastonowym”. Tekst ów brzmi następująco: „Człowieczeństwo pojmowane jako znak sprzeciwu zmienia świat. Ale nie należy sprowadzać tego znaku do bycia działaczem, usiłującym zmieniać społeczno-polityczne struktury. Cele działacza są bliskie, niejako pod ręką, i nie domagają się łaski, lecz siły. Dokonywane przez niego zmiany nie sięgają zbyt głęboko. Chrystus nie zmieniał struktur politycznych, uczył patrzeć dalej, w nieskończoność łaski. Chrystus nie jest znakiem politycznego sprzeciwu; Jego sprzeciw jest głębszy, stale mówił On o Królestwie Bożym, które w żadnym wypadku nie jest strukturą polityczną. Jezus przeciwstawił się światu na innej płaszczyźnie, nie broniąc swojego Królestwa, lecz je proponując. Gdyby był przeciwstawił się strukturom świata defensywnie, stworzyłby był z Kościoła opozycję strukturalną, na miarę poli-

tycznych struktur świata. Bardzo często mylimy tę właśnie strukturalną opozycję ze »znakiem sprzeciwu«, podczas gdy być tym znakiem, wydaje się, znaczy tak być, aby całe nasze jestestwo było komunią z cierpiącymi”.

Rozumowanie takie budzi we mnie zarówno afirmację, jak i sprzeciw. Afirmację – bo istotnie i absolutnie Chrystus jest znakiem innego sprzeciwu, Kościół musi być znakiem innego sprzeciwu i chrześcijanin – także chrześcijanin w polityczne życie wchodzący, w nie uwikłany – musi nosić w sobie znak tego innego, głębszego sprzeciwu, bez tego bowiem nie jest chrześcijaninem.

I to afirmuję. Ale jak powiedziałem, rozumowanie to budzi również mój sprzeciw. Bo co zrobić, jeśli tak pięknie sformułowany postulat, że „aby być tym znakiem, wydaje się, znaczy tak być, aby całe nasze jestestwo było komunią z cierpiącymi” – jeśli – to piękne i zasadnicze zadanie – nie da się podjąć inaczej – jeśli w ogóle ma coś znaczyć – niż przez zanurzenie się w rzeczywistość tego świata, niż przez świadectwo, które oceniane być musi jako świadectwo polityczne i które w istocie swej będzie świadectwem i zaangażowaniem się także politycznym. Politycznym – nie w znaczeniu gry, lecz w znaczeniu moralno-politycznym.

Sprzeciw mój kieruje się więc nie wobec tego, co zostało tu napisane, lecz wobec tego, czego w tym rozumowaniu nie ma, co nie jest weń wmontowane, a co w praktyce staje się unikiem moralnym i właśnie „rozumowaniem zastonowym”.

Była na niniejszej sesji mowa o tym, że Kościół, nie będąc Kościołem politycznym, musi wypełniać swą funkcję krytyczną i uwrażliwiającą. Mówią o tym nowe poszukiwania teologiczne. Zgoda, gdy chodzi o Kościół – ale gdy chodzi o chrześcijan w ich działaniu obywatelskim, o katolickie środowiska, o poszczególnych ludzi? Otóż „rozumowaniem zastonowym” nazywam zastanianie się Kościołem w odpowiedzi na to pytanie, które jest także pytaniem moralnym.

Myślę, że jest to problem szczególnie ważny, szczególnie istotny dla chrześcijan żyjących w sytuacji Kościoła silnego, w takiej jak nasza.

Możemy jako katolicy w naszym kraju być dumni z tego, że w ciągu ostatnich 30 lat Kościół w Polsce stawał się praktycznie w niektórych okresach jedynym obrońcą wolności i godności ludzkiej. Że dawał tej wolności i godności azyl.

Możemy się cieszyć, że od pewnego czasu coraz wyraźniej w jego wystąpieniach na plan pierwszy wybija się nie tyle ton obrony Kościoła i jego instytucjonalnych spraw, ile ton obrony praw człowieka w ogóle. I wiemy, że ta siła Kościoła wynika po pierwsze z tego, co jest wewnątrznie w nim najistotniejsze, co jest w nim z Chrystusa. Po drugie, w aspekcie ludzkim, ze stanowiska Episkopatu. Po trzecie – z masowości Kościoła w Polsce, wraz z jego ludowością. Po czwarte – z jego żywotności, także intelektualnej, jaką potwierdził w ciągu tych 30 lat. A więc z czegoś, w czym mamy pewien udział wszyscy. Ale czy nie bywa tak, że owa siła to zasłona dla naszej własnej odpowiedzialności indywidualnej i środowiskowej? Nie zwolni nas od tej odpowiedzialności i nie załatwi za nas tego problemu kardynał Prymas i jego wypowiedzi, kardynał Wojtyła, biskup Tokarczuk i cały Episkopat. A ponadto zastanówmy się, czy nie jest to także nasze katolickie widzenie Mesjasza politycznego i Kościoła politycznego, jeśli w tym, co ma być naszą odpowiedzialnością, naszym wyborem i naszym zaangażowaniem, zastaniemy się, że za nas już mówi Kościół? Odnoszę wrażenie, że jest to problem, którego całą ostrość trzeba sobie uświadomić.

Gdy chodzi o płaszczyznę wewnętrzną Kościoła, to czasem myślę, że choć jesteśmy Kościołem silnym, bardzo by się nam przydało nieco więcej poczucia także własnej, indywidualnej odpowiedzialności, jaką mają chrześcijanie Kościołów żyjących w diasporze. W płaszczyźnie zaś obywatelskiej – im chrześcijanie jako obywatele są bardziej świadomi i bardziej zaangażowani w obronę podstawowych praw człowieka i praw w ogóle, tym Kościół jest mniej polityczny. Nie sądzę więc, żeby można było poprzestać na rozumowaniu w typie: tak, ale chrześcijanie u nas nie mogą się angażować, nie mają form obywatelskiego działania; wobec tego wypowiada się za nas

także i politycznie Kościół, a jednocześnie przy tym rozumowaniu powtarzać, że Kościół to przecież znak innego sprzeciwu i tym rozumowaniem załatwiać ową „komunię z cierpiącymi”.

Wiem, że jest to problem trudny, bardzo trudny i złożony, ale stawiam go po prostu jako problem naszej świadomości i postawy, ponieważ sądzę, że „myślenie zastonowe” i „postawa zastonowa” prowadzą do uników i mogą stanowić właśnie ów gest Piłata.

II. Sprawa druga – której przemyślenie adresuję nie tylko do katolików, ale do wszystkich, którzy walczą u nas o prawa człowieka – to sprawa, jaki zakres ma ta rewindykacyjna walka, co nią jest?

Myślę, że – podobnie jak dwie strony tego samego medalu – ten proces rewindykacji ludzkich i obywatelskich tworzą dwa zakresy działań:

- po pierwsze protest, demaskowanie nadużyć i deptania tych praw, domaganie się ich przywrócenia;

- po drugie – tworzenie czegoś, co bym nazwał społeczną infrastrukturą tych praw, a co można nazwać także tworzeniem ethosu społecznego.

Odnoszę wrażenie – może mylnie, ale takie wrażenie mam, więc się nim dzielę – że tak jak dawniej, przed kilku jeszcze laty, wyobraźnia nasza nie dostrzegła możliwości protestu, tak teraz, kiedy od dwóch lat zjawiska protestu nabrały szerszego zasięgu – mówię o proteście, a nie o wybuchu, bo to inna sprawa i inne prawa społeczne nim rządzą – może nie zawsze docenia się pracę nad tworzeniem owej społecznej infrastruktury, będącej też rewindykacyjnym działaniem na rzecz praw obywatelskich i ludzkich, na rzecz tożsamości i kultury narodu, siły społeczeństwa.

W języku niemieckim i w pojęciach w nim używanych istnieje pewne rozróżnienie, którego chciałbym tu użyć: *Grundrechte* i *Grundwerte*. Otóż każde demokratyczne społeczeństwo musi dbać o jedno i o drugie. A każde demokratyczne państwo musi pierwsze (tzn. *Grundrechte*) zapewniać, a drugie (*Grundwerte*) szanować. To znaczy umożliwić różnym strukturom społecznym, Kościołom, partiom politycznym, uczelniom, pisarzom i ludziom kultury, związkom zawodowym, związkom młodzieży, wszelkim stowarzysze-

niom, rodzinom i wspólnotom, wreszcie każdemu indywidualnemu człowiekowi – swobodę dobrowolnego uczestniczenia w procesie, który owe wartości zasadnicze wytwarza i podtrzymuje w społeczeństwie.

Czym natomiast jest tworzenie owych wartości zasadniczych w sytuacji, w której prawa zasadnicze nie są szanowane, szanowane częściowo lub tylko na papierze? Jest tworzeniem – pomimo wszystko, pomimo niesprzyjających warunków – tej społecznej infrastruktury, bez której istnienia społeczeństwo staje się – lub może się stać – zmierzwiłone, zniżone, bez której w rezultacie nie ma społeczeństwa, choć jest masa. I bez której także wszystko inne, od najwyższych wartości duchowych po wartości materialne, ekonomiczne, po same procesy wytwarzania załamuje się, kuleje, chroma.

Użyłem pojęcia infrastruktura. Cytuję: „To, co duchowe, jest także infrastrukturą [...]. Najbardziej nawet racjonalna struktura ekonomiczna, jeżeli oparta jest na pogardzie dla zasadniczych wymagań osoby, nosi w sobie swoją własną ruinę” (Mounier).

Tworzeniem tej infrastruktury zajmowaliśmy się przez lata. Tworzy ją Kościół w sobie właściwy sposób i to jest działanie w zasięgu swym najszersze. Tworzą ją od lat pisma i środowiska takie jak nasze. Tworzą ją środowiska i indywidualni ludzie w nauce, w kulturze, tam wszędzie, gdzie jest to działanie autentyczne, prawdziwe, jeśli nawet cenzurowane i nie całkiem wolne zewnątrz, to poczęte z wewnętrznej wolności i pozostające jej wyrazem. Takie działanie tworzy infrastrukturę.

Sumarycznie biorąc, oceniłbym ten dorobek polskiej kultury i polskiego społeczeństwa nie tylko jako coś niezmiernie cennego, lecz jako coś, czego bilans – mimo wszystko – jest dodatni; jako coś, co stanowi jednak o naszej odmienności sytuacyjnej w stosunku do innych krajów tego obozu, co jest podstawą ocalenia naszej tożsamości.

Ale – nie muszę przekonywać – i zagrożenia są wielkie i niepokojące. Chodzi dzisiaj nie tyle o indoktrynację ideologiczną społeczeństwa, co o depolityzację, o bierność, o to, co nazywam zniżaniem. Po wtóre – jak już mówiono, a co wymagałoby osob-

nej analizy – skład, charakter, ethos społeczeństwa wskutek różnych czynników: i tych, które wynikają z przyczyn politycznych, i tych, które wynikają z przyczyn cywilizacyjnych, uległ i ulega zmianie. W tej sytuacji tworzenie owej społecznej infrastruktury, budzącej i podtrzymującej wartości, kształtującej ethos oraz podtrzymującej i rozwijającej naszą tożsamość jest sprawą zasadniczą.

Pan Szulczyński postawił tu w jednej z dyskusji na naszej sesji pytanie, co mamy robić na rzecz praw człowieka. Mówił o tym, że pojawiły się nowe formy walki o te prawa, że nie wszystkim one odpowiadają, ale że każdy musi sam sobie odpowiedzieć na to pytanie.

Nie zamierzam sugerować recept ani dzielić ról, ponieważ zresztą uważam, że są one podzielne i niepodzielne. Chcę tylko przy szukaniu tych odpowiedzi zwrócić uwagę na fakt, że np. infrastrukturą jest także to, co się dzieje wychowawczo, np. w życiu rodziny. Ale nie wtedy, kiedy jest to wychowanie z założenia wycofujące się ku prywatyzacji życia. Myślę, że jest tu coś do zrobienia, ażeby ten trend ku prywatyzacji odwracać, odnawiać ethos obywatelski w wychowaniu. Wiem, że nie są to sprawy łatwe, że każdy z nas staje przed bardzo trudnymi decyzjami, ale są to sprawy do przemyślenia. Mówiono też w dyskusji, że niedobrze jest, kiedy człowiekowi w działaniu, zwłaszcza w kulturze, pozostaje albo konformizm, albo heroizm. Rzeczywiście, nie jest dobrze. Czasem wszakże tego wyboru nie da się uniknąć. Rzeczą polega jednak na tym, aby przy tworzeniu ethosu społecznego oraz w procesie rewindykacji poprzeczka wymagań, stawianych człowiekowi żyjącemu normalnym, zwykłym życiem, ustawiana była właściwie. Nie za nisko i nie za wysoko.

Stąd także wynika w moim przeświadczeniu waga widzenia w tym działaniu wzajemnego związku tego, co jest protestem i tego, co jest tworzeniem owej infrastruktury społecznej. Nastawienie na protest bez kontynuacji tworzenia tej infrastruktury społecznej – to jeden ekstrem, ekstrem – że tak powiem – izolacjonistyczny. Nastawienie na tworzenie infrastruktury społecznej bez widzenia zjawisk nowych i bez

uznawania konieczności także i protestu – to drugi ekstrem, ekstrem polegający na statycznym widzeniu zjawisk, ekstrem niezauważający, że pociąg już pojechał dalej.

III. Sprawa trzecia i ostatnia, którą chcę poruszyć. Mówiliśmy i mówimy tu o prawach człowieka. Obywatelskich prawach człowieka, ale prawach człowieka. Chcę położyć akcent na oba te słowa: prawa i człowiek.

W wielu referatach i dyskusjach mówiono o tym, z różnych stron ten problem naświetlając, do czego prowadzi relatywizacja człowieka. Relatywizacja wartości. Stanisława Grabska mówiła wczoraj, że człowiek jest *sacrum*; Jedlicki mówił o owej małej, mojej własnej niepodległości, którą muszę zachować; Strzelecki pokazywał, jak to się działo, że ruch, który u samych zasad podniósł tak bardzo walkę o społeczne prawa człowieka, przez pewną filozofię życia publicznego prawom człowieka wolnego i uczestniczącego społecznie zaprzeczył. Nie będę tego wątku dalej rozwijał. Myślę, że zgadzamy się, iż gdzieś u dna leży problem niesłuchanie istotny, problem, o którym tu dzisiaj mówił Jerzy Turowicz, podkreślając wspólną, personalistyczną w najszerszym znaczeniu tego słowa, podstawę szanowania człowieka. I przeciwieństwo tego stanowiska – problem relatywizacji człowieka.

Istnieje też problem relatywizacji prawa. Wspominał o tym Jakub Karpiński i Jolanta Strzelecka. Znów zagadnienia nie rozwijam, tylko z punktu widzenia tej rewindykacyjnej walki – bo tego pragnę się trzymać – chcę powiedzieć, że przeciwdziałanie relatywizacji prawa jest czymś podstawowym. Istnieje problem prawa słusznego. Przeciw prawu niesłusznemu trzeba walczyć, trzeba je zmieniać. Ale istnieje także problem, o którym przed chwilą mówił Adam Stanowski, czy prawo jest prawem, czy przywilejem udzielanym lub nieudzielanym obywatelowi. Wychowanie społeczne, kultura polityczna jest odzyskiwaniem poczucia praw. I wymaganiem od władzy szanowania praw oraz traktowania ich jako praw, a nie jako przywilejów. Dotyczy to tego, co wynika z Paktów, które Polska ratyfikowała.

Wszystko to, co tutaj mówimy, mówimy wszakże nie na księżycu ani w sferze idealnych pragnień, ale pamiętając o twardych realiach warunków politycznych i geopolitycznych, w jakich żyjemy. I wiemy, że rewindykacja tych praw nie dokona się prosto, bezkonfliktowo i łatwo. Jan Strzelecki wypowiadał swoje *ceterum censeo*; Jedlicki zachwalał zasadę mądrych kompromisów. Więc pozwólcie, że ja także na koniec tej wypowiedzi dodam coś jeszcze o *ceterum censeo* i o kompromisie.

„Jest taka partia!” – wykrzyknął Lenin, kiedy pytano, kto ma program realizacji rewolucji w Rosji. I od tego czasu rządzące partie komunistyczne powołują się na to zdanie, z którego wywiodły zasadę, że istnieje tylko jeden program, jedna oficjalna myśl, ba – jedna oficjalna wersja troski o to, co jest dobre dla społeczeństwa, narodu, państwa.

Otóż chciałoby się powiedzieć – bez żadnej złośliwości ani ironii – jest taki naród, który nie oczekuje i nie żąda rzeczy niemożliwych, który – posądzany o niepohamowany romantyzm – w ciągu tych 30 lat dowodził w ciężkich i dramatycznych chwilach, że wie, gdzie w istniejących warunkach jest granica możliwego i niemożliwego. A posądzany o skłonność do jałowego anarchizmu, zwierzał się i zawierzał – wbrew zawodom – każdej lepszej szansie. Naród, w którym istnieje myśl i wola działania ku lepszemu, nie jedna myśl, lecz wiele myśli kompetentnych i żarliwych, i napętnionych troską, które przez ich wymianę mogłyby popchnąć sprawy naprzód. Wola działania – nie ta z papierowych deklaracji, lecz ta, która bierze się z nadziei i poczucia odpowiedzialności. Jest ten naród; temu narodowi potrzeba nowego otwarcia, potrzeba oddechu, potrzeba rzeczywistego traktowania go jako podmiotu praw, jako podmiotu współodpowiedzialności za jego losy, za wspólne losy kraju.

Słowem – by przejść do słowa kompromis – kompromis między rządzonymi a rządzącymi nie jest poza granicą naszych rozważań o prawach człowieka i obywatela i o procesie rewindykacji tych praw. Ale chodzi o kompromis, a nie o poddaństwo myśli i postaw ludzkich. Wiemy jednak, że taki kompromis, który

nie jest poddaństwem, musi być wywalczany. Tylko społeczeństwo, które okazuje swą zdolność do samoobrony w proteście i w budowie owej społecznej infrastruktury, o której mówiłem, tylko społeczeństwo, które w sobie zachowuje zdolność bycia podmiotem, może w ogóle coś ocalać i coś wywalczać.

Dlatego właśnie o tym wszystkim mówiliśmy przez te pięć dni. Dobrze, że jest Belgrad, dobrze że w świe-

cie mówi się o prawach człowieka. Ale liczyć musimy przede wszystkim na siebie. To znaczy, że decydujące jest to, czym jest i jakie będzie społeczeństwo polskie.

A realizacja – ciągła, nieustanna realizacja – odpowiedzi na to pytanie zaczyna się u każdego od tej najprostszej zasady, którą Zbigniew Herbert wyraził w *Panu Cogito*: „Wstań i idź prosto. Czuj się wolny!”.