

ПОЛІТОЛОГІЯ, ЕТНОЛОГІЯ ТА ПСИХОЛОГІЯ РЕЛІГІЇ

УДК 272-67

© Inna Keller
Lublin (Polska)

PRAWA I OBOWIĄZKI WŁADZY PAŃSTWOWEJ WEDŁUG CHRZEŚCIJAŃSKIEJ NAUKI SPOŁECZNEJ

У статті “Права і обов’язки державної влади з погляду християнської соціальної науки”, описується проблематика сфери прав і обов’язків державної влади з точки зору християнського соціального вчення Католицької Церкви. Стаття висвітлює погляд на право стягувати податки, право на введення смертної кари, та на поняття так званої “справедливості” війни. Крім того, розкрита тема моральності і права, обмеження державної влади, і права на опір з боку народу.

Ключові слова: ціль держави, право, податки, смертна кара, Біблія, сумління, II Ватиканський Собор, отці Церкви, “справедлива” війна, контроль озброєнь, межі влади, опір народу.

Sfera obowiązków, odnoszących się do władzy państwowej w dziedzinie prawodawstwa, administracji i sądownictwa jest określona przez *cel państwa*, który *polega na tworzeniu warunków do pomyślnego rozwoju jednostek, mniejszych wspólnot i całego społeczeństwa*. Do podstawowych zadań władzy państwowej należą: obrona przed zagrożeniem z zewnątrz a, w ogóle, uczciwa i sprawiedliwa polityka zagraniczna; tworzenie i zachowanie porządku prawnego wewnątrz państwa, który znajduje wyraz przede wszystkim w konstytucji państwa, w strukturze gospodarki, w prawie cywilnym, karnym, itd.; sprawiedliwa administracja cywilna i sądowa; troska o dobrobyt, która nie polegałaby tylko na popieraniu dobrobytu materialnego polityczno-gospodarczego czy społeczno-politycznego, lecz także na popieraniu dobrobytu niematerialnego, zwłaszcza przez realizację sprawiedliwości społecznej, przez prowadzenie powszechnej polityki wychowawczej opartej o wartości moralne, przez kulturę i wysoko rozwiniętą naukę, przez dobrze działającą politykę zdrowotną, a wreszcie przez zabezpieczenie wolności sumienia i wyznania.

Poniżej będziemy mówić o trzech problemach ważnych etycznie dla państwa a obecnie żywo dyskutowanych: o prawie państwa do nakładania podatków, o prawie do wymierzania kary śmierci i o prawie państwa do wypowiedzenia wojny.

1.1. Odnośnie do prawa państwa do nakładania podatków chrześcijańska nauka społeczna ustala trzy zasady:

a. Prawo państwa do nakładania podatków opiera się na dobru wspólnym, którego nie można urzeczywistnić jeśli obywatele nie są skłonni do ponoszenia ofiar. Nasilenie więzi społecznych w łonie nowoczesnego społeczeństwa i kryzys rozwoju występujący w stosunkach politycznych i społecznych od początku epoki przemysłowej spowodowały olbrzymi wzrost finansowych potrzeb państwa.

Odnośnie do dopuszczalnego maksimum nakładania podatków podnoszono następujące tezy: jedni uważali, że jedynym słusznym podatkiem jest biblijna dziesięcina; inni twierdzili, że nałożenie podatku 14-procentowego, jak miało to miejsce we Włoszech przed I wojną światową, jest „prawie przesądne” [29, s.123] inni jeszcze twierdzili, że najwyższe dopuszczalne obciążenie podatkowe, które gospodarka narodowa jest jeszcze zdolna wytrzymać sięga ok.25 procent produktu społecznego [12, s.57]. Wszystkie te twierdzenia są dyskusyjne, ponieważ nie można z góry ustalać maksimum obciążenia podatkowego. Opierając się na zasadach sprawiedliwości społecznej, *miara obciążenia podatkowego powinna być określana na podstawie zmieniających się wymogów dobra wspólnego*. Odnośnie do tego należy oczywiście zdawać sobie sprawę ze skutków spowodowanych przez bardzo wysokie obciążenia podatkowe. Podatki, które wchłaniałyby każdy zysk inicjatywy przedsiębiorstwa niosą ze sobą paraliżujące skutki, hamują powstawanie kapitału i trzymają z dala od danego kraju kapitał zagraniczny. Ponadto mogą sprzyjać demoralizacji, ponieważ zbyt wysokie podatki zmuszają do fałszerstw, kłamstw i do ucieczki z kapitałem na zewnątrz.

b. *Obciążenie podatkowe powinno być rozłożone zależnie od możliwości płatniczych obywateli*. Sprawiedliwość rozdzielcza i zasada podatku progresywnego wymagają, aby podatki rosły zależnie od wzrostu wartości przedmiotu objętego podatkiem. Odnośnie do tego należy jednak uważać, aby nie zdławić

inicjatywy prywatnej. Doświadczenie uczy, że nie jest łatwe stosowanie w praktyce zasady sprawiedliwości rozdzielczej w dziedzinie podatkowej, ponieważ stosunki rynkowe, istniejące w nowoczesnej gospodarce są bardzo złożone. Z jednej strony nie jest łatwo objąć podatkiem o tej samej stopie różne warstwy społeczne, skoro łatwiej jest kazać płacić podatki właścicielom nieruchomości i pobierającym stałe pensje i honoraria, niż pracującym „na własnym”. Z drugiej strony, nakładany podatek jest mniej lub bardziej niweczony przez fakt, że podatki każe się płacić coraz to nowym podmiotom. To zjawisko nie zależy tylko od prawodawcy, lecz także od zmieniającej się pozycji przewagi na rynkach. Istnieją naturalnie podatki, które zgodnie z wolą prawodawcy winno się przelać na kupujących, jak np. w przypadku kupujących wyroby tytoniowe. To jednak nie zachodzi w przypadku innych podatków, np. W przypadku podatku od nadzwyczajnych świadczeń podatków wyrównawczych. Tutaj wiedza i polityka podatkowa stoją wobec zadania dogłębnego zbadania konkretnych warunków i uniknięcia w największej możliwej mierze zaistniałych nadużyć.

c. Prawa podatkowe obowiązują w sumieniu. Suma obciążeń podatkowych, ich anonimowość, niewidoczność spłat zobowiązań, skomplikowany proces przelewania podatków na inne podmioty a także rozpowszechniająca się postawa, którą zwykle się nazywać „granicą moralną” spowodowały niepokojące obniżenie się moralności w tej dziedzinie. Mówi się, że ukrywanie dochodów stało się, zjawiskiem tak rozpowszechnionym, że ten, kto nie ucieka się do tego sposobu, ryzykuje ruinę ze strony konkurencji. Wobec takiej postawy chrześcijańska nauka społeczna podkreśla, że **obowiązek płacenia podatków jest obowiązujący w sumieniu**: „Oddajcie każdemu to, co mu się należy: komu podatek - podatek, komu cło - cło, komu uległość uległość, komu cześć - cześć” [1, Rz 13,7]. Pogląd, przedstawiany przez niektórych teologów jako prawdopodobny, zgodnie z którym prawa podatkowe są wyłącznie prawami karnymi nie zobowiązującymi w sumieniu, jest nie do utrzymania. Ponadto, ten kto nie płaci podatków od konsumpcji, spychając je na klientów, jest zobowiązany do odszkodowania. **Obowiązek odszkodowania zachodzi wówczas, gdy uniknięcie słusznego podatku prowadzi do dodatkowego obciążenia innych.** Kiedy obywatele uważają, że należy ulepszyć prawa podatkowe, nie powinni szukać rozwiązania w unikaniu płacenia podatków, ale poprzez reformę tych praw drogą demokratyczną. Ponadto obywatel powinien także uświadomić sobie, że podwyższone podatki są uwarunkowane pilnymi potrzebami państwa i że państwo często stoi wobec dylematu, czy nakładać wyższe podatki, czy też zwiększać inflację, co jest bez wątpienia bardziej szkodliwe dla dobra wspólnego. Stąd Sobór Watykański II słusznie określił unikanie płacenia podatków jako „kradzież.” [4, 30].

3.2. Prawo władzy państwowej do wymierzania kary śmierci drogą egzekucji po prawomocnym wyroku nigdy nie było podawane w wątpliwość na Zachodzie aż do okresu Oświecenia – za wyjątkiem niektórych Ojców Kościoła i sekty waldensów. Dziś problem kary śmierci jest bardzo żywo dyskutowany. Jedni odrzucają ją zaciekle, twierdząc, że żadne instytucja ludzka nie ma prawa dysponować życiem człowieka, ponieważ prawo to Bóg zastrzegł dla siebie; że żaden sędzia nie może sobie rościć prawa do decydowania, czy jakiś człowiek popełnił przestępstwo zasługujące na karę śmierci; że zbrodnie są często uwarunkowane przez warunki społeczne, stąd dobra polityka społeczna jest najlepszym środkiem zwalczania zbrodni; że kara śmierci, jako przeżytek kar cielesnych i kary śmierci ze Średniowiecza jest sprzeczna z nowoczesnym obrazem ludzkości i powinna zostać zniesiona z powodu prostego faktu, że wymiar sprawiedliwości może się mylić i popełnić zabójstwo niewinnego; wreszcie często podnoszony pogląd, według którego groźba kary śmierci już nie odstrasza od popełnienia zbrodni, co potwierdza doświadczenie; oraz że kara dożywotniego więzienia jest w stanie zabezpieczyć społeczeństwo od dalszych ataków ze strony zbrodniarza.

Inni natomiast twierdzą, że kara śmierci jest konieczna także w nowoczesnym społeczeństwie: że Pismo św. i tradycja teologiczna jasno nauczają, że władza państwowa może skazywać na śmierć; że dzięki istnieniu kary śmierci wymownie i skutecznie uznaje się i przywraca świętość porządku Bożego, który jest naruszony w poważny sposób przez zbrodniarza; że zniesienie kary śmierci postawiłoby strażę więzienną w wielkim niebezpieczeństwie, ponieważ zabójstwo strażnika nie pociągałoby za sobą przedłużenia kary dla tego, kto już jest skazany na dożywocie, podczas gdy mogłoby mu umożliwić ucieczkę; wreszcie, że wielu kryminalistów nawróciło się w obliczu śmierci, podczas gdy dożywocie tylko osłabia jednostki i wcale nie staje się czasem „sprzyjającym nawróceniu”.

Chrześcijańska nauka społeczna ustala **trzy zasady** odnośnie do władzy wymierzania kary śmierci przez państwo:

a. Państwo i tylko państwo ma prawo karać najcięższe przestępstwa wyrokiem śmierci i jego wykonaniem. Nauka Biblii jest jasna: „Jeśli kto przeleje krew ludzką, przez ludzi ma być przelana krew jego” [1, Rdz 9, 6]. Władza państwowa „nie na próżno nosi miecz; jest bowiem narzędziem Boga do wymierzania sprawiedliwej kary temu, który czyni źle” [1, Rz 13,4]. Nauczanie kościelne zawsze występowało przeciwko krwawej **wendecie** (zemście), ale uznawało prawo państwa do skazywania na karę śmierci. Papież Innocenty III (1198-1216) nakazał waldensom następujące wyznanie wiary: „Odnośnie do władzy świeckiej, twierdzimy, iż może ona, bez popełniania grzechu ciężkiego, dokonywać **”sądu krwi”** pod

warunkiem, że dokonuje aktu zemsty nie z nienawiści, lecz na podstawie wyroku sądowego i nie zgóry, lecz po zastanowieniu" [7, s.144]. W dniu 13 września 1952 roku papież Pius XII oświadczył, że w sposób jasny zastrzeżone jest władzy publicznej pozbawianie dobra życia skazanego na zadośćuczynienie za jego zbrodnie, po tym, jak wskutek zbrodni stracił on prawo do życia [7, s.215].

b. Państwowe prawo miecza jest wymownym uznaniem nietykalności najwyższych dóbr ludzkich, a zwłaszcza życia ludzkiego. Kara śmierci wykazuje, że świętość porządku Bożego jest „mocna” także w okresie po grzechu pierworodnym.

c. Prawo, które posiada państwo w zakresie wymierzania kary śmierci, nie oznacza, iż nie może ono zrezygnować z korzystania z tego prawa. Fakt, że państwo rezygnuje z wymierzania kary śmierci, zależy od okoliczności historycznych, tzn. Od potrzeb dobra wspólnego, uwarunkowanych istniejącą sytuacją. Nowoczesne państwo w zasadzie dysponuje skuteczną policją i niezawodnymi więzieniami, stąd dzisiaj motywy przemawiające za taką rezygnacją są bardziej liczne, niż np. W Średniowieczu. Jednakże trzeba zawsze pamiętać, że najbardziej niebezpieczni przestępcy bywają uwalniani przez współników bądź drogą umożliwienia im ucieczki, bądź przez branie zakładników i żądanie ich uwolnienia i że odzyskują oni możliwość popełniania dalszych przestępstw.

3.3. Katolicka tradycja teologiczna jest jednomyślna w nauczaniu, iż mogą być wojny sprawiedliwe. Najbardziej wpływowym z historycznego i kulturalnego punktu widzenia zbiorem zasad chrześcijańskich średniowiecznej etyki wojennej jest *Dekret Gracjana* (1139–1142) [7, s.169], w którym odczuwamy przede wszystkim wpływ św. Augustyna. Tomasz z Akwinu przejął etykę wojenną z tego dokumentu i włączył ją w organiczny system: „Aby wojna mogła być sprawiedliwą, potrzebne są trzy warunki: po pierwsze *autorytet władcy*, z którego rozkazu trzeba prowadzić wojnę... Po drugie, potrzebna jest *sprawiedliwa przyczyna*: to jest konieczne jest, aby ci, którzy zostali zaatakowani, zasłużyli na to, aby zostali zaatakowani wskutek jakiejś ich winy... Wreszcie po trzecie, konieczne jest, *aby intencja wypowiadających wojnę była uczciwa*, to jest, aby zmierzała do powiększenia dobra lub do uniknięcia zła” [27, II-II, 40,1]. Intencja wypowiadających wojnę musi być jakby subiektywnym wyrazem obiektywnie słusznej przyczyny wojny.

Teologowie Średniowiecza i początków epoki nowożytnej byli oczywiście doskonale świadomi, że wojny wówczas prowadzone stanowiły często lub czasem ciężkie wykroczenie przeciw etyce chrześcijańskiej. „Któż mógłby wyliczyć całe zło - pisał biskup Antonino z Florencji - które pociągają za sobą wojny? Nieskończone zbrodnie między przyjaciółmi i nieprzyjaciółmi! Przemoc, cudzołóstwa, gwałty i intrygi miłosne! Najemne wojska nie otwierają ust, jak tylko by bluźnić Bogu i świętym, grają w kości w kościołach i przemieniają je w stajnie. Biorą w niewole kapłanów, ograbiają chłopów i kupców, a nawet okładają kijami swoich dowódców” [7, s.311]. W XVI wieku Bartolomé de Las Casas OP tak opisywał wojny kolonialne w Ameryce: „Polegają one na kradzieży, zgorszeniu, uprowadzaniu jeńców, ćwiartowaniu ludzi, wyludnianiu państw, powodowaniu, że religia i wiara chrześcijańska napełniają pokojowo nastawionych pogan przerażeniem i pogardą” [17, s.81]. Należałoby powiedzieć za prorokiem Habakukiem: „W naszych czasach wydarzyli się rzeczy trudne do opowiedzenia” [1, Hab 1, 5], stąd „będzie bardzo trudne, aby się skończyło dobrze to, co się zaczęło tak źle”.

0 wiele bardziej okrutne i przerażające, niż wojny z przeszłości, są wojny tzw. nowoczesnych państw cywilizowanych. Stąd twierdzi się, że tradycyjna etyka wojenna nie obowiązuje już w epoce broni atomowych, i że jakakolwiek wojna i jakiegokolwiek zbrojenia są niemoralne same w sobie. W świetle nauczania Piusa XII, Jana XXIII, Pawła VI i Soboru Watykańskiego II jesteśmy w stanie ustalić następujące zasady:

a. „Pokój nie jest zwykłym brakiem wojny; i nie można go ograniczać wyłącznie do zapewnienia trwałej równowagi uzbrojenia sił przeciwnych sobie”. Pokój jest rezultatem porządku wyływającego od Boga, „który powinien być urzeczywistniany przez ludzi pragnących coraz doskonalszej sprawiedliwości”. Jednocześnie „pokój jest także owocem miłości, idącej dalej niż może dojść zwykła sprawiedliwość” [4, 78].

b. Teorią sprzeczną z chrześcijańskim orędziem pokoju jest ta, która upatruje w wojnie stosowny i użyteczny środek rozstrzygnięcia sporów między państwami. Słusznym powodem do wypowiedzenia wojny są w jeszcze mniejszym stopniu „prestż” czy „honor narodowy” jakiegoś państwa (Pius XII, przem. z dn. 24 XII 1948 r.) [7, s.138].

c. Obrona przeciw „*jakiegokolwiek niesprawiedliwości*” nie stanowi słusznego motywu do wypowiedzenia wojny. „Kiedy szkody, które może spowodować wypowiedziana wojna są nieporównywalnie większe od szkód wynikłych z tolerowania niesprawiedliwości, może zaistnieć obowiązek znoszenia niesprawiedliwości”. Szczególnie w obliczu zniszczeń i konsekwencji współczesnych wojen nie można już uważać za słuszny powód wypowiedzenia wojny nawet skądinąd słusznych pretencji terytorialnych” (Pius XII, przem. z dn. 19 X 1953 r.) [7, s.141].

d. „Dopóki zachodzi niebezpieczeństwo wojny i brak międzynarodowej kompetentnej władzy, wyposażonej w skuteczną siłę, po wyczerpaniu wszystkich możliwości pokojowego rozwiązania, nie można odmówić rządów

prawa do samoobrony" [4,79]. Sobór ma na myśli „absolutną konieczność bronięcia się przeciw najwyższej niesprawiedliwości, dotyczącej całej wspólnoty narodowej”, „wówczas, gdy nie można jej zapobiec innymi środkami” (Pius XII, przem. z dn. 19 X 1953 r.) [7, s.142]. Istnieją takie dobra, których „Boży porządek nakazuje strzec i je zabezpieczać w sposób bezwarunkowy” (Pius XII, przem. z dn. 24 XII 1948 r.) [7, s.139], dobra o takim znaczeniu dla wzajemnego współżycia ludzi, że ich obrona przeciw niesłusznym atakom jest zawsze usprawiedliwiona. Państwo, które dopuszcza się ataku na nie, dokonuje „zamachu na majestat Boży”. W obliczu podobnych zagrożeń, jeśli inne narody pragną zabezpieczać własny byt i najcenniejsze dobra ... nie pozostaje im nic innego, jak przygotowywać się na dzień, w którym będą musiały się bronić. Owo prawo do obrony nie może być, również dzisiaj, odmówione żadnemu państwu” (Pius XII, przem. z dn. 3 X 1953 r.) [7, s.143].

e. W przypadku ataku na te dobra, „solidarność rodziny narodów zabrania innym zachowywania się jak zwykli widzowie” i zobowiązuje ich do interwencji na rzecz narodu zagrożonego. Kiedy zagrożone są najcenniejsze dobra Boże, nie można bać się wojny wyłącznie z powodu „humanistycznych uczuć”, „chyba, że chodzi o pomyłki wojenne, okrucieństwa i skutki wojny”. Byłoby to bowiem w gruncie rzeczy „uczucie o podłożu eudajmonistycznym, utylitarystycznym i o materialistycznym pochodzeniu”, rodzaj praktycznego materializmu i powierzchownego sentymentalizmu (Pius XII, przem. z dn. 24 XII 1948 r.) [7, s.140].

f. Nawet jeśli „samo rozważenie bólów i zła płynącego z wojen, ani słusna miara działania i obrony nie decydują ostatecznie, czy jest moralnie godziwe, a nawet w niektórych określonych warunkach, konieczne ... odepchnięcie siłą agresora”, to jednak zawsze musi przy tym istnieć „uzasadnione prawdopodobieństwo sukcesu” (Pius XII, przem. z dn. 24 XII 1948 r.) [7, s.140].

g. Od kiedy wojna prowadzona przy pomocy nowoczesnych broni (ABC) może powodować „olbrzymie i całkowite zniszczenia, które przekraczają... o wiele granice uprawnionej samoobrony, należy „podejść do rozważenia tematu wojny z zupełnie nowym myśleniem”. Stąd Sobór, po „przyłączeniu się do potępienia wojny totalnej, wygłoszonego już przez poprzednich Papieży”, oświadczył:

Każdy akt wojny, który zmierza do całkowitego zniszczenia całych miast i regionów wraz z ich mieszkańcami, jest przestępstwem przeciw Bogu i samej ludzkości i musi zostać potępiony z całą mocą i bez wahania [4, 80]. W tym samym znaczeniu Pius XII oświadczył był w dniu 30 września 1954 roku odnośnie do zagadnienia godziwości wojny z użyciem broni ABC: **Kiedy uruchomienie tych środków powoduje tak szerokie rozprzestrzenienie się zła, że całkowicie wymyka się ono spod kontroli człowieka, ich użycie musi zostać odrzucone jako niemoralne.**

h. Wielu sądzi, że „nagromadzenie broni” stanowi „najskuteczniejszy środek do zapewnienia dzisiaj pewnego pokoju między narodami”, lecz w rzeczywistości wyścig zbrojeń stanowi niezwykle poważne niebezpieczeństwo dla ludzkości i nieznośny ciężar dla najuboższych, kiedy się pomyśli o olbrzymich sumach, jakie ten wyścig pochłania [4, 81]. Stąd w encyklice *Pacem in terris* (z 10.04.1963 r.) Jan XXIII zażądał, aby „zatrzymano wyścig zbrojeń, zredukowano wzajemnie i równocześnie bronie już istniejące, zakazano dalszej produkcji broni nuklearnych, aby można było w końcu przejść do pełnego rozbrojenia, połączonego z rzeczywistą kontrolą” [7, s.272]. Wszystkie państwa mówią o pokoju i wszystkie zbroją się na wojnę.

i. Konieczne jest ustanowienie „powszechnej władzy publicznej, uznanej przez wszystkich, wyposażonej w skuteczną władzę, zdolną zapewnić wszystkim narodom bezpieczeństwo, zachowanie sprawiedliwości i poszanowanie prawa”. Inaczej ludzkość będzie nadal zagrożona przez ową „czarną godzinę”, w której „nikt nie będzie mógł cieszyć się innym pokojem, jak tylko pokojem śmierci” [4, 82]. Oczywiście, nie należy zapominać, że interwencja wojskowa ze strony takiej ogólnoswiatowej władzy również może przybrać charakter działalności wojennej.

j. W obliczu złożoności problemu nowoczesnej wojny, niektórzy chrześcijanie mogą dojść do mocnego subiektywnego przekonania, że powinni odmówić pełnienia służby wojskowej z motywów sumienia. Państwo powinno uznać pełnoprawność takiej odmowy pełnienia służby wojskowej z motywów religijnych a to z szacunku do wolności sumienia [4, 79]. Z drugiej strony Sobór stwierdza: „Ci zaś, którzy poświęciwszy się sprawie ojczyzny służą w wojsku, niech sami uważają się jako sługi bezpieczeństwa i wolności narodów, a jeśli swój obowiązek wypełniają uczciwie, prawdziwie przyczyniają się do utrwalenia pokoju” [4, 79].

4. Granice władzy państwowej i prawo do oporu ze strony narodu

4.1. Prawo Boże i naturalne określają nieprzekraczalne granice prawu państwowemu. Na pierwszym miejscu niezbywalne jest **prawo godności osoby oraz istotny porządek małżeństwa i rodziny**. W większości państw ograniczenia władzy państwowej są uściślone w konstytucji, która zapewnia np. wolność sumienia, opinii i jej przejawów, zgromadzeń, wyboru zawodu i miejsca pracy i zabezpiecza własność. Skoro w nowoczesnym społeczeństwie współżycia jednostki różnych wyznań i ideologii, szczególnego znaczenia nabiera **problem tolerancji**, i to nie tylko w dziedzinie religijnej, lecz także w dziedzinie wychowania, wykształcenia, wiedzy i życia kulturalnego w ogólności. Wychodząc od zasady, że nikt nie może być zmuszany do rezygnacji z własnych przekonań, chrześcijańska nauka społeczna opowiada się za tolerancją

na poziomie państwa i społeczeństwa. Np. Jeśli w społeczeństwie pluralistycznym ideologicznie, państwo przywłaszczy sobie zadanie wychowywania, skończy się to nieuchronnie konfliktem religijnym i ideologicznym. Jest prawda, że Georg Heppes pragnął przypisać państwu prawo „zadbania we własnym zakresie i własnymi środkami o dziedzinę wychowania”, ale kiedy potem wyjaśniał, że wychowanie ma służyć „prawdzie, dobru, pięknu oraz temu, co szlachetne i święte”, pytamy sami siebie ze zdumieniem, według jakichże to kryteriów państwo powinno ustalać w łonie społeczeństwa pluralistycznego, co jest prawdziwe, dobre, piękne, szlachetne i święte?! Założenie bowiem, że istnieje jakieś wychowanie czy wykształcenie unoszące się ponad jakimkolwiek wyznaniem religijnym czy jakąkolwiek ideologią jest mocno spóźnionym odgrzewaniem typowej idei nazistowskiego liberalizmu.

Dziś tolerancji zagraża nie tyle państwo, ile raczej pewne siły i prądy wewnątrz społeczne, np. kierunki, które uznają za najwyższą i wiążącą normę wszystkich dziedzin życia duchowego tzw. wiedzę pozytywistyczną, wolną od osądu wartościującego, i które podtrzymują np. mniej lub bardziej jawnie pogląd, według którego uczone, uznający prawdy filozoficzne i religijne, nie może zasiadać na katedrze uniwersyteckiej. Pomijając fakt, że każda wiedza opiera się na określonych przesłankach filozoficznych, np. natury teoriopoznawczej, slogan mówiący o „obroży wyznaniowej” winien być uznany za obelżwy i oszczerzy.

Podobnie niepokojąca jest tendencja do zacieśniania tolerancji wyłącznie do sumienia jednostki i wyjmowanie spod niej wspólnot i ich instytucji, np. żłobków czy szpitali katolickich. W społeczeństwie pluralistycznym także wspólnota powinna mieć prawo do życia według własnej wiary i do tworzenia instytucji odpowiednich do tejże.

4.2. Nawet jeśli *Biblia* twierdzi, że władza państwowa jest „ustanowiona przez Boga”, to każde państwo i każdy rząd są niedoskonałe, podobnie jak niedoskonała jest każda rzeczywistość ludzka i stworzona. We wszystkich prawach i we wszystkich formach państwa możemy się doszukać, z mniejszą czy większą słusnością, takiej czy innej wady. Ale najbardziej niepokojący jest - jak uczy doświadczenie - nie fakt, że państwo i rządy są niedoskonałe, lecz fakt, że mogą one się przekształcić w zwykłych kryminalnych tyranów. Już od czasów Arystotelesa zwykło się rozróżniać dwa rodzaje tyranów: *uzurpatora* lub *najeżdżcę*, który nielegalnie zagarnia władze państwową, ale później, być może, zaczyna rządzić w sposób uporządkowany, oraz *tyrana rządowego (tyrannus regiminis)*, który mógł nawet legalnie dojść do władzy, ale potem nadużył jej przez niszczenie dobra wspólnego, narzucając więzy sumieniom, zabijając, kradnąc i popełniając jedno przestępstwo za drugim wewnątrz kraju, albo też poza nim, intrygując celem wypowiedzenia wojny. Dziś w większości przypadków nie chodzi już, jak w Starożytności, o *pojedynczych tyranów*, lecz o ruchy i partie, które narzucają innym przy pomocy strachu i terroru despotyczne rządy. Każdy świadomy i uczciwy obywatel cierpi w takim systemie, i to nie tylko wówczas, gdy bezpośrednio on w niego uderza, lecz także ponieważ jest zmuszony patrzeć na niesprawiedliwości wyrządzane innym, zwłaszcza jednostkom innych narodowości w imię państwa, do którego on należy. W takiej sytuacji chrześcijańska nauka społeczna rozróżnia *dwa sposoby zachowania*:

a. Pierwszą i nieskazitelną z moralnego punktu widzenia formą obrony jest *bierny opór*: nie wykonuje się przestępczych zarządzeń, ale działa się wyraźnie na przekór niesprawiedliwym zarządzeniom państwowym; odmawia się wykonywania przestępczych rozkazów, np. żeby przytoczyć coś nie zmyślnego, odmawia się zabijania dzieci i jest się gotowym ponieść tego konsekwencje. Człowiek może znaleźć się w sytuacjach, w których nie może już wybrać wygodnej, pośredniej drogi pomiędzy, z jednej strony, heroizmem, a z drugiej – zbrodnią. *Bierny opór* może liczyć na powodzenie polityczne tylko wówczas, gdy w bojkocie bierze udział *większość ludności*, zmuszając tym samym rząd do ustąpienia. W nowoczesnych, totalitarnych systemach tyrańskich, mających do dyspozycji wyrafinowane środki propagandy i gęstą sieć policji i służb bezpieczeństwa zachodzi ryzyko, że bierny opór może nie *nabrać rozgłosu* i odbędzie się w sposób zbyt rozproszony i nieskuteczny.

b. Należy zatem zapytać, czy jest możliwe stawienie także *czynnego oporu* tyrańskiemu systemowi władzy. Rozróżniamy dwie formy czynnego oporu:

Pierwsza: publiczny protest przeciw przestępczym zarządzeniom rządu. Kardynał von Galen z Münster posłużył się tym środkiem z heroiczną odwagą. Pamiętamy ponadto wspólny list duszpasterski biskupów niemieckich, ogłoszony w październiku 1943 roku, który, z *Dekalogiem* w ręku, wyrzucał ówczesnym rządzącym ich okrucieństwo: „Żaden rząd na świecie nie może przestępczo gwałcić i unicestwiać życia niewinnego. Kto dopuszcza się zamachu na takie życie, dopuszcza się zamachu na samego Boga. Zabójstwo niewinnego stworzenia jest złe samo w sobie, także wówczas, kiedy dokonuje się go rzekomo w imię dobra wspólnego, kiedy chodzi o niewinne kaleki i chorych umysłowo, chorych nieuleczalnie czy o osoby śmiertelnie ranne, dotkniętych dziedzicznymi wadami, skazanych na śmierć, niewinnych jeńców, jeńców wojennych, bezbronych cywilów czy ludzi innych ras i pochodzenia”.

Druga: Prawdziwy problem polega na drugiej formie czynnego oporu, to jest na *obaleniu kryminalistycznego rządu*. W 1889 roku Friedrich Paulsen twierdził, że „zasadniczo absolutystyczna koncepcja państwa jest słuszną”, ponieważ „nie do pojęcia jest władza państwowa, która byłaby ograniczana przez prawa jednostki, ani cel państwa sprowadzony do osiągania prostych celów prawnych”. Wskutek tego nigdy jakoby nie byłoby możliwe uznać za „prawomocną” gwałtowną zmianę konstytucji państwa. Prawo do stawiania oporu i do czynienia rewolucji „miałoby bowiem jako założenie fakt niezawisłości jednostki, a zatem zniszczenie państwa”. Według niego, rewolucja stanowi „niesprawiedliwość w każdym przypadku”. To jednak nie oznacza, że rewolucja „w pewnych sytuacjach nie może się okazać historycznie konieczna i moralnie usprawiedliwiona”. „Odważne działanie” unieszkodliwiający przestępczego władcę „byłoby z pewnością moralnie możliwe i zasługujące”. Takim byłby przypadek, w którym „niemożliwe byłoby ocalić naród i zabezpieczyć żywotne interesy innymi drogami”.

Chrześcijańska nauka społeczna rozróżnia moralność i prawo, ale ich sobie nie przeciwstawia. Dobro wspólne jako najwyższa norma państwa i rządu jest kategorią zarówno moralną jak prawną. W tym znaczeniu Tomasz z Akwinu powiada, że *zbrojne wyzwolenie się od reżimu wrogiemu dobru wspólnemu nie jest buntem, ponieważ to tyran jest buntownikiem przeciw dobru wspólnemu* [27, II-II, 42, 2, ad 3]. W szczególności katolicka etyka państwowa opracowała następujące zasady odnośnie do *czynnego oporu* narodu, kiedy chodzi o obalenie przestępczego rządu:

Musi być jasne, że rząd stał się rzeczywiście tyrański i przestępczy, że niemożliwe i bezużyteczne jest odwoływanie się do wyższej instancji, np. ONZ, i że nowe warunki, które zamierza się wprowadzić, będą odpowiadać dobru wspólnemu. Wyklucza się więc taką sytuację, w której awantura polityczna stwarza sytuację zamętu i kończy się to narzuceniem tyranii jeszcze gorszej niż ta obalona.

Należy uciec się do przemocy wyłącznie w takiej mierze, w jakiej jest to konieczne do obalenia tyranii i po uprzednim wyczerpaniu wszystkich konstytucyjnych możliwości. Ponadto, należy uczynić wszystko, zwłaszcza w nowoczesnym społeczeństwie, dla utrzymania przy życiu bardzo złożonych instytucji absolutnie niezbędnych do życia. Należy zatem zabezpieczyć w najwyższym możliwym stopniu porządek i bezpieczeństwo publiczne, inaczej bowiem mogłoby się zdarzyć, że ludność poniesie większe szkody z rąk rewolucji, niż z rąk tyranii, jak pisze Tomasz z Akwinu [27, II-II, 42, 2]. Stąd ze swej istoty należy skłaniać się raczej na stronę stopniowej ewolucji, niż rewolucji, zwłaszcza gdy nie chodzi o rewolucji polityczną, ale społeczną. „Rewolucyjne powstanie - stwierdza encyklika *Populonim progressio* - poza przypadkiem oczywistej i przedłużającej się tyranii, która w sposób ciężki narusza podstawowe prawa jednostki i niebezpiecznie zagraża dobru wspólnemu kraju, jest źródłem nowych niesprawiedliwości, wprowadza nowe nierówności i powoduje nowe zniszczenia” [9, s. 91].

Użycie siły nie może nastąpić „na podstawie prywatnych uprzedzeń niektórych osób, lecz na podstawie autorytetu publicznego” [28, s.316]. Gdyby przyznano jednostkom prawo do zabijania tyranów, zdradzieckie morderstwa częściej pozbawiałyby naród dobrych władców, niż uwalniałyby go od tyranów, [jak mówi dalej Tomasz z Akwinu. *Odwołanie się do siły musi więc wychodzić od tych, którzy mogą działać legalnie w imię większości.* Niegdyś badacze etyki państwowej mieli na myśli tzw. pośrednie władze feudalne. Dziś mamy na myśli parlament, o ile nie został on zmuszony do milczenia lub „oswojony” przez dyktatora. Większe szanse powodzenia mogłyby mieć niektóre stowarzyszenia (np. strajk generalny ogłoszony przez związki zawodowe). Można także założyć, że jakiejś spisek ma za sobą przeważająca większość narodu i działa na zasadzie początkowej iskry zapalnej.

Wreszcie, *musi istnieć rozumnie uzasadnione prawdopodobieństwo, że powstanie się uda.* Niepowodzenie bowiem zwiększyłoby gniew tyrańca i czyniłoby go jeszcze bardziej nieprzejednanym. Kiedy nie ma żadnych szans na powodzenie, nie pozostaje nic innego, jak znieść tyranie i „uciec się do Boga, który jest Królem wszystkich” [28, s.318]. Sobór Watykański II wypowiada się na ten temat bardzo ostrożnie: „Gdy zaś władza państwowa, przekraczając zakres swych uprawnień, uciska obywateli, niech ci nie odmawiają świadczeń, wymaganych obiektywnie przez dobro wspólne; wolno im jednak bronić przeciwko nadużyciom tej władzy praw swoich i swoich współobywateli, zachowawszy te granice, które określa prawo naturalne i ewangeliczne” [4, 74]. Jak widzimy, instancja ukrywająca się pod nowoczesnym sloganem „teologii rewolucji” wcale nie jest nowa. Wypada tylko żałować, że niektórzy przedstawiciele tejże teologii, jak również „teologii wyzwolenia” utożsamiają zmianę warunków społecznych z ewangelizacją i ograniczają zbawienie, dane nam przez Chrystusa, do doczesnych wymiarów.

Potężną zaporą przeciw nadużyciu władzy państwowej jest jasne rozróżnienie między państwem i społeczeństwem. Kiedy te granice zostają usunięte, a zainteresowane grupy polityczne lub gospodarcze utożsamiają się z państwowym dobrem wspólnym, państwo jako ostateczny obrońca dobra wspólnego zaczyna być pozbawione podstaw i zaczyna być po tyrańsku wykorzystywane przez poszczególne grupy.

LITERATURA

1. Pismo Starego i Nowego Testamentu.
2. Sobór Watykański II, Konstytucje, dekryty, deklaracje. Tekst łacińsko-polski. – Paryż, 1967.
3. Sobór Watykański II, Deklaracja o wolności religijnej “*Dignitatis humane*”. – Wrocław, 1986.
4. Sobór Watykański II, Konstytucja duszpasterska „*Gaudium et spes*” o Kościele w świecie współczesnym. – Wrocław, 1986.
5. Sobór Watykański II, Deklaracja o wychowaniu chrześcijańskim „*Grawissimum educationis*”. – Wrocław, 1986.
6. Synopsa tekstów Soboru Watykańskiego II, Pallotinum. – Poznań-Warszawa, 1970.
7. Dokumenty Watykańskie. – Roma, 1972.
8. Sentencje Federalnego Trybunału Konstytucyjnego Niemiec. – Bonn, 1955.
9. Breviarium fidei. Wybór doktrynalnych wypowiedzi Kościoła, red. S. Głowa, I. Bieda. – Poznań, 1988.
10. D.Aleghieri, O Monarchii. – Roma, 1948.
11. V.Catherin SJ, Moralphilosophie. – Freiburg Br., 1911.
12. C.Clark, The National Income, 1924-31. – London, 1932.
13. J.Bernhardt, De Profundis. – Leipzig, 1935.
14. G.Gudlach, Solidarismus, w: Staatslexikon. – Berlin, 1931.
15. R. Guardini, Der unvollständige Mensch. – Düsseldorf, 1955.
16. D. Hildebrand, Metafizyka wspólnoty. – Ratsibona, 1955.
17. J. Höffner, Kolonialismus und Evangelium. – Treviri, 1972.
18. J. Höffner, Nicht töten – sondern helfen. – Köln, 1974.
19. Josef Kard. Höffner, Christliche Gesellschaftslehre. – Köln, 1978.
20. Josef Kard. Höffner, Chrześcijańska nauka społeczna. – Kraków, 1989.
21. Lexikon für Theologie und Kirche, t. 10, wyd. 2. – Freiburg/B, 1993.
22. Osvald von Nell-Breuning SJ, Wörterbuch der Politik, 1.1. – Freiburg v. Breisgau, 1947.
23. M.Scheeben, Handbuch der katholischen Dogmatik. – Bonn, 1888.
24. R.Kaibach, Das Gemeinwohl und seine ethische Bedeutung. – Düsseldorf, 1928.
25. Kettelers Schriften. – Hamburg, 1952.
26. L.A.Senecae, Ad Lucillum. – Bologna, 1927.
27. Tomasz z Akwinu, Summa theologiae cum Supplemento et commentariis Caietani, [w:] Sancti Thomae de Aquino Opera omnia iussu Leonis XIII P. M. edita, t. 4–12. – Roma, 1888–1906.
28. Tomasz z Akwinu, De regiminum principum ad regem Cypri, [w:] S. Thomae Aquinatis, Opuscula Philosophica, ed. R. Spiazzi. – Taurini, 1954.
29. A.Vermeersch S.J. De Religiosis et Missionariis Supplementa et Monumenta periodica. Tomus VI (modo inchoatus) 1911–13 6/.
30. J. I. Weisgerber, Die Grenzen der Schrift/Granice pisma. – Köln, 1955.

Summary

Inna Keller

The rights and obligations of the government with the Christian view of social science

This article describes the sphere of rights and obligations of the state power unto Christian social teaching of the Catholic Church. The article explains the state law to levy taxes, the right of power to impose the death penalty, the so-called justice of the war. It also presents the limits of state power and the right of resistance on the part of the nation.