

John Witte – kronikarz dialogu prawa i religii

Przedmowa do wydania polskiego

Ponieważ tłumacz oddawanego w ręce czytelnika dzieła Johna Witte'a jest zarazem filozofem prawa, nie może we wstępie do *Reformacji praw* ograniczyć się do uwag czysto translatorskich¹. Pod tym ostatnim względem praca nad książką nie nastęrcza istotnych trudności, może z wyjątkiem konieczności posługiwania się tekstami źródłowymi, które w znacznie mniejszym stopniu niż w przypadku czytelnika anglojęzycznego są dostępne czytelnikowi rodzimemu. Wstęp ten ma zatem na celu zwrócenie uwagi na treść książki w kilku aspektach, które polskim czytelnikom mogą wydać się szczególnie interesujące.

Pierwszym z nich jest gruntowna prezentacja dorobku myśli kalwińskiej. We współczesnym doświadczeniu religijnym Polaków myśl ta jest praktycznie nieobecna, co pozwala zadać pytanie o to, dlaczego tak się dzieje oraz o naszą własną tradycję religijną. Debata naukowa, nie wspominając o bardziej popularnych opracowaniach na temat intelektualnych aspektów reformacji w Polsce, mimo obfitości studiów na temat historii XVI i XVII wieku, pozostawiać może poczucie olbrzymiego niedosytu. Niewątpliwe sukcesy reformacji na ziemiach polskich w pierwszym jej okresie wyjaśnia się najczęściej, wskazując na kontekst konfliktów narodowych i społecznych. Nawet tak wybitni historycy

¹ Za pomoc w przygotowaniu pierwszej wersji tłumaczenia na język polski winien jestem wdzięczność Claudii Sarti.

epoki jak Janusz Tazbir są zdania, że popularność kalwinizmu wśród szlachty wynikała ze zbieżności doktrynalnej kalwinizmu i tendencji emancypacyjnych szlachty, czy wręcz z interesów, sprowadzających się do niechęci wobec obowiązku płacenia dziesięciny². Dopiero w ostatnich latach pojawiają się prace ukazujące poczynania polskich dysydentów religijnych w szerszym kontekście kulturowym³. Na późniejsze odsłony kalwinizmu patrzy się z kolei najczęściej przez soczewki wyszlifowane przez Maxa Webera, który ten odłam reformacji połączył z ukształtowaniem się idei kapitalizmu, choć na poparcie swej tezy nie przywoływał właściwie myśli kalwińskiej, lecz obserwacje odnoszące się do społeczności, w których wierni tego wyznania stanowili po prostu większość⁴.

Można chyba postawić tezę, że polskim czytelnikowi i czytelniczce zainteresowanym historią idei politycznych i prawnych niełatwo o dostęp do informacji wyjaśniających, dlaczego choć szesnasto- i siedemnastowieczne polskie elity umysłowe przyłączały się do ruchu reformacyjnego lub z nim sympatyzowały, społeczeństwo polskie *en masse* pozostało przy katolicyzmie. Czy to dla Polaków zysk, czy strata (jeśli pytanie to zadać z perspektywy kupieckiej)?

W czasie dogorywającego powstania styczniowego w lutym 1864 roku Norwid pisał w liście do generała Władysława Zamoyskiego o charakterystycznym, jego zdaniem, dla Polaków rozumieniu narodowości jako zdolności łączenia i przyswajania różnych tendencji duchowych i intelektualnych: „Narodowość nie jest wyłączość, ale jest to siła przywłaszczania sobie tego wszystkiego, co do postępowego rozwinięcia żywiołów własnych potrzebne i konieczne jest”. Przy okazji poeta dokonywał znamienego przeciwstawienia dwóch typów patriotyzmu: otwartego i asymilacyjnego. Na rozróżnienie to warto zwrócić uwagę, ponieważ pośrednio pozwala ono wnikać głębiej w stosunek polskich elit intelektualnych do radykalnych odłamów reformacji. „Ważne i ciekawe dla Polaków pytanie: czemu purytanizm nawet w religii jest herezją??? [...] Nawet w religii [chrześcijańskiej – *M.D.*] purytanizm

² Zob. J. Tazbir, *Reformacja, kontrreformacja, tolerancja*, Wrocław 1996.

³ Zob. W. Kriegseisen, *Stosunki wyznaniowe w relacjach państwo-kościół między reformacją a oświeceniem (Rzesza Niemiecka – Niderlandy Północne – Rzeczpospolita polsko-litewska)*, Warszawa 2010, i przywoływana tam literatura.

⁴ Por. M. Weber, *Etyka protestancka a duch kapitalizmu. Protestanckie „sekty” a duch kapitalizmu*, tłum. B. Baran, P. Miziński, Warszawa 2010.

doprowadziłby zawsze albo do żydostwa, albo do archeologii i skończyłoby się na tym, że Kościół byłoby to muzeum starożytności!”⁵.

Może więc polski katolicyzm jako zjawisko kulturowe osadzone w tradycji wielkiej Rzeczypospolitej bierze się z konieczności poszukiwania najbardziej otwartej formuły religijności dostępnej w danym momencie historycznym; konieczności, dodajmy, nie całkiem pierwszoplanowej w tym samym momencie dziejowym w izolowanej Genewie, w Niderlandach ogarniętych antyhabsburską rewoltą, na Wyspach Brytyjskich czy w amerykańskich koloniach. Witte nie podejmuje wprawdzie rozważań na temat przyczyn lokalnej popularności, jaką zyskał kalwinizm w świecie zachodnim, lecz z perspektywy polskich czytelników zagadnienie to wydaje się nieodłącznie towarzyszyć lekturze jego pracy.

Drugi szczególnie być może dla polskich odbiorców interesujący wymiar pracy Witte’a dotyczy ustaleń na temat wpływu kalwinizmu na ukształtowanie się fundamentalnych zasad i rozwiązań instytucjonalnych współczesnego konstytucjonalizmu zachodniego. Wypada mieć nadzieję, że wiedza o koncepcjach religijnych i politycznych twórców różnych nurtów reformacji wciąż należy do kanonu wykształcenia w naszym kręgu kulturowym, a w ostatnich latach pojawiają się na polskim rynku księgarskim poważne prace obcych autorów na temat związków między reformacją a kulturą Zachodu⁶, lecz już pogłębiona refleksja nad wkładem poszczególnych myślicieli religijnych z kręgu reformacji do tak chętnie przez nas przyjmowanego dorobku europejskiego i amerykańskiego konstytucjonalizmu oraz praw człowieka rzadko wykracza poza szkolne uogólnienia.

Wprawdzie już w opublikowanej w 1895 roku pracy pt. *Die Erklärung der Menschen- und Bürgerrechte* Georg Jellinek postawił tezę o reformacji i konfliktach religijnych jako źródle praw jednostki, lecz stanowisko to z miejsca uznano za kontrowersyjne, tym bardziej że pozbawione było wówczas mocnego oparcia w materiale źródłowym. Każdy prawnik czy politolog zetknął się z potocznym poglądem, że uznanie dla praw i wolności człowieka bierze swój początek w europejskim oświeceniu, przedstawianym niekiedy jako ruch świecki lub wręcz wrogi chrześcijaństwu. Wielu z nich pogląd ten powtarza, co w przypadku prawników pozostaje zapewne w ścisłym, choć rzadko uświadamianym dziś związku z tradycją pozytywizmu prawniczego. Dość wspomnieć,

⁵ C. Norwid, *Pisma wszystkie*, oprac. J.W. Gomulicki, Warszawa 1971, t. 9, s. 131.

⁶ Por. zwł. A.E. McGrath, *Jan Kalwin. Studium kształtowania kultury Zachodu*, tłum. J. Wolak, Warszawa 2009.

że Jeremy Bentham twierdził, iż przyrodzone i naturalne prawa jednostki to „nonsens na szczytach”⁷. Zawodowi historycy idei świadomi są oczywiście uproszczeń, jakie niesie taka teza, lecz w żaden sposób nie przekłada się to na uderzającą dysproporcję między wzrostem wiedzy o kanonach praw człowieka i zachodniego konstytucjonalizmu a ubóstwem refleksji nad procesami, które doprowadziły do ukształtowania tych kanonów. O ile jeszcze dorobek pisarzy katolickich jest w Polsce upowszechniany, a w ostatnich dekadach odnotować można znaczny i zrozumiały wzrost zainteresowania autorami rodzimymi, np. Pawłem Włodkowicem, o tyle już rozważania nad wkładem przedstawicieli innych wyznań chrześcijańskich do naszego wspólnego dorobku kultury prawnej są właściwie marginalne. Nawet myśliciel, którego Jan Kalwin zachwalał słowami „macie bardzo uczonego męża, Jana Łaskiego, którego erudycja, prawość i inne cnoty są znane nie tylko wam, ale i innym narodom”⁸, wciąż pozostaje lepiej znany poza Polską.

Reformacja praw jako pierwsza spośród wielu książek Johna Witte’a dostępna dla polskich odbiorców podejmuje w sposób systematyczny temat wpływu kalwinizmu na kształtowanie się współczesnej doktryny praw człowieka oraz zachodniej koncepcji konstytucjonalizmu. Witte obejmuje zakresem swych rozważań ponad dwa stulecia – począwszy od reform politycznych i religijnych, jakich dokonywał w Genewie Kalwin, a kończąc na purytanach, rozwijających swe projekty konstytucyjne w Nowej Anglii. Celem książki, jak deklaruje jej autor, jest przedstawienie rozwoju myśli teologicznej i prawnej, która doprowadziła do wypracowania idei wynikających z założeń teoretycznych praw jednostki oraz do nadania tym ideom formy instytucjonalnej.

Chronologiczna, kronikarska niemal precyzja, z jaką Witte pokazuje rozwój i konkretyzację idei kalwińskich, umożliwia śledzenie sukcesów i niepowodzeń, na jakie napotykało instytucjonalne kształtowanie się gwarancji praw i wolności, które dziś zaliczamy do niepodlegającego dyskusji katalogu zabezpieczeń należnych każdemu człowiekowi. Autor rozpoczyna od pojęć prawa, wolności i religii wypracowanych i stosowanych w Genewie pod rządami założyciela tego nurtu reformacji, starannie odróżniając je od ukształtowanych wcześniej poglądów doktryny katolickiej i luterańskiej. Witte precyzyjnie

⁷ J. Bentham, *A Comment of the Commentaries; A Criticism of William Blackstone's on the Laws of England*, Oxford 1928, s. 14.

⁸ Cyt. za: A. Jobert, *Od Lutra do Mohyły. Polska wobec kryzysu chrześcijaństwa 1517–1648*, Warszawa 1994, s. 55.

wyodrębnia wczesne poglądy Kalwina, charakteryzujące się naciskiem na indywidualną wolność sumienia, demokratyzm w rządzeniu wspólnotą kościelną oraz szerokie uczestnictwo wiernych w prowadzeniu spraw tejże wspólnoty od poglądów późniejszych i usztywnienia stanowiska w sprawie wolności religijnej, które dało o sobie znać w sądowym zabójstwie Miguela Serveta. Wydaje się, że zarysowane w charakterystyce poglądów Kalwina napięcie między powiększaniem zakresu wolności indywidualnej a wiernością doktrynie religijnej okaże się charakterystyczne również dla późniejszych prób przekładania kalwinizmu na praktykę funkcjonowania instytucji politycznych i prawnych. Napięcia te doprowadzą Teodora de Bèze'a – kolejnego bohatera pracy Witte'a – do przeformułowania koncepcji Kalwina w kierunku wzmacniania rozdziału między państwem a Kościołem. Jego największym osiągnięciem, które na trwałe stanie się wyznacznikiem kalwińskiej koncepcji praw jednostki, będzie wprowadzenie do dyskursu pojęcia przymierza opartego na Dekalogu, które zobowiązuje władzę polityczną do poszanowania praw i wolności poddanych w sferze religijnej i politycznej. De Bèze dostrzegał w przymierzu prawno-religijny fundament, zabezpieczający jednostki przed niesprawiedliwym prawem pozytywnym.

Witte kontynuuje swą erudycyjną opowieść o kalwińskiej koncepcji praw jednostki przedstawiając w kolejnym rozdziale dorobek Johanna Althusiusa, którego imponująca zdolność syntetyzowania prac należących do tradycji klasycznej, nauczania zawartego w Biblii, dzieł katolików i protestantów oraz współczesnych mu jusnaturalistów doprowadziła do wypracowania uzasadnienia dla szczegółowych praw i wolności. Podobnie jednak jak w przypadku Kalwina i de Bèze'a, Witte przedstawia czytelnikom obraz pełen niuansów, jak choćby wtedy, gdy nawoływaniom Althusiusa do tolerancji w stosunku do innych wyznań chrześcijańskich i niechrześcijańskich przeciwstawia wyimki z pism, które wskazują, że zakres owej tolerancji był niezmiernie ograniczony. Na kartach swej książki Witte metodycznie ukazuje, jak w czasach absolutyzmu wybrzmiewał głos myślicieli kalwińskich na temat praw jednostek, w dalszych rozdziałach włączając w ten obraz zarówno prozę Johna Milтона, jak i działających na ówczesnych peryferiach Zachodu purytańskich myślicieli z Nowej Anglii, którzy wnieśli istotny wkład w rozwój konstytucjonalizmu amerykańskiego. Witte nierzadko wychodzi z roli beznamiętnego historyka idei, i to bynajmniej nie wyłącznie dlatego, że już w założeniach przyjmowanej przez niego metody badawczej religii przypisuje on miejsce szczególne. Wydaje się raczej, że w każdym z portretów myślicieli kalwińskich i intelektualnego oraz duchowego klimatu epoki Witte podkreśla wzloty i upadki, nienaruszalne aksjomaty

i niekonsekwencje zarówno w obrębie doktryn i poglądów, jak i w życiu osobistym ich adherentów. Przyjmuje więc autor *Reformacji praw* postawę oceniającą, lecz nie jednostronną.

Poważny namysł Witte'a nad religijnymi – i to bardzo lokalnymi, bo przecież kalwinizm to odłam zachodniego chrześcijaństwa – źródłami uniwersalnych praw człowieka powinien zostać z odpowiednią powagą przyjęty przez tych, którym prawa człowieka są drogie. Tych źródeł nie należy w imię owej uniwersalności ignorować. Co więcej, przedstawianie praw jednostki jako „świeckiej religii” bynajmniej nie przyczynia się do zwiększania ich popularności poza światem zachodnim, a wręcz, jak pisał Michael Ignatieff, „przynosi to odwrotny efekt, wywołując wątpliwości wśród religijnych, niezachodnich grup, które – jak się okazuje – nie potrzebują zachodnich świeckich wyznań wiary”⁹.

Trzeci aspekt pracy Witte'a, na który warto zwrócić szczególną uwagę, dotyczy założeń i problematyki przenikających cały jego dorobek badawczy właśnie w odniesieniu do dialektycznej hermeneutyki prawa i religii. Jego postawa badawcza sama w sobie domaga się charakterystyki, ponieważ jest ona wyrazem nowatorskiego, również w skali światowej, podejścia do problematyki relacji między światem instytucji społecznych a rzeczywistością wiary religijnej. Podejście to znajduje wyraz w cieszącym się coraz większym zainteresowaniem kierunku badań interdyscyplinarnych określanych hasłowo mianem „Law and Religion”.

We współczesnej Polsce, podobnie jak w innych obszarach naszego kręgu kulturowego, rozmaite aspekty interakcji między prawem a religią często stanowią przedmiot powszechnego zainteresowania opinii publicznej i specjalistów. Tylko w ostatnich latach przez media i sale sądowe przetaczały się debaty na temat m.in. klauzuli sumienia lekarzy, finansowania ze środków publicznych zapłodnienia pozaustrojowego czy nawet uboju rytualnego. W debatach tych na porządku dziennym było podnoszenie, nierzadko łącznie, argumentów natury prawnej, religijnej czy etycznej. Także spory na temat miejsca religii w życiu publicznym, związane choćby z eksponowaniem symboli religijnych w przestrzeni publicznej czy potencjalnymi naruszeniami praw podmiotowych osób powołujących się na swe wyznanie albo na bezwyznaniowość, cieszyły się zainteresowaniem. Spory takie potraktować można jako symptomatyczne

⁹ M. Ignatieff, *Prawa człowieka jako fetysz*, w: J. Zajadło (red.), *Antologia tekstów dotyczących praw człowieka*, Warszawa 2008, s. 607.

dla wzrastającej świadomości głębokich powiązań między światem religii a instytucjonalnym urządzeniem naszego życia społecznego. Są one również typowe dla procesów sekularyzacyjnych, których w aktualnym stanie cywilizacji zachodniej bynajmniej nie można uznawać za jednokierunkowe i łatwo przewidywalne, choć odchodzenie kultury zachodniej od charakterystycznej dla niej chrześcijańskiej tradycji religijnej zdaje się stanowić stały trend w kulturze europejskiej. Tym większa może potrzeba zainteresowania badawczego problematyką, której uwyrażnienie może dokonywać się właśnie dlatego, że coraz węższy jest obszar domyślnej zgody Europejczyków co do aksjologii ugruntowanej w światopoglądzie chrześcijańskim.

Ostatnie dekady przyniosły, zwłaszcza w Stanach Zjednoczonych, wzrost poważnego akademickiego zainteresowania prawem, kulturą i religią badanymi nie jako niezależne zjawiska społeczne, lecz rozpatrywanymi w świetle interakcji, co przynosi pogłębione rozumienie prawa. W tym zakresie praca Harolda Bermanna z 1974 roku pt. *The Interaction of Law and Religion* była pracą pionierską, choć w dużej mierze zlekceważoną. Berman zauważył rzecz oczywistą – że prawo i religia łączy aspekt oddziaływania normatywnego, a regulowane treści w pewnym zakresie pozostają wspólne bez względu na źródło normowania. Analogie te zachowują swą moc zarówno w konkretnych porządkach prawnych, jak i w prawie międzynarodowym. W takim zakresie, w jakim religia należy do kulturowego uposażenia poszczególnych społeczeństw, ignorowanie tych związków prowadzi do konfliktów, które często bywają rozwiązywane przez odwołanie się do uprzywilejowanych pod pewnymi względami norm kulturowych, niekoniecznie dających się pogodzić z normami o rodowodzie religijnym. Tym samym dochodzi niekiedy do redukcjonistycznego osłabiania wpływu powszechnie akceptowanych norm religijnych, co skutkuje swego rodzaju wojnami kulturowymi. Konflikty takie okazują się szkodliwe zarówno z punktu widzenia prawa, jak i kultury, która zostaje sprowadzona do ideologii i jako taka zaczyna wzbudzać nieufność. Religia zaś wychodzi z takich konfliktów osłabiona, ponieważ odmawia się jej prawa do oddziaływania społecznego, redukując ją do doświadczenia osobistego. John Witte należy do kontynuatorów myśli Bermanna, a jego książkę odczytywać można nie tylko jako historyczne opracowanie z zakresu historii myśli prawnej, politycznej i religijnej, lecz także – w głębokiej strukturze – jako egzemplifikację założeń metodologiczno-badawczych prowadzonych w nurcie „Law and Religion”. Zdaniem Witte’a prawo i religię należy badać jako „dwa wielkie, ząbwiąjące się systemy idei, instytucji, wartości i przekonań”, a jeśli ująć rzecz metaforycznie, powinno się je traktować jako „binokular”, za pomocą którego

„na nowo postrzegamy wiele znanych nam idei i instytucji, badanych dotąd za pomocą samego «monokularu prawa» albo «monokularu religii»”¹⁰. Ten kierunek myślenia zaczyna zyskiwać zwolenników, również wśród dogmatyków prawa. Za paradoksalny należy uznać fakt, że badacze amerykańscy – także ci, którzy jak wybitny prawnik Joseph H.H. Weiler otwarcie przyznają się do innego niż chrześcijański rodowodu wyznaniowego – przeprowadzają analizy orzecznictwa sądów europejskich w kontekście wspomnianych interakcji między prawem a religią i wskazują na istotne zaniedbania hermeneutyczne w podejściu europejskiej nauki prawa oraz judykatury, zwłaszcza Europejskiego Trybunału Praw Człowieka, do zagadnień związanych z kulturowo-religijnym dziedzictwem naszego kontynentu¹¹.

Warto więc, by polscy czytelnik i czytelniczka zainteresowali się książką Witte’a, obok dostępnej już klasycznej pozycji Harolda Bermana pt. *Prawo i rewolucja*¹², jako przykładem zintegrowanego podejścia badawczego do prawa i religii. Zainteresowanie to towarzyszyć może w szczególności prawnikom, zarówno tym, którzy należą do rzadkich już dziś adherentów pozytywizmu prawniczego, jak i tym, którzy przestali pokładać nadzieje w nauce prawa, opierając się na takim modelu zewnętrznej integracji nauk prawnych, który ostatecznie zdaje się prowadzić do rozplynięcia się odrębności tej dyscypliny w bardziej zaawansowanych naukach przyrodniczych (neurokognitywistyce) i społecznych lub wprost przeciwnie – w rozmaitych ideologiach prawa. Paradoksalnie bowiem pewien typ interdyscyplinarności, któremu towarzyszy źle skrywana pogarda dla własnej dyscypliny, prowadzi do „bałkanizacji” nauk prawnych.

Tymczasem nauka prawa to coś więcej niż suma interdyscyplinarnych składników lub metod i ujęć poszczególnych akademickich grup interesów. Samo prawo jest bowiem wieloaspektowym zjawiskiem życia indywidualnego i społecznego, którego badanie interdyscyplinarność powinna wspierać, a nie przyćmiewać. Stąd pracę Witte’a traktować można również jako głos w dyskusji na temat demarkacji nauk prawnych w kontekście ich integracji zewnętrznej. Ten głos wybrzmiewa wyraźnie, gdy Witte pisze o historii relacji między doktryną

¹⁰ J. Witte Jr. *God's Joust, God's Justice. Law and Religion in the Western Tradition*, Grand Rapids 2006, s. 461.

¹¹ Zob. J.H.H. Weiler, *Chrześcijańska Europa. Konstytucyjny imperializm czy wielokulturowość?*, tłum. W. Michera, Poznań 2003.

¹² H.J. Berman, *Prawo i rewolucja. Kształtowanie się zachodniej tradycji prawnej*, tłum. S. Amsterdamski, Warszawa 1995.

John Witte – kronikarz dialogu prawa i religii

religijną kalwinizmu a wymogami życia społecznego, w którym przyszło kalwinistom funkcjonować, ale jeśli dobrze się weń wsłuchać, jego przesłanie znajdzie zastosowanie uniwersalne, również w odniesieniu do współczesności, nawet jeśli świeckie ideologie w bliższych nam historycznie epokach sięgają po miejsce dawniej zajmowane przez religię. Rozumienie tych zjawisk pozwala oceniać je z właściwym dystansem. Jak pisał w innym miejscu Witte, „każda tradycja religijna zna zarówno teonomizm, jak i antynomianizm – przesadny legalizm i przesadne uduchowanie religii. Każdej tradycji prawnej znane są zarówno teokracja, jak i totalitaryzm – przesadna sakralizacja i przesadna sekularyzacja prawa”¹³. Nadmierne roszczenia prawa i religii nie przekreślają jednak istoty ich dialektycznych relacji oraz głębokich współzależności pojęciowych i metodologicznych. Czy na przykład związek między teologicznymi koncepcjami grzechu i prawniczymi ujęciami przestępstwa nie jest oczywisty albo czy hermeneutyka tekstów religijnych i prawnych nie pozostają w ścisłym związku? Kwestie te były już zresztą poruszane¹⁴, a mimo to nauki prawne *en masse* wciąż zdają się żywić w stosunku do teologii znacznie więcej uprzedzeń niż wobec innych nauk. W polskiej filozofii nauki na zasadniczą bliskość prawnoznawstwa i teologii w ramach pasa nieostrości między nauką a innymi działami kultury duchowej człowieka uwagę zwracał chyba tylko Leszek Nowak¹⁵. Można mieć nadzieję, że dzięki pracom autorów tak rzetelnie łączących warsztat historyka, prawnika i teologa, jak w przypadku Johna Witte’a, bariery te będą stopniowo przełamywane.

Maciej Dybowski

¹³ J. Witte Jr., F.S. Alexander, *Christianity and Law. An Introduction*, Cambridge 2008, s. 1.

¹⁴ Por. np.: H.J. Berman, *The Religious Sources of General Contract Law. A Historical Perspective*, „Journal of Law & Religion” 1986 (103), s. 4; J. Pelikan, *Interpreting the Bible and the Constitution*, Yale 2004.

¹⁵ Por. L. Nowak, *Metodologiczne kryterium demarkacji i problem statusu teologii*, „Nauka” 2004 (3), s. 135.