

Ireneusz Mroczkowski

Teologiczny wymiar praw człowieka

Collectanea Theologica 60/4, 63-74

1990

Artykuł został zdigitalizowany i opracowany do udostępnienia w internecie przez Muzeum Historii Polski w ramach prac podejmowanych na rzecz zapewnienia otwartego, powszechnego i trwałego dostępu do polskiego dorobku naukowego i kulturalnego. Artykuł jest umieszczony w kolekcji cyfrowej bazhum.muzhp.pl, gromadzącej zawartość polskich czasopism humanistycznych i społecznych.

Tekst jest udostępniony do wykorzystania w ramach dozwolonego użytku.

ks. IRENEUSZ MROCZKOWSKI, PŁOCK-LUBLIN

TEOLOGICZNY WYMIAR PRAW CZŁOWIEKA

Teologiczna refleksja nad prawami człowieka dotyka dzisiaj wielu tematów i toczy się na wielu płaszczyznach. Sobór Watykański II używając rozróżnienia między wzrostem Królestwa Niebieskiego i postępowaniem ludzkim, między ubóstwem i uczłowiczeniem otworzył nowe możliwości dla teologii. Jednocześnie cała dyskusja wokół teologii wyzwolenia może być przykładem trudności, na jakie się napotyka przy próbie precyzyjnego określenia stosunku promocji człowieka do wyzwolenia chrześcijańskiego. W teologii moralnej odpowiednikiem tego dylematu jest spór między zwolennikami autonomii moralnej i etyki wiary. W teologii biblijnej pojawiła się redukcjonistyczna hermeneutyka, zacieśniająca sens Słowa Bożego do horyzontalnych wskazówek społecznych. Same wreszcie prawa człowieka wydały się niektórym kanonami religii cywilnej, zdolnej zbawić świat bez odniesienia do Boga.

Obserwując historyczność egzystencji człowieka należy przyjąć do wiadomości także historyczność każdego zrozumienia ludzkiego. Orędzie biblijne, skierowane do człowieka, jest orędziem zanurzonym w historii. Bóg mówi słowami ludzkimi i działa w ludzkiej historii. Z drugiej strony, człowiek jako istota zdolna do samorozumienia i samoposiadania, może odkryć i realizować wartości, które służą budowaniu jego człowieczeństwa. Orędzie Boże spotyka człowieka dążącego do wyzwolenia od niesprawiedliwości, lęku i grzechu. Jezus Chrystus krytykując postawę faryzeusza otworzył nowy horyzont myślenia, który wyraził się w radykalizmach ewangelicznych. Poprzez zwycięstwo nad śmiercią Zbawiciel otworzył realną szansę dla człowieka: cierpienie i śmierć mogą być pokonane przez miłość. Wierzący dysponuje nowym kluczem interpretacyjnym, pozwalającym mu właściwie podejść do wszystkich problemów życia indywidualnego i społecznego.

Prawa człowieka, które są zabezpieczeniem godności osoby i wyrażają równość, wolność i braterstwo ludzi, znajdują w Objawieniu właściwą podstawę i uzasadnienie. Istotnymi kategoriami biblijnymi służącymi do interpretacji praw człowieka są: stworzenie człowieka na obraz Boży, chrześcijańskie pojęcie wolności, nawrócenie z grzechu i przykazanie miłości. Poprzez fakt stworzenia człowieka na obraz Boży można uzasadnić nie tylko równość ludzi, ale także określić istotę godności człowieka. Biblijna kategoria wyzwolenia, obejmująca wolność od grzechu, prawa i śmierci, wskazuje na Boga,

który błogosławi i zbawia. Bez uwzględnienia tych elementów wyzwolenca działalność człowieka jest niepełna i nieskuteczna.

Nie można też pominąć biblijnej refleksji nad grzechem i nawróceniem. Wnosi ona do dyskusji nad prawami człowieka wymiar etyczny, angażuje sumienie człowieka, centrum jego osoby. Ważne jest też to, że nawrócenie nie ogranicza się do poszczególnych aktów, ale jest ciągłym uwrażliwieniem na wolę Boga. W żadnym wypadku nie można tu mówić o etosie statycznym.

Chrześcijańskie rozumienie praw człowieka, które zamierzamy tutaj przedstawić, musi przezwyciężyć trudności teologii wyzwolenia. Można tego dokonać poprzez integralne ujęcie Objawienia chrześcijańskiego. Z drugiej strony, trzeba sprecyzować sens promocji człowieka na bazie jego samorozumienia i praktyki społecznej. Prawa człowieka wpisują się w proces promocji ludzkiej jako obiektywizacja sensu jednostki i społeczeństwa. Posługując się metodą hermeneutyczną zamierzamy dokonać konfrontacji przedrozumienia etycznego praw człowieka z Objawieniem. Chrześcijański horyzont sensu może być odkryty tylko w historii i poprzez historyczne, jednostkowe i społeczne działanie człowieka.

Chrześcijański sens historii

Rzeczywistość wyrażona poprzez biblijne kategorie obrazu Boga w człowieku, wyzwolenia, nawrócenia i prawa miłości pozwala przyznać rację tym teologom, którzy nie widzą świata jako „zdeteminowanego kosmosu”, określonego raz na zawsze¹. Obraz świata jawi się jako historia, stawanie się, nieograniczone działanie ludzkie. Oryginalność Boga w Objawieniu judeo-chrześcijańskim przejawia się w Jego działaniu historiozbawczym. Nazywanie Boga „Dobłą Nowiną dla ludzi” oznacza rozumienie Go jako Boga-Miłości i Wyzwolenia, jako „Boga z nami”, jako Boga defatalizującego historię wszystkich i każdego z osobna. Stworzenie świata i człowieka nie jest dziełem zamkniętym, ale przedłuża się w działalności człowieka jako współtwórcy. Dowodem wyzwolenczej działalności Boga było zmartwychwstanie Chrystusa. Siłą tego faktu człowiek odnajduje energię do zwycięstwa nad śmiercią i negatywnością historii, która bez Boga objawia się jako siła niszcząca i zamykająca los ludzki w beznadziejnej immanencji.

¹ Por. G. Geffré, *Le christianisme au risque de l'interprétation*, Paris 1983, 152; Jan Paweł II w *Sollicitudo rei socialis* pisze: „Człowiek bowiem, jeśli można tak powiedzieć, nie został stworzony jako byt nieruchomy i statyczny. Pierwszy jego opis biblijny przedstawia go jako stworzenie i obraz, określony w swej głębokiej rzeczywistości przez pochodzenie i podobieństwo, które o nim stanowią. Ale wszystko to wprowadza w istotę człowieka, mężczyzny i kobiety, zaczątek zadania oraz wymóg spełnienia go, zarówno indywidualnie, jak we dwoje.” Wyd. Liberia Editrice Vaticana, n. 30.

Kościół uświadamiając sobie coraz bardziej odpowiedzialność za świat i rozwój człowieka nie może zamykać oczu na ambiwalentność historii². Trzeba zapytać, gdzie zaczyna się owa ambiwalentność, dlaczego rodzi się pewna nieufność wobec ideologii rozwoju i dlaczego sekularyzacja nie przynosi obiecanych wyników. Już w latach siedemdziesiątych Metz pisał: „Zaangażowana teologia, która wspierała naszą świadomość, załamuje się. Teologiczne przekonanie o wzrastającym pojednaniu człowieka z naturą załamało się i teraz zauważamy, jak głęboko owa ufność determinowała nasze filozoficzne i teologiczne interpretacje przyszłości. Ukazuje się nagle Syzyf obok Prometeusza, Nietzsche obok Marksa i Monod obok Whiteheada³.”

Nie chodzi o potępienie rozwoju ludzkiego, jako czegoś przeciwnostawnego eschatologii chrześcijańskiej. Warto natomiast przypomnieć myśl Ricoeura, wnikliwego obserwatora naszych czasów. Wydaje się, że ma on rację, gdy podkreśla, iż rozwój i postęp nie spotykają się z tajemnicą eschatologii chrześcijańskiej na tym samym poziomie⁴. Wzrost i postęp powstają z pracy człowieka. Pracę rozumie Ricoeur bardzo szeroko: wszystko, co służy do wytwarzania narzędzi, ich gromadzenie i udoskonalanie. Narzędzia, o jakich mówi Ricoeur, nie ograniczają się do technicznych. Są to nagromadzone przez pokolenia ślady twórczości człowieka w dziedzinie wiedzy, kultury, duchowości. W tym sensie wszelkie doświadczenie moralne i duchowe ludzkości jakby narastało w postaci dzieł sztuki, w pomnikach architektury, formach kultu. Wszystko to służy człowiekowi, który, na poziomie decyzji, zawsze zaczyna od początku, niemniej pozostaje na drodze kumulującej dzieła ludzkości.

Podkreślić wypada, że tak pojęty wzrost i postęp jest procesem anonimowym i abstrakcyjnym. Taki postęp nie dotyka dramatu człowieka, który cierpi i pragnie. I chociaż chrześcijaństwo nie potępiło Prometeusza, a poszczególne cywilizacje przeżywają również kryzysy, to jednak kiedy przechodzimy do konkretnych decyzji ludzkich, wydarzeń człowieka, chrześcijaństwo odnosi je do absolutu, w jego świetle osądza całą egzystencję i jej sens⁵. W historii konkretnego człowieka można ocenić jakość postępu, bowiem tutaj historia nie jest tylko historią środków, lecz celów i intencji całościowych.

Na tym poziomie Ricoeur mówi o kryzysie cywilizacji i wydarzeń związanych z historią poszczególnych ludzi. Tutaj odgrywa rolę polityka, jako całość relacji ludzkich związanych z władzą. Kryzysy polityczne w podwójny sposób uwidaczniają dramatyczną stronę historii. Po pierwsze, uwidaczniają kryzysy cywilizacyjne; są nie-

² Por. *tamże*, nn 11—26; G. Geffré, *dz. cyt.*, 190—193.

³ J. B. Metz, *La fede nella storia e nella società*, Brescia 1978, 99.

⁴ Por. P. Ricoeur, *Histoire et vérité*, Paris 1955 81—86.

⁵ Por. *tamże*, 87—93.

jako ich wyartykułowaniem. Po drugie — i na to Ricoeur zwraca szczególną uwagę — są wyrazem poczucia winy człowieka. To właśnie wokół władzy mnożą się największe pasje człowieka: pycha, nienawiść, lęk. Tam, gdzie jest wielkość człowieka, tam też pojawia się upadek. Tu właśnie musi rozpocząć się teologia historii. Nie znaczy to, że teologia znajduje przystęp do historii tylko poprzez winę i upadek człowieka. Niemniej przyczyny i sens kryzysów na poziomie wydarzeń ludzkich domagają się wyjaśnienia i Ricoeur szuka tych wyjaśnień w chrześcijańskiej teologii historii⁶.

Prawa człowieka jako kryteria winy

W kontekście rozważań Ricoeura nad kryzysami historii pojawiają się pytania: na czym polega ambiwalentność historii i jak opisać winę historyczną przejawiającą się nie tylko w kryzysach cywilizacji, lecz przede wszystkim w życiu grup społecznych i poszczególnych ludzi. Warto zauważyć, że Ricoeur nie jest pesymistą. Właśnie dlatego, że widzi historię jako możliwość wielkich projekcji, wina ukazuje mu się realna i konkretna. Grzech nie jest dla niego centrum wiary chrześcijańskiej. Jednocześnie „zło nie jest czymś, co można usunąć, a łaska czymś, co można dodać do stworzenia historycznego człowieka. Stworzenie przedłuża się poprzez zło i dzięki łasce”⁷.

Sytuacja grzeszna rozpoczyna się wraz z niesprawiedliwymi stosunkami międzyludzkimi. „Kościół, gdy mówi o sytuacjach grzechu lub gdy piętnuje jako grzechy społeczne pewne sytuacje czy pewne zachowania zbiorowe większych czy mniejszych grup społecznych lub wręcz całych narodów i bloków narodów, wie i głosi, że takie wypadki grzechu społecznego są jednocześnie owocem, nagromadzeniem i zbiorem wielu grzechów osobistych. (...) Sytuacja — a więc także instytucja, struktura, społeczeństwo — nie jest sama przez się podmiotem aktów moralnych; dlatego nie może być sama w sobie dobra lub zła”⁸.

Podkreślanie w teologii katolickiej roli grzechu osobistego nie łączy się ze zgodą na istnienie złych struktur i sytuacji grzechu. Analiza takich struktur powinna wskazać grzechy osobiste i mechanizmy gromadzenia się grzechów. Mechanizmy te stwarzają sytuacje niesprawiedliwości i ucisku. Metz uważa, że chrześcijańskie rozumienie historii nie może przemilczeć owych mechanizmów, będących także źródłem cierpienia⁹. Ricoeur rozróżnia w historii relacje po-

⁶ Por. tamże, 92.

⁷ Tamże, 113—114.

⁸ Jan Paweł II, *Reconciliatio et poenitentia*, Chrześcijanin w świecie 139 (1985) 88—89.

⁹ Por. J. B. Metz, *La fede nella storia e nella società*, *Studi per una teologia fondamentale pratica*, Brescia 1978, 127—128.

siadania, władzy i znaczenia (*les relations de l'avoir, du pouvoir et du valoir*). Opiera się w tym rozróżnieniu na kantowskim podziale zindywidualizowanych pasji: chciwości, żądzy władzy i znaczenia (*Habsucht, Herrschsucht, Ehrsucht*)¹⁰.

Owe pasje człowieka mogą być połączone z trzema płaszczyznami zinstytucjonalizowanych relacji ludzkich: ekonomiczną (mieć), polityczną (rządzić) i kulturalną (znaczyć). Ricoeur próbuje wykazać, jak i gdzie indywidualne pasje człowieka łączą się z niewłaściwymi stosunkami społecznymi. Te pierwsze nazywa relacjami krótkimi, natomiast drugie — relacjami długimi. Połączenie relacji krótkich z długimi możliwe jest dzięki wypracowanemu wcześniej przez Ricoeura rozróżnieniu między *socius* i „bliźni”¹¹. Na tej drodze odkrywa autor ten obszar zła, które znali już prorocy: nikt go nie rozpoczyna, a wszyscy kontynuują. Rodząc się człowiek wchodzi w relacje posiadania, które cechują się perwersją chciwości. To samo spotyka się na płaszczyźnie politycznej. „Istnieją niesłuszne prawa. niesprawiedliwe ustawodawstwo jest zawsze okazją do rozwijania złych pasji jednostki, grupy, klasy panującej. (...) Zawsze człowiek buduje siebie albo siebie niszczy we wnętrzu swego serca, ale także poprzez wszystkie «przedmioty», które ułatwiają stosunek człowieka do człowieka. Chodzi o «przedmioty» ekonomiczne, polityczne i kulturalne”¹².

Próba Ricoeura, mimo swojej oryginalności, nie jest pozbawiona punktów słabych. Przede wszystkim, autor niedostatecznie zwraca uwagę na rolę grzechu osobistego, o której mówi Papież w *Reconciliatio et paenitentia*, w wyżej cytowanym fragmencie. Po drugie, jest to myślenie na płaszczyźnie filozofii społecznej, nie wchodzącej w praktykę relacji międzyludzkich. Z naszego punktu widzenia wydaje się, że prawa człowieka mogą lepiej wyrazić prawdę relacji międzyludzkich. Chodzi o prawdę nie tylko teoretyczną i indywidualną, ale także praktyczną i społeczną. Dwuznaczność historii ludzkiej może być rozszyfrowana i nazwana po imieniu, jako łamanie praw człowieka.

Prawa człowieka dotychczas sformułowane i ogłoszone w licznych Deklaracjach wyrażają wolność, równość i braterstwo ludzi. Zabezpieczają godność człowieka na płaszczyźnie indywidualnej i społecznej. Tworzą wreszcie podstawę dla wartości społecznych, które można ująć w triadę: wolności, sprawiedliwości i solidarności¹³.

Powszechna Deklaracja Praw Człowieka ogłoszona przez ONZ

¹⁰ Por. P. Ricoeur, *dz. cyt.*, 116.

¹¹ Por. *tamże*, 99—111.

¹² *Tamże*, 120, 122.

¹³ Por. I. Mroczkowski, *La dimensione etico — teologica dei diritti dell'uomo*, Roma 1984.

w 1948 r.¹⁴ zawiera najpierw prawa wolnościowe, zabezpieczające nienaruszalność osoby. Potem wlicza się tam prawa polityczne, które dają możliwość uczestnictwa w życiu politycznym. Wreszcie Deklaracja zawiera prawa społeczno-kulturalne: do bezpieczeństwa społecznego, do pracy, wyboru pracy, nauki i wolnego uczestnictwa w życiu kulturalnym. Warto dodać, że interpretacja praw człowieka powinna uwzględniać ścisły związek wolności, równości i uczestnictwa, odnoszonych zawsze do godności człowieka jako osoby.

Historia cierpienia. Siła odkupienia

Odnajdując jedno ze źródeł kryzysów historii ludzkiej w nieprzestrzeganiu praw człowieka, nie wyczerpaliliśmy całości chrześcijańskiego sensu historii. Byłoby błędem ograniczenie się do promocji praw człowieka jako do ciągłej emancypacji człowieka pojętej abstrakcyjnie i nie widzącej obszarów cierpienia ludzkiego. Metz pisze tak: „Jest prawdą (...), że historia wolności pozostaje także historią cierpienia. Zostaje jeszcze ból i melancholia; przede wszystkim pozostaje milczące cierpienie przeszłości, cierpienie zmarłych, którego nie wymaże wolność przyszłych pokoleń. Żadne świeckie polepszenie warunków wolności nie odda sprawiedliwości umarłym, nie usensowni ich bólu”¹⁵.

Autor nie zamierza umniejszać dynamizmu historii, wypływającej ze świadomości negacji wolności i praw człowieka. Podkreśla jednak słusznie, że tak, jak nie można przeoczyć społeczno-politycznych procesów historii, nie wolno też epatować optymizmem antropologicznym, nie mającym podstaw w doświadczeniu przeszłości. Chrześcijaństwo wyraża się jako *memoria passionis, mortis et resurrectionis Jesu Christi*. W centrum naszej wiary znajduje się określona pamięć cierpienia, wspominana pod nazwą Boga. Jedność między tym cierpieniem i cierpieniem ludzkości nie może być pomyślana bez ranienia tego, kto usiłuje ją przemyśleć¹⁶.

Istnieje faktycznie kategoriałny dwumian, obecny ciągle w przekształcaniu świata. Jego wyraz teologiczny znajduje się w pamiętce śmierci i zmartwychwstania Chrystusa. Życie człowieka nowego, zapoczątkowane zmartwychwstaniem Chrystusa, odwołuje się do cierpienia ludzi, żywi się pamięcią tego cierpienia, staje się „pamięcią wołającą na alarm wobec pospiesznych pojednań z faktami i tendencjami naszej społeczności technologicznej”¹⁷.

W tej perspektywie nie jest możliwe oddzielanie pamięci cierpienia od pamiętki zmartwychwstania, jak również historii świata i historii zbawienia. „Historia świata i historia zbawienia nie są

¹⁴ Chrześcijanin w Świecie 26 (1973) 7—14.

¹⁵ B. Metz, *dz. cyt.*, 128.

¹⁶ Por. *tamże*, 110.

¹⁷ Por. *tamże*, 112.

dwiema wielkościami, które można złączyć przez spekulację teologiczną czy przeciwstawić w sposób formalny. Historia zbawienia jest raczej historią świata, w której jest miejsce na usensownienie cierpień i zagłuszonych nadziei. Historia zbawienia jest tą historią świata, w której wszystkim możliwościom przypadłym i zapomnianym, nazywanym «śmiercią», zostaje nadany sens, niezaprzeczalny i nieeliminowalny z biegu przyszłej historii»¹⁸.

Jeśli więc przyszłość jest problemem społecznym i politycznym, chrześcijańska pamięć cierpienia pozostaje niezbędnym i skutecznym elementem zmiany polityczno-społecznej. Prawa człowieka, pojęte jako obrona godności człowieka i podstawy struktury społeczno-politycznej, mają ważne miejsce. Z drugiej strony, nie można zaprzeczyć, że zostaną one w pełni zachowane, jeśli w świetle chrześcijańskiej pamiętki cierpienia Bóg ukaże się „jako podmiot i sens historii, pojętej integralnie”¹⁹.

W rzeczywistości jakakolwiek dyskusja na temat promocji praw człowieka i ich wymiaru moralnego nie może przeoczyć faktu, że człowiek, jako stworzenie Boże, stoi w relacji do Boga. Owa relacja nie tylko odróżnia człowieka od innych bytów, ale uwidacznia istotne żądania moralne, które się weryfikują w historycznym „powinieniu” człowieka. Dalferth i Jüngel piszą, że „człowiek jest takim bytem, który z powodu niezamiennego stosunku Boga do niego, posiada stosunek do siebie, znajduje się w stosunku do świata i ma relację do Boga”²⁰. Jest prawdą, że rzeczywistość osoby realizuje się w swoich dziełach, że człowiek jest bytem transcendentnym i w doświadczeniu interpersonalnym wyzwala się od izolacji podmiotowej. Jednak na początku tych relacji — w świetle Biblii — znajduje się siła stwórcza Boga. O ile Bóg zwraca się ku człowiekowi w sposób dostosowany do naszych możliwości, Jego łaska ukazuje się jako miłość. Człowiek może odpowiedzieć na to wezwanie tylko poprzez miłość.

Nie można tego przeoczyć w teologicznym rozumieniu praw człowieka. Człowiek może budować własną historię żyjąc w relacji z drugim człowiekiem, ze światem i Bogiem. Historyczność stanowi podstawowe miejsce spotkania *humanum* i *divinum*. Objawienie potwierdza i wyjaśnia autonomię moralną człowieka, o ile pokazuje „Boga z nami”. Właśnie w tym znaczeniu teologia moralna nie może pozostać obojętna na wezwanie wyzwolenia człowieka, który chce uwolnić się od grzechu i złych struktur.

Z wyżej podkreślonej współzależności między *divinum* i *humanum* wypływają dwa wnioski na temat teologicznej interpretacji

¹⁸ *Tamże*.

¹⁹ *Tamże*, 115.

²⁰ J. U. Dalferth, E. Jüngel, *Person und Gottebenbildlichkeit*, w: F. Böckle i inni, red., *Christlicher Glaube in moderner Gesellschaft*, t. 24, Freiburg—Basel—Wien 1981, 60.

praw człowieka: 1. Prawa te jako historyczny wyraz zabezpieczenia godności człowieka są owocem autonomicznej praktyki ludzkiej. Zawierają one prawnomoralne kryteria organizacji społeczeństwa. W żaden sposób nie są przeciwne planowi zbawienia, wyrażonemu w Biblii. 2. Z potęgi stwórczej Boga i Jego miłości, objawionej w Jezusie Chrystusie, wypływają ważne wnioski dla zrozumienia sensu życia ludzkiego i praw człowieka. Owe wnioski nie ograniczają się do pewnych norm moralnych, pomocnych do zachowania praw człowieka, ale otwierają nową możliwość: cierpienie i śmierć jako konsekwencja grzechu mogą być pokonane poprzez miłość. Miłość nie zastępuje praw człowieka, ale nie można powiedzieć, że życie społeczne, zorganizowane według praw człowieka, nie potrzebuje miłości.

Wolność w świetle nadziei chrześcijańskiej

W rozważaniach filozoficznych na temat „wolnego wyboru” często zapominano, że wolność jest procesem, czymś konkretnym i zawsze w ruchu. Jüngel mówi, że wolność jest czymś burzliwym, zarówno wtedy, gdy jest, jak i wtedy, gdy jej brakuje²¹. Jawi się więc pytanie, czy prawa wolnościowe człowieka pozwalają ująć istotę wolności oraz czy gwarantują wyzwolenie całego człowieka?

Aby odpowiedzieć na te pytania, odnotujmy najpierw trzy ważne uwagi Moltmanna na temat wolności²². Przede wszystkim o wolności nie można myśleć pojęciami niewłaściwymi. Trzeba wyzwolić się od własnego egoizmu i uwzględnić przeciwników własnej wolności. Dlatego wyzwolenia ludzkości nie można oczekiwać „dopiero po rewolucji”. Druga uwaga dotyczy konieczności przewycięzenia barier ideologicznych w pojęciu wolności. Trzeba powiedzieć, że „wszędzie spotykamy uciskanych gnębiących, przenoszących na innych cierpienie, którego doświadczają”²³. Chrześcijańska teologia wyzwolenia widzi działanie ludzkie w aspekcie ucisku, występującego w różnych postaciach. Ze stosunków ludzkich nie można wykluczyć pierwotnego lęku, który przekształca się w agresję.

Trzecia uwaga Moltmanna dotyczy wolności jako fortuny rzadkiej i niebezpiecznej. Żądając wolności człowiek boi się jej. Istnieje ryzyko wolności. „Dla jego przewycięzenia potrzebujemy niezłomnej nadziei, która zgodziłaby się raczej na własną klęskę niż zranienie innych. «Kto pomaga tym, którzy są straceni, sam jest zgubiony» mówi Brecht, wskazując na wysoką cenę wolności”²⁴. Wiele ruchów wolnościowych nie zdało egzaminu z powodu nad-

²¹ Por. E. Jüngel, *Freiheitsrechte und Gerechtigkeit*, w: Tenże, *Unterwegs zur Sache. Theologische Bemerkungen*, München 1972, 246.

²² Por. J. Moltmann, *Futuro della creazione*, Brescia 1980, 112—115.

²³ Tamże, 113.

²⁴ Tamże, 114.

miernego optymizmu wolnościowego, pomijającego nadzieję wypływającą z krzyża i gotowości na cierpienie.

Chrześcijańskie pojmowanie wolności związane jest z wiarą. Wiara jest już wyzwoleniem od lęku do nadziei, od egoizmu do miłości. Wolność chrześcijańska rodzi się ze zmartwychwstaniem Chrystusa i realizuje się w przewyciężeniu prawa, grzechu i śmierci. Wiara jest uczestnictwem w akcie stwórczym Boga i w budowaniu nowego świata. Wezwanie Boga skierowane do człowieka jest czymś więcej niż głosem. Właśnie w powołaniu Boga zakotwicza się kreatywna wolność powołanego. Odpowiedź człowieka jest czymś więcej niż zachowaniem przykazań. Realizuje się ona w adekwatnej odpowiedzi na miłość Boga.

Wolność chrześcijańska nie ogranicza się do samej wolności religijnej czy wewnętrznej. Nie jest ona nigdy procesem jednowymiarowym. Tak jak misja Jezusa obejmowała wszystkie problemy od chleba powszedniego do odpuszczenia grzechów — tak i działanie wyzwolenicze chrześcijanina nie może pominąć wyzwolenia ekonomicznego, politycznego i kulturalnego. Prawa człowieka akcentują formy współżycia międzyludzkiego, w których prawda wolności społecznej zajmuje istotne miejsce. Wypada tu dodać tylko, że konkretna praktyka społeczna wskazuje na potrzebę wypracowywania nowych praw człowieka. Dzisiaj staje przed ludzkością szczególne zadanie zabezpieczenia „pokoju z naturą”. Wydaje się, że po wyzwoleniu człowieka od natury stanęliśmy przed problemem wyzwolenia natury od destrukcyjnej działalności człowieka w imię wolności ludzkiej.

Wyzwolenie dokonuje się w zabezpieczeniu godności człowieka, dążeniu do sprawiedliwości, solidarności i pokoju z naturą. Wolność, ku której wyswobodził nas Chrystus, zdaje egzamin na wszystkich tych poziomach. Sięga bowiem do korzeni zniewalających lęków człowieka. Chrześcijanin wie, że złe stosunki społeczno-polityczne popychają człowieka ku złu, ale wie też, że dobre stosunki nie zmuszają go do dobra²⁵. Posługując się znanym rozróżnieniem między „wolnością od” i „wolnością do” można powiedzieć, że prawa człowieka określają warunki „wolności od”, ale nie są w stanie w pełni zagwarantować „wolności do”. Nadzieja chrześcijańska natomiast otwiera przestrzeń „wolności do” ukazując łaskę Boga, Królestwo Boże, pełnię czasów.

Sprawiedliwość większa... Solidarność i miłość

Nie jest łatwo wypracować teorię sprawiedliwości ogólnej, ważnej dla całej ludzkości. Katolicy znają ten problem w związku z tradycyjnym podziałem sprawiedliwości na wymienną, rozdzielczą

²⁵ Por. *tamże*, 127.

i prawną; ostatnio zaś — od *Quadragesimo anno* — w związku z dyskusją nad sprawiedliwością społeczną²⁶. Mówi się dzisiaj o sprawiedliwości posiadania, sprawiedliwości osiągnięć oraz szans i potrzeb²⁷. W wypadku sprawiedliwości szans zwraca się uwagę na przewyższenie dyskryminacji społecznych i prawnych, wyliczonych w art. 2 *Powszechnej Deklaracji Praw Człowieka*.

W tym miejscu prawa człowieka stają się niezbędnym narzędziem, choć określają tylko pewne minimum szans. Jeśli mówimy natomiast o sprawiedliwości potrzeb, rzuca się w oczy trudność w rozróżnieniu między równością ludzi i ich nieidentycznością. Problemem jest też zharmonizowanie równości potrzeb ze skutecznością systemu społecznego. Amerykanie zwykli mawiać, że polityka społeczna stoi zawsze przed alternatywą: piec ciasto coraz większe czy dzielić je po równo. Należy wreszcie wspomnieć, że stajemy nie od dzisiaj wobec egoizmu grup społecznych, które w imię sprawiedliwości wysuwają żądania, jakich nie można spełnić bez szkody dla innych grup.

W tej sytuacji chrześcijaństwo musi pokazać motyw przemiany świata ku sprawiedliwości, oparty na wezwaniu Jezusa Chrystusa. „Jeśli wasza sprawiedliwość nie będzie większa niż uczonych w Piśmie i faryzeuszów, nie wejdziecie do królestwa niebieskiego” (Mt 5, 20). Potem zaś: „Bądźcie więc wy doskonali, jak doskonały jest Ojciec Wasz niebieski” (Mt 5, 48). Uczeń Chrystusa, gdy szuka szeregu Boga, nie tylko przestrzega praw człowieka, ale ożywia stosunek do drugich duchem braterstwa. Kto kocha, jest zdolny przekroczyć granice tego „co należne”.

Tylko taka postawa pozwoli przezwyciężyć egoizm, który nie przestał być zasadą życia indywidualnego, państwowego i międzynarodowego. Prawa człowieka same w sobie są pewnym krokiem w tym kierunku, niemniej bez nowej zasady solidarności nie spełnią pokładanych w nich nadziei. Solidarność jest cnotą chrześcijańską, ponieważ tylko w świetle nauki o Bogu jako Ojcu i Duchu Świętym, ożywiającym każdego z braci w Chrystusie, staje się przekonująca. „Wówczas bliźni jest nie tylko istotą ludzką z jej prawami: podstawową równością wobec wszystkich, ale staje się żywym obrazem Boga Ojca, odkupionym krwią Jezusa Chrystusa i poddanym stałemu działaniu Ducha Świętego.” (...) Solidarność „nie jest tylko nieokreślonym współczuciem czy powierzchownym rozrzewnieniem wobec zła dotykającego wielu osób bliskich czy dalekich. Przeciwnie, jest to mocna i trwała wola angażowania się na rzecz dobra

²⁶ Por. J. M. Aubert, *Morale sociale*, Assisi 1975; A. Dylus, *Kłopoty ze sprawiedliwością społeczną*, Łódź 1987 nr 1, 12.

²⁷ Por. W. Kerber, *Gerechtigkeit in der modernen Welt. Zur bleibenden Bedeutung von Rerum novarum*, *Stimmen der Zeit* 12 (1981) 835—839.

wspólnego, czyli dobra wszystkich i każdego, wszyscy bowiem jesteśmy naprawdę odpowiedzialni za wszystkich”²⁸.

Warto tutaj dodać, że solidarność rozumiana jako obowiązek moralny nie tylko uzupełnia prawa człowieka, ale także stanowi ich zabezpieczenie. Wielu współczesnych filozofów prawa podkreśla „deficyt” w egzekwowaniu praw człowieka. Solidarność animowana miłością nie tylko likwiduje ów deficyt, ale pozwala z większą nadzieją przystąpić do budowania odpowiedzialnej wspólnoty ludzi. Chodzi przy tym o wspólnotę obejmującą wszystkich ludzi na świecie.

Dlatego też z rozwojem praw człowieka coraz częściej słychać głosy o konieczności międzynarodowego systemu zabezpieczającego te prawa. Jednocześnie staje się widoczne przekraczanie granic państwowych, jako tych, które zabezpieczały całość życia człowieka. Habermas²⁹ mówi wprost, że niezależność zewnętrzna poszczególnych państw stała się anachronizmem od kiedy technika zbrojenio-wa stworzyła mocarstwa międzynarodowe, a kapitał międzynarodowy wywiera wpływ ponad granicami państw. Ponadto międzynarodowa opinia publiczna odgrywa taką rolę, że nie może jej ignorować żadne państwo. W tej sytuacji Habermas dochodzi do wniosku, że zostało przewyżnione identyfikowanie się z państwem, a jedyna identyczność wspólna, jaka jest możliwa, „opiera się na świadomości posiadania równych szans w procesie komunikacji, w którym formowanie identyczności jest ciągłym procesem uczenia się”³⁰.

Jeśli nawet twierdzenia Habermasa zakładają pewien idealizm i u podstaw mają „etykę wymiany”³¹, to nie ulega wątpliwości, że w swojej wersji krytycznej wobec państwa, jako sposobu organizacji społecznej, zawierają wiele prawdy. Prawa człowieka pozwalają określić granice słuszności systemu państwowego i wyznaczają *humanitas* polityczną świata³². Chociaż nie są bez wpływu na kształtowanie indywidualnego człowieka, większą rolę odgrywają właśnie w żmudnym budowaniu ludzkiej polityki światowej.

Z punktu widzenia teologicznego mówienie o solidarności światowej staje się dzisiaj oczywiste. Jest bowiem zdaniem sobie sprawy z Ojcostwa Bożego, Pana wszystkich ludzi³³. Stworzenie, wyzwolenie i miłość — oto kategorie biblijne, które owocują wolnością, solidarnością i sprawiedliwością w świecie. Encyklika Jana Pawła II *Sollicitudo rei socialis* potwierdza ten sposób myślenia i jest ważnym

²⁸ Jan Paweł II, *Sollicitudo rei socialis*, nn. 40. 38.

²⁹ Por. J. Habermas, *Per la ricostruzione del materialismo storico*, Milano 1979, 88—90.

³⁰ Tamże, 94.

³¹ Por. B. Metz, dz. cyt., 224.

³² O. Höffe, *Die Menschenrechte als Prinzipien politischer Humanität*, Internationale Katholische Zeitschrift *Communio* 9 (1980) 71—78.

³³ W. Kern, *Der Beitrag des Christentums zu einer menschlicheren Welt*, w: W. Kern, H. J. Pottmeyer, M. Seckler, red., *Handbuch der Fundamentaltheologie*, t. 4, Freiburg—Basel—Wien 1988, 288—313.

wkładem w budowanie moralnych podstaw solidarności międzynarodowej. Ze strony ONZ obeserwujemy ciągle — aczkolwiek z trudem postępujące — prace przy kształtowaniu prawnej wspólnoty międzynarodowej, gdzie prawa człowieka są istotnym punktem odniesienia.

Na zakończenie można stwierdzić, że między orędziem biblijnym i promocją praw człowieka istnieje swoista komplementarność, podobna do tej, która łączy moralność z prawem. Sprawiedliwe prawo jest konieczne dla wolności moralnej. Ta ostatnia wpływa znowu na słuszność norm prawnych i realizacji praktycznych. Prawa człowieka w swej istocie opierają się na orędziu biblijnym. Interpretowane w świetle Ewangelii nie prowadzą do egoizmu indywidualnego i grupowego, ale umożliwiają realizację wartości ewangelicznych w życiu społecznym.

LA DIMENSIONE TEOLOGICA DEI DIRITTI DELL'UOMO

I dritti umani esprimono una verità fondamentale sull'uomo. Una verità non soltanto teoretica e individuale, ma una verità che collega la socializzazione a la prassi dell'uomo vivente nella comunità politicamente organizzata.

Nella libertà, nella partecipazione e nella fraternità sono inclusi tutti i fattori sociali, politici e filosofico — teologici, che attraverso i secoli hanno contribuito allo sviluppo dei diritti dell'uomo. Fra questi si deve sottolineare le grandi categorie bibliche: l'uomo come immagine di Dio, la liberazione cristiana, la conversione e l'amore. Esse aprono l'orizzonte all'interpretazione della responsabilità morale del credente nei confronti degli altri e del mondo.

L'Autore di questo articolo interpreta teologicamente l'odierna immagine del mondo, che si definisce prima di tutto come storia. Chiamare Dio come Buona Novella per gli uomini significa comprenderlo come Dio — Amore e Liberatore. Proprio qui i diritti umani sono stati proposti come criterio dell'ambiguità della storia umana.

Ma l'ambiguità della storia non è ultima parola dei cristiani. La risurrezione di Cristo apre la via della fiducia nel senso della storia dell'uomo e della società. Si è dimostrato, che l'amore come essenziale elemento della moralità cristiana ha il grande influsso sui valori sociali della libertà, della giustizia e della solidarietà.