

Ks. Norbert Podhorecki

KOŚCIÓŁ A PRAWA CZŁOWIEKA. TEOLOGIA WOBEC WYZWAŃ WSPÓŁCZESNOŚCI NA PODSTAWIE ANALIZY DZIEŁ WYBRANYCH WALTERA KASPERA

1. Zarys problematyki

W dokumencie Papieskiej Komisji *Iustitia et Pax* z 1974 r., który swoje powstanie zawdzięcza 25 rocznicy uchwalenia Powszechnej Deklaracji Praw Człowieka Zgromadzenia Ogólnego ONZ (10.12.1948 – 10.12.1973) czytamy: „Jeżeli przyjrzymy się postawie Kościoła wobec praw człowieka na przestrzeni dwu ostatnich stuleci, dostrzeżemy trudności, zastrzeżenia a czasem wręcz opór katolików wobec potwierdzenia i rozpowszechnienia deklaracji praw człowieka, proklamowanych przez świecki liberalizm. Wielkie przemiany spowodowane przez nowe ideały wolności, postępu i obrony praw człowieka i obywatela, głoszone przez Oświecenie i Rewolucję Francuską (wiek Oświecenia), laicyzacja społeczeństwa, która zeń wynikała jako reakcja na klerykalizm, pałająca potrzeba stawienia oporu obojętności, naturalizmowi, a przede wszystkim totalitarnemu i antyklerykalnemu laicyzmowi (liberalnemu w swych koncepcjach, lecz agresywnemu wobec Kościoła i wszelkich form religii) skłaniała często papieży do zajmowania postawy ostrożnej, negatywnej, a czasem wręcz wrogiej i potępiającej¹. Stopniowo, choć powoli, Urząd Nauczycielski Kościoła podjął w wieku XIX problematykę praw człowieka, formułując niezbędne wyjaśnienia dotyczące ‘nowych wolności’, proklamowanych przez konstytucje

¹ Por. Pius VI, List *Quod aliquantum* z 10.03.1791; Encyklika *Adeo nota* z 23.04.1791; Pius VII, List Apostolski *Post tam diuturnas* z 29.04.1814; Grzegorz XVI, Encyklika *Mirari vos* z 15.08.1832; Pius IX, dwie encykliki: *Nostis et Nobiscum* z 8.12.1849 i *Quanta cura* z 8.12.1864.

nowoczesnych państw a inspirowanych przez subiektywizm i agnostycyzm Rewolucji Francuskiej”².

Zagadnienie praw człowieka znajduje się niewątpliwie w centrum zainteresowania współczesnego świata i społeczeństwa. Trzeba więc, aby i teologia zajęła określone stanowisko w tej sprawie. Jednym z wybitnych teologów współczesnego Kościoła, który poświęca sporo miejsca zagadnieniom współczesności w swoich dziełach jest kard. Walter Kasper³. Wystarczy tu wymienić tylko jego publikacje na temat praw człowieka⁴, nowożytnych dążeń wolnościowych w społeczeństwie i Kościele⁵, współczesnej problematyki antropologicznej i chrystologicznej w teologii⁶ oraz obecnego miej-

² Papieska Komisja Iustitia et Pax, *Kościół i prawa człowieka*, Watykan 10.12.1974, pkt. 18-19.

³ Urodzony 5.03.1933 r. w Heidenheim, był profesorem dogmatyki uniwersytetów w Münster (1964-1970) i Tybindze (1970-1989), biskup diecezji Rottenburg-Stuttgart (1989-1999), od 21 lutego 2001, jako kardynał, stoi na czele Sekretariatu ds. Jedności Chrześcijan w Kurii Rzymskiej.

⁴ W. Kasper, *Theologische Bestimmung der Menschenrechte im neuzeitlichen Bewußtsein von Freiheit und Geschichte*, w: *Modernes Freiheitsethos und christlicher Glaube. Beiträge zur juristischen, philosophischen und theologischen Bestimmung der menschenrechte*, red. J. Schwartländer, München-Mainz 1981, s. 285-302, opublikowane później w: W. Kasper, *Theologie und Kirche*, Mainz 1987, s. 176-193, oraz: tenże, *Die theologische Begründung der Menschenrechte*, w: *Staat, Kirche, Wissenschaft in einer pluralistischen Gesellschaft (Festschrift für Paul Mikat)*, red. D. Schwa, D. Giese, J. List, H.-W. Strätz, Berlin 1989, s. 99-118, opublikowane później w: W. Kasper, *Theologie und Kirche*, t. II, Mainz 1999, s. 229-248, w wersji polskojęzycznej: tenże, *Teologiczna podstawa praw człowieka*, „Znak”, 1992 nr 11, s. 97-110.

⁵ Tenże, *Autorität und Freiheit in der Kirche. Zur Diskussion über das Problem der Unfehlbarkeit*, „Frankfurter Allgemeine Zeitung”, 1973 nr 170, s. 24; tenże, *Christliche Freiheit und neuzeitliche Autonomie*, w: *Menschenwürdige Gesellschaft, hrsg. v. d. Salzburger Hochschulwochen*, Graz 1977, s. 73-110; tenże, *Einheit und Freiheit in der Kirche*, „Zur Debatte. Themen der Katholischen Akademie in Bayern”, R. 8 (1978), s. 4-6; tenże, *Freiheit des Evangeliums und dogmatische Bindung in der katholischen Theologie. Grundlagenüberlegungen zur Unfehlbarkeitsdebatte*, w: *Die Theologie und das Lehramt (QD 91)*, red. W. Kern, Freiburg-Basel-Wien 1982, s. 201-233; tenże, *Wissenschaftliche Freiheit und lehramtliche Bindung der katholischen Theologie*, w: *Theologie in der Universität*, red. H. Marre, J. Stütting, Münster 1982, s. 12-44; tenże, *Art. Freiheit VI. Kirche und Freiheit*, w: *Staatslexikon*⁷, t. 2 (1986), s. 713-717; tenże, *Die Theologie der Befreiung aus europäischer Perspektive*, w: *Die Theologie der Befreiung. Hoffnung oder Gefahr für die Kirche?*, red. J.B. Metz, Düsseldorf 1986, s. 7-99; tenże, *Art. Religionsfreiheit. Katholische Kirche*, w: *Staatslexikon*⁷ t. 4 (1988), s. 825-827; tenże, *Kirche und neuzeitliche Freiheitsprozesse*, w: *Vernunft des Glaubens (Festschrift zum 60. Geburtstag von Wolfhart Pannenberg)*, red. J. Rohls, G. Wenz, Göttingen 1988, s. 593-610; tenże, *Einheit Europas in Wahrheit und Freiheit*, ET, Bulletin R. 3 (1992), s. 95-100; tenże, *Kościół i wolność*, ChS, R. 201 (1995) nr 2, s. 25-41.

⁶ Tenże, *Autonomie und Theonomie. Zur Ortsbestimmung des Christentums in der modernen Welt*, ThJb, 1982, s. 172-192, opublikowane także w: W. Kasper, *Theologie und Kir-*

sca Kościoła w pluralistycznym świecie w epoce postmodernizmu⁷. W tym opracowaniu chcemy podjąć i przedstawić jego rozumienie roli Kościoła i teologii na tle nowożytnego pojmowania i realizowania praw człowieka.

2. Stanowiska skrajne

Zarysujmy na początku, opierając się na przemyśleniach kard. Kaspera, dwa skrajne stanowiska w dyskusji kościelnej dotyczącej praw człowieka.

2.1 Model dawnego porządku (restytucji)

Już na wstępie zaznaczyliśmy, że Kościół z początku z wielkimi oporami lub wręcz wcale nie akceptował idei praw człowieka w ich nowożytnym kształcie. Było to, jak pisze Kasper, zdecydowane „nie” wobec nowożytnej idei autonomii i praktyczno-politycznych konsekwencji, jakie wyciągnęła z niej Rewolucja Francuska⁸. W niej to widziano konsekwencje owej autonomii, która państwo i społeczeństwo prowadzi w przepaść ku chaosowi, bezprawiu i nihilizmowi. Uważano, że jedynie zdecydowana restauracja minionego status quo i zaprowadzenie teonomii w miejsce autonomii może odwrócić katastrofę (E. Burke, J. de Maistre, F.J. Stahl). Efektem takiego myślenia było integrystyczne rozumienie Kościoła (pragnienie jego domi-

che, s. 149-175; tenże, *Christologie und Anthropologie*, ThQ, R. 162 (1982), s. 202-221, opublikowane także w: tenże, *Theologie und Kirche*, s. 194-216; tenże, *Natur-Gnade-Kultur. Zur Bedeutung der modernen Säkularisierung*, w: ThQ, R. 170 (1990), s. 81-97, opublikowane także w: tenże, *Theologie und Kirche*, t. II, s. 195-212.

⁷ Zob. m.in.: tenże, *Postmoderne Dogmatik? Zu einer neueren nordamerikanischen Grundlegendendiskussion*, IKaZ, R. 19 (1990), s. 298-306, opublikowane także w: R. Mosis, L. Ruppert (red.), *Der Weg zum Menschen. Zur philosophischen und theologischen Anthropologie. Festschrift für Alfons Deissler*, Freiburg i. Br. 1989, s. 265-274; tenże, *Bewahren oder verändern? Zum geschichtlichen Wandel von Glaube und Kirche*, w: *Öffnung zum Heute. Die Kirche nach dem Konzil*, red. J. Weismayer, U. Struppe, Innsbruck 1991, s. 109-132; tenże, *Die Kirche in der Welt von heute. Über die Möglichkeiten kirchlicher Weisung in einer pluralen Welt*, w: *Fides quaerens intellectum. Beiträge zur Fundamentalthologie. Festschrift für Max Seckler*, red. M. Kessler, W. Pannenberg, H.J. Pottmeyer, Tübingen 1992, s. 268-285; tenże, *Die Kirche angesichts der Herausforderung der Postmoderne*, StZ, R. 215 (1997), s. 651-664, opublikowane także w: tenże, *Theologie und Kirche*, t. II, s. 249-264, w wersji polskojęzycznej: tenże, *Kościół wobec wyzwań postmodernizmu*, „Przegląd Powszechny”, 1998 nr 12, s. 278-286; 1999 nr 1, s. 48-58.

⁸ Por. tenże, *Theologie und Kirche*, s. 176.

nacji w życiu społecznym) jako zamkniętej w sobie, zwartej co prawda, ale ze wszech stron oblężonej twierdzy. Także w pismach takich wielkich teologów pierwszej połowy XX w. jak Romano Guardini i Karl Adam znajdujemy pojmowanie nowożytnej świadomości wolności i historii jako odstępstwo od chrześcijaństwa, jako odwrót od opierającym się na Bogu porządku bytu, wykorzenie i drogę ku chaosowi⁹.

2.2 Model progresywny

Drugi Sobór Watykański oznacza ostateczne przeforsowanie się w Kościele odnowionego pojmowania jego samego jak też nowożytnej historii dążeń wolnościowych¹⁰. Konstytucja pastoralna o Kościele w świecie współczesnym *Gaudium et spes* pozytywnie podejmuje nowożytne idee autonomii (36; 41; 56). Jeszcze bardziej znaczącym pozostaje Deklaracja o wolności religijnej *Dignitatis humanae*, która nie tylko uznaje autonomię obszarów świeckich (samostanowienie, kierowanie się własnymi prawami), ale także autonomię osoby ludzkiej w jej podmiotowości. Rozwój teologii podążył jednak, według Waltera Kaspera, daleko poza owe stwierdzenia soborowe¹¹. Niektóre tezy teologiczne interpretowały nowożytną historię dążeń wolnościowych jako całkowicie świeckie urzeczywistnienie chrześcijańskiej wolności. Myśl Georga W.F. Hegla, Maxa Webera, Ernsta Troeltscha zaczęła święcić triumfy. Johann Baptist Metz rozwinął tzw. „teologię świata”¹² z jej tezą: „Uczynić świat chrześcijańskim’ znaczy zasadniczo uczynić go ‘świeckim’”¹³. Teologia o zabarwieniu politycznym wywołała przede wszystkim w Ameryce Łacińskiej skomplikowane i wielopostaciowe zjawisko „teologii wyzwolenia”. W niej to dochodzi do zuniformizowania hermeneutycznego i teologicznego w nie do końca jasny sposób dwóch obszarów: chrześcijańskiego zbawienia oraz osobowo-społecznego dobrobytu w integralną całość. Zbawienie jest interpretowane jako wyzwolenie; walka wyzwolenicza jest jednocześnie walką o nadejście Królestwa Bożego.

Za Kasperem trzeba jednak stwierdzić, że oba te modele pozostawiają wiele do życzenia. Wyłączne i bezpośrednie wyprowadzenie autonomii człowieka na

⁹ Por. tamże, s. 176n.

¹⁰ Por. tenże, *Die Kirche in der Welt von heute*, w: *Fides quaerens intellectum (Festschrift für Max Seckler)*, red. W. Pannenberg, H. Pottmeyer, Tübingen 1992, s. 270.

¹¹ Por. tenże, *Theologie und Kirche*, s. 177.

¹² J.B. Metz, *Zur Theologie der Welt*, Mainz-München 1968.

¹³ Tamże, s. 16n.

sposób teologiczny z porządku teonomii (podporządkowanie Bogu, odniesienie całego porządku do Boga) nie pozwala utrzymać integralności autonomii. Mamy tu bowiem do czynienia ze swoistą dialektyką owych teologicznych stwierdzeń: o ile nie podkreślają one autonomii człowieka i świata stworzonego, w konsekwentny sposób nie potrafią wyakcentować tego, co typowe dla chrześcijaństwa – idei rozróżnienia pomiędzy Bogiem a światem i człowiekiem. Bogiem świętym i pełnym miłości a światem i człowiekiem potrzebującym wybawienia. Z drugiej zaś strony, zbyt przeakcentowanie autonomii rzeczy stworzonych prowadzi do wizji świata i człowieka bez Boga, świata, w którym agnostycyzm byłby jeszcze nie najgorszym rozwiązaniem. W takiej sytuacji, stwierdza Kasper, należy szukać rozwiązania w takim powiązaniu orędzia biblijnego z nowożytnym rozumieniem praw człowieka, które zachowa ich wewnętrzny i nierozzerwalny związek a jednocześnie ukáže ich odrębność i transcendencję łaski w stosunku do natury¹⁴.

3. Konieczność normatywnego uzasadnienia

Problematyka praw człowieka, odgrywająca w dzisiejszym świecie tak doniosłą rolę, domaga się oparcia jej na normatywnych przesłankach, pisze Kasper, powołując się jednocześnie na obszerną literaturę przedmiotu¹⁵. To bowiem, że każdy człowiek ma prawo do godziwego życia, nietykalności cielesnej, wolności sumienia, religii i poglądów, do zaangażowania w działalność publiczną, że wobec prawa każdy jest równy a jakakolwiek próba dyskryminacji ze względu na rasę, pochodzenie, religię czy płeć budzi głęboki sprzeciw, to wszystko cieszy się na całym cywilizowanym świecie szerokim uznaniem i akceptacją¹⁶.

Tym niemniej, pisze Kasper, owej daleko idącej akceptacji, sprzeciwiają się wydarzenia naszej epoki, jak choćby zbrodnie systemów totalitarnych XX w.¹⁷ Dlatego stawiamy sobie pytanie, jak daleko wiążąca jest ta wspólna baza akceptacji praw człowieka i na czym tak naprawdę można ją oprzeć. Odczytujemy wprawdzie w naszym sumieniu głos Boga, który mówi nam, czego nie powinniśmy czynić (nie kradnij, nie zabijaj, nie cudzołóż) i jest to prawo wpisane przez Niego w naszą naturę (por. Rz 2,15). Tym niemniej w kwestii

¹⁴ Por. W. Kasper, *Theologie und Kirche*, s. 178n.

¹⁵ Por. tenże, *Theologie und Kirche*, t. II, s. 229, przyp. 1.

¹⁶ Por. RH 1.

¹⁷ Por. tamże, także: W. Kasper, *Theologie und Kirche*, t. II, s. 229.

praw człowieka i ich konkretnego urzeczywistnienia trzeba nam pokusić się o oparcie ich na pozytywnych normach.

Prawa człowieka odznaczają się także pewnym partykularyzmem. Kasper charakteryzuje jego przyczynę:

– Po pierwsze powstawały one na bazie wieloletniego rozwoju historycznego. Ten historyczny kontekst (np. akcent na liberalne przesłanki na Zachodzie, na socjalne motywacje praw człowieka na Wschodzie i specyficzna sytuacja krajów Trzeciego Świata) nie da się od nich odseparować, tym niemniej domaga się on pewnej uniwersalizacji.

– Kolejną przyczyną jest to, że prawa człowieka były i są nadal określane przez konkretną, daną aktualnie sytuację dziejową, środowisko religijne, światopoglądowe i in.

– Prawa człowieka są wreszcie często wykorzystywane do partyjnych i państwowych interesów, stają się bronią publiczną i psychologiczną. Taki cynizm i oportunizm dyskredytuje prawa człowieka. To wszystko sprawia, że potrzebują one oparcia na płaszczyźnie uniwersalnej poprzez wykazanie ich charakteru normatywnego¹⁸.

Walter Kasper stwierdza ponadto, że owa niezbywalność praw człowieka i konieczność ugruntowania ich na normatywnych zasadach wyraża w sobie coś z samego Absolutu i jego konieczności¹⁹. Zatem, idąc torem jego myśli, prawa człowieka pozostają dla Kościoła i dla samej teologii punktem odniesienia i nadzieją, a zarazem wyzwaniem i zobowiązaniem.

4. Oparcie praw człowieka na godności ludzkiej

Prawa człowieka w ich współczesnym wydaniu są wynikiem zaistnienia poważnych kryzysów dziejowych²⁰. Powstały one z załamania się tradycyjnego średniowiecznego porządku. Kryzys, jaki został przez to zapoczątkowany nosił znamiona polityczne (koniec politycznego uniwersalizmu *Sacrum Imperium* i załamanie się stabilnego porządku państwa i prawa opartego na teonomii), kościelne (schizma będąca wynikiem Reformacji), naukowe (załamanie starożytnej i średniowiecznej koncepcji świata spowodowane narodzinami nowoczesnej nauki) oraz duchowe i filozoficzne (nominalistyczna krytyka poglą-

¹⁸ Por. tamże, s. 230n.

¹⁹ Por. tamże.

²⁰ Por. J. Schwartländer, *Staatsbürgerliche und sittlich-institutionelle Menschenrechte. Aspekte zur Begründung und Bestimmung der Menschenrechte*, w: *Menschenrechte – eine Herausforderung der Kirche*, red. tenże, München 1979, s. 84n.

dów i wartości o uniwersalnym zasięgu oraz postępujące uświadamianie sobie historycznej względności wszelkich idei i nawet samego pojęcia „wartości”). Ten to właśnie kryzys obejmujący praktycznie wszystkie płaszczyzny życia doprowadził, według Kaspera, do emancypacji człowieka z zastanego społecznego i religijno-metafizycznego porządku²¹. Nie istniała już odtąd powszechnie akceptowana najwyższa instancja, do której zawsze można było się odwołać. I nie bez powodu absolutyzm, a tym bardziej totalitaryzm, są zjawiskami, które pojawiają się z taką siłą dopiero w czasach nowożytnych.

Nowoczesne prawa człowieka wyrażają tak typowe dla Oświecenia i kolejnych epok przejście od systemu o normach z góry ustalonych do systemu, w którym normy te zostają odrzucone a przyjęte inne, będące wynikiem podejścia krytycznego a także rewolucji i emancypacji, wynikiem protestu przeciwko warunkom, które naruszają wolność i godność człowieka. Przez system o normach z góry ustalonych rozumie Kasper uznawanie norm, które posiadają absolutny autorytet i przypisują sobie moc obowiązującą – uniwersalną i niezmienną. Można rzec, iż w nich wyraża się, poprzez wysoce ustrukturuwany porządek, sam Absolut. I to właśnie w ramy tego porządku zostaje wbudowane szczęście człowieka, *εὐδαιμονία* czyli *beatitudo*, dzisiaj powiedzielibyśmy: pełnia sensu, i to zarówno indywidualnego jak i społecznego²². System natomiast, w którym ów pierwotny porządek zostaje odrzucony, nie oznacza bynajmniej prostego panowania całkowitej swobody, lecz raczej uznanie zasady, że istnienie norm należy do istoty człowieka. Owa normatywność, o którą nam chodzi bierze swój początek i ma swoje źródło w samym człowieku. Z chwilą bowiem, gdy załamał się wszelki porządek średniowieczny można było się wesprzeć tylko na takim wspólnym mianowniku jako autonomicznym fundamencie²³.

Autonomia owa, o której mówimy stanowi zrab wszystkich praw człowieka doby nowożytnej, rzecz można, że stanowi ich szczególny *ethos*²⁴. Nie chodzi przy tym o wyzwolenie się od etyki, co raczej o wyzwolenie samej etyki. Z braku wszelkich ustalonych i zadanych z góry porządków autonomia owa opiera prawidłowy porządek etyczny na samym człowieku. Jeszcze inaczej formułując, zasadza go na godności właściwej osobie ludzkiej, to znaczy na fakcie, że nie jest ona podporządkowana jakimkolwiek celom, które stałyby ponad nią, ale że stanowi cel sam dla siebie i że przez to nosi w sobie prawo decydowania tak o swoim losie, jak i życiu.

²¹ Por. W. Kasper, *Theologie und Kirche*, t. II, s. 232.

²² Por. tamże, s. 233.

²³ Por. tamże.

²⁴ Por. tenże, *Autonomie und Theonomie*, s. 180-182.

W koncepcji tej bez trudu odnajdujemy elementy filozofii Immanuela Kanta²⁵. On to właśnie odrzuca wszelką heteronomię i opiera moralność osoby ludzkiej wyłącznie na obowiązku, na poszanowaniu prawa. Człowiek, będący według Kanta zawsze celem samym w sobie (*Zweck an sich selbst*), posiada godność a zatem i wartość niewspółmierną z jakąkolwiek inną wartością. Pojęcie godności człowieka jest zatem wyrazem czegoś, co tkwi w nim samym, w jego wewnętrznej niezależności. W niej też dotykamy czegoś bezwarunkowego i absolutnego. Człowiek jako istota duchowa jest tutaj pojmowany jako wyraz absolutu²⁶.

Nie można zaprzeczyć, że w tej koncepcji tkwi coś wielkiego i szlachetnego²⁷. Jednak pojmujemy zarazem, dlaczego Kościół (katolicki jak i Kościoły reformowane) przez długi czas zachowywał postawę pełną rezerwy, aby nie powiedzieć wrogą wobec tych nowożytnych koncepcji praw człowieka²⁸. Przedmiotem krytyki była przede wszystkim daleko posunięta autonomia oraz połączony z nią antyklerykalizm i dążenie do powszechnej laicyzacji. Papieże XVIII i XIX w. (Pius VI, Grzegorz XVI, Pius IX aż po Leona XIII) widzieli w tej tendencji sprzeczność z teonomią i porządkiem wartości wskazanym człowiekowi przez samego Boga. Owa rezerwa zaczęła spychać Kościół na nie dające się utrzymać pozycje obronne oraz prowadzić do osamotnienia i stanu „oblężonej twierdzy”²⁹.

Tym niemniej Kościół stopniowo zaczął integrować owe nowe prądy, poddając je teologicznemu pogłębieniu. Myśli owe, podjęte przez papieża Jana XXIII w encyklice *Pacem in terris* (1963)³⁰ zaowocowały na Soborze Watykańskim II uznaniem, że w rozwoju praw człowieka wyraża się postęp ludzkości. Soborowa Deklaracja o wolności religijnej *Dignitatis humanae* rozpoczyna się słowami: „W naszej epoce ludzie coraz częściej uświadamiają sobie godność osoby ludzkiej i coraz bardziej rośnie liczba tych, którzy się domagają, aby w działaniu ludzie cieszyli się i kierowali własną rozważą oraz odpowiedzialną wolnością, nie przymuszani, lecz wiedzeni świadomością obowiązku” (DWR 1). Także Konstytucja duszpasterska o Ko-

²⁵ Filozofia Kartezjusza i Kanta legła bowiem u podstaw nowożytnego subiektywizmu, do którego z kolei odnosi się nowożytna koncepcja praw człowieka. Por. tenże, *Theologie und Kirche*, s. 198n.

²⁶ Por. tenże, *Theologie und Kirche*, t. II, s. 233.

²⁷ Por. tenże, *Die Kirche in der Welt von heute*, s. 281n.

²⁸ Por. tenże, *Kirche und neuzeitliche Freiheitsprozesse*, s. 606.

²⁹ Por. tenże, *Theologie und Kirche*, t. II, s. 234; tenże, *Natur-Gnade-Kultur*, s. 87.

³⁰ Por. tenże, *Die Kirche in der Welt von heute*, s. 281.

ściele w świecie współczesnym *Gaudium et spes* potwierdza, że wszystkie inne prawa człowieka znajdują swój ostateczny fundament w godności człowieka takiej, jaką obdarzył go sam Stwórca³¹. Te stwierdzenia określono jako zerwanie z tradycją. Ale przecież tradycja Kościoła to nie powtarzanie tych samych zdań przez całe wieki, co raczej urzeczywistnianie, uobecnianie jednego i tego samego *Depositum fidei* wciąż na nowo w odpowiedzi na problemy współczesności³².

5. Oparcie praw człowieka na Piśmie świętym i tradycji Kościoła

Pomimo wrażenia, że sformułowanie wrodzonych, a przez to niezbywalnych praw człowieka jest zjawiskiem nowożytnej kultury i pomimo niewątpliwej prawdy, że ich konkretne, dzisiejsze rozumienie jest uwarunkowane przez ten właśnie okres, to przecież kwestia ta jest stara jak samo chrześcijaństwo i sam Kościół, stwierdza Kasper³³. W gruncie rzeczy zasadza się ona na twierdzeniu o podobieństwie człowieka do Boga (por. Rdz 1,26). Podobieństwo to idzie w parze z pojmowaniem człowieka i świata jako stworzenia. Pojmować świat jako dzieło Stwórcy znaczy ujmować go w kategoriach jego obrazu i przynależności. Tym samym twierdzi się, że dwie płaszczyzny związane są ze sobą nierozzerwalnie: z jednej strony radykalna zależność świata i człowieka oraz ich ontologiczne ukierunkowanie na Boga oraz z drugiej strony relatywna samodzielność świata i człowieka w stosunku do Stwórcy³⁴. Owa relatywna niezależność rzeczywistości stworzonej od Boga sprawia, że świata i człowieka nie pojmujemy panteistycznie jako części lub wręcz całości Absolutu, lecz raczej jako rzeczywistość posiadającą własne prawa, wartości i porządek³⁵. To uwolnienie człowieka przez myśl biblijną z więzów tradycji mitologicznej i panteistycznej sprawia zarazem jego wyzwolenie z okowów sakralnie traktowanego kosmosu i stworzenia i odnosi go (każdego człowieka) bezpośrednio do Boga (jako jego obraz)³⁶. Jest to stwierdzenie naprawdę rewolucyjne w swej

³¹ Por. KDK 29; 42 i in.

³² Por. N. Podhorecki, *Tożsamość w rozwoju i różnorodności – integralna wizja Tradycji Kościoła w teologii Waltera Kaspera*, RT, 2003, t. L, z. 2, s. 203-227.

³³ Por. W. Kasper, *Theologie und Kirche*, t. II, s. 235, tenże, *Kirche und neuzeitliche Freiheitsprozesse*, s. 601, tenże, *Autonomie und Theonomie*, s. 178n.

³⁴ Por. tenże, *Theologie und Kirche*, s. 179.

³⁵ Por. KDK 36.

³⁶ Por. W. Kasper, *Theologie und Kirche*, s. 179n.

radykalności, ponieważ w rojalistycznej ideologii dawnego Wschodu jedynie król stanowił obraz Boga na ziemi. Teraz owa godność doczekała się niejako „zdemokratyzowania” przez myślenie biblijne w Księdze Rodzaju. Tak więc, po raz pierwszy w historii ludzkości, każdemu człowiekowi została ona przyznana jako człowiekowi, niezależnie od jego narodu, kultury, rasy czy płci. Ukoronowanie owej myśli znajdujemy u św. Pawła, dla którego Jezus Chrystus, prawdziwy Syn Boży i Jego Obraz spełnia doskonale Boże podobieństwo, jakie zostało złożone w człowieku jako stworzeniu (por. 2 Kor 4,4; Kol 1,15, Hbr 1,3)³⁷.

Ta biblijna tradycja znalazła swoje odbicie w doktrynie wiary. Chociaż jeszcze św. Augustyn prezentował widzenie człowieka w całkowitym jego odniesieniu do Boga i stąd relatywnie chociażby pojmowana niezależność rzeczywistości stworzonej od Stwórcy była raczej nie do pomyślenia, to samodzielność i owa relatywna niezależność stworzenia zostaje jasno sformułowana już w teologii wieku XII³⁸. Jej klasyczną formę przyjęła ona w myśli wielkiego teologa średniowiecza św. Tomasza z Akwinu. Mówi on o godności człowieka, która – według niego – polega na tym, że jest on wolny, rozumny i istnieje dla własnego dobra³⁹. Człowiek jest według Tomasza centralnym punktem wychodzącego od Boga i ku niemu zmierzającego biegu wszystkich rzeczy. Tylko jako wolny byt potrafi człowiek rozpoznać

w Bogu absolutny początek i poprowadzić ku Niemu jako ku zwieńczeniu i ostatecznemu celowi całe stworzenie⁴⁰. U Tomasza zatem teonomia zakłada autonomię człowieka. Teonomii w aspekcie materialnym odpowiada autonomia w aspekcie formalnym. Ta koncepcja Tomaszowa posiada, według Kaspera, daleko idące konsekwencje dla obyczajowości człowieka. Ludzki wgląd w naturalny porządek obyczajowy jest wprawdzie umożliwiony poprzez porządek natury, ale jest jednocześnie aktywno-twórczą czynnością ludzkiego ducha. Ten wgląd jest możliwy, ponieważ człowiek w swym rozumowaniu partycypuje w mądrości boskiego Logosu. Owo sprzężenie zwrotne, o którym mówi Tomasz, gdzie teonomia zakłada autonomię człowieka a jednocześnie ją udoskonala zostaje wyrażona w klasycznym aksjomacie teologicznym: „Gratia non destruit, sed supponit et perficit

³⁷ Por. tamże, s. 181.

³⁸ Por. tamże.

³⁹ Por. tenże, *Teologiczna podstawa praw człowieka*, „Znak”, 1992 nr 11, s. 101.

⁴⁰ Por. Tomasz z Akwinu, *Prol. do Summa theol. I/II*.

naturam”⁴¹. Miłość Boża objawiona w Chrystusie zakłada człowieka, który jest dla miłości stworzony i na nią otwarty. W stosunku do naszej problematyki znaczy to: boska teonomia zakłada ludzką autonomię, gdyż boski Absolut może być uznany jedynie przez człowieka w jego odpowiedzialnej wolności. Bóg pragnie bowiem odbierać chwałę od wolnych stworzeń. Z drugiej strony ludzka wolność i autonomia znajduje swe wypełnienie jedynie w Bożej teonomii, poprzez uznanie Boga i pragnienie wspólnoty z Nim. W ten to sposób teonomia przynosi spełnienie autonomii jako takiej.

W dzisiejszym świecie, pisze Kasper, owe powołanie się na Tomaszową koncepcję wolności, autonomii i samostanowienia człowieka może być prawdziwą pomocą, potrzeba jednak czegoś więcej⁴². Myślenie średniowiecza, a zatem i Tomasz poruszało się bowiem w obrębie idei wiecznego porządku. Tomasz nie znał typowego dla nowożytności myślenia w kategoriach autonomii człowieka w ramach porządku ustanawianego przez niego samego, co jest tak typowe dla filozofii Kanta. Stąd też musimy dziś na nowo podjąć to zagadnienie. Podjąć je z perspektywy ludzkiej wolności. Aksjomat o łasce, która nie niszczy, ale wydoskonala naturę, przedstawiamy w odniesieniu do ludzkiej wolności, wielkiego tematu filozofii nowożytnej: łaska, wolne samoobjawienie się Boga człowiekowi zakłada ludzką wolność i niesie jej ostateczne spełnienie⁴³.

6. Godność i prawa człowieka w kontekście wolności

Wobec zagrożenia dla wolności człowieka Kościół w całej swej historii opowiadał się wobec systemów jej zagrażających (jak choćby totalitaryzmy naszej epoki) po stronie wolności i obrony godności osoby ludzkiej⁴⁴. W odróżnieniu od praw człowieka będących wyrazem tradycji oświeceniowej oraz liberalizmu, tradycja chrześcijańska zwracała uwagę nie na abstrakcyjnego człowieka, w oderwaniu od jego położenia i konkretnego bytowania, co raczej na człowieka konkretnego, jego prawo do wolności, do bezpieczeństwa socjalnego, tożsamości kulturowej i in. Prawa człowieka noszą zatem w tradycji chrześcijańskiej charakter zarówno indywidualny

⁴¹ Por. W. Kasper, *Theologie und Kirche*, s. 183, przyp. 21.

⁴² Por. tamże, s. 184.

⁴³ Por. tamże.

⁴⁴ Por. RH 17, także: W. Kasper, *Kościół i wolność*, s. 31n., w szczególności wolność religijna jednostki, s. 36n.

jak i społeczny. Nie pozostają one przy tym w konflikcie z prawem Bożym; wręcz przeciwnie, w nawiązaniu do myśli św. Tomasza, prawo człowieka do wolności zostaje oparte na udziale rozumu w prawie Bożym. Dokonany zatem przez Sobór Watykański II zwrot nie oznacza bynajmniej zerwania z tradycją lecz raczej jej najnowszą realizację wobec wyzwań naszej epoki⁴⁵.

Już w pierwszych stadiach debaty soborowej nad Deklaracją o wolności religijnej *Dignitatis humanae* zdecydowano, że punkt wyjścia stanowić będzie nowoczesne pojęcie wolności religijnej i że ta wolność zasadza się na godności osoby ludzkiej. Pojawiły się także głosy postulujące ontologiczne pogłębienie tej kwestii. Tym, który zdecydowanie podkreślał związek pomiędzy wolnością a prawdą, był ówczesny kardynał krakowski Karol Wojtyła. To właśnie on w czasie swojego wystąpienia w czasie trzeciej sesji (25.09.1964), opierając się na fragmencie Ewangelii według św. Jana: „prawda was wyzwoli” (8,32), stwierdził, że prawda może zostać poznana tylko w wolności i co za tym idzie, uznanie prawdy zakłada uznanie wolności religijnej⁴⁶. Ponadto wolność opiera się na prawdzie, która ją poprzedza, istnieje tylko w zależności od niej i znajduje swe dopełnienie w uznaniu prawdy⁴⁷. Wieńcząc inne wystąpienia w podobnym duchu relator właściwej komisji, bp Emil de Smedt zaznaczył, że komisja „zamierza dokonać syntezy między aspektem subiektywnym – zachowaniem wolności, a aspektem obiektywnym – uznaniem prawdy”⁴⁸. Kasper stwierdza, że w tej deklaracji intencji twórców dokumentu soborowego odnajdujemy klucz hermeneutyczny do właściwej interpretacji tekstu *Dignitatis humanae*.

Z tego co powiedzieliśmy wynika, że Sobór zaakceptował wprawdzie nowożytną koncepcję praw człowieka i ludzkiej godności, ale w żadnym wypadku nie przejął jej bez zmian i bezkrytycznie. Wychodząc od nowoczesnego jej pojmowania, Sobór próbował osądzić ją w świetle własnej tradycji. Uznano w ten sposób pozytywne bez wątpienia aspekty praw człowieka, odróżniając je zarazem od obecnych w historii polemik z Kościołem i antyklerykalnego nastawienia liberalizmu. Doprowadziło to z kolei do wyeliminowania obecnych także w Kościele uprzedzeń i urazów, oraz do odnowienia tradycji kościelnej, starszej i wspaniałej w swej głębi. Ta ostatnia ma bowiem za zadanie pogłębiać się i rozwijać coraz bardziej w kontak-

⁴⁵ Por. tenże, *Theologie und Kirche*, t. II, s. 236n.; tenże, *Theologie und Kirche*, s. 185-193.

⁴⁶ Por. *Acta Synodalia Sacrosancti Concilii Oecumenici Vaticani II*, III/2, Watykan 1974, s. 530-532.

⁴⁷ Por. W. Kasper, *Theologie und Kirche*, t. II, s. 237, tenże, *Die Kirche in der Welt von heute*, s. 281n, przyp. 45.

⁴⁸ Tenże, *Teologiczna podstawa praw człowieka*, s. 102, por. *Acta Synodalia Sacrosancti Concilii Oecumenici Vaticani II*, IV/5, Watykan 1978, s. 99-102.

cie z nowożytnymi ideami i przemianami, nie rezygnując przy tym z żadnego z istotnych elementów prawdy ewangelicznej (tutaj: doktryny papieża XIX w.). Idąc w tej kwestii za myślą Tomasza, oparł Sobór godność człowieka i jego prawa na jego udziale w prawdzie Bożej, proponując przy tym uznanie za podstawę tej godności i tych praw wrodzone ukierunkowanie człowieka jako osoby na prawdę Bożą⁴⁹. Sobór mógł zatem słusznie stwierdzić, że „uznanie Boga bynajmniej nie sprzeciwia się godności człowieka, skoro godność na tym samym Bogu się zasadza i w nim się doskonali”⁵⁰.

To teologiczne uzasadnienie chce nam uświadomić, że prawa człowieka to nie tylko roszczenia wysuwane i przyznawane sobie przez ludzi nawzajem, ani też wartości uznawane i przyznawane jednostce przez państwo i społeczeństwo. Są to prawa wrodzone, dane każdemu człowiekowi wraz z samą jego istotą. Ponieważ zasadzają się na samej ludzkiej istocie i są ugruntowane w jego godności, tak jak chciał tego Bóg, zostają tym samym wyjęte spod wszelkiej samowoli. Uznanie transcendencji Boga staje się podstawą uznania transcendencji osoby ludzkiej⁵¹.

7. Prawo naturalne i teologia filarami godności i wolności człowieka

Kasper zwraca uwagę, że w różnorodnych publikacjach wymienia się wciąż na nowo dwa podstawowe filary, dwie tradycje, na których można zasadzać teologicznie godność i prawa człowieka: pierwszym filarem jest podstawa wychodząca „od dołu” (*von unten*), niejako wznosząca się, wypływająca z prawa naturalnego, drugim natomiast podstawa „zstępująca”, „z góry” (*von oben*), konkretnie odnosząca się do chrystologii opartej na historii zbawienia⁵².

Podstawa „wznosząca”, oparta na prawie naturalnym jest charakterystyczna przede wszystkim dla tekstów przedsoborowych Urzędu Nauczycielskiego. Dokumenty te opierają godność człowieka na jego naturze, w szczególności zaś na racjonalności i istnieniu wolnej woli, która stała się jego udziałem. Dzięki tym dwóm czynnikom osoba ludzka przekracza świat rzeczy, wnikając w głębię natury świata i poprzez wolność staje się niezależną od determinizmu przyczyn kierującego światem rzeczy stworzonych. Te dwa aspekty dowodzą godności i wielkości człowieka. Godność jest da-

⁴⁹ Por. DWR 2; 9, KDK 19 i in.

⁵⁰ KDK 21; 41. Cyt. za: W. Kasper, *Teologiczna podstawa praw człowieka*, s. 103.

⁵¹ Por. tenże, *Theologie und Kirche*, t. II, s. 238.

⁵² Por. tamże, szczególnie przyp. 34 z literaturą przedmiotu.

na człowiekowi na mocy jego natury i może w ten sposób zostać udowodniona w sposób oczywisty i nie podlegający dyskusji na podstawie doświadczenia i spekulacji rozumowej. Prawo Boże jest wpisane także w serca pogan. Oni także dostrzegają wolę Bożą, kiedy kierują się głosem własnego sumienia (por. Rz 2,14-16). Ta tradycja, pisze Kasper, pozwala dowieść uniwersalnej wartości godności osoby ludzkiej, a co za tym idzie, powszechności praw człowieka. Pozwala na opuszczenie środowiska chrześcijańskiego i zwrócenie się do każdego człowieka dobrej woli, aby nawiązać z nim dialog i współpracę⁵³.

Ta argumentacja „wznosząca” musi być jednak uzupełniona specyficzną teologiczną argumentacją „zstępującą” (i czyni to Sobór Watykański II wysuwając ją nawet na plan pierwszy). Za punkt wyjścia bierze ona teologię stworzenia i zasada godność człowieka na fakcie, że został on stworzony na obraz i podobieństwo Boże (por. Rdz 1,26n). Wszystko zatem, co nosi na sobie ludzkie piętno, odzwierciedla do pewnego stopnia chwałę Bożą. Mimo naruszenia owej godności człowieka poprzez grzech nigdy nie została ona całkowicie zniszczona. Prawdziwa podstawa teologiczna nosi jednakże na sobie piętno chrystologiczne. W osobie Chrystusa bowiem Bóg wziął na siebie raz na zawsze wszystko, co ludzkie, nadając tym samym każdemu człowiekowi niepowtarzalną godność (Leon Wielki)⁵⁴. Sobór idzie jeszcze dalej, dodając do tradycyjnego twierdzenia Kościoła element egzystencjalny i mówi nie tylko o godności natury ludzkiej, ale o godności każdej osoby ludzkiej. Papież Jan Paweł II cytuje często (szczególnie w swej programowej encyklice *Redemptor hominis*) słowa Konstytucji duszpasterskiej o Kościele w świecie współczesnym *Gaudium et spes* i stwierdza, że w Jezusie Chrystusie Bóg „zjednoczył się jakoś z każdym człowiekiem”⁵⁵. Ponieważ zbawienie Jezusa Chrystusa jest nam przekazywane przez dar Ducha Świętego, możemy uchwycić tą samą myśl teologiczną w kategoriach pneumatologicznych, argumentując w oparciu o godność dziecka Bożego daną człowiekowi przez Ducha Świętego i w oparciu o wolność dzieci Bożych. W Jezusie Chrystusie wszystkie różnice, jakie dzielą ludzi, tracą swój alienujący i dyskryminujący charakter (por. Ga 3,28; 1 Kor 12,13; Kol 3,11)⁵⁶.

Taka teologiczna podstawa godności i praw człowieka prowadzi w prostej linii do zaangażowania na rzecz wolności i praw człowieka, jako stano-

⁵³ Por. tamże, s. 239.

⁵⁴ Por. tamże, s. 239n.

⁵⁵ Por. KDK 22; RH 8, 13, 18 i in.

⁵⁶ Por. W. Kasper, *Theologie und Kirche*, t. II, s. 240.

wiącego istotną część składową świadectwa ewangelicznego. Jan Paweł II stwierdza nawet w tym kontekście, iż „Właśnie owo głębokie zdumienie wobec wartości i godności człowieka nazywa się Ewangelią, czyli Dobrą Nowiną”⁵⁷. Owa podstawa teologiczna posiada, według Kaspera, dwie zasadnicze zalety w porównaniu z pierwszą argumentacją opartą na prawie naturalnym⁵⁸. Po pierwsze przewyższa ją z punktu widzenia ekumenicznego, po drugie, od czasu kiedy Kościół otworzył się na kultury nieeuropejskie i oswoił się z nimi, a nasza europejska kultura zaczęła ulegać w tym kontekście nieustannej erozji i porzucać swoją dawną tradycję chrześcijańską oraz humanistyczną (od drugiej połowy XX w.), koncepcja godności ludzkiej oparta na prawie naturalnym i właściwa naszej starej Europie stawała się coraz mniej możliwa. Kościół musi w takich warunkach wyraźniej opierać swoją refleksję na założeniach typowo teologicznych i wyrażać je jaśniej niż dotychczas⁵⁹. Kościół może ufać, że pierwiastek chrześcijański uwydatnia pierwiastek ludzki i uwzniośla go, tak jak łaska uwydatnia naturę, nie poprzez zniszczenie, ale poprzez doprowadzenie jej do doskonałości.

Kościół epoki soborowej jasno ukazuje wewnętrzne powiązanie dwóch dróg argumentacji, o których mówiliśmy, drogi „wstępującej” opartej na prawie naturalnym oraz „zstępującej”, chrystologicznej. Kościół utrzymuje bowiem z mocą, że godność osoby ludzkiej i co za tym idzie jej prawa zostały wprawdzie uznane przez rozum na podstawie doświadczeń całych stuleci, ale swego wyjaśnienia w całej pełni doczekały się tylko przez Objawienie Boże. Tylko w tajemnicy Chrystusa wyjaśnia się w całej pełni tajemnica człowieka⁶⁰. W Chrystusie Bóg w pełni ukazuje człowieka człowiekowi. I w ten właśnie sposób podjęta zostaje na nowo zasada, zgodnie z którą łaska nie niszczy natury, ale przeciwnie, zakłada ją, oczyszcza i dopełnia. Dzisiaj, pisze Kasper, „bardziej niż kiedykolwiek, wiarygodne świadectwo na rzecz Ewangelii nie jest możliwe bez zaangażowania na rzecz praw człowieka”⁶¹.

8. Konsekwencje teologicznego uzasadnienia godności człowieka i jego praw

⁵⁷ RH 10.

⁵⁸ Por. W. Kasper, *Theologie und Kirche*, t. II, s. 240n.

⁵⁹ Por. tamże, s. 241.

⁶⁰ Por. KDK 22; RH 8.

⁶¹ W. Kasper, *Teologiczna podstawa praw człowieka*, s. 243.

Teologiczne uzasadnienie godności i praw człowieka nie jest w żadnym razie ideologiczną nadbudową wzniesioną na powszechnie dzisiaj akceptowanych prawach człowieka. Nie chce ona jedynie powtarzać przy pomocy wzniosłych pojęć teologicznych tego, co inni dawno już wypracowali w pocie czoła i co jest dla wszystkich oczywiste bez używania do tego języka teologii. Teologiczna podstawa praw człowieka ma raczej znaczenie jako klucz do poprawnego ich zrozumienia. Wraz z kardynałem Walterem Kasperem chcemy wskazać trzy konsekwencje zastosowania argumentacji teologicznej na polu godności i praw człowieka⁶²:

8.1 Opierając prawa człowieka i jego godność na podstawie teologicznej, teologia broni humanizmu, zarówno w jego starożytnym jak i nowożytnym wydaniu oraz humanizmu chrześcijańskiego, przed ich zagrożeniem przez nowożytny humanitaryzm⁶³. Humanizm bowiem uznaje, że szczęście (*εὐδαιμονία*, *beatitudo*) człowieka wynika z cnoty, to znaczy z duchowego urzeczywistniania dobra, stawiającego bezwarunkowe żądania człowiekowi i jego wolności. Nienaruszalne prawa człowieka stanowią współczesne urzeczywistnienie tego humanizmu tak typowego dla kultury Zachodu. Humanitaryzm natomiast dostrzega szczęście w jak najpełniejszym zaspokojeniu potrzeb jak największej liczby ludzi; poszukuje przy tym minimalizacji niezadowolenia, bólu i jakichkolwiek wyrzeczeń przy jednoczesnej maksymalizacji przyjemności i bezpośredniej pełni życia (jakości życia). W ten sposób życie moralnie dobre zostaje zastąpione przez życie wygodne i długie. W rzeczywistości ta inflacja prawa człowieka do szczęścia i życia spełnionego pustoszy życie ludzkie od wewnątrz, niszczy je i degraduje, przetwarzając je w zwyczajny oręż ideologiczny w zaciętej walce o własne interesy. Nie ma już bowiem odniesienia do wartości absolutnych; pozostaje jedynie rachunek szczęścia, który – jak to pokazuje smutna debata na temat aborcji – porzuca w końcu nawet humanistyczną ideę bezwzględnej wartości każdej istoty ludzkiej⁶⁴.

Bezwarunkowy i absolutny charakter godności ludzkiej i powszechna moc obowiązująca praw człowieka zostały zakwestionowane także przez filozofię materialistyczną czy behawiorystyczną. Najnowsza filozofia „postmodernistyczna” zdaje się nawet wprowadzać pojęcie „emocjonalnych zasad moralnych”⁶⁵. Wobec totalnej krytyki pojęcia rozumu, a co za tym

⁶² Por. tamże, s. 107-110; tenże: *Theologie und Kirche*, t. II, s. 244-248.

⁶³ Por. tenże, *Natur-Gnade-Kultur*, s. 94.

⁶⁴ Por. tenże, *Teologiczna podstawa praw człowieka*, s. 108n.

⁶⁵ Por. tenże, *Theologie und Kirche*, t. II, s. 244.

idzie wieloznaczności w pojmowaniu i formułowaniu pojęcia prawdy w filozofii zachodniej obecnej doby, chrześcijańska wiara w Boga ze wszystkimi jej implikacjami, tak jak już niegdyś w czasach upadku kultury pod koniec starożytności, przekazuje dziedzictwo zachodniego humanizmu i je sankcjonuje, dając mu swój ostateczny fundament teologiczny. Istotnie jedynie rzeczywistość Boża, która ogarnia i przewyższa wszystko, ma moc uczynić ze wszystkich ludzi braci i siostry; gwarantuje przy tym bezwarunkową godność każdego człowieka jako indywiduum i stanowi ostateczny fundament solidarności, która łączy ich wszystkich jako społeczność. W ten sposób, pisze Kasper, w naszej zsekularyzowanej epoce, okazuje się wyraźnie, że nowożytnie idee i wymogi praw człowieka nawiązują ściśle do założeń religijnych, jakich owa epoka sama z siebie nie jest w stanie im zapewnić. Społeczeństwo nowoczesne zostało w ten sposób zmuszone odwołać się i uzyskać legitymizację z innych instancji niż ono samo. Kościół w tym kontekście jawi się zatem jako jeden z koniecznych warunków zachowania pozytywnego dziedzictwa kulturalnego czasów nowożytnych⁶⁶.

8.2. Teologia opierając prawa człowieka na prawdzie Bożej, na prawdzie, którą jest Jezus Chrystus (por. J 14,6) nadaje im interpretację specyficzną chrześcijańską, która ponad wymogi zwykłej sprawiedliwości stawia wymagania miłosierdzia i miłości. Bóg chrześcijan nie jest bowiem, jak Bóg Oświecenia, mglistą transcendencją pozbawioną treści, ogólną ideą Absolutu, otwartą wprawdzie, ale pustą. W Jezusie Chrystusie tajemnica Boga otwarta dla człowieka w nieskończoność otrzymała swe ostateczne sprecyzowanie. W Chrystusie Bóg nie tylko objawił siebie, ale zarazem objawił człowieka samemu człowiekowi⁶⁷. W Chrystusie Bóg ukazał, że egzystencja ludzka jest pro-egzystencją, byciem dla drugiego. W tym kontekście postulujemy, że prawa człowieka należy interpretować w świetle chrześcijańskiej miłości bliźniego. Istotne pogłębienie zrozumienia ścisłego związku między sprawiedliwością (a zatem godnością i prawami człowieka) a miłością i miłosierdziem jest, jak pisze Kasper, zasługą encykliki papieża Jana Pawła II *Dives in misericordia* (1980)⁶⁸. Papież wykazał w niej bowiem, że sprawiedliwość, która ogranicza się do materialnego dawania drugiemu tego, do czego ma prawo, nie odpowiada w pełni osobowej godności człowieka. „Człowiek zostaje w pełni uznany w swej wolności ludzkiej dopiero wówczas, kiedy uznaje się go i akceptuje takim, jakim jest. Tylko miłość

⁶⁶ Por. tamże, s. 245.

⁶⁷ Por. KDK 22, RH 8.

⁶⁸ Por. W. Kasper, *Theologie und Kirche*, t. II, s. 246.

i miłosierdzie dają człowiekowi to, co mu się należy. Same prawo i sprawiedliwość pozostają zimne; nadmiar sprawiedliwości może nawet stać się największą niesprawiedliwością (*summum ius, summa iniuria*). Miłość jest przeto uwieńczeniem sprawiedliwości. Tylko cywilizacja miłości może być więc cywilizacją prawdziwie ludzką⁶⁹.

8.3. Trzecią i ostatnią konsekwencją jest wątek praw człowieka w samym Kościele. Człowiek jest istotą głęboko zakorzenioną w społeczności. Urzeczywistnienie godności i praw człowieka jest zatem ściśle związane z warunkowaniami instytucjonalnymi. Tak jak łaska nie niweczy natury, ale zakłada ją i uwzniośla, tak samo ponadnaturalny charakter Kościoła jako sakramentu, *mysterium* i *communio* wiernych z Bogiem i pomiędzy sobą nie niweczy jego charakteru społecznego. Sobór Watykański II podkreślił (*Lumen gentium*), że Kościół jest jedną rzeczywistością złożoną, która zrasta się z pierwiastka boskiego i ludzkiego⁷⁰. Wynika stąd, że wszystkie prawa człowieka zachowują analogicznie swoje doniosłe znaczenie i wartość wewnątrz Kościoła. Kościół, zwłaszcza dzisiaj, jest oceniany na podstawie działania, wprowadzania w czyn ideałów ewangelicznych. Jego podniesiony głos w obronie praw człowieka będzie wiarygodny o tyle, o ile sam będzie się jawił w oczach ludzi jako sprawiedliwy i miłosierny. Służba Kościoła i jego członków na polu praw człowieka zobowiązuje do stałego rachunku sumienia, nieustannej odnowy życia, prawodawstwa, instytucji i sposobów działania⁷¹.

Kościół chce być i jest „ekspertem” w kwestiach ludzkości – mówi słusznie Jan Paweł II w swej programowej encyklice *Redemptor hominis*⁷². Noblesse oblige. Kościół zatem powinien stawać się coraz bardziej niejako zwierciadłem sprawiedliwości. Konieczne jest, aby w nim, w stosunkach między wiernymi, między wiernymi i różnymi urzędami, w końcu między Urzędem Nauczycielskim a teologami, panowała atmosfera wolności, zaufania i miłosierdzia. Kościół powinien być rzeczywistością o obliczu ludzkim⁷³.

Możemy zatem za Walterem Kasperem stwierdzić: „Służba, jaką Kościół może wypełnić dla urzeczywistnienia praw człowieka, nie polega więc tylko na słowach upomnienia – pomimo całego ich znaczenia – ale także na wzdorowości jego działania. Kościół ma obowiązek usprawiedliwiać, interpretować i bronić godności i praw człowieka nie tylko przez swoje słowo, ale

⁶⁹ Tenze, *Teologiczna podstawa praw człowieka*, s. 109.

⁷⁰ Por. KK 8.

⁷¹ Por. W. Kasper, *Theologie und Kirche*, t. II, s. 248.

⁷² RH 14.

⁷³ Por. W. Kasper, *Theologie und Kirche*, t. II, s. 248.

w większym jeszcze stopniu przez swoje działanie i swoje życie. Kościół powinien być pierwszym, który nie zawiedzie naszego dzisiejszego świata w jego głodzie sprawiedliwości i jego gorącym pragnieniu dobroci”⁷⁴.

ZUSAMMENFASSUNG

Die Kirche und Menschenrechte. Die Theologie in Anbetracht der Gegenwartsherausforderungen aufgrund der Analyse der ausgewählten Werke von Walter Kasper

Die Menschenrechte bilden heute ein neues Weltethos. Dass der Mensch ein recht auf Leben, auf Unversehrtheit des Leibes und die Mittel angemessener Lebensführung und vieles andere mehr hat, begegnet heute weltweit einem breiten Konsens. Es ist deswegen auch notwendig, dass die Kirche und ihre Theologie zu dieser Problematik eine entsprechende Stellung nimmt. Einer von den bedeutendsten Theologen unserer Zeit und der Kirche von heute, der in seinen Veröffentlichungen gehörigen Platz dieser Thematik einräumt, ist der gegenwärtige Vorsitzender des Päpstlichen Rates zur Förderung der Einheit der Christen, Kardinal Walter Kasper. In seinen Werken beschreibt Kasper zunächst die zwei vergangenen Modelle der kirchlichen Stellungnahme angesichts der oben genannten Problematik: restauratives und progressives Modell. Man wird feststellen müssen, dass die beiden Modelle keineswegs ihrer Rolle als einer offiziellen Haltung der Kirche und Theologie angesichts dieser Problematik gerecht werden können. Eher muss man nach dem dritten Weg suchen, wie das II. Vatikanum samt seinem endgültigen Durchbruch einer neuen Verhältnisbestimmung von Kirche und neuzeitlicher Freiheitsgeschichte getan hat. Kasper betont dabei die Notwendigkeit einer normativen Begründung der Menschenrechte, unabhängig davon, aus welcher Perspektive auch immer sie von uns betrachtet sein mögen. Erste und zugleich typische für die moderne Auffassung von Freiheit und Gesellschaft Begründung ist die, die in der Menschenwürde wurzelt. Darüber hinaus schlägt Kasper eine genuin christliche Begründung der Menschenrechte in biblischer und thomanischer Tradition vor. Doch so hilfreich uns heute diese Tradition ist, so wenig kann sie ausreichen für eine heutige theologische Bestimmung der Menschenrechte. Da die neuzeitliche Philosophie Freiheitsphilosophie ist, müssen neuzeitlich auch die Gottes- und Menschenfrage samt der grundlegender Thematik der Menschenrechte im Horizont der Freiheit neu bedacht werden. In den Veröffentlichungen Kaspers wird dann darauf hingewiesen, dass sich in der theologischen Einzelbegründung der Menschenrechte zwei Traditionen gegenüberstehen aber auch ergänzen: eine „von unten“ aufsteigende naturrechtliche

⁷⁴ Tenże, *Teologiczna podstawa praw człowieka*, s. 110.

Begründung und eine „von oben“ absteigende theologische, heilsgeschichtlich-christologische Begründung. Die vorliegende Darstellung der Auffassung und Bestimmung der Menschenrechte von dem Standpunkt Walter Kaspers schließt mit Schilderung der Folgerungen aus der theologischen Begründung der Menschenwürde und der Menschenrechte ab.