

KS. IRENEUSZ MROCZKOWSKI

PRAWA CZŁOWIEKA W TRADYCJI PROTESTANCKIEJ

Wpływ protestantyzmu na rozwój praw człowieka jest sprawą kontrowersyjną. Stanowiska na ten temat są krańcowo różne¹. Ilość ujęć jest tu znacznie większa niż w tradycji katolickiej, brak przy tym magisterialnego centrum, które reprezentowałoby poszczególne kierunki. Gdzie więc szukać głównych punktów protestanckiej teorii i praktyki praw człowieka? Stosując metodę historyczno-hermeneutyczną zwrócimy uwagę na stanowisko Ojców reformacji, praktykę protestancką oraz - w końcowej części artykułu - przedstawimy współczesne poglądy teologów protestanckich.

Wypada przypomnieć, że szczególnie po drugiej wojnie światowej stanowiska protestanckie wobec praw człowieka łączą się ściśle z praktyką ekumeniczną. Dlatego też krótka klasyfikacja protestanckich ujęć praw człowieka, podana w trzeciej części artykułu, może służyć do pogłębienia teologicznego usasadnienia tych praw.

1. Historyczna refleksja protestancka

G. Jellinek w słynnej pracy *Die Erklärung der Menschen und Bürgerrechte*², opublikowanej po raz pierwszy 80 lat temu, wysunął następujące tezy: 1. Źródłem francuskiej Deklaracji Praw Człowieka i Obywatela (1789) szukać należy w północnoamerykańskich Bills of Rights; 2. Najważniejszym spośród nich jest prawo do wolności religijnej; 3. Prawo do wolności wyznania jest zdobyczą protestantyzmu w Ameryce Północnej.

Z dyskusji - jaka się rozwinęła po pracy Jellinka³ - wynika, że należy odróżnić stanowisko Ojców reformacji od walki protestantów o wolność religijną. Ekspansja protestantyzmu, która najczęściej polegała na nieus-

¹ Por. G. Oestreich. *Geschichte der Menschenrechte und Grundfreiheiten im Umriss*. Berlin 1978 s. 31.

² G. Jellinek. *Die Erklärung der Menschen und Bürgerrechte. W: Zur Geschichte der Erklärung der Menschenrechte*. Hrsg. R. Schnur. Darmstadt 1964 s. 67 n.

³ Zob. tamże s. 78-112, 129-165, 202-237.

tannej walce o prawo do istnienia, wpisała się w rozległy proces powstania praw człowieka. Trzeba jednak stwierdzić, że w początkach reformacji spotykamy swoistą dwuznaczność w odniesieniu do praw człowieka. Z jednej strony głosiło się powszechne kapłaństwo i związaną z nim indywidualną odpowiedzialność przed Bogiem, z drugiej zaś obowiązywało poddanie jednostki władzy rządzącego⁴. Dwuznaczność stanowiska protestanckiego objawiła się w czasie tzw. wojny chłopskiej w 1525 r. Wśród 12 artykułów, znanych jako *Zwölf Artikel der Bauernschaft in Schwaben*⁵, na trzecim miejscu znajdowało się żądanie zniesienia pańszczyzny. Żądanie motywowano prawem Bożym. Powołując się na słowa św. Pawła: "Za wielką bowiem cenę zostaliście nabyci. Nie bądźcie więc niewolnikami ludzi" (1 Kor 7, 23), autorzy wspomnianego dokumentu uważali, że wolności chrześcijańskiej nie należy rozumieć utopijnie czy tylko eschatologicznie. Dlatego zniesienie pańszczyzny było - w ich mniemaniu - postulatem Ewangelii.

Nad tą kwestią rozgorzała niebawem dyskusja. Sam Luter zarzucił autorom dokumentu, iż chrześcijańską wolność traktują zbyt cieleśnie. Oparł zresztą swoje nauczanie na zdecydowanym oddzieleniu Królestwa Ducha od Królestwa Świata. Szacki pisze, że "Luter nie był bynajmniej radykałem w politycznym czy społecznym znaczeniu tego słowa i wprost sprzeciwiał się stosowaniu zasady równości w życiu świeckim [...]. Można nawet powiedzieć, że religijny egalitaryzm sprzyjał w tym wypadku uznaniu potrzeby silnej władzy i nierówności w sprawach tej ziemi; religia bowiem wskazywała jednostkom drogę do zbawienia, ale - inaczej niż w wiekach średnich - nie dostarczała wzoru politycznej organizacji społeczeństwa świeckiego"⁶.

Świadectwem protestanckiego zaangażowania społecznego są *Wyznania*, w których zawarto twierdzenia teologiczne i społeczne. *Wyznanie Augsburskie* (1530) w artykule XVI stwierdza: "chrześcijanie są poddani władzy i porządkowi przez nią ustanowionemu oraz jej prawom w tym wszystkim, co można czynić bez grzechu [...]. Jeśli zaś nakazy władzy nie mogą być wykonane bez popełnienia grzechu, należy słuchać raczej Boga niż człowieka"⁷.

Zastrzeżenie tutaj sformułowane pochodzi z założeń teologicznych. R. Mehl interpretując art. 16 *Wyznania Augsburskiego* pisze: "Jedynym prawem, które posiada człowiek, jest prawo do posłuszeństwa Bogu"⁸. W tym samym kierunku idą inne *Wyznania*, np. *Gallikańskie* (1559) i *Szkockie*

⁴ Zob. Oestreich, *ib.* s. 31.

⁵ Zob. M. Brecht, *Die Menschenrechte in der Geschichte der Kirche*. W: *Zum Thema Menschenrechte. Theologische Versuche und Entwürfe*. Hrsg. J. Baur. Stuttgart 1977 s. 54; por. także M. Lienhard, *Luther et les Droits de l'Homme*. "Revue d'histoire et de philosophie religieuse" 54:1974 s. 15-29.

⁶ J. Szacki, *Historia myśli socjologicznej*. Cz. 1. Warszawa 1983 s. 70-71.

⁷ Cyt. za: R. Mehl, *La tradition protestante et les droits de l'homme*. "Revue d'histoire et de philosophie religieuse" 58:1978 s. 368.

⁸ Tamże s. 368.

(1560). Podstawy antropologiczne tych *Wyznań* można streścić następująco: człowiek jest podporządkowany Bogu i tym, którzy Go reprezentują na ziemi. "Mówienie o prawach człowieka i jego godności byłoby obrazą Boga, ponieważ przed Nim człowiek nic nie znaczy"⁹.

Jeśli nawet przyznamy, że te i podobne stwierdzenia wypowiedane były pod ciśnieniem politycznym (reformację przedstawiano często jako rewoltę, a Luter mówiąc o posłuszeństwie wobec księcia, myślał o dobrym księciu) nie wydaje się możliwym znalezienie u Ojców reformacji poparcia dla praw człowieka.

Teoria ta jednak nie przedstawia całego obrazu reformacji. Praktyka życia społecznego rozwijała się w kierunku zaspokojenia niezaprzeczalnych potrzeb społecznych i indywidualnych. To, czego nie można było wydedukować ze słynnych: soli Deo gloria, sola gratia, sola fides i sola scriptura, rozwinęło się na innych drogach. Protestantyzm proklamował kapłaństwo powszechne i związaną z nim indywidualną odpowiedzialność przed Bogiem. Protestant, rozmawiając z Bogiem w Chrystusie, potwierdzał swoje prawo do takiego wyboru następstw tej rozmowy, który wydaje mu się określony przez Słowo Boże. Zresztą reformacja rozbiła jedność religijną Zachodu, stwarzając w praktyce prawo do bycia innym.

Realne warunki życia społecznego stworzyły potrzeby przekraczające krąg wolności duchowej. Przykłady mnożą się bardzo wcześnie. Już w roku 1581 uciekinier – hugonot Estienne Junius Brutus opublikował w Bernie rozprawę pt. *De la puissance légitime du Prince sur le peuple et du peuple sur le Prince*¹⁰. Autor rozważa możliwość oporu wobec władzy, która rządzi niezgodnie z wolą Boga. Brutus nie zatrzymuje się na tradycyjnym stanowisku kalwińskim, według którego prawo do oporu przysługuje tylko władzy konstytucyjnej. Osoby indywidualne miały cierpieć w milczeniu i – najwyżej – szukać azylu. Brutus kładzie nacisk na wspólne prawa ludu. Myślenie autora skłania się ku monarchii konstytucyjnej, gdzie władca otrzymuje prawa od ludu i musi ich przestrzegać. Prawo przewyższa wolę władcy, a poddani nie są niewolnikami, lecz braćmi władcy; mają prawo do życia i własności. Prawo do oporu wobec władcy wypływa z prawa natury, prawa ludu i jest zgodne z wolą Boga¹¹.

Rozszerzający się protestantyzm przyczyniał się do rozbudzania idei wolności religijnej. Żarliwość kaznodziejów protestanckich oraz opór, z jakimi się spotykali, pociągały rozszerzenie zakresu swobód ludzkich. Działo się tak nie tylko we Francji, ale – zwłaszcza później – w Anglii, gdzie angielsko-szkoccy purytanie mieli znaczny udział w uchwaleniu *Bill of*

⁹ Tamże s. 369.

¹⁰ Cyt. za: M e h 1, jw. s. 373.

¹¹ Zob. tamże s. 373-375.

Rights z 1689 r., ustawy ograniczającej władzę króla na rzecz parlamentu. Ritter uważa, że można ją nazwać "pierwszą konstytucyjną gwarancją wolności indywidualnej w duchu późniejszego liberalizmu¹². Podobnie działo się w Holandii, gdzie kalwini walczyli z katolickimi królami; w tym wypadku walka o wolność religijną łączyła się z walką o swobodę handlu, a więc źródło bogactwa i władzy.

W XVIII w. purytanie angielscy emigrujący do Ameryki nie oddzielali "wolności metafizycznej" od "wolności politycznej". Dla nich stwierdzenia biblijne miały charakter zarówno praktyczny, jak i duchowy¹³. Bezpośredniość między "naturalnym" i "boskim" zapewniały trzy pakt: z Bogiem, z wierzącymi w Kościele oraz z współobywatelami w państwie.

Podkreślając wpływ protestantyzmu na powstanie praw człowieka, nie można zgodzić się z tezą Jellinka, iż protestantyzm był czynnikiem decydującym w tworzeniu się tej idei. To, co było możliwe w Ameryce – próba stworzenia "nowej ziemi i nowego świata" – nie okazało się łatwe w Europie. Silniejsze tu były antyreligijne i antychrześcijańskie wpływy Rewolucji Francuskiej. Tutaj objawiła się także tradycyjna rezerwa protestancka wobec praw człowieka. Widoczne jest to dobrze w naturalnym bastionie protestantyzmu – w Niemczech.

W pierwszym momencie francuska *Deklaracja Praw Człowieka i Obywatela* (1789) powitana została bardzo serdecznie¹⁴. Szczególnie Kant, jako moralny filozof protestantyzmu, wkładał dużo wysiłku, by oprzeć pojęcie praw człowieka na prawie narodów, prawie państwowym i idei obywatelstwa światowego¹⁵. Etyka Kanta oparta była na pojęciu godności człowieka. Nie jest naszym zamiarem ocena, czy udało mu się połączyć optymizm oświeceniowy z liberalnym patosem protestantyzmu. Pozostaje faktem, że zarówno Fichte, jak i Hegel poszli innymi drogami.

Fichte mówił najpierw o prawie człowieka do "swojej osoby" jako "prawie do woli". Wywodził stąd prawa do życia, wolności myśli, kultury, równości, własności i pracy. W 1793 r. jego indywidualizm doszedł tak daleko, że państwo traktował jako środek dla realizacji jednostki. Potem jednak

¹² G. Ritter. *Ursprung und Wesen der Menschenrechte*. W: *Zur Geschichte der Erklärung* s. 212.

¹³ Plongerón cytuje przysięgę pielgrzymów z Mayflower, którzy przed wypłynięciem z Anglii proklamowali: "Par le présentes, solennellement et mutuellement, en présence de Dieu et de chacun de nous, nous lions et nous nous unissons ensemble dans un corps politique civil, pour une meilleure organisations et une meilleure préservation et afin d'atteindre les objectifs indiqués précédemment" (B. Plongerón. *L'Église et les Déclarations des droits de l'homme au XVIII-e siècle*. "Nouvelle revue théologique" 101:1979 s. 375).

¹⁴ Zob. W. H u b e r, H. E. T ö d t. *Menschenrechte. Perspektiven einer menschlichen Welt*. Stuttgart 1978 s. 45.

¹⁵ W pracy *Zum ewigen Frieden* Kant napisał: "Da es nun mit der unter den Völkern der Erde einmal durchgängig überhand genommenen (engeren oder weiteren) Gemeinschaft so weit gekommen ist, dass die Rechtsverletzung an einem Platz der Erde an allen gefühlt wird; so ist die Idee eines Weltbürgerrechts keine phantastische und überspannte Vorstellungsort des Rechts, sondern eine notwendige Ergänzung des ungeschriebenen Kodex sowohl des Stats – als Völkerrechts zum öffentlichen Menschenrecht überhaupt, und so zum ewigen Frieden. zu dem man sich in der kontinuierlichen Annäherung zu befinden nun unter dieser Bedingung schmeicheln darf" (I. K a n t. *Werke in sechs Bänden*. Wyd. W. Weischedel 1974 s. 216).

zmienił zdanie. W roku 1812 stwierdził, iż istnieje potrzeba potężnego państwa, które stwarza możliwość wolności moralnej jednostki. Królestwo rozumu i prawa, jakim powinno stać się państwo, posiada konstytucję jako ewangelię wolności i równości. Wolność jednostki jest celem tej konstytucji, niemniej państwo stało się "panem wolności" człowieka¹⁶.

Hegel, który wywarł duży wpływ zarówno na rozwój niemieckiego protestantyzmu, jak i formułowanie się niemieckiej myśli państwowej, żądał, aby prawa i obowiązki człowieka były nauczane w szkole. Łączył on jednak prawa i obowiązki człowieka z państwem, które w żadnym wypadku nie mogło uciec na swoim autorytecie. Emanowało ono zaś niemal boską powagą i wyrażało boską wolę¹⁷. Warto zresztą przypomnieć, że już w roku 1793/94 została przetłumaczona w Niemczech praca Burke'a *Reflections on the Revolution in France*. Autor krytykował prawa człowieka za ich idealizm, deizm, jednostronne rozumienie człowieka¹⁸. Stopniowo pod wpływem konserwatywnej krytyki na drugi plan zeszła myśl Kanta. Konstytucja z 1848 r. mówiła o podstawowych prawach narodu niemieckiego, a nie o prawach człowieka¹⁹.

Nie wchodząc tutaj w skomplikowany problem konstytucjonalizmu niemieckiego w XIX w., gdzie poszczególne elementy praw człowieka pojawiły się raczej jako alternatywa, można powiedzieć, iż protestantyzm niemiecki zdystansował się wobec praw indywidualnych człowieka. W centrum jego etyki stanęła wspólnota jako przedmiot porządku prawnego²⁰.

2. Prawa człowieka w dyskusji ekumenicznej

Już w 1937 r. podczas Międzynarodowej Konferencji Kościołów poświęconej tzw. praktycznemu chrześcijaństwu mówiło się o prawach człowieka. Wraz z utworzeniem Światowej Rady Kościołów (1948) powstaje swego rodzaju wizja ekumeniczna praw człowieka, jak też bardziej uwydatnia się zaangażowanie ekumeniczne w ich promowaniu i obronie. W dokumencie przygotowanym jeszcze przed wojną proklamowano pojęcie "społeczeństwa odpo-

¹⁶ Zob. O e s t r e i c h. jw. s. 79.

¹⁷ Zob. H u b e r, T ö d t, jw. s. 48.

¹⁸ Zob. O e s t r e i c h. jw. s. 75.

¹⁹ Por. H u b e r, T ö d t, jw. s. 47.

²⁰ W jednym z bardziej wpływowych podręczników etyki protestanckiej XIX w.: A. v o n H a r l e s s. *Christlicher Ethik* czytamy: "Das Recht hat überall eine natürlich gegebene Ordnung zur Voraussetzung; es begründet dieselbe nicht, sondern es fixiert nur deren Anerkennung. Das Recht setzt nicht die geordnete Volksgemeinschaft und bringt sie nicht erst in eine Einheit, sondern es hat zur Voraussetzung die ursprünglich gegebene Einheit der Nation, höher hinauf des Menschengeschlechts, als eine sittlich angelegte Gesamtexistenz. In der Zugehörigkeit des einzelnen zu diesen gegebenen sittlichen Gesamtexistenzen liegt die Verpflichtung, die im Rechte verwirklichte und als Gemeinethos erkannte Ordnung derselben anzuerkennen und ihr zu gehorsamen" (Cyt. za: H u b e r, T ö d t, jw. s. 49).

wiedzialnego"²¹, a tematyka praw człowieka przewijała się w pracach wszystkich trzech sekcji Światowej Rady Kościołów: Wiara i Świadectwo, Sprawiedliwość i Służba oraz Wychowanie i Odnowa. Warto tu zresztą dodać, że już od 1946 roku działała specjalna Komisja do Spraw Międzynarodowych (CCIA – Commission of thy Churches on International Affairs), która weszła potem w skład Światowej Rady Kościołów. Szuka ona podstaw filozoficzno-teologicznych praw człowieka, bada przyczyny ich łamania, współpracuje z ONZ-owską Komisją Praw Człowieka. Przedstawiciel CCIA aktywnie uczestniczył w przygotowaniu Powszechnej Deklaracji Praw Człowieka z 1948 r.²² W. Linnemann dochodzi do wniosku, że duch ekumenizmu Światowej Rady Kościołów jest zasadą ONZ-owskiej Deklaracji Praw Człowieka²³.

Nie wchodząc tutaj w problem skuteczności wpływu Światowej Rady Kościołów na prace ONZ, trzeba przyznać, że w latach pięćdziesiątych i sześćdziesiątych CCIA zajmowała się takimi zagadnieniami, jak budowa nowego ładu społecznego, ocena komunizmu i kapitalizmu. Stopniowo zdawano sobie coraz lepiej sprawę z tego, że rozumienie praw człowieka związane jest z określonymi ideologiami. Członkowie Komisji, którzy pochodzili z krajów Trzeciego Świata, kładli nacisk na prawa narodów, problem ich autodeterminacji kulturowej, społecznej i politycznej.

Po roku 1966 w dyskusji ekumenicznej odezwały się nowe akcenty. Przeszło się od etyki porządku do etyki zmiany. Działo się to także pod wpływem teologii wyzwolenia²⁴. W 1970 r. Światowa Rada Kościołów przedstawiła program walki z rasizmem. Od lat siedemdziesiątych zauważa się jakby zmianę nastawienia Kościołów wobec międzynarodowych dokumentów zawierających prawa człowieka. Nie neguje się tych ostatnich, ale podkreśla mocno odpowiedzialność własnych wspólnot kościelnych za sprawiedliwe struktury, za obronę pokrzywdzonych i prześladowanych. Coraz częściej mówi się o radykalnych zmianach i oddolnych inicjatywach w obronie praw człowieka²⁵.

Trzeba tu pamiętać, że dyskusje w czasie zgromadzeń Światowej Rady Kościołów na tematy praw człowieka nie były łatwe. ŚRK jest organizacją grupującą prawie trzysta kościołów protestanckich, anglikańskich i ortodoksyjnych. Należą do nich ludzie o różnych trydycjach kulturowych, żyjący w zróżnicowanych warunkach ekonomicznych, politycznych i społecznych. Wysiłki ŚRK szły w kierunku połączenia tego, co lokalne z tym, co uniwer-

²¹ Raport: *Les Églises en face de leur tâche*. "Je sers". Paris 1938 s. 304.

²² Zob. J. L u c a l. *L'opera del consiglio ecumenico delle chiese*. W: *I Diritti umani. Dottrina e prassi*. Red. G. Concetti. Roma 1982 s. 871-872.

²³ Zob. W. L i n n e m a n n. *Menschenrechte in der Entwicklung*. "Ökumenische Rundschau" 1976 nr 1 s. 74.

²⁴ Por. *Documentation Concilium. Les droits de l'homme*. "Concilium" (ed. francuska) 1969 nr 48 s. 149.

²⁵ Zob. L u c a l. *iw.* s. 873.

salne. W San Pölten (1974) powiedziano: "Jednym z najlepszych sposobów poznania sytuacji światowej i podwyższenia świadomości powszechnej jest poznanie i zrozumienie własnej sytuacji narodowej oraz jej zależności od innych narodów"²⁶. W Nairobi zaś stwierdzono: "Ewangelia mówi o znaczeniu wszystkich ludzi w oczach Boga, o dziele odkupieńczym i zbawczym Chrystusa, ofiarującym ludzkości autentyczną godność, o miłości bliźniego jako konkretnym wyrazie wiary działającej w Chrystusie"²⁷.

Cytowany wyżej dokument z San Pölten jest charakterystyczny nie tylko z metodycznego punktu widzenia. Podjęto w nim próbę wypracowania podstaw teologicznych ekumenicznego spojrzenia na prawa człowieka. Owe podstawy nazwano "definicją podstawowych praw człowieka" i sformułowano następująco: "1. Istnieje podstawowe prawo człowieka do życia. Zawiera ono cały problem przetrwania człowieka, szczególnie wobec zagrożeń wynikających z niesprawiedliwych systemów ekonomicznych, politycznych i społecznych [...]. 2. Istnieje prawo do posiadania i utrzymania własnej tożsamości kulturalnej. Zakłada ono prawo do autodeterminacji narodowej, prawa mniejszości itd. [...]. 3. Istnieje prawo do uczestnictwa w pozytywnych procesach zachodzących we wspólnocie. Zakłada ono cały problem demokracji efektywnej. 4. Istnieje prawo do wyrażania różnych opinii. Broni to wspólnotę oraz system przed immobilizmem autorytatywnym. 5. Istnieje prawo do godności osobowej. Prawo to potępia wszelką torturę i przetrzymywanie w areszcie bez procesu. 6. Istnieje prawo do wyboru wiary i religii. Zawiera się w nim wolność manifestowania – pojedynczo czy we wspólnocie – własnej wiary poprzez nauczanie, praktykowanie, służbę Bożą i kult"²⁸.

Powstaje pytanie, czy raport z San Pölten rozwija ekumeniczną podstawę praw człowieka. Huber i Tödt pytają wprost, czy chodzi w tym dokumencie o coś więcej niż o zbiór praw człowieka²⁹. Sam taki zbiór, zaakceptowany przez Kościoły, jest już osiągnięciem, ale teologiczna podstawa praw człowieka jest jeszcze do wypracowania. Kierunek poszukiwań można sformułować w następujący sposób: Powszechna Deklaracja Praw Człowieka zawiera niezbędne minimum antropologiczne. Teologia powinna traktować to minimum jako wyzwanie do pogłębionego opracowania relacji między Bogiem, człowiekiem i społecznością³⁰.

Zadanie to podjęto w Kościołach zreformowanych. Aktywny jest tu przede wszystkim *Reformierter Weltbund*, którego Zgromadzenie Ogólne w Nairo-

²⁶ *Human Rights and Christian Responsibility*. Raport z San Pölten, wrzesień 1974. Cytuje za: L. J. Nilu s. *Sforzi del Consiglio mondiale delle chiese e del SODEPAX per i diritti umani*. "Concilium" (ed. włoska) 1979 nr 4 s. 138-139.

²⁷ WCC. Fifth Assembly 1975. Cyt. za: Nilu s. jw. s. 139.

²⁸ *Human Rights and Christian Responsibility*, nr 61.

²⁹ Zob. tamże s. 59.

³⁰ Por. *Documentation Concilium. Les droits de l'homme* s. 149.

bi (1970) opracowało dokument na temat podstaw teologicznych praw człowieka i teologii wyzwolenia. Dyskutowano tu aspekty chrystologiczne praw człowieka³¹. Nie mniej aktywny był *Lutherischer Weltbund*³².

3. Teologiczne modele interpretacji praw człowieka

Wspomniane wyżej prace Kościołów protestanckich trzeba zestawić z licznymi opracowaniami teologicznymi, które wyszły spod pióra poszczególnych teologów protestanckich. Dadzą się one usystematyzować w cztery grupy, tworząc cztery modele teologicznego opracowania praw człowieka.

Pierwszy model może być nazwany negatywnym. Przedstawiciele tego kierunku twierdzą, że prawa człowieka nie mogą stać się przedmiotem dociekań teologicznych, ponieważ Biblia nie zna ani terminu, ani treści praw człowieka³³. Pismo św. jest świadectwem samoobjawienia się Boga, który przedstawia swoje prawo do człowieka³⁴. Honecker zauważa, że w rozwoju historycznym praw człowieka odgrywały dużą rolę określone ideologie, które ścierają się aż dotąd w interpretacji tych praw³⁵. W konsekwencji prawa człowieka są etycznymi żądaniem i deklaracjami przekonań. Nawet gdy wypracuje się ich ogólny schemat, pozostaną one owocem uniwersalizacji, racjonalizacji i sekularyzacji etosu światowego³⁶.

W tej sytuacji uzasadnienie chrześcijańskie praw człowieka byłoby o tyle nieuprawnione, o ile podważałoby ich integralność laicką, zamykałoby je przed niewierzącymi i dogmatyzowałoby je. Te twierdzenia są konsekwencją przyjętej metody w etyce chrześcijańskiej. Honecker należy do tych autorów, którzy uważają odnoszenie się do "proprium chrześcijańskiego" w etyce za nieuzasadnione. Zadaniem etyki chrześcijańskiej, według Honeckera, jest ukazywanie różnic między elementami chrześcijańskimi i racjonalnymi w nauce moralnej. W odniesieniu do problematyki praw człowieka trzeba pokazać, iż antropologia stojąca u ich podstaw różni się od

³¹ Zob. *Gottes Recht und Menschenrechte. Studien und Empfehlungen des Reformierten Weltbundes*. Hrsg. J. M. Lochman, J. Moltmann. Neukirchener Verlag 1977 s. 25-60.

³² Zob. Evian 1970. *Offizieller Bericht*. epd. Dokumentation 3/1970; *Theologische Perspektiven der Menschenrechte. Bericht einer LWB Konsultation über Menschenrechte. Genf. 29 Juni-3 Juli 1976*. LNB 1977.

³³ Zob. T. A u s t a d. *Le fondement théologique des droits de l'homme*. "Tidsskrift for Teologi og Kirke" 1976 nr 3 s. 201-216. Cyt. za: G. T h i l s. *Droits de l'homme et perspectives chrétiens*. Louvain-la-Neuve 1981 s. 32.

³⁴ Por. H. V o g e l. *Die Menschenrechte als theologisches Problem*. W: *In memoriam Ernst Lohmeyer*. Hrsg. W. Schmauch. Stuttgart 1951 s. 343.

³⁵ Zob. M. H o n e c k e r. *Recht oder ethische Forderung. Aporie in der Menschenrechtsdiskussion*. "Evangelische Kommentare" 1975 nr 8 s. 738.

³⁶ Honecker pisze: "Einmal berufen sich die Menschenrechte auf Evidenz der Vernunft, nicht auf Gottes Gebot. Diese Säkularisierung christlicher Motive in der Menschenrechten ist unumkehrbar" (tamże s. 739).

perspektywy Bożego usprawiedliwienia, przekraczającego każdą konkretyzację³⁷

Jak słusznie zauważają Huber i Tödt, ten sposób myślenia pozostawia prawa człowieka bez interpretacji ideologicznych i religijnych. Pozwala natomiast na podkreślenie ich charakteru prawnego. Pozostają jednak pewne kwestie nie rozwiązane. Jakich np. kryteriów powinna używać teologia, by wyjaśnić wszystkie dwuznaczności w teorii praw człowieka? Dlaczego sekularyzm miałby zapewnić uniwersalizm praw człowieka, a Ewangelia miałaby temu przeszkadzać?

Drugi model pochodzi z doktryny protestanckich Kościołów reformowanych, które w historii szczególnie były uwrażliwione na społeczne "znaki czasu". Dzisiaj teologowie tych Kościołów wkładają wiele energii, by przedstawić teologiczny fundament praw człowieka. Jako owoc tych wysiłków powstała cytowana wyżej książka *Gottes Recht und Menschenrechte*. Głównym animatorem dyskusji teologicznej jest tu J. Moltmann, dlatego odwołujemy się do jego opracowania³⁸.

Moltmann jest świadom, że w interpretacji praw człowieka ścierają się różne tradycje ideologiczne: indywidualistyczna, społeczna i związana z problemami Trzeciego Świata. Nie można praw człowieka rozpatrywać jako idei abstrakcyjnych. Muszą być one zawsze widziane w kontekście konkretnej historii cierpienia ludzi i prób wyzwolenia społecznego, narodowego i indywidualnego³⁹.

Zadanie teologa nie sprowadza się jednak do powtarzania tego, co na temat praw człowieka powiedzieli prawnicy, politycy i różnego rodzaju eksperci. Według Moltmanna zadanie to polega na uzasadnieniu podstawowych praw człowieka przez prawo Boga do człowieka. Odpowiadając na pytanie: co oznacza prawo Boga do człowieka, autor odwołuje się do historii biblijnej – jako historii Boga z ludźmi. Historia ta opowiada o wyzwoleniu i wybawieniu człowieka z grzechu, od tego, co jest niehumanitarne. W Starym Testamencie realizuje się to przez wyzwolenie z Egiptu, przymierze z Bogiem oraz określone prawa i obowiązki Narodu Wybranego.

W Nowym Testamencie znajdujemy się wobec wyzwolenia od zła, Nowego Przymierza w Chrystusie oraz nowych praw i obowiązków wspólnoty chrześcijańskiej. Jeśli teolog zastanawia się nad tą rzeczywistością, odkrywa nowe wymiary wolności, przymierza i praw człowieka. Fundamentem chrześcijańskiej praktyki praw człowieka pozostaje prawda o Bogu Stwórcy, Wyzwoli-

³⁷ Zob. tamże s. 740.

³⁸ J. M o l t m a n n. *Theologische Erklärung zu den Menschenrechte*. W: *Gottes Recht und Menschenrechte* s. 44-60.

³⁹ Zob. tamże s. 44-45.

cielu i Odkupicielu. Człowiek odkrywa swoją godność, gdy odpowiadając na Boże wezwanie, odnajduje swoją prawdę w Bożm prawie do siebie⁴⁰.

Tak więc obraz Boży w człowieku pozwala odkryć podstawowe prawa i obowiązki człowieka. Moltmann widzi człowieka we wszystkich jego uwarunkowaniach: ekonomicznych, społecznych, politycznych i osobistych. Wymienia następujące prawa człowieka: wolność sumienia jako podstawę wolnej i demokratycznej wspólnoty; prawa społeczne jako podstawę wspólnoty odpowiedzialnej; prawo do panowania nad ziemią i stworzeniami (prawa i obowiązki ekonomiczne i ekologiczne); prawo do przyszłości, połączone z obowiązkami, które gwarantują prawa przyszłych pokoleń. Wszystkie prawa człowieka łączy Moltmann z odpowiednimi obowiązkami, tworząc jedność strukturalną praw i obowiązków.

Teologia chrześcijańska powinna, zdaniem Moltmanna, zająć stanowisko wobec łamania i nadużywania praw człowieka. Przyczyny nadużyć widzi autor w egoizmie jednostek, imperializmie wobec natury, arogancji narodowej i absolutyzmie pokoleń aktualnie żyjących. To, co nieludzkie w człowieku, teologia chrześcijańska nazywa grzechem. Wiara chrześcijańska wyznaje, że Jezus Chrystus poprzez swoje dzieło odkupił grzeszną ludzkość i ofiarował jej łaskę dającą siłę do dorastania ku godności prawdziwie ludzkiej. Ta łaska pozwala w pełni realizować prawa człowieka⁴¹.

Chrześcijański sposób realizacji praw człowieka rozpoczyna się służbą pojednania, zakłada wiarę i nadzieję. Właśnie poprzez wiarę, nadzieję i miłość ludzie odnajdują swoje utracone twarze. Wśród licznych konfliktów świata zadaniem typowo chrześcijańskim pozostaje głoszenie Dobrej Nowiny, życie wiarą i świadectwo pojednania. Tam, gdzie realizuje się prawo łaski, zachowane są też prawa człowieka⁴².

Jak można ocenić stanowisko Moltmanna? Metoda przyjęta przez niego pozwala odnaleźć ludzki charakter praw człowieka i ominąć zastrzeżenia wysuwane przez Honeckera. Moltmann bardzo wyraźnie mówi o zaangażowaniu chrześcijańskim na polu praw człowieka. Dochodzi do swego stanowiska, unikając niebezpieczeństwa totalitaryzmu i doktrynerstwa w traktowaniu człowieka. Jednocześnie nie chciał zrezygnować z uniwersalizmu tych praw, stąd rozpoczął swoją refleksję nie od dołu (von unten), czyli ograniczonych doświadczeń pojedynczych ludzi. Zaczął ją od góry (von oben), czyli od prawa Boga do człowieka, jako warunku uniwersalizmu chrześcijańskie-

⁴⁰ Tamże s. 47.

⁴¹ Moltmann pisze: "Für die Christenheit wird in dieser Welt der Sünde und der Unmenschlichkeit Gottes Recht auf den Menschen durch das Evangelium von Christus offenbar (Rom 1, 16. 17). Weil durch dieses Evangelium allen Menschen das göttliche Recht der Gnade verkündet, wird mit ihm zugleich die gottgegeben Würde jedes und aller menschen proklamiert. Wo aber diese Würde des Menschen offenbar wird da werden auch die fundamentalen Menschenrechte in kraft gesetzt. Ihre Verwirklichung wird möglich gemacht und ist deshalb eine unabweishare Aufgabe" (tamże s. 55).

⁴² Tamże s. 57.

go. Thils zauważa, iż jest to pewien rodzaj dedukcji czy nawet intuicji, która wymagałaby pewnych wyjaśnień⁴³.

Huber i Tödt podkreślają zaś, że uzasadnienie teologiczne praw człowieka przez Moltmanna nie uwzględnia ich rozwoju historycznego. Pytają też, jak zachować ich charakter prawny? Czy nie istnieje tu niebezpieczeństwo pomieszania praw człowieka z prawami Boga? Czy Biblia nie jest traktowana jako suma praw i nie dochodzi się przez to do swoistego pozytywizmu biblijnego?⁴⁴

Trzeci model prowadzi nas ku tradycjom luteranckim. Niemiecki profesor Trutz Rendtorff – prezentując stanowisko bardziej optymistyczne niż tradycyjna postawa luteran – stwierdza, że Kościoły nie mogą zrezygnować z odpowiedzialności politycznej, zwłaszcza tam, gdzie prawa człowieka są gwałcone⁴⁵. Odpowiedzialność polityczna jest możliwa bez wyjaśnień teoretycznych. Te zaś ujmuje Rendtorff w postaci siedmiu tez:

1. Prawa człowieka usprawiedliwiają akcję polityczną. Współczesna koncepcja praw człowieka wywodzi je z pojęcia człowieka, a nie z władzy, autorytetu czy prawa pozytywnego. 2. Tak więc godność człowieka jest supozycją każdego porządku politycznego. Człowiek nigdy nie może zostać uzależniony od porządku politycznego. W sensie religijno-teologicznym oznacza to, że człowiek jest zawsze człowiekiem Boga. W sensie etycznym można i trzeba odwoływać się do odpowiedzialności człowieka, by ta nie zniknęła wśród działań politycznych.

3. Uzasadnianie praw człowieka poprzez naturę ludzką ma sens o tyle, o ile widzi się funkcję krytyczną tych praw wobec porządku politycznego. Szczególne znaczenie społeczne praw przejawia się w tym, że usprawiedliwiają one władzę polityczną i legitymują porządek społeczny⁴⁶. 4. Funkcja krytyczna praw człowieka broni człowieka przed arbitralnością systemów ideologicznych.

5. Funkcja krytyczna praw człowieka wiąże się ściśle z ich uzasadnieniem teologicznym. Logiczne, według autora, jest pytanie: w jaki sposób człowiek może usprawiedliwić swoje prawa? Jest to możliwe, jeśli się przyjmie, że każdy człowiek stoi wobec Boga, bez którego jego ludzkie możliwości są bardzo ograniczone. "Bezwarunkowość człowieka jako «człowieka Boga» usprawidliwia we wspólnocie politycznej prawo każdego człowieka do uczestnictwa w rzeczywistości życia"⁴⁷.

⁴³ Por. Thils. *Droits de l'homme* s. 38-39.

⁴⁴ Por. Huber, Tödt, jw. s. 66-67.

⁴⁵ Zob. T. Rendtorff. *Freiheit und Recht des Menschen. Theologische Überlegungen zur Erklärung der Menschenrechte*. "Lutherische Rundschau" 18:1968 s. 215-225; tenże. *Menschenrechte und Iustificatio*. "Lutherrische Monatshefte" 11:1972 s. 175-178.

⁴⁶ Zob. Rendtorff. *Menschenrechte und Iustificatio* s. 176.

⁴⁷ Tamże s. 177.

6. Tak więc prawa człowieka stają się podstawowymi warunkami ludzkiego świata. Ich zadaniem jest nie tyle porządkowanie, ile zmiana świata. Myśl teologiczna podkreśla pierwszeństwo uczestniczącego udziału w życiu wspólnotowym przed samorealizacją jednostek⁴⁸. 7. Ewidentne stają się tu granice praw człowieka. Uwidaczniają się one wtedy, gdy prawa służą bardziej jednostce niż wspólnocie. Zadaniem usprawiedliwienia chrześcijańskiego praw człowieka jest nieustanne pokazywanie potrzeby łaski Boga⁴⁹.

Stanowisko Rendtorffa jest charakterystyczne, ponieważ z jednej strony nie chce uzasadniać praw człowieka ani teologicznie, ani filozoficznie, z drugiej zaś – podkreśla mocno ich ewidentność. Zakładają one wolność człowieka, ale jej nie stwarzają, co koresponduje z doktryną chrześcijańską na temat łaski jako podstawy wolności. Oceniając tezy Rendtorffa, trzeba by zauważyć, że oczywistości praw człowieka należy szukać bardziej precyzyjnie, szczególnie gdy chodzi o sposób ich rozumienia. Poza tym wszelkie ograniczenia strukturalne i funkcjonalne praw człowieka powinny się liczyć z ich dialektyką i bogactwem treści.

Czwarty, i ostatni model, który tutaj przytaczamy, pochodzi także ze środowiska luterńskiego. Największym problemem tej tradycji pozostaje dokładne zrozumienie różnicy między "boskim" i "ludzkim", odkupieniem Boskim i wyzwoleniem człowieka, teonomią i autonomią. Jeśli się chce uniknąć antynomii przeszłości, należy szukać łączności między wyżej wymienionymi kategoriami.

Tradycja, która pochodzi od Tillicha⁵⁰, próbuje to czynić na tzw. drodze korelacji albo analogii. Sam Tillich zaproponował schemat: wezwania – odpowiedzi, który wielu teologom wydaje się dzisiaj niewystarczający⁵¹. Barth proponował wykorzystanie "analogii relacji" między Bogiem i człowiekiem jako obrazem i parabolą Boga⁵². W tym kierunku idzie także uczeń Bartha – E. Jüngel, pokazując, że praw człowieka nie można dedukować z wolności Boga, gdyż Ewangelia nie jest prawem. To jednak nie oznacza, że w "wolności, ku której zostaliśmy wezwani", nie można znaleźć kryteriów umożliwiających właściwe zrozumienie praw człowieka. Autor wymienia następujące prawa: wolność do życia, możliwość komunikacji, wolność słowa, prawo do przyszłości i informacji⁵³.

⁴⁸ Rendtorff pisze: "Der Zusammenhang zwischen dem Konzept der Menschenrechte und dem theologischen Verständniss der Rechtfertigung des Menschen besteht auch hier, im Blick auf das gemeinsame Leben durch Partizipation in der kritischen Grenze gegenüber dem Willen zur Selbstverwirklichung..." (tamże s. 178).

⁴⁹ Zob. tamże s. 178-179.

⁵⁰ Por. P. Tillich. *Systematische Theologie*. Stuttgart 1956 s. 73-80.

⁵¹ Zob. W. Kasper. *Autonomie und Theonomie. Zur Ortsbestimmung des Christentums in der modernen Welt*. W: D. Mieth, H. Weber. *Anspruch der Wirklichkeit und christlicher Glaube. Probleme und Wege theologischer Ethik heute*. Düsseldorf 1980 s. 36.

⁵² Zob. K. Barth. *Die Kirchliche Dogmatik*. Bd. 2. Tl. 2. München 1935-1967 s. 258-264, 390 n.

⁵³ Por. E. Jüngel. *Freiheitsrechte und Gerechtigkeit*. W: *Unterwegs zur Sache. Theologische Bemerkungen*. München 1972 s. 246-256.

Myśl Jüngela stoi u podstaw doskonałej książki Hubera i Tödta na temat praw człowieka⁵⁴. Autorzy nie chcą uzasadniać teologicznie praw, ponieważ byłoby to sprzeczne z ich rozwojem historycznym i możliwością uznania przez niewierzących. Koncentrują swoją uwagę na wypracowaniu takiej chrześcijańskiej postawy wobec praw człowieka, która byłaby usprawiedliwiona teologicznie⁵⁵.

Chodzi więc o określenie tego, co pozwala chrześcijanom promować i bronić prawa człowieka. Szukają tego w analogii i różnicy między wiarą i prawem. Usprawiedliwienie jako dar Boga jest tu porównywane ze stanem prawnym, wypracowanym w historii przez człowieka. Analogia jest możliwa do przeprowadzenia, ponieważ – według Hubera i Tödta – wiele razy w historii wysiłki ludzkie w kształtowaniu prawa były wspomagane przez Ewangelię. Sprawiedliwość Boga została dana całej ludzkości, stąd uniwersalizm właściwy prawom człowieka musi mieć coś wspólnego z uniwersalizmem Ewangelii⁵⁶.

Nie można jednak przeoczyć różnic między Ewangelią i prawami człowieka. Huber i Tödt podkreślają wymiar jurydyczny praw człowieka i pokazują szersze horyzonty Ewangelii. Definiują precyzyjnie jej sens krytyczny oraz inspirujący w obronie i promocji praw człowieka⁵⁷.

Wydaje się, że podejście Hubera i Tödta wyróżnia się – nie tylko na polu protestanckim – szerokością ujęcia i głębią interpretacji. Warto zauważyć, że autorzy czynią więcej, niż zapowiadają na początku swojej książki. Nie chcąc poszukiwać korzeni filozoficznych praw człowieka, precyzyjnie określają ich tradycje prawne oraz pokazują możliwość interpretacji w wieku "postmetafizycznym".

I DIRITTI DELL'UOMO NELLA TRADIZIONE PROTESTANTE

S i n t e s i

La discussione sui diritti dell'uomo è molto viva nelle Chiese protestantè. Ma ci sono qui difficoltà metodologiche, perché la tradizione protestante non ha un centro magisteriale unificato, che risulterebbe rappresentativo per tutte le correnti. Dove cercare, perciò, i punti chiave dell'atteggiamento dei protestanti verso i diritti dell'uomo?

⁵⁴ *Menschenrechte. Perspektiven einer menschlichen Welt.*

⁵⁵ Zob. tamże s. 71.

⁵⁶ Zob. tamże s. 72.

⁵⁷ Zob. tamże s. 76-120.

L'Autorre di questo articolo, fedele alla metodologia storico - ermeneutica, accenna alla dottrina dei Padri della Riforma, alla prassi del protestantesimo e - infine - analizza le posizioni contemporanee dei teologi protestanti.

Generalmente si deve dire, che le difficoltà protestanti riguardo ai diritti umani, stanno nell'armonioso comprendere del collegamento fra l'azione autonoma dell'uomo e quella di Dio. La discussione protestante sui diritti dell'uomo ha dato frutti nella forma dei quattro modelli interpretativi: negativo di Honecker, quello di Moltmann (legittimazione cristiana dei diritti dell'uomo), quello di Rendtorff (l'integrazione cristiana) e ultimo di Huber - Tödt (l'interpretazione dei diritti umani nel contesto cristiano).

Dopo la seconda guerra mondiale le posizioni protestanti si collegano con quelle ecumeniche. Perciò una certa classificazione, riportata alla fine dell'articolo, può servire come rassegna dei possibili approfondimenti teologici dei diritti dell'uomo.