

Sławomir Nowosad

Moralne konsekwencje wiary

Szkice anglikańskie



Towarzystwo Naukowe KUL
Katolicki Uniwersytet Lubelski Jana Pawła II

Moralne konsekwencje wiary

Szkice anglikańskie

TOWARZYSTWO NAUKOWE
KATOLICKIEGO UNIWERSYTETU LUBELSKIEGO
JANA PAWŁA II

Prace Wydziału Teologii

172

MORALNOŚĆ CHRZEŚCIJAŃSKA W KONTEKŚCIE EKUMENICZNYM

REDAKTOR SERII
SŁAWOMIR NOWOSAD



ISTNIEJE OD ROKU 1934

Sławomir Nowosad

Moralne konsekwencje wiary

Szkice anglikańskie

Lublin

TOWARZYSTWO NAUKOWE KUL

KATOLICKI UNIWERSYTET LUBELSKI JANA PAWŁA II

Recenzent
Ks. prof. dr hab. Franciszek Greniuk

Opracowanie redakcyjne
Zofia Kiczuk

Projekt okładki
Marta Kwiatkowska

Na okładce
Witraż z kościoła anglikańskiego w Dorchester-on-Thames,
w hrabstwie Oxford, Anglia
(fot. Autor)

Skład komputerowy
Jarosław Bielecki

© Copyright by Towarzystwo Naukowe KUL
& Katolicki Uniwersytet Lubelski Jana Pawła II, 2016

ISBN 978-83-7306-728-8
ISBN 978-83-8061-179-5

TOWARZYSTWO NAUKOWE
KATOLICKIEGO UNIwersYTETU LUBELSKIEGO
JANA PAWŁA II

ul. F. Chopina 29/11, 20-023 Lublin
tel. 81 525 01 93, tel./fax 81 524 31 77
e-mail: tnkul@tnkul.pl www.tnkul.pl
Dział Marketingu i Kolportażu tel. 81 524 51 71

Druk i oprawa: ELPIL, ul. Artyleryjska 11, 08-110 Siedlce

Spis treści

Wprowadzenie	7
Kościelno-teologiczne fundamenty anglikanizmu	13
Ewangelickie odrodzenie etyki anglikańskiej w XVIII i XIX wieku	33
Kenneth Escott Kirk (1886-1954). Teolog moralista anglikański	49
Anglikańska teologia moralna według Lindsaya Dewara	67
Sakramenty inicjacji chrześcijańskiej w tradycji anglikańskiej	79
Wizja małżeństwa w dialogu anglikańsko-katolickim	97
Antropologia i życie społeczne	117
Etyka powielkanocna	131
Nadzieja na <i>visio Dei</i> w życiu moralnym	147
Ku integralnemu ujęciu moralności i duchowości chrześcijańskiej	165
Nurty w duchowości anglikańskiej XX wieku	179
Anglikańsko-katolicki dialog ekumeniczny – podstawy, przebieg i problematyka	193
Lektury anglikańskie	219
Bibliografia	295
Nota bibliograficzna	311
Summary	313
Indeks osobowy	319

Wprowadzenie

O bok coraz powszechniej głoszonej w świecie Ewangelii i łaski zbawienia chrześcijaństwo wniosło w XXI wiek również brzemie głębokich i długotrwałych podziałów między chrześcijanami różnych wyznań. Nie bez światła Bożego ostatnie półwiecze doprowadziło do powszechnego uświadomienia sobie, jak bardzo ta sytuacja stoi w sprzeczności z modlitwą Chrystusa o jedność wśród Jego uczniów, czego skutkiem stało się dojrzewanie woli i zaangażowania ekumenicznego. Istotnym elementem takiej postawy jest dialog ekumeniczny, o czym szeroko pisze św. Jan Paweł II w encyklice *Ut unum sint* (por. zwłaszcza nr 28-40). Autentyczny dialog, będący nie tylko „wymianą myśli, ale zawsze w jakiś sposób ‘wymianą darów’”, jest nieusuwalnym priorytetem Kościoła, a przez to staje się imperatywem moralnym. Zawierając w sobie wolę pojednania („jedności w prawdzie”), dialog domaga się wzajemności, czyli „wspólnego szukania prawdy”. Wzywa do słuchania, a nawet wsłuchiwania się w słowa partnera dialogu, ale zarazem nie może się ograniczać do płaszczyzny horyzontalnej. Dzięki modlitwie i gotowości do rachunku sumienia uczestnicy dialogu otwierają się na Boga, do którego zmierza ludzkość i świat, a przed którym „nikt nie jest bez grzechu”. Nieodzowne jest w dialogu przede wszystkim umiłowanie prawdy, bez czego nie będzie rzeczywistego dążenia do pojednania. Każdy uczestnik dialogu winien utrzymywać w sobie postawę miłości i pokory – „miłości do rozmówcy i pokory wobec prawdy”. Tak rozumiany dialog ekumeniczny, wytrwale i kompetentnie prowadzony, pozwala dostrzec to, co wspólne w rozumieniu prawdy Bożej, a jednocześnie uznać owoce łaski wśród tych, którzy wierzą inaczej.

Przedstawione w niniejszej pracy szkice, analizy i opracowania różnych zagadnień z obszaru tradycji anglikańskiej dotyczą nade wszystko problematyki moralnej, bez której dialog ekumeniczny nie może się obejść (choć, jak dotąd, raczej sporadycznie ją podejmował). Tytułowe sformułowanie „moralne konsekwencje wiary” pochodzi z encykliki ekumenicznej Jana Pawła II, gdzie

Papież wyraża przekonanie, że „istnieje wielka przestrzeń dla dialogu dotyczącego moralnych zasad Ewangelii i ich zastosowania” (*Ut unum sint*, nr 68). Rzeczywista i pełna jedność między chrześcijanami musi bowiem obejmować zarówno prawdy wiary, jak i wymagania dotyczące życia moralnego. Zwróciła na to uwagę także Międzynarodowa Komisja Anglikańsko-Rzymskokatolicka (ARCIC), w ramach której od niemal pięciu dekad toczy się oficjalny dialog teologiczny między katolikami i anglikanami. Dokument tej komisji pt. *Życie w Chrystusie* z 1994 r. (*Life in Christ: Morals, Communion and the Church*) podkreśla, że jedność chrześcijan jako cel ekumenizmu, jest „w takim samym stopniu kwestią życia, jak i wiary” (*Wstęp*). Podobnie we wcześniejszym dokumencie tej samej komisji pt. *Kościół jako komunია* z 1990 r. (*Church as Communion*), wskazując na nieodzowne elementy komunii eklezjalnej, akcentuje się m.in. wzajemną akceptację tych samych podstawowych wartości moralnych i wspólnej wizji człowieka stworzonego na obraz Boży i odkupionego przez Chrystusa (por. nr 45).

Wobec współczesnych przemian kulturowych i pojawiających się nowych trudności w dialogu ekumenicznym, także z anglikanami, tym bardziej należy kontynuować badania i poszukiwania w sferze teologicznej i moralnej, by rosło wzajemne poznanie i autentyczne braterstwo. Ponieważ poza „granicami wspólnoty katolickiej nie rozciąga się próżnia eklezjalna” (*Ut unum sint*, nr 13), należy przyjąć, że w dialogu z innymi nurtami i tradycjami chrześcijańskimi także katolicka teologia moralna może osiągnąć głębsze zrozumienie prawdy moralnej i sposobów jej wyrażania. Niniejsza publikacja chce się stać skromnym przyczynkiem dla lepszego poznania, szczerego dialogu i podtrzymywania woli dążenia do pojednania wśród podzielonych uczniów Chrystusa. Zamieszczone w tym zbiorze studia to owoc prowadzonych przeze mnie badań głównie w bibliotece uniwersyteckiej The Bodleian Library należącej do University of Oxford, ale także w amerykańskich bibliotekach University of Notre Dame oraz Catholic University of America. Należy także wspomnieć współczesną możliwość korzystania ze zbiorów bibliotek cyfrowych i baz danych, do których niejednokrotnie sięgałem. Coraz więcej zdigitalizowanych książek, również z zakresu dawnej i współczesnej teologii moralnej, dostępnych jest w takich repozytoriach, jak ebrary czy Hathi Trust (który łączy Google Books i Internet Archive).

Podczas lektury książki można dostrzec pewne drobne powtórzenia, co wiąże się z faktem, że poszczególne rozdziały powstawały na przestrzeni ostatnich kilkunastu lat i ukazały się pierwotnie w różnych czasopismach czy pracach zbiorowych. Nie chciałem jednak nazbyt ingerować w te teksty poza nielicznymi korektami edytorskimi czy stylistycznymi. Poszczególne teksty zachowują właściwy im chronologicznie stan badań, a więc odnoszą się do literatury dostępnej w czasie ich pierwotnej publikacji. Jest oczywiste,

że później pojawiły się nowsze opracowania, które mogą pomóc pełniej czy głębiej spojrzeć na analizowane zagadnienia. Jak sądzę, cenne przykłady tej nowszej literatury dotyczącej ważnych problemów chrześcijańskiej moralności znajdzie czytelnik wśród „anglikańskich lektur” w końcowych partiach niniejszej pracy.

Podjmując publikację przygotowanych tekstów, autor zawsze uświadamia sobie, jak wiele w związku z tym zawdzięcza innym ludziom. Do grona tych, którym jestem szczególnie zobowiązany w zakresie moich studiów nad anglikańską teologią moralną należy Dr Ronald Truman z Christ Church Uniwersytetu Oksfordzkiego oraz Prof. Oliver O'Donovan, przez lata związany z tymże Christ Church, a ostatnio profesor Uniwersytetu w Edynburgu. Wiele życzliwości w przeszłości i obecnie okazuje mi Prof. James McAdams z amerykańskiego University of Notre Dame. Mówiąc o wdzięczności, nie mogę zarazem pominąć grona byłych i obecnych współpracowników z Instytutu Teologii Moralnej KUL, z którymi zawodowe i przyjacielskie relacje na różne sposoby inspirują mnie w poszukiwaniach naukowych i zaangażowaniu dydaktycznym na Katolickim Uniwersytecie Lubelskim Jana Pawła II.

Za zgodę na zamieszczenie w tej książce poszczególnych artykułów dziękuję wydawcom i redaktorom czasopism i prac zbiorowych, gdzie ukazały się poszczególne teksty w wersji pierwotnej: Towarzystwu Naukowemu KUL, wydawcy „Roczników Teologicznych”, na łamach których opublikowana została większość zamieszczonych w tej książce tekstów oraz większość recenzji, Wydawnictwu KUL, Wydawnictwu Apostolicum, redakcji „Forum Teologicznego”, Wydawnictwu Biblos, Polskiemu Wydawnictwu Encyklopedycznemu.

W kontekście skomplikowanej XVI-wiecznej sytuacji społeczno-politycznej i religijnej w Europie Church of England z trudem kształtował swoje teologiczne i kościelne podwaliny. W pierwszym rozdziale niniejszej pracy, noszącym tytuł *Kościelno-teologiczne fundamenty anglikanizmu*, chodzi o ukazanie zarówno angielskich, religijnych i politycznych okoliczności poprzedzających reformację, by następnie wskazać na główne założenia teologiczne nowej rzeczywistości eklezjalnej. Przedstawione są także najważniejsze księgi i teksty powstałe w pierwotnym okresie reformacji angielskiej.

Po bogatym teologicznie wieku XVII anglikańska nauka moralna popadła w tzw. znaturalizowanie. Skutkiem tego było późniejsze odrodzenie ewangelickie, obejmujące nie tylko etykę, ale całe życie chrześcijańskie. Ten rozdział pt. *Ewangelickie odrodzenie etyki anglikańskiej w XVIII i XIX wieku* przedstawia przejawy tego odrodzenia wśród anglikańskich ewangelików, co stopniowo doprowadziło do wyodrębnienia się z Church of England metodyzmu, a w innym aspekcie zaowocowało ukształtowaniem się zaangażowanego społecznie środowiska Clapham Sect z W. Wilberforcem na czele.

W wieku XX doszło do poważnej odnowy anglikańskiej teologii moralnej, której inicjatorem i głównym autorem był Kenneth Escott Kirk. W rozdziale pt. *Kenneth Escott Kirk (1886-1954). Teolog moralista anglikański* ukazany jest Kirk jako twórczy profesor Oksfordu, a następnie gorliwy biskup diecezji oksfordzkiej, co pozwala nazwać go najważniejszym teologiem moralnym w XX-wiecznym Church of England. Założenia i kształt jego odnowionej teologii moralnej są do dzisiaj przedmiotem analiz, nawet jeśli niektóre aspekty jego dzieła postrzega się dzisiaj krytycznie.

Do grona współautorów odnowy anglikańskiej teologii moralnej w XX wieku należał Lindsay Dewar, autor wielu prac z tego zakresu, także z akcentem na biblijne fundamenty chrześcijańskiej moralności. Następny rozdział niniejszego opracowania pt. *Anglikańska teologia moralna według Lindsaya Dewara* poświęcony jest jego wizji teologicznomoralnej, która jest przykładem dobrego, wiernego tradycji katolickiej rozumienia życia moralnego.

Kolejny rozdział pt. *Sakramenty inicjacji chrześcijańskiej w tradycji anglikańskiej* zwraca się ku zagadnieniu inicjacji chrześcijańskiej, która ma swoje odmienności w teologii i praktyce anglikańskiej. Omawia się tu również pokrótce znaczenie liturgii w anglikanizmie oraz związane z tym zmiany, jakich dokonywano w *Book of Common Prayer*. Następnie omówione są kolejno chrzest, bierzmowanie i Eucharystia (Komunia).

Od dawna teologiczne rozumienie małżeństwa należy wśród chrześcijan różnych wyznań do szczególnie ważnych, a często i spornych zagadnień. W dialogu ekumenicznym anglikańsko-katolickim poświęcono temu dużo uwagi w dokumencie *Life in Christ*. Rozdział pt. *Wizja małżeństwa w dialogu anglikańsko-katolickim* zawiera tłumaczenie fragmentu tego dokumentu wraz z komentarzem, zwłaszcza w aspekcie sakramentalności i trwałości małżeństwa.

Ważną, choć w dużym stopniu zapomnianą, postacią XX-wiecznego Church of England był Vigo Auguste Demant, wieloletni profesor teologii moralnej na Uniwersytecie Oksfordzkim. Ten rozdział niniejszej książki pt. *Antropologia i życie społeczne* przedstawia chrześcijańską wizję antropologiczną Demanta i jej znaczenie dla właściwego kształtu życia społecznego. Cenne są także uwagi Demanta o przyczynach i przejawach kryzysu kultury europejskiej, których korzeni autor ten dopatruje się zwłaszcza w postępującej sekularyzacji chrześcijaństwa w Europie.

Jest dość zaskakujące, że w studiach nad moralnością chrześcijańską dość rzadko podejmuje się perspektywę paschalną. W kolejnym rozdziale pt. *Etyka powielkanocna* ma miejsce właśnie taka próba, dla której materiałem źródłowym jest anglikańska literatura teologiczna. Prawda o Chrystusowym zmartwychwstaniu, jako centrum tajemnicy paschalnej, pozwala widzieć etykę chrześcijańską jako etykę powielkanocną.

Chrześcijaństwo zawsze niosło w sobie przekonanie, że życie moralne ucznia Chrystusa ma charakter teleologiczny, gdyż jego celem jest oglądanie Boga w wieczności. Dużo swojej uwagi i refleksji naukowej poświęcił temu zagadnieniu K.E. Kirk z Oksfordu, do którego w głównej mierze odwołuje się następny rozdział pt. *Nadzieja na visio Dei w życiu moralnym*. Koncepcja *visio Dei* jest tu ściśle biblijna, a jej dowartościowanie strzeże teologicznego rozumienia i wykładu moralności chrześcijańskiej.

Niemal od początku odrębności eklezjalnej Church of England, a szczególnie wyraźnie od XVII-wiecznego okresu karolińskiego w teologii anglikanizm opowiadał się za integralnym ujmowaniem moralności i duchowości chrześcijańskiej. Rozdział zatytułowany *Ku integralnemu ujęciu moralności i duchowości chrześcijańskiej* szkicuje taką wizję życia chrześcijanina, w której autorzy anglikańscy przywołują dziedzictwo zarówno wielkich świętych sprzed reformacji, jak i bardziej współczesnych autorów należących do tradycji anglikańskiej. Jednoznaczny akcent pada tu szczególnie na życie sakramentalne, które pozwala, a nawet domaga się łącznego ujmowania życia moralnego i duchowego.

W następnym rozdziale pt. *Nurty w duchowości anglikańskiej XX wieku* zarysowany jest najpierw problem wielorakiej sekularyzacji współczesnego anglikanizmu, co wpływa w oczywisty sposób na całość życia Church of England. Pomimo tego da się tam dostrzec różne przejawy życia duchowego. Rozdział wskazuje na wiele ważnych w tym względzie postaci i ich wpływ na dzisiejszy anglikanizm, jak też pewne formy odrodzenia kościelnego, np. w wymiarze życia zakonnego czy zaangażowania ekumenicznego i towarzyszącego temu otwarcia na wpływy katolickie czy prawosławne.

Z kolei rozdział zatytułowany *Anglikańsko-katolicki dialog ekumeniczny – podstawy, przebieg i problematyka* w obszerny sposób prezentuje już niemal 50-letni oficjalny dialog teologiczny między Wspólnotą Anglikańską i Kościołem rzymskokatolickim. W jego trakcie opracowano szereg tzw. uzgodnionych oświadczeń, których tematyka obejmuje takie zagadnienia, jak m.in. Kościół, Eucharystia, kapłaństwo, autorytet czy życie moralne. Prowadzony dialog pozwolił ujawnić szereg zagadnień zgodnie pojmowanych przez obie strony, jak też te, które w oczywisty sposób je dzielą.

Kolejna partia niniejszego opracowania pt. *Lektury anglikańskie* zawiera recenzje ponad dwudziestu książek autorskich i zbiorowych, jakie ukazały się w okresie ostatnich ok. dwudziestu lat. Ich anglikańscy autorzy, teologowie i ludzie Kościoła, analizują i przedstawiają różne aspekty historii, teologii i sytuacji eklezjalno-społecznej Church of England. Pozwalają one nie tylko zapoznać się z różnymi aspektami dawnego i współczesnego anglikanizmu, ale też lepiej zrozumieć, jak rozmaite zagadnienia wpływają na dzisiejszą sytuację chrześcijaństwa i świata.

Kościelno-teologiczne fundamenty anglikanizmu

Wiek XVI w całej historii Kościoła należał do szczególnie ważnych i brzemennych w skutki. Wielorakie i złożone, nie tylko kościelne i teologiczne, okoliczności doprowadziły do wydarzeń określanych mianem reformacji i głębokich podziałów chrześcijaństwa. Jak zawsze, takie zjawiska miały swoją historię, różne sytuacje i różni ludzie nadawali kształt i wpływali na kierunek przemian. Współczesna świadomość ekumeniczna wydaje się coraz bardziej powszechna i jawi się jako oczywisty imperatyw domagający się zaangażowania wszystkich, by szukać dróg pojednania. Brzemień podziałów, jakie Kościół wniósł w III tysiąclecie swojej historii, a które jest jawnie sprzeczne z wolą Chrystusa, winno prowadzić do nowego zaangażowania, by lepiej zrozumieć przyczyny podziałów i skutecznie je pokonać. A to z kolei nie dokona się bez uważnych studiów historycznych, by wskazać z jednej strony na kontekst społeczno-kościelny, a z drugiej strony teologiczny, co w konsekwencji nadało określony kształt ówczesnej „rewolucji kościelnej”. Reformacja kontynentalna, poczynawszy od symbolicznej daty 1517 r., rozwijała się w wielu, nie przewidywanych wcześniej kierunkach, by doprowadzić także do zmian w Kościele na Wyspach Brytyjskich, określanych mianem reformacji angielskiej. Skutkiem tego było powstanie Kościoła Anglii – Church of England, który z czasem upowszechnił się w wielu krajach świata i od XIX w. określany jest mianem anglikanizmu, a formalnie tworzy Wspólnotę Anglikańską (Anglican Communion). Niniejsze studium ma na celu wskazanie na główne decyzje polityczne i debaty teologiczne, z uwzględnieniem kontekstu historycznego, które doprowadziły do ukształtowania się fundamentów anglikańskiej teologii i Kościoła.

1. Z prehistorii reformacji angielskiej

Podobnie jak sama teologia anglikańska nie zrodziła się w określonym kształcie jako owoc założeń pojedynczego autora, tak i rewolucja w Kościele katolickim w Anglii była skutkiem wielu, niekiedy dużo wcześniejszych wydarzeń i decyzji, także o charakterze politycznym¹. Da się wyodrębnić trzy szczególne fakty i okoliczności, które miały miejsce w dojrzwaniu i późniejszym ukształtowaniu się rzeczywistości anglikańskiej. Na pierwszym miejscu należy wskazać na antypapieskie prawodawstwo, jakie wprowadzono w Anglii jeszcze w XIV w. Były to ustawy znane później jako Provisors (z lat 1351-1389) i Praemunire (z lat 1353-1393), które tworzyły charakterystyczny sposób rozumienia miejsca i roli papieża w Kościele, jak też faktycznie ograniczały jego władzę w Kościele angielskim. Cztery akty prawne Provisors stanowiły zwłaszcza, że to „król i inni władcy feudalni będą sami przedstawiać [kandydatów] na beneficja, a nie Biskup Rzymu”. Było to obwarowane dodatkowymi postanowieniami, które wyraźnie, nawet sędownie, broniły kompetencji angielskich możnowładców (jako patronów instytucji kościelnych) w zakresie mianowania na stanowiska kościelne. Jednakże mimo tych ustaw papież nie utracił całkowicie wpływu na takie decyzje w Kościele w Anglii². Z kolei ustawy Praemunire miały szerszy zakres. Przykładowo zabraniały odwoływania się do władzy papieskiej tam, gdzie w świetle prawa angielskiego kompetencje miał król. Dotyczyło to także obrony poddanych króla, zwłaszcza biskupów w przypadku ich ekskomunikowania przez papieża³. Chociaż oba rodzaje praw nie zawsze były konsekwentnie prze-

¹ Szczególnie interesujące i warte uwagi jest tu opracowanie A. Nicholasa *The Panther and the Hind: A Theological History of Anglicanism* (Edinburgh: T&T Clark 1993). Autor, dominikanin, konwertyta z anglikanizmu, jest autorem wielu prac z zakresu teologii, także anglikańskiej. 17 kwietnia 2006 r. został powołany na okres dwóch lat jako pierwszy „wykładowca gościnny” teologii katolickiej na Uniwersytecie Oksfordzkim w ramach wykładów im. Jana Pawła II (*The John Paul II Memorial Visiting Lecturer in Roman Catholic Theology*). Spośród licznych opracowań nt. reformacji w Anglii warto wskazać na następujące: P. Hughes, *The Reformation in England*, t. 1-3, London: Hollis and Carter 1950-1954; A.G. Dickens, *The English Reformation*, Glasgow: Fontana/Collins 1974 (wyd. 1 1964); P.E. Hughes, *Theology of the English Reformers*, London: Hodder & Stoughton 1965; J.J. Scarisbrick, *The Reformation and the English People*, Oxford: Blackwell 1984; *The English Reformation Revised*, red. C. Haigh, Cambridge: Cambridge University Press 1987; E. Duffy, *The Stripping of the Altars: Traditional Religion in England 1400-1580*, New Haven/London: Yale University Press 1992; P. Marshall, *Reformation England 1480-1642*, London: Arnold 2003.

² Por. *Provisors, Status of*, w: *The Oxford Dictionary of the Christian Church*, red. F.L. Cross, E.A. Livingstone, Oxford: Oxford University Press 1997, s. 1341.

³ To ustawodawstwo zostało całkowicie uchylone dopiero w 1967 r. Por. *Praemunire*, w: *The Oxford Dictionary of the Christian Church*, s. 1313-1314.

strzegane, a niekiedy dowolnie uchylane przez króla, z pewnością świadczyły o istnieniu w tamtym czasie silnych nastrojów antypapieskich i tendencji do powiększania autonomii Kościoła angielskiego. Już w okresie poreformacyjnym były one także wykorzystywane dla usprawiedliwienia decyzji z lat 1533-1534, które doprowadziły do formalnego odłączenia się od Rzymu i wprowadzenia dokonanych reform rzekomo jako jedynie poszerzenie autonomii, jaką Kościół angielski cieszył się już dużo wcześniej.

Drugim zjawiskiem, które miało wpływ na kształt angielskiej Reformacji, byli lollardowie. To ruch głównie religijny, który opowiadał się za naukami angielskiego reformatora z XIV w. Johna Wycliffe'a (+1384). Oznaczało to oparcie osobistej wiary na Piśmie św. jako jedynym autorytecie i jego indywidualnej interpretacji, na akcentowaniu Boskiego wybrania, odrzuceniu obowiązkowej usznej spowiedzi, pielgrzymek, odpustów, celibatu duchownych, a w doktrynie eucharystycznej transsubstancjacji. Do tego stan zakonny, hierarchię i papieża uważano za niebiblijne, stąd należy je odrzucić. Da się rozpoznać w tych naukach główne tezy późniejszego luteranizmu, dla którego lollardowie przygotowali w ten sposób grunt w angielskim chrześcijaństwie. W ich poglądach zabrakło jedynie nauki o *sola fides*. Powstało wśród nich wiele tłumaczeń Biblii na angielski, niekiedy niskiej jakości, które upowszechniły się w rękopisach zwłaszcza wśród szlachty, klasy kupieckiej, a nawet niższego duchowieństwa. Dopiero Henryk VIII zabronił ich rozprowadzania. Gdy później nauki Lutra dotarły do Anglii, liczne warstwy społeczeństwa były niejako przygotowane na ich przyjęcie⁴. Ruch ten nie rozwinął się jednak wśród klas rządzących. Ich wpływy przetrwały w następnych wiekach zwłaszcza w okresie zrodzenia się kongregacjonalizmu, a także w Szkocji i w Czechach⁵.

Trzeci element, przygotowujący zmiany kościelne w Anglii, to nieoficjalne i niemal niewidoczne szerzenie się tam idei luteraniskich już w kilka lat po 1517 r. Początek temu dało grono uczonych z Uniwersytetu w Cambridge, którzy regularnie debatowali nad nowymi naukami w karczmie White Horse, zwanej stąd „małymi Niemcami”. Były wśród nich najważniejsze postacie późniejszej

⁴ “That Lollardy thus survived and contributed in some significant degree toward the Protestant Reformation is a fact based upon massive and incontrovertible evidence”. A.G. Dickens, *The English Reformation*, s. 61.

⁵ „Lollardy, while powerful enough to inhibit Catholic reforms in the 15th century, at no time won over the governing classes in strength, and thus could not achieve a reformation unaided; but it contributed to the English Reformation by providing areas and minds receptive to Lutheranism, and its influence continued in the movement now seen as its direct heir, the congregational dissent of the 17th century”. *Lollardy*, w: *The Oxford Dictionary of the Christian Church*, s. 994. Por. P. Kras, *Lollardowie*, w: *Encyklopedia katolicka*, t. 10, Lublin: TN KUL 2004, kol. 1335-1336. Obszerny opis tego ruchu i jego późniejszych losów por. A.G. Dickens, *The English Reformation*, s. 41-62.

nowej rzeczywistości kościelnej Anglii, jak T. Cranmer, H. Latimer, N. Ridley czy W. Tyndale. Obok tych dyskusji wpływ na upowszechnianie się nowych idei religijnych miały kazania wygłaszane w kościele św. Edwarda. Szczególnie tłumaczenie Nowego Testamentu na angielski z 1526 r. autorstwa Tyndale'a, z dodanym wprowadzeniem do Pawłowego Listu do Rzymian, miało wyjątkowe znaczenie dla głoszenia nowych nauk. Chociaż w kręgach królewskich i hierarchii kościelnej idee luterzańskie były początkowo krytykowane jako herezje i odrzucane, środowiska akademickie, niższe warstwy społeczne i duchowne dość chętnie je przyjmowały⁶.

Bezpośredni kontekst polityczny formalnego odłączenia się Kościoła w Anglii od Rzymu stanowiła znana sprawa pierwszego małżeństwa ówczesnego króla Henryka VIII. W kolejności wydarzeń poprzedzających Act of Supremacy kluczowy był rok 1529, gdy kwestia unieważnienia małżeństwa z Katarzyną Aragońską została przejęta przez papieża Klemensa VIII. Odróżniając aspekt kanoniczny od teologicznego ważności związku, król poszedł za sugestią nieznanego wtedy jeszcze Tomasza Cranmera (†1556). Rozstrzygająca miała tu być opinia uniwersytetów europejskich, z których osiem przyznało rację Henrykowi VIII. Ponadto król oskarżył o naruszenie Praemunire całe duchowieństwo angielskie, które uznawało kard. Wolseya jako legata papieskiego. Wskutek tego konwokacje (synody) Canterbury i Yorku w 1531 r. poparły wniosek o uznanie wyłącznego prawa króla do tytułu „obrońcy i najwyższej głowy angielskiego Kościoła i duchowieństwa” z zaznaczeniem „jak dalece pozwala na to prawo Chrystusowe”⁷. Rok później parlament uchwalił Act in Restraint of Annates, wskutek czego Kościół angielski przestał wspierać finansowo Stolicę Apostolską, a następnie w 1532 r. Act in Restraint of Appeals, który zabraniał odwoływania się do papieża. Preambuła tej ustawy, będąca w istocie teoretycznym uzasadnieniem późniejszej schizmy, w charakterystyczny sposób ukazuje Kościół w Anglii jako duchową część „imperium” Anglii, która winna wspierać i być zawsze wierna królowi, a więc jej części politycznej. To oznaczało na przykład, że jurysdykcja sądów kościelnych czerpie swoją ważność od króla i jedynie jego sądy mogą rozstrzygać wszelkie apelacje. Dzięki temu w 1533 r. doszło do konsekracji Cranmera na arcybiskupa Canterbury, który z kolei orzekł o nieważności królewskiego małżeństwa z Katarzyną i uznał związek z wcześniej tajnie poślubioną przez króla Anną Boleyn. W reakcji na to papież ekskomunikował Henryka VIII, uznając za nieważne rozwiązanie jego małżeństwa z Katarzyną. Wtedy parlament i synod doprowadziły do szybkiego

⁶ “[...] in academic circles and among the younger clergy, the spiritual and intellectual force of Luther's challenge to the mediaeval Church was readily appreciated.” A. Nichols, *The Panther and the Hind*, s. 7-8.

⁷ Por. A.G. Dickens, *The English Reformation*, s. 149-150.

uchwalenia kolejnych aktów prawnych, by w końcu w Act of Supremacy (1534) uznać króla za „jedyną najwyższą głowę na ziemi Kościoła Anglii, zwanego *Anglicana Ecclesia*” („the only supreme head in earth of the Church of England called *Anglicana Ecclesia*”), tym samym odbierając biskupowi Rzymu jakąkolwiek jurysdykcję w królestwie⁸. Oznaczało to formalną schizmę i pełną autonomizację Kościoła angielskiego, później nazwanego anglikańskim.

2. Teologiczne aspekty reformacji angielskiej

XVI-wieczny kształt przemian angielskiego chrześcijaństwa w oczywisty sposób zależał od przebiegu reformacji kontynentalnej, a równocześnie charakteryzowała go pewna swoistość, związana z zarysowaną wyżej historią angielskiego państwa i Kościoła. Główną rolę odegrał tu król Henryk VIII, ale nie można zapomnieć, że również jego przekonania i decyzje uzależnione były od zmieniających się okoliczności. Gdy znane wystąpienie Marcina Lutra w 1517 r. dało początek radykalnemu procesowi naruszającemu jedność Kościoła zachodniego, monarcha angielski wystąpił w obronie papieża i tradycyjnej nauki Kościoła, ogłaszając antyluterańską *Assertio septem sacramentorum* (1521)⁹. Bronił tam ortodoksji i autorytetu papieża, za co od Leona X otrzymał tytuł *Defensor fidei*. Gdy w późniejszym okresie zdecydował się na podporządkowanie sobie Kościoła w królestwie, jego poglądy teologiczne (co wpływało na ówczesne nauczanie Kościoła w Anglii) sytuowały się między wiernością dotychczasowemu chrześcijaństwu katolickiemu a antyluteranizmem. Jednakże zarówno doktryna i teologia odłączonego Kościoła, jak i jego ustroj oraz relacja do państwa długo jeszcze dojrzewały i przyjmowały różny kształt. Analiza teologicznych treści reformacji w Anglii pozwala na wyróżnienie w niej przynajmniej czterech głównych elementów, które w różnym stopniu formowały pierwotną teologię anglikańską i w różnym stopniu się w niej utrwały bądź zmieniały w okresie późniejszym¹⁰.

⁸ W okresie rządów Elżbiety I parlament uchwalił nowy Act of Supremacy (1559), który nieco zmienił wcześniejszy zapis, nazywając angielskiego monarchę „jedynym najwyższym zarządcą tego królestwa [...] tak we wszystkich rzeczach czy sprawach duchowych czy kościelnych, jak i doczesnych”.

⁹ Tekst książki został przygotowany przez grupę wyznaczonych teologów z udziałem Tomasza Morusa. Pod tekstem podpisał się sam król Henryk VIII, chcąc nadać mu większy autorytet i znaczenie dla obrony dotychczasowej wiary i ustroju Kościoła.

¹⁰ „In dealing with the theological, as distinct from the narrative, structure of the English Reformation, we can single out four factors. These I would term the Wycliffite,

A. Dziedzictwo Johna Wycliffe'a

Jak już wspomniano, radykalne nauki Wycliffe'a w poważnym stopniu uprzedzały późniejsze tezy głównych twórców reformacji na kontynencie europejskim. Był filozofem i teologiem gruntownie wykształconym i związanym karierą uniwersytecką z Oksfordem, gdzie mieszkał niemal do końca swego życia. W swojej filozofii odwoływał się do realizmu św. Augustyna i R. Grosseteste, wbrew dominującemu wtedy w Oksfordzie sceptycyzmowi. Poglądy teologiczne opierał głównie na Biblii i pismach Ojców Kościoła, dystansując się wobec spekulacji myśli średniowiecznej. Bardzo niechętny instytucjom religijnym, na bazie swej filozofii doszedł do przekonania, że należy odróżnić Kościół prawdziwy, idealny i niewidzialny od widzialnego, „materialnego”. Autorytet ma tylko ten pierwszy, podczas gdy Kościół widzialny ma go o tyle, o ile wyrasta z niewidzialnego. Sam Kościół to dla niego „wspólnota predestynowanych”. Wszelka władza kościelna ma swoje źródło w łasce, stąd gdy jej brak, władza cywilna bierze górę nad kościelną. Odwołując się do Pisma św., zdecydowanie krytykował i odrzucał autorytet papieski, a Biblię uważał za jedyne kryterium doktryny chrześcijańskiej, domagając się, by wszyscy mieli do niej dostęp. Troskę o Kościół i jego konieczne reformy chciał oddać w ręce chrześcijańskich książąt i sędziów, o ile byli w stanie łaski. Podobnie odrzucał stan życia zakonnego i zalecał duchownym małżeństwo, a naukę eucharystyczną o transsubstancjacji uważał za filozoficznie nie do przyjęcia (sam zbliżając się do tzw. recepcjonizmu). Narastająca krytyka jego poglądów, szczególnie co do rozumienia Eucharystii, doprowadziła do tego, że Uniwersytet Oksfordzki oficjalnie potępił jego nauki w 1381 r.¹¹

Można stwierdzić, że jego poglądy teologiczne były mało oryginalne, natomiast bardziej na takie miano zasługiwała jego filozofia. To właśnie przez jej pryzmat interpretował religię i prawdy teologiczne. Sam zabiegał, by je upowszechniać, zwłaszcza przez liczne kazania. Dość szybko stały się one przedmiotem zainteresowania i studiów, także na kontynencie (np. w Pradze, gdzie kształcił się Jan Hus). Jak zauważa Nichols, nauki Wycliffe'a w zasadzie uprzedzały wszystkie główne tezy późniejszej reformacji, jakkolwiek z wyjątkiem centralnej tezy o usprawiedliwieniu przez wiarę¹². Gdy nauki Lutra czy

Erastian, Lutheran and Reformed elements". A. Nichols, *The Panther and the Hind*, s. 19.

¹¹ Większość pism Wycliffe'a wydano w 35 tomach w Londynie w latach 1883-1914. Jego ważniejsze dzieła to: *De civili dominio* (1375-1376), *De Ecclesia* (1377), *De veritate Sacrae Scripturae* (1377), *De potestate papae* (1378), *De apostasia* (1382).

¹² „John Wycliffe anticipated most of the characteristic doctrinal positions of the Lutheran reformation, as was recognised indeed within the Reformation period itself [...]. They [Wycliffe's ideas] may be said to have produced the hidden theological agenda

Kalwina zaczęły przenikać do Anglii, znalazły społeczeństwo w dużym stopniu zaznajomione z nowymi ideami.

B. Erastianizm

Pod pojęciem erastianizmu kryje się nauka o wyższości władzy świeckiej nad kościelną w sprawach kościelnych¹³. Oznacza to, że państwo może ingerować, a nawet narzucać Kościołowi swoje decyzje w typowo eklezjalnych kwestiach. W kontekście angielskim tę koncepcję wzmacnia fakt, że powstanie Kościoła anglikańskiego było w istocie „dziełem państwa”, czyli aktem prawnym wydanym przez parlament. Tej okoliczności historycznej towarzyszyła interpretacja teologiczna, opierająca się na swoistym wyjaśnieniu 13 rozdziału Listu św. Pawła do Rzymian¹⁴. U początków anglikanizmu za takim charakterem Kościoła opowiadali się m.in. T. Cranmer czy „architekt teologii anglikańskiej” R. Hooker. Uzasadnienie takiej kompetencji państwa i świeckiego władcy w sprawach kościelnych było zwykle dodatkowo wspierane przez odwoływanie się do historii i tradycji. Wskazywano zwłaszcza na cesarzy chrześcijańskich i ich wpływ na przykład na zachowanie jedności Kościoła w okresie patrystycznym. Doradcy Henryka VIII doszli do wniosku, że w zasadzie Kościół powszechny nie potrzebuje określonej jednoczącej go instytucji i jednej władzy (np. papieża), gdyż jego jedność opiera się na: cnotach wiary, nadziei i miłości; wspólnym posiadaniu zdrowej nauki; udziale w tych samych sakramentach zbawienia. Dlatego Kościół lokalny, będąc częścią Kościoła powszechnego (tak

of the English Reformation. That is, while systematically Lutheran and Calvinist ideas played a part in the Reformation, the features of the Reformers' doctrine that met with the most general and lasting support were those that echoed Wycliffe" A. Nichols, *The Panther and the Hind*, s. 19-20.

¹³ Nazwa pochodzi od Thomasa Erastusa (†1583), szwajcarskiego teologa, który w *Explicatio gravissimae quaestionis* wyraził pogląd, że władza cywilna w państwie o jednej religii ma prawo, a nawet obowiązek jurysdykcji we wszelkich sprawach świeckich i kościelnych, w tym również ma prawo akceptowania tak specyficznie kościelnej sankcji jak ekskomunika.

¹⁴ Szczególnie radykalnie tłumaczył to bp John Hooper z Gloucester: „St Paul pronounceth generally that every soul, that is to say, every man, should be obedient unto the higher Power. In a kingdom and monarchy, where one is appointed to rule, all the subjects of the same realm are bound to obey the one king appointed by God, of what condition, state or degree soever they be [...]” Cyt. za: A. Nichols, *The Panther and the Hind*, s. 21. Głośnym przykładem takiej kompetencji państwa było odrzucenie w 1928 r. przez parlament wprowadzonych przez Kościół zmian w *Book of Common Prayer*. W historii Church of England wyjątkowo jednoznacznie krytykował erastianizm ruch oksfordzki, domagający się większej autonomii Kościoła czy bp C. Gore (†1932).

jest w przypadku Church of England), równie dobrze może mieć za władzę i narzędzie jedności osobę monarchy, jak to w przeszłości bywało z cesarzami¹⁵.

Chociaż erastianizm wzmacnia władzę króla nad Kościołem i prowadzi do jego autonomii i odróżnienia od całego Kościoła, w dziejach Kościoła Anglii niektóre jego efekty były paradoksalnie odwrotne. Dzięki takiej władzy monarchy anglikanizm zachował duży stopień ciągłości z Kościołem sprzed reformacji, jak choćby liczne aspekty liturgii czy instytucję episkopatu, którą dość powszechnie atakowano. Gdy królowa Maria Tudor przywróciła jedność z papieżem, zrobiła to na mocy swojej władzy nad Kościołem, co w istocie było dziedzictwem reformacji. Z kolei królowa Elżbieta, odrzucając swoje kompetencje w określaniu prawd wiary, w istocie taką władzę wykorzystywała dla precyzowania anglikańskiej doktryny. Sam Henryk VIII, który od początku czuł wyraźną niechęć do Lutra i jego nauk (wydając *Assertio septem sacramentorum* czy nakazując spalić na początku swoich rządów luterzańskie księgi), odrywając Kościół w Anglii od Rzymu i podporządkowując go sobie, doprowadził do zbliżenia ze zwolennikami Lutra w swoim własnym środowisku władzy czy wśród biskupów.

C. Element luterński

Centralna dla Lutra prawda co do pewności własnego zbawienia opierała się na przekonaniu, że człowiek osiąga usprawiedliwienie z grzechów przez wiarę niezależnie od uczynków (*per solam fidem*), a więc mocą samej łaski. Odrzucił także pośrednictwo zbawcze Kościoła, wierząc, że chrześcijaninowi wystarczy samo Pismo św. i łaska Ducha Świętego. Stąd sam Chrystus jest dla człowieka podstawą jego nadziei. W poglądach Lutra można odnaleźć treści szczególnie z antypelagiańskich pism św. Augustyna, jak też z pism mistycznych J. Taulera i anonimowej *Theologia Germanica*. Akcent na czystą i ufną wiarę, jako drogę do zbawienia, był w sprzeczności do powszechnych wtedy chrześcijańskich pobożnych praktyk, jak pielgrzymki, Msze wstawiennicze, kult świętych, odpusty, praktyki pokutne czy modlitwy za zmarłych.

Takie bezpośrednie i literalne odczytywanie sensu tekstów biblijnych, by z nich wyprowadzić prawdy wiary chrześcijańskiej (teologiczny biblicyzm), charakterystyczne dla założeń reformacji luterńskiej, da się dostrzec u czołowych biskupów-reformatorów angielskiego chrześcijaństwa, zwłaszcza Thomasa Cranmera, Nicholasa Ridleya i Hugh'a Latimera. Można to określić jako swego rodzaju „egzegetyczny optymizm”, wedle którego nie było potrzeby stosowania

¹⁵ O wieloletnim, jeszcze przedreformacyjnym dojrzewaniu idei erastiańskich w Anglii por. A.G. Dickens, *The English Reformation*, s. 122-131.

jakichś hermeneutycznych zasad dla odsłonięcia sensu słowa objawionego. To sam Duch Święty prowadzi wierzącego ku zrozumieniu i przyjęciu prawdy Bożej. Takie przekonanie wyrażali też ówczesnie tłumacze Biblii na język angielski William Tyndale i Myles Coverdale¹⁶. To Coverdale przygotował pierwsze kompletne tłumaczenie Biblii na angielski w 1535 r., która jednakże ukazała się na kontynencie. Tyndale zajmował się głównie tłumaczeniem Nowego Testamentu oraz wybranych ksiąg starotestamentalnych. Pierwotnie opowiadał się za nauką Lutra o usprawiedliwieniu przez wiarę, ale oddając się dziełu tłumaczenia doszedł do przekonania, że jednak nie można pomijać uczynków¹⁷.

Charakterystyczne dla luteranów interpretowanie prawd wiary, zwłaszcza soteriologicznych, w świetle podstawowej tezy o usprawiedliwieniu przez wiarę, znalazło także miejsce w naukach reformacji angielskiej. Dotyczy to szczególnie nauki o Kościele i sakramentach. Dlatego anglikańskie *Artykuły wiary* opisują Kościół jako „zgromadzenie wiernych, w którym głoszone jest czyste słowo Boże”¹⁸. Akcent na głoszenie słowa Bożego jest wyraźny także w posłudze kapłańskiej, która jest przedstawiana jako posługa przepowiadania słowa. Sakramenty są tu niejako widzialną formą, jaką przybiera słowo Boże i stąd są elementem posługi słowa. Sukcesja apostołska to przekaz apostołskiego nauczania, którego głównym elementem są *sola gratia* i *sola fide*, składające się na chrześcijańską prawdę i tworzące jedność Kościoła. Solafidianizm naruszał także chrześcijańską naukę o czyśćcu (gdyż nie można wstawiać się za kimś zmarłym i coś za niego ofiarować), problematyczny stawał się także kult obrazów, wstawiennictwo świętych, a nawet ofiarniczy charakter Eucharystii. Najbardziej widocznym i praktycznym skutkiem tych założeń było odrzucenie wspomnianych wyżej licznych form pobożności średniowiecznej, które stawały się bezprzedmiotowe w świetle *sola fide*.

¹⁶ „Tyndale denied that the Bible needs any elaborate hermeneutical principle, such as the mediaeval idea of four or more ‘senses of Scripture’ for its interpretation. Through the inner workings of the Spirit in the hearts and minds of the predestined, its message can be immediately grasped and accepted”. A. Nichols, *The Panther and the Hind*, s. 27.

¹⁷ Chociaż to Coverdale (†1569) jest autorem pierwszej kompletnej Biblii angielskiej, korzystał on z przygotowanych już tekstów Tyndale’a, tłumaczeń Lutra, Wulgaty i innych źródeł. Sam Tyndale (†1536) przekładał Biblię z hebrajskiego i greki, a liczne fragmenty jego wersji stały się podstawą dla oficjalnej Biblii Króla Jakuba z 1611 r. Coverdale w okresie późniejszym został biskupem Exeter i przeszedł na pozycje wyraźnie kalwińskie, zostając przywódcą purytanów. Tyndale zginął na stosie we Flandrii.

¹⁸ Najpełniej wpływy luterzańskie wyraziły 42 *Artykuły* z 1553 r. Art. XX podaje: „The visible Church of Christ, is a congregation of faithfull Menne, in the which the pure worde of God is preached”. Interesujący komentarz do 39 *Artykułów* (w wersji późniejszej z 1571 r.) por. O. O’Donovan, *On the Thirty Nine Articles: A Conversation with Tudor Christianity*, Carlisle: The Paternoster Press 1986.

D. Wpływy kalwińskie (reformowane)

Po pierwotnym okresie wpływów luterzańskich na kształt angielskiej reformacji przyszła fala myśli reformowanej, czyli głównie nauk Jana Kalwina. W pewnych swoich poglądach reformator z Genewy podzielał przekonania Lutra, jak usprawiedliwienie przez wiarę, utrata wolności woli człowieka po grzechu pierworodnym czy traktowanie Biblii za wyłączną zasadę wiary. Natomiast swoiste dla Kalwina było zwłaszcza podkreślanie nieutrącalności łaski w przypadku wybranych, a więc pewność ich zbawienia i absolutna predestynacja. Właśnie soteriologia zajmowała go szczególnie, gdy pisał, że w swojej wszechmocy Bóg jeszcze przed stworzeniem jednych wybrał i przeznaczył do zbawienia, a innych do potępienia. Gdy Luter wskazywał na kontrast między prawem (Starym Testamentem) a Ewangelią, Kalwin widział tu raczej ciągłość. Natomiast wyjątkowo mocno wskazywał na radykalne zepsucie ludzkiej natury po grzechu i całkowitą utratę wolności, przez co cokolwiek człowiek pragnie i co czyni, jest grzeszne. Wszystkie ludzkie czyny są więc wewnętrznie złe, jednakże zostały „zakryte” przez zasługi Chrystusa i stąd nie są policzone za grzechy, nie obciążają ludzkiego sumienia. Ufna wiara (*fiducia*) dla chrześcijanina odnosi się nie tylko do pewności usprawiedliwienia z grzechów, ale daje też pewność ostatecznego zbawienia (wybranych). Stąd wypływa kalwińskie przekonanie o niezawodności łaski. Ważne akcenty pojawiły się także w sakramentologii. Szczególnie w nauce o Eucharystii Kalwin oddalił się od „prawdziwej obecności” według Lutra i zwrócił, mimo niejasnego języka, ku obecności symbolicznej, co w skrajny sposób podkreślał Zwingli. Eucharystia jest „świadectwem Bożej łaski, potwierdzonym przez zewnętrzny znak”. W relacji Kościół–państwo Luter wyżej stawiał państwo, podczas gdy Kalwin podporządkowywał państwo Kościołowi, co zbliżało go do teokracji¹⁹.

To abp Thomas Cranmer i bp John Hooper²⁰ byli tymi, którzy sprowadzili kalwinizm do Kościoła angielskiego. Doszło do tego szczególnie po śmierci Henryka VIII (1547), gdy rządy objął nieletni Edward VI, a następnie królowa Elżbieta. Świadectwem tego są zwłaszcza ówczesne zmiany w *Book of Common Prayer* (1549 i 1552) i w *Artykułach*. W nauce o Eucharystii Cranmer, za Henryka opowiadający się raczej za realną obecnością, stopniowo ewoluował pod wpływem pism biskupa Londynu N. Ridleya, by zmienić nazwę Mszy na

¹⁹ Por. *Calvinism*, w: *The Oxford Dictionary of the Christian Church*, s. 268-269.

²⁰ Spalony na stosie w 1555 r. Hooper, biskup Gloucester i Worcester, był szczególnie radykalnym zwolennikiem nauk reformatorów, zwłaszcza Zwinglego i Kalwina. Najpełniej dał temu wyraz w *A Godly Confession and Protestation of the Christian Faith* (1551) i *A Brief and Clear Confession of the Christian Faith* (1581).

Komunię i uzależniając jej skuteczność od wiary przyjmującego²¹. Niechętna radykalnym poglądom reformatorów królowa Elżbieta została jednak zmuszona do zaakceptowania zwolenników nauk kalwińskich na biskupów, jak i zestawu prokalwińskich sformułowań prawd wiary chrześcijańskiej. W *Artykułach* na nowo zredagowanych kalwińskie akcenty pojawiły się zwłaszcza w doktrynie sakramentalnej. Jakkolwiek w różnym stopniu, anglikanizm tego okresu coraz bardziej przyjmował ważniejsze aspekty teologii kalwińskiej, do których należy zaliczyć: wyraźnie predestynacyjną soteriologię, coraz bardziej symboliczne rozumienie Eucharystii, niechęć do dotychczasowej pobożności z jej kultem Matki Bożej i świętych, negację episkopatu czy dążenie do budowania „miasta Bożego” na ziemi na bazie wybranych sprawiedliwych (wbrew luteriańskiemu rozdziałowi państwa od Kościoła). Doktrynę kalwińską należy uznać za element dominujący w teologii anglikańskiej w pierwotnym okresie jej kształtowania się²².

3. *Book of Common Prayer, Artykuły i Homilie*

Nowa rzeczywistość kościelna w Anglii coraz bardziej utrwalała swój kształt zewnętrzny i administracyjny, na co wpływ miał zarówno monarcha, jak i różni jego doradcy czy niektórzy duchowni. Ta sytuacja domagała się też określenia i uwyrażnienia teologicznego, duchowego czy liturgicznego. Szczególną rolę w nadaniu Kościołowi Anglii swoistego charakteru w tych wymiarach spełnił Thomas Cranmer, pierwszy arcybiskup Canterbury odłączonego Kościoła²³. Ewolucja, dojrzewanie i utrwalanie się anglikańskiej rzeczywistości

²¹ „Cranmer’s own indecisions of the year 1548 provide further complications. He then published a translation of the catechism by the Lutheran Justus Jonas, which taught the real presence in a manner wholly unacceptable to the Zwinglians and which Cranmer toned down but did not completely revise. On the other hand, in December 1548 Cranmer’s speech in the House of Lords debate on the eucharist suggests that his view had now been strongly affected by his recent discussions with the Zwinglian immigrant John à Lasco”. A.G. Dickens, *The English Reformation*, s. 259-260.

²² „[...] the foundation theology of the Church of England is definitely Calvinist”. E. Norman, *Anglican Difficulties: A New Syllabus of Errors*, London–New York: Morehouse 2004, s. VIII.

²³ Cranmer został arcybiskupem Canterbury w 1533 r., pełnił ten urząd za Henryka VIII, Edwarda VI i Marii Tudor. Za rządów Marii był kilkakrotnie sądzony, by w końcu, oskarżony o zdradę, zginąć na stosie w Oksfordzie 21 marca 1556 r. Z nowszych studiów nad Cranmerem warto zwrócić uwagę na: D.M. Loades, *Cranmer and the English Reformation*, Bangor: Headstart History 1991; *Thomas Cranmer: Churchman*

znalazły wyraz zwłaszcza w *Book of Common Prayer* (*Księga Wspólnej Modlitwy*), w *Artykułach* (wiary) i w *Homiliach*.

Od początku Church of England różnił się od innych wspólnot kościelnych poreformacyjnych nie posiadając podstawowego tekstu teologicznego czy dokumentu o charakterze fundamentalnym (jak np. pisma Lutra dla luteranów, Kalwina dla ewangelików reformowanych itp.). Można stwierdzić natomiast, że czynnikiem wyróżniającym i jednoczącym anglikanizm stała się od początku jednolita liturgia²⁴. Znalazła ona swój wyraz i uregulowanie w *Księdze Wspólnej Modlitwy*, nabierając stopniowo coraz bardziej wyjątkowego znaczenia. Wartość tej wspólnej, ujednoliconej liturgii miała się opierać na przekonaniu, że jest ona wierna słowu Bożemu, zgodna z praktyką pierwotnego Kościoła, dlatego rzeczywiście jednoczy Kościół i owocnie buduje wiarę wśród ludzi. W obliczu późniejszych podziałów w anglikanizmie, a szczególnie ze względu na skrajny nurt purytański (kalwiński), jako główne kryterium prawowierności względem *Ecclesia anglicana* uznano właśnie lojalność w stosunku do wymagań *Book of Common Prayer* (BCP)²⁵.

Obok innych, najważniejsze znaczenie w okresie przygotowawczym pierwszej BCP miały trzy księgi liturgiczne: łacińska wersja brewiarza w rycie sarum²⁶ (1543), wydana po angielsku *Litany* (1544) oraz *Order of the Communion* (1548). W 1549 r. ukazała się pierwsza, kompletna wersja *Book of Common Prayer*, której głównym autorem był abp Cranmer. Uchwalony przez parlament Act of Uniformity nakazał jej używanie w całym Kościele Anglii. W swojej treści teologicznej i liturgicznej odwoływała się do wielu źródeł: myśli patrystycznej, liturgii wschodnich, średniowiecznego rytu rzymskiego, zreformowanego brewiarza kard. F. de Quiñonesa, różnych wersji rytów niemieckich i angielskich reformacyjnych, a także wcześniejszych wersji codziennych modlitw opracowanych przez Cranmera. Zamysłem było, by opracowana po angielsku BCP, inaczej niż wcześniejsze księgi liturgiczne, zawierała wszystko, co konieczne w liturgii i dla codziennych praktyk pobożnych, i dzięki temu mogła być używana tak przez księży, jak i przez świeckich. Kształt liturgiczny

and Scholar, red. P. Ayris, D. Selwyn, Woodbridge: Boydell 1993; D. MacCulloch, *Thomas Cranmer: A Life*, New Haven–London: Yale University Press 1996.

²⁴ Ten szczególny charakter anglikańskiej liturgii, za którą stała *Book of Common Prayer*, wydaje się obecnie odchodzić w przeszłość wraz z wprowadzeniem nowej księgi *Common Worship*. Por. bardzo krytyczne uwagi E. Normana w *Anglican Difficulties*, s. 16-28.

²⁵ „[...] the Book of Common Prayer possessed a liturgy true to the Scriptures, consonant with the practice of the early Church, unifying to the Church, and edifying to the people”. M.J. Hatchett, *Prayer Books*, w: *The Study of Anglicanism*, red. S. Sykes, J. Booty, London: SPCK/Fortress Press 1988, s. 122.

²⁶ Zwany także „rytem z Salisbury” już w połowie XV w. był powszechnie stosowany w Anglii, a nawet szerzej.

zarówno sakramentów, innych obrzędów i codziennych modlitw, jak i samego roku liturgicznego, wyrażał z jednej strony wierność dotychczasowej, katolickiej tradycji Kościoła, ale równocześnie wystarczającą odmiennosć w kierunku reformacyjnym, by usprawiedliwiać dokonane zmiany w Kościele angielskim i jego autonomizację w stosunku do papieża. W tym sensie pierwsza *Księga Wspólnej Modlitwy* była wyrazem kompromisu między żądaniami dotychczasowych, zachowawczych, jak też i radykalnie reformowanych angielskich środowisk kościelnych²⁷. Można sądzić, że dla zwykłych wiernych największą nowością BCP była całkowita rezygnacja z łaciny i wyłączne używanie języka angielskiego. Niedługo po jej ukazaniu się wydano *Ordinal* (1550) jako swego rodzaju uzupełnienie, który ustalał i precyzował ryt udzielania święceń biskupich, kapłańskich i diakonatu²⁸.

Do najostrzejszych krytyków *Księgi* należeli dwaj reformatorzy – Martin Bucer i Peter Martyr, którzy domagali się dalej idących zmian w kierunku protestanckim, do czego zresztą doszło w ciągu kilku lat. Wydany w 1552 r. kolejny Act of Uniformity nakazał używać BCP w nowej wersji. Obok innych zmian, generalnie upraszczających obrzędy liturgiczne, szczególnie znacząca była tzw. czarna rubryka (*the Black Rubric*)²⁹. W nauce eucharystycznej zaprzeczała ona „jakiegokolwiek realnej czy istotnej obecności”. Usunięto zamieszczone wcześniej przepisy o szatach liturgicznych oraz wszelkie wzmianki o „ołtarzu” czy „Mszy”. Równocześnie jednak wprowadzono niektóre praktyki średniowieczne, jak obowiązkowe przyjmowanie Komunii św. na kolanach czy obowiązek codziennego odmawiania brewiarza dla całego duchowieństwa. Wydzwięk całości rewizji *Księgi* był jednak wyraźnie protestancki, co obrazowało i wzmacniało zmiany w Kościele Anglii za czasów Edwarda VI. Charakterystyczne w tym względzie były także zmiany w rycie święceń, gdzie postanowiono używać tylko księgi Biblii, a odrzucono używanie jakichkolwiek sprzętów liturgicznych.

Po śmierci Edwarda VI królowa Maria zdołała przywrócić ryt sarum, ale zaraz po jej śmierci, wraz z objęciem rządów przez Elżbietę, wróciła BCP w wersji z 1552 r. Nowa królowa jednak postanowiła wprowadzić kilka zmian,

²⁷ „Though wholly in the English language, this Prayer Book remained a masterpiece of compromise, even of studied ambiguity. While it did not specifically deny Catholic doctrine, its ambiguous phrases were understood by its author in a Protestant sense and intended to enable Protestants to use it with a good conscience”. A.G. Dickens, *The English Reformation*, s. 302.

²⁸ Szczegółowy opis struktury i treści BCP z 1549 r. por. M.J. Hatchett, *Prayer Books*, s. 123-126. Analizę szerszego kontekstu kościelnego i politycznego powstania *Księgi* przedstawia Dickens w *The English Reformation*, s. 301-307.

²⁹ Nazwa „czarna rubryka” upowszechniła się dopiero w XIX w., a odnosiła się do końcowego fragmentu obrzędu Komunii św. (Eucharystii) w BCP. Ponieważ w istocie nie była to rubryka (objaśnienie), ale fragment właściwego tekstu, drukowano ją w kolorze czarnym, podczas gdy rubryki były zwykle czerwone.

co doprowadziło do wydania nowej *Księgi* w 1559 r. Większość tych zmian oznaczała osłabienie wpływów protestanckich, co potwierdzało zwłaszcza usunięcie „czarnej rubryki” i przywrócenie rubryki o szatach liturgicznych. Znaczące było, że Elżbieta nakazała ponowne ustawienie krucyfiksu w swojej prywatnej kaplicy, a nawet rozważała ponowne wprowadzenie obowiązkowego celibatu dla księży. W roku 1561 wprowadziła nowy kalendarz liturgiczny, który zawierał aż ponad 60 wspomnień świętych (tzw. *Black Letter Days*), co potwierdzało jej ówczesne sympatie dla tradycji katolickiej³⁰. Gdy z kolei w 1603 r. rządy objął Jakub I, żądania purytanów doprowadziły do kolejnej rewizji BCP w 1604 r. i kilku niewielkich koncesji na rzecz ich oczekiwań, ale też i kilku dodatków i zmian wbrew ich sugestii.

Do wprowadzenia kolejnych zmian do BCP doszło dopiero w 1662 r., po okresie kilkunastu lat jej zakazania. Uwagi J. Cosina w tzw. *Durham Book* oraz postanowienia *Savoy Conference* z 1661 r. doprowadziły do zmian tak na rzecz tradycji katolickiej, jak i protestanckiej (purytańskiej). Głównym akcentem purytańskim było ponowne wprowadzenie „czarnej rubryki”, jednakże w zmienionej wersji: przeczyła ona nie „realnej czy istotnej”, ale „cielesnej” obecności Chrystusa³¹. Istotne było także użycie tekstów biblijnych z Biblii króla Jakuba z 1611 r. (*King James Bible, The Authorized Version*). Większość zmian dotyczyła rubryk, w których wzorowano się na szkockiej wersji *Księgi* z 1637 r. Chodziło tu zwłaszcza o położenie mocniejszego akcentu na doktrynę eucharystyczną, stąd np. wprowadzono nazwę „modlitwa konsekracyjna” na oznaczenie modlitwy eucharystycznej, przywrócono łamanie chleba oraz nakazano, by pozostałe po Komunii konsekrowane chleb i wino spożywać natychmiast. Ta wersja BCP z 1662 r. pozostała w użyciu w Church of England bez żadnych ważniejszych zmian niemal do końca XX wieku³².

Obok *Księgi Wspólnej Modlitwy* specyficzne znaczenie dla uformowania się anglikanizmu miały tzw. artykuły wiary. Ich początki sięgają rządów Hen-

³⁰ Po 1583 r. królowa Elżbieta radykalnie zmieniła swoją postawę, występując przeciwko angielskim katolikom, włącznie z ich prześladowaniem, co stworzyło jej późniejszy wizerunek jako władczyni protestanckiej.

³¹ „It is here declared, that thereby no Adoration is intended, or ought to be done, either unto the Sacramental Bread or Wine there bodily received, or unto any Corporal Presence of Christ's natural Flesh and Blood. For the Sacramental Bread and Wine remain still in their very natural substances, and therefore may not be adored; [...] and the natural Body and Blood of our Saviour Christ are in Heaven, and not here; it being against the truth of Christ's natural Body to be at one time in more places than one”. *The Book of Common Prayer* [1662], s. 262. Por. M.J. Hatchett, *Prayer Books*, s. 130.

³² Dopiero w 1980 r. wydano tymczasową *The Alternative Service Book*, a w 2000 r. ostateczną *Common Worship*, która obecnie jest używana obok dotychczasowej BCP. Por. S. Nowosad, *Zarys dziejów duchowości anglikańskiej (III)*, „Roczniki Teologiczne” 52(2005) z. 3, s. 120. Odrębnym zagadnieniem są liczne wersje *Prayer Book*, jakie powstały w innych prowincjach anglikańskich na całym świecie.

ryka VIII i pierwszych wysiłków określenia odrębności anglikańskiej teologii³³. Wkrótce po Act of Supremacy z 1534 r. powstały trzy dokumenty, które na to wskazywały, potwierdzają one istniejące już wtedy wpływy luterzańskie. Pierwszym z nich było *Dziesięć artykułów* (*Ten Articles*) z 1536 r., gdzie mówi się m.in. o trzech sakramentach (chrzest, Eucharystia i pokuta), natomiast obecność Chrystusa w Eucharystii określona jest jako cielesna i substancjalna (choć nie ma tam określenia „transsubstancjacja”). Tłumaczy się, że dla osiągnięcia usprawiedliwienia z grzechów wierze winna towarzyszyć skrucha i miłość. Można także przyzywać wstawieństwa świętych i modlić się za zmarłych. Rok później powstała *The Bishops' Book* (znana także jako *The Institution of a Christian Man*), która wyparła wcześniejsze *Artykuły*. Jest to wykład wiary według *credo*, siedmiu sakramentów, Dekalogu, Modlitwy Pańskiej i Ave Maria. Opracowana przez grupę biskupów i teologów nie zyskała jednak nigdy oficjalnej akceptacji Henryka VIII. Król doprowadził do opracowania i wydania w 1543 r., jakkolwiek na bazie *Bishops' Book*, *The King's Book* (*A Necessary Doctrine and Erudition for any Christian Man*). Mimo kilku akcentów protestanckich (np. czyścić i zwierzchnictwo króla nad Kościołem), całość tej księgi w zasadzie podkreślała wierność tradycji katolickiej. Dodano uwagi m.in. o wolnej woli, dobrych uczynkach oraz jaśniej określono transsubstancjację. Ponadto wcześniej, bo w roku 1538 powstały *Thirteen Articles* (*Trzynaście artykułów*), które jednak nie miały charakteru oficjalnego. Ich tekst znaleziono wśród dokumentów abpa Cranmera, a były one prawdopodobnie owocem dyskusji z zaproszonymi do Anglii teologami luterzańskimi. Tłumaczy to ich luterński wydźwięk i wyraźna zależność od *Konfesji Augsburskiej*. Uchwalony przez parlament na polecenie Henryka VIII w 1539 r. The Religion Act zawierał jeszcze jeden wykaz prawd wiary anglikańskiej znany jako *Sześć artykułów* (*Six Articles*). Miały one na celu wstrzymanie rozszerzania się myśli protestanckiej, stąd mówiły m.in. o transsubstancjacji, ślubach zakonnych, celibacie, prywatnych Mszach i usznej spowiedzi. Uchwała ta jednak była dość powszechnie ignorowana, a w końcu w 1547 r. została uchylona³⁴.

Głównie dzięki Cranmerowi, jako ich redaktorowi, 19 czerwca 1553 r. ukazała się rozszerzona wersja artykułów, znana jako *42 artykuły* (*Forty-Two Articles*). Treść tych sformułowań wiary zależała głównie od luterńskiej *Konfesji Augsburskiej* z 1530 r., ale ukazywała też rosnące znaczenie teologii kalwińskiej w myśleniu Cranmera. Towarzyszył im nakaz królewski, zobowiązujący do ich przyjęcia duchowieństwo, nauczycieli i profesorów uniwersytetów. Ze

³³ Za najlepsze opracowanie dziejów powstania *Artykułów* uchodzi *A History of the Articles of Religion* C. Hardwicka (Cambridge: Deighton, Bell 1859).

³⁴ Por. odpowiednie artykuły w *The Oxford Dictionary of the Christian Church: Ten Articles*, s. 1587-1588; *Bishops' Book*, s. 211; *King's Book*, s. 929; *Thirteen Articles*, s. 1610-1611; *Six Articles*, s. 1507.

względem jednak na sytuację polityczną (śmierć króla Edwarda i objęcie władzy przez królową Marię) uważa się, że nie zostały one nigdy wprowadzone w życie. Ponadto istnieje poważna wątpliwość, czy – mimo zapisu w ich tytule – zostały one w ogóle przyjęte przez sam Kościół anglikański na forum synodu. Pomimo takiego losu, ich znaczenie polega głównie na tym, że stały się później podstawą dla opracowania ostatecznej wersji znanej jako *39 artykułów* (*Thirty-Nine Articles*).

Gdy w 1558 r. na tron wstąpiła Elżbieta I, Kościół Anglii powrócił do idei ostatecznego opracowania tezy wiary anglikańskiej, za czym stał zwłaszcza abp Canterbury M. Parker, uczeń Cranmera. W ten sposób przygotowano *39 artykułów*, które ukazały się w 1559 r. Miały one wyrażać stanowisko dogmatyczne Church of England w relacji do licznych poreformacyjnych kontrowersji teologicznych w XVI-wiecznej Europie. Po dodatkowych drobnych zmianach synod anglikański w 1563 r. zatwierdził dokument, który zawierał 38 artykułów. Wskutek dodatkowej interwencji samej królowej wprowadzono jeszcze kilka zmian. Gdy ostatecznie stracono nadzieję na pojednanie Elżbiety I z papieżem i po jej ekskomunikowaniu przez Piusa V w 1570 r., artykuły wiary anglikańskiej osiągnęły swoją ostateczną formę jako *Thirty-Nine Articles* w 1571 r., która została przyjęta przez synod i parlament angielski³⁵. Oficjalna wersja ukazała się po łacinie i po angielsku. Król Karol I w roku 1628 dodał do nich przedmowę, w której podkreślił, że „zawierają one prawdziwą doktrynę Kościoła Anglii, zgodną ze słowem Bożym” i zarządził, by „wszyscy umiłowani poddani nadal zgodnie je przyjmowali”. Faktycznie jednak obowiązek przyjęcia i podpisania się pod *39 Articles* mieli jedynie kandydaci do kapłaństwa, a do XIX wieku także profesorowie uniwersytetów w Oksfordzie i Cambridge³⁶.

Według Cranmera opracowanie artykułów wiary anglikańskiej miało kilka celów. Chciał on, by Kościół Anglii zachował apostolski charakter, czyli by uczył wiary przekazanej przez Apostołów; by duchowni zachowali zdrową naukę, nie ulegając ani skłonnościom rzymskim, ani skrajnie protestanckim (zwłaszcza anabaptystycznym i purytańskim); by zachować prawdziwą jedność wewnątrz Kościoła; a w końcu by wyznaczyć zewnętrzne granice możliwych interpretacji teologicznych (późniejszej *comprehensiveness*). Artykułów nie należy jednak rozumieć jako anglikańskiego credo, czyli wyczerpującego wykładu głównych

³⁵ Pełny tytuł brzmi: *Articles Agreed upon by the Archbishops and Bishops of both Provinces, and the whole Clergy in the Convocation holden at London in the year 1562, for the avoiding of diversities of opinions and for the establishing of Consent touching true religion*. Pełny tekst Artykułów zawiera *Book of Common Prayer*, s. 607-628.

³⁶ Por. P. Toon, *The Articles and Homilies*, w: *The Study of Anglicanism*, s. 135-136; *Thirty-Nine Articles*, w: *The Oxford Dictionary of the Christian Church*, s. 1611.

prawd wiary, jak to podkreślał bp J. Pearson jeszcze w 1660 r.³⁷ Raczej chodziło o określenie anglikańskiego stanowiska odnośnie do szczególnie wtedy dyskutowanych i interpretowanych zagadnień dogmatycznych. Ich treść doktrynalna da się określić jako zbiór elementów patrystycznych, luterzańskich i kalwińskich³⁸. Można dostrzec, że artykuły zostały sformułowane w taki sposób, by wyraźnie zdystansować się zwłaszcza w stosunku do nauczania Kościoła rzymskokatolickiego. Warto zarazem zauważyć, że byli tacy anglikanie (jak C. Davenport w XVII w. i J.H Newman w XIX w.), którzy utrzymywali, że artykuły są w istocie zgodne z nauką rzymskokatolicką. Do dzisiaj podkreśla się więc z jednej strony możliwość ich różnej interpretacji zarówno w duchu katolickim, jak i reformowanym, a z drugiej strony sami anglikanie bronią się przed uznaniem ich za wieloznaczne, przed czym ma bronić uwzględnianie kontekstu historycznego³⁹. Ich celem było zakreślenie wymagań minimalnych co do pewnych zagadnień, by inne kwestie pozostawić jako otwarte.

W swej treści artykuły dzielą się na cztery zasadnicze grupy: istota wiary (art. I-V), reguła wiary (Pismo św. i credo; VI-VIII), życie z wiary (religijność indywidualna; IX-XVIII) oraz wspólnotowy wymiar wiary (XIX-XXXIX). Wspomniane treści patrystyczne zawierają się zwłaszcza w nauce o Trójcy Świętej, o Chrystusie i o grzechu pierworodnym. Wpływy luterzańskie dotyczą szczególnie Ewangelii i nauki o usprawiedliwieniu. Natomiast teologia kalwińska obecna jest nade wszystko w nauce o sakramentach⁴⁰. W późniejszych wiekach powstawały wykładnie artykułów tak w duchu luterzańskim czy kalwińskim, jak też i bardziej katolickim. Tradycja anglikańska uważa takie zjawisko za uprawnione, odwołując się do swojej *comprehensiveness* (wszechstronnego charakteru), co w opinii niektórych ma potwierdzać, że Church of England można uznać za najbardziej teologicznie pluralistyczny ze wszystkich historycznych Kościołów⁴¹. Przykładem takiego „wszechstronnego” ujęcia może być art. XXVIII

³⁷ “The book [of Articles] is not, nor is pretended to be, a complete body of divinity [...] but an enumeration of some truths, which upon, and since, the Reformation have been denied by some persons; who upon denial are thought unfit to have any cure of souls in this Church or realm”. Cyt. za: P. Toon, *The Articles and Homilies*, s. 137.

³⁸ „[...] they are best thought of as a combination of patristic, Lutheran and Calvinist elements”. A. Nichols, *The Panther and the Hind*, s. 18.

³⁹ Oficjalny dokument anglikański z 1968 r. mówi o tym w następujących słowach: „The Articles ought to be read in the light of the situation out of which they came, and to which they were addressed, and [...] their words must be taken in the context and the sense they bore at the time of writing, and their statements construed in the light of the known views, assumptions and intentions of their authors”. *Subscription and Assent to the 39 Articles: A Report of the Archbishops' Commission on Christian Doctrine*, London: SPCK 1968, s. 13.

⁴⁰ Por. P. Toon, *The Articles and Homilies*, s. 137.

⁴¹ „Some regard it positively, calling it ‘comprehensiveness’. They would hold that each of the different traditions in Anglicanism – Calvinist Evangelical, neo-patristic, Latitudi-

„O Uczcie Pańskiej”, który wyklucza zarówno transsubstancjację, jak i skrajne ujęcie Zwinglego. Równocześnie można go zinterpretować tak w duchu realnej obecności, jak i recepcjonizmu. Warto dodać, że w czasach późniejszych poszczególne prowincje Anglican Communion odnosiły się w zróżnicowany sposób do kształtu i znaczenia artykułów wiary w swoich Kościołach lokalnych.

Specyficzne znaczenie dla kształtowania się teologii anglikańskiej, a zwłaszcza jej nauczania w parafiach, miały tzw. *Księgi homilii* (*The Books of Homilies*). Podobnie jak w poprzednich przypadkach, także tu głównym autorem był abp T. Cranmer⁴². Możliwe, że inspiracją dla niego były kazania Lutra, a celem było zapewnienie, że w kościołach będzie głoszona w języku narodowym „zdrowa nauka”, zwłaszcza przez słabo przygotowanych i niewykształconych księży. Cranmer zaczął pracę nad kazaniami już w 1539 r., a synod oficjalnie zlecił ich przygotowanie w roku 1542. Było to tym bardziej zrozumiałe, gdy się pamięta o szczególnie wysokim znaczeniu kaznodziejstwa w środowiskach chrześcijan reformowanych. Przygotowane już rok później teksty 12 homilii nie zostały jednak zatwierdzone przez Henryka VIII, stąd oficjalnie ukazały się dopiero w 1547 za Edwarda VI pod (późniejszą) nazwą *First Book of Homilies*. Za rządów Elżbiety I przygotowano kolejnych 21 kazań, zatwierdzonych przez synod już w 1563 r., ale wydanych w ostatecznej wersji dopiero w 1571 jako *Second Book of Homilies*. Ich wykaz został włączony do art. XXXV 39 *Articles*, tym samym podnosząc ich rangę. Od początku *Księgi Homilii* cieszyły się wysokim autorytetem, porównywalnym z *Book of Common Prayer* i 39 *Articles*⁴³. Nakaz królewski z 1547 r. zobowiązywał wszystkie parafie do posiadania i korzystania z *Homilii*.

Gdy autorem *I Księgi* był głównie Cranmer (ale także J. Harpsfield, E. Bonner, T. Becon i H. Latimer), redaktorem *II Księgi* i autorem kilku kazań był bp J. Jewel (+1571), znany apologeta wiary anglikańskiej⁴⁴. Obok niego kazania napisali także M. Parker i E. Grindal. W całej swej treści *Homilie* dają wykład nowej, protestanckiej (ale nie purytańskiej) wiary, jaką król i biskupi chcieli upowszechniać i umacniać w całym królestwie. Tematyka kazań z *I Księgi* dotyczyła m.in. Pisma św., grzeszności i zbawienia ludzi, wiary, chrześcijań-

narian, Tridentinising, contains elements of truth, and that their co-existence within a single communion makes that communion the most-theologically all-embracing and rich of the great churches”. A. Nichols, *The Panther and the Hind*, s. XVII.

⁴² Cenne opracowanie historii powstania tych ksiąg daje J. Griffiths we wprowadzeniu do XIX-wiecznego wydania homilii: The Editor's Preface, w: *The Two Books of Homilies Appointed to Be Read in Churches*, Oxford: The University Press 1859, s. VII-XLVIII.

⁴³ Por. *Homilies, the Books of*, w: *The Oxford Dictionary of the Christian Church*, s. 785-786.

⁴⁴ John Jewel, biskup Salisbury, w 1562 r. wydał bardzo głośną *Apologia Ecclesiae Anglicanae*, gdzie zdecydowanie bronił nowego Kościoła Anglii i odrzucał tezy Soboru Trydenckiego.

skiej miłości, dobrych uczynków, wybranych cnót i grzechów. Najbardziej znane stało się kazanie trzecie mówiące o usprawiedliwieniu przez wiarę, gdyż do niego wyraźnie odwołuje się art. XI z 39 *Artykułów*. Kazania w drugim zbiorze dotyczyły m.in. nawrócenia, osobistej duchowości, moralności osobistej i rodzinnej, życia według Ewangelii. Bardzo mocno akcentuje się tu obowiązek uczestnictwa w nabożeństwach w kościele parafialnym, co później w dużym stopniu stało się charakterystycznym wyróżnikiem anglikanizmu. Gdy Cranmer w *I Księdze* podkreślał zwłaszcza konieczność głoszenia nauki o usprawiedliwieniu przez wiarę, Jewel w *II Księdze* wskazywał głównie na „czystość i właściwy porządek kultu chrześcijańskiego – wolnego od średnio-wiecznego kultu obrazów”⁴⁵. Mimo że kazania te w zasadzie nie nadają się do głoszenia w czasach współczesnych, dają wyraz przekonaniom i priorytetom teologiczno-duszpasterskim początkowego okresu Church of England, a tym samym pozwalają właściwie zrozumieć jego teologię i historię.

*

Anglikanizm, jak i całe chrześcijaństwo, staje dzisiaj wobec nowych wyzwań współczesnych przemian kulturowych, ciągle żywego dziedzictwa oświecenia, a szczególnie postępującego procesu sekularyzacji. Z różnych powodów to ostatnie zjawisko wydaje się wyjątkowo głęboko wnikać w życie i sposób działania Kościoła anglikańskiego, a nie tylko samego społeczeństwa, tworząc tzw. materialistyczny humanizm. Jak pisze znany anglikański historyk E. Norman, taki zsekularyzowany humanizm można uznać za istotę problemu, a płynące stąd zagrożenia polegają nie tyle na odrzuceniu chrześcijaństwa przez współczesne społeczeństwo, ile raczej na tym, że to przywódcy Kościoła ulegli temu „świeckiemu entuzjazmowi” i przyjęli „świeckie myślenie za swoje”, czego skutkiem jest niezdolność instytucjonalnego chrześcijaństwa do wpływania na dzisiejszą kulturę. Za główną przyczynę tego stanu rzeczy Norman uważa specyficzną eklezjologię, jaką po Reformacji Kościół Anglii przyjął za swoją, a która uczyniła go szczególnie podatnym na opisywane zjawiska⁴⁶.

Jednocześnie w samej anglikańskiej teologii i współczesnej praktyce duszpasterskiej dostrzega się zjawiska i procesy, które są powodem niepokoju także dla samych anglikanów. Interesujące uwagi w tym zakresie wyraził biskup Londynu Graham Leonard, jeden z czołowych hierarchów Church of England⁴⁷.

⁴⁵ P. Toon, *The Articles and Homilies*, s. 140.

⁴⁶ Por. E. Norman, *Secularisation*, London–New York: Continuum 2002, s. IX.

⁴⁷ Por. *Foreword*, w: A. Nichols, *The Panther and the Hind*, s. IX–XIII. Leonard jako biskup Londynu (1981–1991) należał do grona najważniejszych biskupów anglikańskich wraz z dwoma arcybiskupami (Canterbury i Yorku). Po przejściu na emeryturę wstąpił do

Zwraca on uwagę na cztery aspekty najnowszych przemian. Najpierw uwypukla osłabienie znaczenia Pisma św., które w duchu Reformacji anglikanizm zawsze uważał za szczególnie autorytet. Biblia była tu jednym z czterech głównych filarów anglikańskich, tzw. *Lambeth Quadrilateral*, obok wyznań wiary (credo), sakramentów i trójstopniowego kapłaństwa. Gdy wcześniej Biblia, rozumiana w świetle tradycji, była ostatecznym punktem odniesienia, obecnie dominujące kryteria to „stosowność” czy „wzgląd na okoliczności praktyczne”. Doprowadziło to do tego, że nawet Synod Generalny podejmuje decyzje nie mające uzasadnienia biblijnego, a ich definitywny charakter opiera się na samym fakcie zgodności z opinią większości. Drugim źródłem niepokoju jest radykalny zanik autorytetu *Book of Common Prayer*, która zwłaszcza wraz z wprowadzeniem *Common Worship* przestała być wiodącym spoiwem anglikanów nawet w wymiarze światowym. Obecna różnorodność rytów i obrzędów liturgicznych nie pozwala dłużej odnosić się do *Księgi Wspólnej Modlitwy* jako wzorca liturgicznego i doktrynalnego. Z kolei istotne konsekwencje dla anglikanizmu miała decyzja Synodu Generalnego Church of England w 1992 r. dopuszczająca kobiety do święceń kapłańskich, a w dalszej perspektywie także biskupich. Akt ten naruszał ważną deklarację Lambeth Conference z 1920 r., gdzie biskupi anglikańscy podkreślali wierność takiemu rozumieniu posługi (kapłańskiej), jaką przyjmuje cały Kościół⁴⁸. Skutkiem tego było nie tylko naruszenie licznych więzów jedności z innymi Kościołami chrześcijańskimi, ale i wewnątrz samej Wspólnoty Anglikańskiej. W końcu Leonard z niepokojem mówi o niejasnej, a wyjątkowo znaczącej pozycji Synodu Generalnego w Church of England i w innych prowincjach Anglican Communion. Odrzucając magisterium papieża Kościół Anglii wydaje się równocześnie tworzyć magisterium synodalne, powierzając mu rozstrzygnięcia w sprawach doktryny i moralności czy posługi sakramentalnej i liturgicznej. Orzekanie o tym większością głosów jest nieuzasadnione teologicznie, a tymczasem decyzje synodu uważa się za nieomyślne, skoro „określają one ostatecznie”, co nie jest sprzeczne „z doktryną Church of England w jakiegokolwiek istotnej kwestii”⁴⁹. Niniejsze studium nad historycznym i teologiczno-kościelnym kontekstem kształtowania się początków odrębności doktrynalnej i eklezjalnej anglikanizmu jest świadectwem rodzenia się porformacyjnego chrześcijaństwa Anglii, które nadal nosi w sobie nierozwiązane założenia i problemy.

Kościół katolicki w 1994 r., a w roku 1995 został katolickim księdzem. Wstęp do książki Nicholisa napisał jeszcze przed swoją konwersją na katolicyzm.

⁴⁸ „[...] whole-hearted acceptance of [...] a ministry acknowledged by every part of the Church as possessing not only the inward call of the Spirit but also the commission of Christ and the authority of the whole body”. Cyt. za: A. Nichols, *The Panther and the Hind*, s. XII.

⁴⁹ Tamże.

Ewangelickie odrodzenie etyki anglikańskiej w XVIII i XIX wieku

Moralność chrześcijańska w ciągu wieków kształtowała się w różny sposób w zależności tak od wewnętrznych, jak i od zewnętrznych uwarunkowań. Po wiekach jedności Kościoła, a więc i zasadniczej jedności chrześcijańskiej refleksji etycznej, podziały eklezjalne konsekwentnie prowadziły do powstawania i rozchodzenia się nowych dróg uprawiania i rozwijania teologii, a wraz z nią etyki. Szczególnie brzemienne w skutki były podziały z okresu reformacji, gdzie następnie sam protestantyzm uległ licznym podziałom wewnętrznym. Również zrodzony w latach 30. XVI wieku Church of England podjął wysiłek ukształtowania swoistej teologii i nauki moralnej, które także podlegały przemianom. Fundamentalny kształt anglikańskiej doktryny, jak i jej teologicznej refleksji moralnej, uznając jej znaczące zakorzenienie i wierność dotychczasowej tradycji, nadał wiek XVI, a utrwalił szczególnie tzw. okres karoliński, w zasadzie obejmujący wiek XVII. W kolejnym stuleciu doszło jednak do osłabienia i zaniku refleksji teologicznej na polu etyki, z jej ograniczeniem się do rozważań filozoficznych. Szerszy kontekst tych przemian to racjonalizm oświeceniowy, który w oczywisty sposób wpływał także na rozwój nauki chrześcijańskiej. W Kościele anglikańskim te tendencje uwybraźniły się najbardziej u Josepha Butlera (†1752)¹.

W obliczu z jednej strony tego „znaturalizowania” etyki anglikańskiej, a z drugiej strony wobec obniżenia autorytetu Kościoła i jego nieumiejętności radzenia sobie z licznymi, gwałtownymi przemianami w życiu społeczno-politycznym, będącymi głównie rezultatem rozwoju kapitalizmu, narastała potrzeba odnowy Kościoła, jego teologii i etyki. Anglikanizm nabrał niemal całkowicie „ziemskiego” charakteru, za czym z czasem przyszło zrozumienie

¹ Por. S. Nowosad, *Odnowa anglikańskiej teologii moralnej w XX wieku*, Lublin: RW KUL 2001, s. 35-39.

potrzeby zmiany i odnowy. W katolickiej tradycji anglikanizmu doszło do tego w tzw. ruchu oksfordzkim. W nurcie ewangelickim (protestanckim) Church of England, co jest przedmiotem niniejszego studium, znalazło to wyraz w postaci tzw. odrodzenia ewangelickiego². Trzeba zaznaczyć, że ta anglikańska odnowa religijna była przejawem szerszego procesu, który objawił się w protestantyzmie niemieckim jako pietyzm, a wśród Amerykanów jako „wielkie przebudzenie”. W samej Anglii to odrodzenie doprowadziło ostatecznie do podziału Kościoła wskutek wyodrębnienia się metodyzmu (w wersji łagodniejszej, arminiańskiej wiąże się to z Johnem Wesleyem, zaś w wersji bardziej rygorystycznego kalwinizmu z Georgem Whitefieldem). Ożywienie ewangelickie miało także swój znaczący wyraz w środowisku anglikanów, którzy pozostali w Church of England, a których określa się jako Clapham Sect.

1. Metodyzm

Bracia John i Charles Wesleyowie, założyciele metodyzmu, pochodzili z pobożnej rodziny anglikańskiej, której dzieje po stronie ojca sięgały tradycji purytańskiej, a po stronie matki prezbiteriańskiej. Starszy, John (†1791), już w młodości postanowił pójść w ślady ojca, zostając duchownym. Po studiach w oksfordzkim Christ Church i przyjęciu święceń został wykładowcą w Lincoln College. Jednocześnie coraz bardziej narastało w nim przekonanie o potrzebie bardziej radykalnego zaangażowania religijnego i osobistego dążenia do doskonałości, pojmowanej rygorystycznie. Czytał wtedy m.in. pisma Tomasza à Kempis, Jeremy'ego Taylora, a zwłaszcza współczesnego mu Williama Law.

² W szerszym znaczeniu „evangelical”, czyli „ewangelicki” odnosi się do chrześcijan protestantów poreformacyjnych. Na terenie Niemiec i Szwajcarii „ewangelicki” oznaczał „luterkański”, w odróżnieniu od protestantów kalwińskich (reformowanych). W Kościele anglikańskim współcześnie odnosi się do nurtu podkreślającego nade wszystko nawrócenie i zbawienie przez wiarę w odkupieńczą śmierć Chrystusa. Początki tego ruchu w anglikanizmie sięgają XVIII wieku, a jego ośrodkiem na długo stał się uniwersytet w Cambridge. W późniejszych latach ruch doznawał wewnętrznych podziałów, pozostając jednak wpływową siłą w Kościele, z akcentem na duszpasterstwo parafialne i działalność misyjną. W wieku XX, mimo głównego podziału na nurt konserwatywny i liberalny, ewangelicy anglikańscy pozostali znaczącą siłą w Church of England, także na forum Synodu Generalnego. Bardzo angażują się w ruch ekumeniczny i wykazują duże otwarcie na kwestie społeczne, polityczne i kulturowe. Por. *Evangelicalism*, w: *The Oxford Dictionary of the Christian Church*, s. 579-580. Szerzej na ten temat por. K. Hylson-Smith, *Evangelicals in the Church of England 1734-1984*, Edinburgh: T&T Clark 1989.

Począwszy od 1729 roku John i Charles zaczęli gromadzić wokół siebie grono młodych ludzi, profesorów i studentów uniwersytetu, by poświęcać czas na czytanie i rozważanie greckiego wydania Nowego Testamentu. Dzięki temu starali się skrupulatnie i wedle wyprowadzonych z Biblii zasad doskonalić swoje życie chrześcijańskie i spełniać praktyki religijne. Zwani najpierw „Świątym Klubem” (*The Holy Club*), z czasem zyskali także miano „metodystów”, co wynikało z ich metodycznego, uporządkowanego i konsekwentnego traktowania i praktykowania wymagań wiary. Ich „metoda” dążenia do świętości obejmowała cztery elementy: dobroczynny – spełnianie dobrych uczynków, szczególnie odwiedzanie więźniów i edukacja biednych dzieci; liturgiczny – regularny udział w Eucharystii i modlitwa za zmarłych; patrystyczny – studia nad Ojcami Kościoła; ascetyczny – praktykowanie surowej ascezy, po części wzorowanej na Tertulianie. Coraz bardziej utwierdzali się w przekonaniu, że ich Kościół potrzebuje radykalnej odnowy, bo nie jest „ani zimny, ani gorący”³.

Wśród przyczyn, które z czasem doprowadziły do zmiany w teologicznych przekonaniach Charlesa Wesleya (†1788) w kierunku coraz bardziej protestanckim, przynajmniej co do pewnych kwestii, obok jego osobistego „nawrócenia” z 1738 roku⁴, znaczenie miały także jego lektury patrystyczne (zwłaszcza pisma Efrema Syryjczyka i Makariusza Egipcjanina) oraz studia nad historią chrześcijaństwa w Anglii. Chodziło tu zwłaszcza o kształtowanie się trudnych relacji między środowiskiem anglikatolickim a purytanami w okresie karolińskim. Wesley doszedł do przekonania o słuszności żądań purytan, by dokonać radykalnej, prokalwińskiej rewizji *Book of Common Prayer* i *Artykułów wiary* oraz rozumienia funkcji biskupa w Kościele⁵. Z czasem sam nawet zaczął uważać

³ „Puritan enthusiasm had been driven out at the Restoration, and High Church enthusiasm had departed with the Non-Jurors. Only the cautious and the colourless remained, Laodiceans whose ideal Church was neither hot nor cold”. G.R. Balleine, *A History of the Evangelical Party in the Church of England*, London: Longmans, Green and Co. 1951 [wyd. 1 1908], s. 13. Por. A. Nichols, *The Panther and the Hind*, s. 98-99.

⁴ W swoim dzienniku pod datą 24 maja 1738 r. sam opisał to doświadczenie, które miało miejsce podczas odczytywania wstępu Marcina Lutra do Listu do Rzymian na spotkaniu w Londynie: „About a quarter before nine, while he was describing the change which God works in the heart through faith in Christ, I felt my heart strangely warmed. I felt I did trust in Christ, Christ alone for salvation; and an assurance was given me that he had taken away my sins, even mine, and saved me from the law of sin and death”. Cyt. za: A.R. George, *John Wesley and the Methodist Movement*, w: *The Study of Spirituality*, red. C. Jones, G. Wainwright, E. Yarnold, London: SPCK 1992, s. 457.

⁵ Metodystyczna *Book of Common Prayer* nosi nazwę *The Sunday Service of the Methodists*. Szerzej o purytańskim charakterze poglądów religijnych J. Wesleya por. R.C. Monk, *John Wesley: His Puritan Heritage. A Study of the Christian Life*, London: Epworth 1966. Natomiast o historii ostatecznego rozejścia się Wesleya i Kościoła anglikańskiego por. F. Baker, *John Wesley and the Church of England*, London: Epworth 1970.

się za *episkopos*⁶. Jakkolwiek w tym okresie, mimo praktykowania własnych obrzędów i spotkań, nadal uważał siebie i swoich zwolenników za pełnoprawnych członków Church of England i zalecał uczestnictwo w lokalnych, parafialnych nabożeństwach. Do ostatecznego opuszczenia wspólnoty anglikańskiej doprowadziły kontrowersje wokół sytuacji kanonicznej anglikanów z kolonii amerykańskich, wtedy jurysdykcyjnie podległych biskupowi Londynu.

Na zmiany w przekonaniach teologicznych braci Wesleyów szczególnie wpływ miały doświadczenia z lat ich misyjnej, nieudanej zresztą, podróży do Ameryki, zwłaszcza kontakty i współpraca z braćmi morawskimi. Te kontakty rozwijały się później także w Londynie i wtedy John przeżył swoje nawrócenie, znane jako „dziwne rozgrzanie serca”. On i jego zwolennicy jako główne swoje zadanie widzieli kaznodziejstwo, mające na celu „przebudzenie” wiary i ożywienie życia chrześcijańskiego w coraz bardziej zlaicyzowanym społeczeństwie anglikańskim. Z czasem, od 1739 roku najpierw w Londynie, potem w Bristolu i Cardiff, zaczęli zakładać stowarzyszenia „wzajemnego doskonalenia się”, z czego następnie ukształtowały się tzw. metodystyczne klasy i zbory. Właśnie rok 1739 uważa się za początek ruchu metodystycznego, który już w latach 40. dotarł do Irlandii, a niedługo potem za ocean⁷.

W roku 1784 doszło do formalnego utworzenia metodyzmu jako nowego wyznania chrześcijańskiego, czemu towarzyszyły zmiany w anglikańskiej *Book of Common Prayer* i w *Artykułach wiary*. Warto jednocześnie zauważyć, że Charles Wesley nadal dawał wyraz bardziej katolickiej teologii w swoich licznych i do dziś śpiewanych hymnach i pieśniach kościelnych. Natomiast John Wesley, założyciel metodyzmu, za swego życia zajmował umiarkowaną pozycję teologiczną, podczas gdy istniały także środowiska metodystów opowiadających się za zdecydowanie bardziej kalwińską teologią, co oznaczało m.in. akceptację radykalnej predestynacji, z czym sam Wesley się nie zgadzał. Kalwiński nurt metodyzmu wiąże się zwłaszcza z osobą George’a Whitefielda (†1770), obok braci Wesleyów głównego twórcy ruchu i ich współpracownika jeszcze z wczesnego okresu oksfordzkiego. Odtąd terminologicznie miano metodystów przysługuje tym, którzy opuścili Church of England, natomiast ci, którzy w nim pozostali, zwą się (anglikańskimi) ewangelikami (do grona których przypisuje się także inne środowiska, niezależnie od Wesleya opowiadające się za bardziej protestanckimi zmianami w teologii i praktyce anglikańskiej)⁸.

⁶ Metodyzm współczesny posiada jedynie prezbiterów, czyli starszych (tylko metodyści amerykańscy mają również diakonów), natomiast „biskup” oznacza sam urząd, a nie jakiegokolwiek święcenia. Zwierzchność biskupa w stosunku do starszych wynika tylko z przełożeń administracyjnych, a nie z ordynacji.

⁷ Por. A. Kleszczyński, *Metodyści*, w: *Ku chrześcijaństwu jutra. Wprowadzenie do ekumenizmu*, red. W. Hryniewicz, J. S. Gajek, S. J. Koza, Lublin: TN KUL 1997, s. 196-198.

⁸ Por. A. Nichols, *The Panther and the Hind*, s. 101-103.

W swojej teologii, która w konsekwencji kształtowała wizję życia moralnego, metodyzm jest wybitnie biblijny, wracając do skrajnej tezy reformacji o *sola Scriptura*. Do anglikańskich 39 Artykułów wprowadzono wyrażające to zmiany, niektóre artykuły usunięto, co ostatecznie dało 25 metodystycznych artykułów. John Wesley, po długich poszukiwaniach i doświadczeniach dojrzewania chrześcijańskiego, odrzucił ascezę, samotność czy mistykę. Po początkowych zainteresowaniach poglądami i mistycznymi przekonaniem W. Law, później z nich zrezygnował i krytykował za niedostateczne dowartościowanie potrzeby wiary. W kaznodziejstwie, które stało się szczególną formą głoszenia metodyzmu, akcent miał padać na „środki łaski”, gdzie wyliczano: prywatną i wspólnotową modlitwę, czytanie i rozważanie Pisma świętego, Uctwę Pańską, post oraz charakterystyczne dla metodystów spotkania, konferencje i „święta miłości”. W całym nauczaniu i kaznodziejstwie z mocą podkreślano działanie Ducha Świętego, który wzbudza w duszy pewność Bożego umiłowania i Bożego dziecięstwa.

W etycznych poglądach Wesleya i metodystów, które wcale nie miały na celu ukazania całościowej wizji życia moralnego, specyficznie charakterystyczne jest zestawienie nauki o usprawiedliwieniu i uświęceniu. Usprawiedliwienie jest tu rozumiane na sposób tradycyjnie protestancki jako darmowa łaska Boża, którą człowiek otrzymuje wraz z uznaniem swojej grzeszności i zostaje przyjęty jako dziecko Boże. Nowym akcentem jest tu dodana nauka o „pewności” swego zbawienia. Źródłem tej pewności jest nieograniczona miłość Boża, dzięki czemu chrześcijanin nie musi ciągle na nowo niepokoić się o swój wieczny los. Na tym jednak cała rzecz się nie kończy, albowiem – według Wesleya – usprawiedliwienie ma być początkiem uświęcenia, rozumianego jako całozyciowy proces. Nazywa to „chrześcijańską doskonałością”, która jest dla metodystów szczególnie charakterystyczna, a oznacza ona nie tyle wzrastanie w cnotach, a unikanie wad, ile raczej doskonalenie się w miłości. Chrześcijanin ma być człowiekiem kochającym, a więc wyzwolonym z egocentryzmu i animozji. Wesley pisał, że doskonałość chrześcijańska to „miłość wypełniająca serce, usuwająca pychę, gniew, pożądanie, własną wolę; to coraz większa radość, nieustająca modlitwa i dziękczynienie we wszystkim”¹⁰.

⁹ Por. A.R. George, *John Wesley and the Methodist Movement*, s. 457.

¹⁰ *Christian Perfection as Believed and Taught by John Wesley*, red. T.S. Kepler, Cleveland: World Publishing Co. 1954, s. 96. W innym miejscu Wesley opisuje tę doskonałość tak: „Whether he lie down or rise up, God is in all his thoughts; He walks with God continually, having the loving eye of his soul fixed on Him, and everywhere ‘seeing Him that is invisible’. And loving God, he ‘loves his neighbour as himself’, he loves every man as his own soul. He loves his enemies, yea, and the enemies of God. And if it be not in his power to ‘do good to them that hate’ him, yet he ceases not to pray for them [...]. Love has purified his heart from envy, malice, wrath and every unkind temper [...]. His one desire is the one design of his life, namely, ‘to do not his own will,

Wesleyowska nauka o chrześcijańskiej doskonałości była wielokrotnie precyzowana i wyjaśniana wobec pytań i wątpliwości, stając się swoistym centrum koncepcji życia moralnego. Wesley tłumaczył, że samo pojęcie ma swoje korzenie biblijne, stąd jest w istocie nieodzowne. Jest to rzeczywistość różna od usprawiedliwienia, dotyczy okresu ziemskiej egzystencji człowieka, jednakże nie ma i nie może mieć charakteru absolutnego, gdyż doskonałość absolutna przysługuje jedynie samemu Bogu. Nie należy jej równocześnie rozumieć i definiować w kategoriach skończonych jako osiągnięcie określonego stanu, ale raczej jako nieustanne dążenie do coraz większej doskonałości. Sprawia to, że człowiek *de facto* nie jest w stanie dobrowolnie obrazić Boga, co nie oznacza zupełnej bezgrzeszności, a ponadto można ją utracić. Do jej istoty należy doskonała miłość, a wyraża się stałym wzrastaniem w łasce. Wesley zwracał uwagę, że taka nauka o chrześcijańskiej doskonałości jest konieczna wobec niewystarczalności wąsko rozumianej protestanckiej doktryny o usprawiedliwieniu. Samo usprawiedliwienie bowiem ma sens i jest owocne o tyle, o ile prowadzi do rzeczywistej przemiany życia ku doskonałości, która dzieje się mocą Chrystusowej łaski¹¹.

Sam Wesley, jak i metodyści w ogóle traktują religię chrześcijańską raczej w kategoriach praktycznych, a nie dogmatycznych, co tłumaczy, dlaczego nie istnieje jakieś formalne metodystyczne credo. To sprawiało, że John Wesley w swoich pismach i kazaniach podawał liczne, niekiedy dość szczegółowe zasady postępowania, które wszakże dotyczyły raczej życia osobistego niż szerszych zagadnień społecznych. W „klasach metodystycznych”, gromadzących około 12 członków, wymagano i uczono dyscypliny i stałego kontrolowania przekonań i zachowań. Pobożny metodysta powinien działać zawsze na chwałę Bożą, unikać zbytków i ostentacyjnego bogactwa, spełniać dzieła miłosierdzia oraz unikać szkodliwych rozrywek. W odniesieniu do sfery życia zawodowego czy gospodarczego Wesley użył potrójnej wskazówki: zyskać, ile można; oszczędzać, ile można; dawać, ile można. Kryje się w tym zachęta do przedsiębiorczości i aktywności, by zarabiać, równocześnie nie marnując niczego i nie nadużywając, a ostatecznie, by umieć się dzielić, pamiętając, że człowiek jest jedynie zarządcą Bożych dóbr. Chociaż takie nauki miały dość indywidualistyczny charakter, zdarzało się, że w innych miejscach Wesley podkreślał konieczność także strukturalnego zaradzania narastającej biedzie w społeczeństwie angielskim.

Wobec pogłębiającej się wtedy w Anglii krytyki niewolnictwa, Wesley kilkakrotnie odniósł się do tego przywołując zasady naturalnego ładu moral-

but the will of Him that sent him". Cyt za.: J.P. Wogaman, *Christian Ethics: A Historical Introduction*, Louisville: Westminster/John Knox Press 1993, s. 153.

¹¹ Por. J.P. Wogaman, *Christian Ethics*, s. 154.

nego. W niewolnictwie, nawet gdy jest dozwolone przez ludzkie prawo, widział naruszenie „natury rzeczy” i naturalnej sprawiedliwości. W zgodzie z tym przekonaniem metodyści amerykańscy w 1780 roku zdecydowanie potępiili niewolnictwo jako „sprzeczne z prawami Bożymi, ludzkimi i naturalnymi oraz szkodliwe dla społeczeństwa; sprzeczne z nakazami sumienia i prawdziwej religii”. Na konferencji cztery lata później, która dała formalny początek organizacji metodyzmu w Ameryce, napisano, że niewolnictwo jest „sprzeczne ze wspaniałym prawem Bożym, na którym zasadza się wszelkie prawo i prorocy oraz niezbywalne prawa ludzkości, [nie można więc] trzymać w najgłębszym upokorzeniu tyle dusz ludzkich, które wszystkie są na obraz Boży”. Dlatego wszyscy metodyści posiadający niewolników zostali wezwani do ich uwolnienia w ciągu roku, a równocześnie zakazano przyjmowania na członków zborów właścicieli niewolników¹². Warto dodać, że Wesley, jeszcze u kresu życia, kontaktował się i wspierał W. Wilberforce’a, który był szczególnie znanym przywódcą ruchu abolicji niewolnictwa w społeczeństwie brytyjskim.

Spśród innych, względnie nielicznych, podejmowanych przez niego kwestii społecznych, trzeba zauważyć, że Wesley krytycznie oceniał moralną zasadność demokracji. Być może mając na uwadze walki i wojny XVII-wieczne, uważał monarchię za zdecydowanie lepszą dla ochrony ludzkich wolności i praw. W demokracji widział niebezpieczeństwo despotyzmu i arbitralności w rządzeniu podwładnymi, a więc i możliwość ograniczania ich wolności, bo to – paradoksalnie – w imię wolności oceniał ograniczoną monarchię jako najpewniej gwarantującą cywilną i religijną wolność ludzi. Nie można też Wesleya uważać za pacyfistę, chociaż jednoznacznie odrzucał wojnę jako sposób osiągnięcia celów politycznych. W wojnie widział konsekwencję grzechu pierworodnego, co niektórych późniejszych metodystów skłaniało do odmawiania służby wojskowej, podczas gdy inni nie zajmowali tak skrajnego stanowiska¹³.

2. Clapham Sect

Powstanie metodyzmu obrazuje, choć nie wyczerpuje odrodzenia i utrwalenia się anglikanizmu ewangelickiego, określanego później mianem „Kościoła niskiego” (Low Church). Kaznodziejstwo ewangelickie miało na celu przede wszystkim poruszenie serca i woli słuchaczy, ale nie tracono też z oczu wymiaru

¹² Por. R.M. Cameron, *Methodism and Society in Historical Perspective*, Nashville: Abingdon Press 1961, s. 97-99.

¹³ Por. J.P. Wogaman, *Christian Ethics*, s. 156-157.

doktrynalnego w ujęciu reformacyjnym. Tutaj akcent padał na trzy zagadnienia: zepsucie ludzkiej natury wskutek grzechu pierworodnego; skuteczność Chrystusowego zadośćuczynienia przez mękę i krzyż; przemieniająca moc Ducha Świętego. Całość ujmowana była w duchu „niskiej” (protestanckiej) eklezjologii, gdzie odrzucano widzialny charakter Kościoła wraz z jego specyficzną strukturą episkopalną (za czym opowiadało się ujęcie „wysokie”, katolickie) na rzecz Kościoła niewidzialnego i duchowego. Takie poglądy zwano często umiarkowanym kalwinizmem¹⁴. Swoistym „widzialnym miejscem” realizowania się wspólnotowego wymiaru chrześcijaństwa w społeczeństwie angielskim były zwłaszcza stowarzyszenia misyjne i filantropijne. Do takich należała Clapham Sect, skupiona wokół Williama Wilberforce’a.

A. Od nawrócenia osobistego do zaangażowania społecznego

Wobec wyzwań zmieniającego się świata protestanckie środowiska anglikańskie dojrzały do bardziej zdecydowanego zaangażowania, ale zawsze w duchu wierności i lojalności wobec Kościoła (w przeciwieństwie do non-konformistów, którzy odrzucali dostosowanie się do nauki i praktyki Church of England). Clapham Sect, jako najbardziej dojrzały wyraz tego ewangelickiego odrodzenia, było gronem bogatych anglikanów, zamieszkujących okolice Clapham na południowych przedmieściach Londynu i uczęszczających na nabożeństwa do tamtejszego kościoła parafialnego. Przez ponad 20 lat rektorem tego kościoła był John Venn, jeden z najbardziej aktywnych członków tej nieformalnej grupy, do której należeli także m.in.: H. More, C. Grant, Z. Macaulay, J. Stephen, H. Thornton, C. Simeon, G. Sharp, J. Shore, a zwłaszcza najgłośniejszy z tego grona, William Wilberforce (†1833). Wilberforce był znanym społecznikiem, reformatorem i oddanym Kościołowi chrześcijaninem, który działał na polu wydawniczym, wychowawczym, szkolnym i misyjnym, a najbardziej znany był z oddania sprawie zniesienia handlu niewolników. Clapham Sect działała od około 1790 do 1830 r., a mając w swoim gronie liczną grupę parlamentarzystów, wraz z ich mocną pozycją finansową, była bardzo wpływowym ugrupowaniem. Ludzie z Clapham mieli również bliski

¹⁴ „For Evangelicals these [Christian] doctrines were threefold: first, the corruption of human nature; secondly, the efficacy of the Atonement wrought by Christ on the Cross for the overcoming of sin and guilt; thirdly, the converting power of the Holy Spirit [...]. Evangelicals were known for their low ecclesiology. Rejecting the Caroline concept of the visible Catholic Church of which the Church of England was part, they conceived of the Church as purely invisible, ‘spiritual’”. A. Nichols, *The Panther and the Hind*, s. 104-105. Por. P.H.E. Thomas, *Doctrine of the Church*, w: *The Study of Anglicanism*, s. 226-227.

związek z nowo założonym miesięcznikiem „The Christian Observer”, którego redaktorem był Z. Macaulay. Pismo, powołane do istnienia w styczniu 1802 roku, przez ponad 50 lat odgrywało znaczącą rolę opiniotwórczą szczególnie w środowiskach ewangelickich Kościoła anglikańskiego.

Spośród prac Wilberforce’a najważniejsza to *A Practical View of the Prevailing Systems of Professed Christians*, mająca charakter manifestu grupy z Clapham, gdzie daje on wyraz „niskiej” soteriologii. Zakłada ona pesymistyczną wizję człowieka *post lapsum*, który – wedle słów Wilberforce’a – „został poniżony w swej naturze, zdeprawowany w swoich zdolnościach, pozbawiony zdolności do dobra, a skłonny do zła [...], skażony grzechem nie lekko i powierzchownie, ale radykalnie i do głębi”¹⁵. Stąd w życiu chrześcijańskim liczy się raczej doświadczenie niż (osłabiony przez grzech) intelekt, a celem dla każdego chrześcijanina powinno być indywidualne zbawienie w przyszłym życiu. Ponieważ anglikanie z Clapham wierzyli i głosili, że łaska Boża jest dla wszystkich, odrzucali kalwińską predestynację. Podkreślali natomiast, że dla osobistego nawrócenia konieczna jest postawa szczerego, wewnętrznego żalu i otwarcie się na uświęcenie przez Ducha Świętego.

Grzeszny człowiek może upatrywać ratunku jedynie w Chrystusie i Jego krzyżu. Mocno uwypukla się tu charakter zastępczy Chrystusowego dzieła odkupienia, gdzie niewinny Syn Boży wziął na siebie winę człowieka i Boży gniew. Czyn zbawczy był w pełni obiektywny i skuteczny, co ma oznaczać, że zmienił nie tylko relację człowieka do Boga, ale także Boga do człowieka. Obok Chrystusa swoją rolę spełnia także Duch Święty, który dokonuje nawrócenia serca, prowadzącego do wyzbycia się grzesznych skłonności i rzeczywistego postępu w życiu chrześcijańskim. Tym radykalnym przekonaniom religijnym Wilberforce’a towarzyszyła jednak pewna słabość, wyrażająca się w niechęci do bardziej naukowej i spekulatywnej refleksji nad prawdami wiary. Czyniło to tę doktrynę niezdolną do obrony przed pytaniami, zarzutami i wyzwaniem rozwijającej się wtedy i swoicie agresywnej nauki i historiografii. Wysiłek ewangelików ograniczał się do studiów nad Biblią w celu obrony jej historycznej wiarygodności i autorytetu Ewangelii. Ponieważ dokonywało się to zwłaszcza na płaszczyźnie emocjonalnej, sami anglikanie zarzucali ewangelikom „ekstrawagancję emocjonalną”, określaną mianem „ewangelickiego entuzjazmu”. Młody J.H. Newman dostrzegał w tym pewien rodzaj „uczuciowego utylitaryzmu”,

¹⁵ *A Practical View of the Prevailing Religious Systems of Professed Christians, in the Higher and Middle Classes in This Country, Contrasted with Real Christianity*, London: Cadell and Davies 1797, s. 26-27. Praca ta zaraz po wydaniu zyskała wielką popularność, tak że do 1826 roku miała już szesnaście wydań w Anglii i dwadzieścia pięć w USA. Przetłumaczono ją także na francuski, holenderski, włoski, niemiecki i hiszpański.

który „używał” ofiary i męki Chrystusa dla poruszenia serca, co ostatecznie groziło sprowadzeniem objawienia do jego pożytku emocjonalnego¹⁶.

W środowisku Clapham Sect dostrzegano głębokie przemiany w społeczeństwie angielskim, będące głównie skutkiem rewolucji przemysłowej. Choć dominowało tam nastawienie konserwatywne w stosunku do porządku społecznego, zdawano też sobie sprawę z chrześcijańskiej odpowiedzialności za kształt życia społecznego. Na łamach „The Christian Observer” wielokrotnie pojawiały się wezwania do ożywienia – charakterystycznego dla nich – „prawdziwego chrześcijaństwa”. Z takimi apelami kierowali się szczególnie do średnich i wyższych warstw społecznych, inaczej niż ci ewangeliccy reformatorzy, którzy wcześniej stali się zaczynem metodyzmu, zwracający się raczej ku warstwom niższym. Obok troski o właściwą doktrynę i parafialną strukturę Kościoła, ludzie z Clapham od początku zwracali też uwagę na piękno i doskonałość liturgii. Wyrazem tego był m.in. cykl kazań pt. *The Excellence of the Liturgy* Charlesa Simeona, jednego z liderów całego odrodzenia ewangelickiego, wygłoszonych w Cambridge w 1811 roku, w których bardzo dowartościował znaczenie liturgiczne *The Book of Common Prayer*¹⁷. Z takich przekonań wiary wyrastała gotowość do konkretnego zaangażowania nie tylko w życiu indywidualnym, ale bardziej jeszcze na płaszczyźnie społecznej. Wiara bowiem musi prowadzić do czynów i najbardziej przez nie się objawia. Najważniejsze obszary aktywności społecznej, w których usiłowali realizować wymagania wiary, to dążenie do wprowadzenia zakazu handlu niewolników, do poprawy sytuacji miejskiej biedoty oraz na polu działalności misyjnej Kościoła. Działając poprzez liczne stowarzyszenia i organizacje mieli też na celu nie tylko zmianę określonych struktur czy porządku prawnego, ale również podwyższenie standardów życia moralnego w życiu społeczeństwa.

Ponieważ w centrum poglądów religijno-etycznych ewangelików z Clapham Sect leżało doświadczenie osobistego nawrócenia wraz z poczuciem własnej winy i pragnieniem Bożego przebaczenia, w tym leżał też fundament ich aktywności społecznej. Z przeżycia powrotu do Boga miało wyrastać właśnie to gorliwe zaangażowanie się w „żywe chrześcijaństwo”, czyli w określone, chrześcijańskie działanie. Nie domagali się jednak gwałtownych i rewolucyjnych zmian, ale za skuteczniejszą drogę uważali najpierw wewnętrzne nawrócenie, by następnie móc gorliwiej i po chrześcijańsku wypełniać swoje życiowe powołanie i zadania. Widać więc, że wyraźnemu akcentowi protestanckiemu na osobistą przemianę towarzyszyło stosunkowo mało protestanckie акцен-

¹⁶ Por. A. Nichols, *The Panther and the Hind*, s. 106.

¹⁷ *The Excellence of the Liturgy: In Four Discourses Preached before the University of Cambridge*, Cambridge: J. Smith 1812. Na temat Simeona szerzej por. H.E. Hopkins, *Charles Simeon of Cambridge*, London: Hodder & Stoughton 1977.

towanie zobowiązania do działania jako czegoś nieodzownego. Tym bardziej, że jako osoby publiczne, mogli oddziaływać i realizować założone przez siebie cele na forum tak znaczącym, jakim był parlament¹⁸. Mając na uwadze ogólne nachylenie teologii protestanckiej i różne jej nurty, wydaje się, że nigdzie indziej tak jednoznacznie nie wiązano wiary i uczynków¹⁹.

Wspomniany związek między wiarą i osobistym zaufaniem Bogu, a zaangażowaniem w życie społeczne, wskazywał na potrzebę ewangelików, by łączyć moralność osobistą z etyką społeczną. Mając na uwadze ich wysoki status społeczny, takie przekonania świadczą o dość radykalnym nastawieniu do życia chrześcijańskiego. Wyprowadzali to przede wszystkim z biblijnych przesłanek wiary, ale równocześnie wzmacniał to kryzys ówczesnego społeczeństwa, nie tylko w ich ojczyźnie, ale w ogóle w Europie. Wilberforce mocno podkreślał, że właśnie dlatego trzeba zdecydowanego pobudzenia chrześcijan do pracy na rzecz państwa i narodu, by odnowić wpływ religii na życie społeczne i uzdrowić życie moralne, także w relacjach międzynarodowych. Z tego wypływało mocne nastawienie misyjne Clapham Sect, czemu miały służyć liczne, zakładane przez nich stowarzyszenia²⁰. Bardziej czy mniej bezpośrednio to zaangażowanie wypływało z wiary w Chrystusa jako jedyne Zbawiciela, ze stworzenia wszystkich ludzi na obraz Boży, jak i z przekonania, że etyka chrześcijańska i chrześcijański dar zbawienia mają charakter uniwersalny. U podstaw takiego teologicznego rozumowania stała prawda o Opatrzności, do której odwoływano się nawet w przemówieniach w parlamencie. Opatrzność to był sam Bóg, źródło moralnego ładu świata, który nieustannie działa w świecie jako sędzia i zbawca. Można tu dostrzec podobieństwo do doświadczeń i wiary religijnej proroków starożytnego Izraela, którzy widzieli świat i człowieka zawsze jako przedmiot Bożego zainteresowania i działania. Charakterystyczne było przekonanie o intensywności czynnej obecności Boga w ludzkich sprawach, jak i ich własnym zdecydowaniu, by skutecznie wprowadzać sprawiedliwość w niesprawiedliwe struktury²¹.

¹⁸ Por. P. Butler, *From the Early Eighteenth Century to the Present Day*, w: *The Study of Anglicanism*, s. 32.

¹⁹ „As a result of being reconciled to God, adopted into his family and given the joy of salvation, there was in each true believer a commitment to vital Christianity. No group of Protestants has so emphasized the importance of the indissoluble relation of faith and works as did the Evangelicals of Clapham and Cambridge”. P. Toon, *Early Evangelical Ethics: Preparing for Today*, w: *The Anglican Moral Choice*, red. P. Elmen, Harrisburg: Morehouse Publishing 1983, s. 87-88.

²⁰ Wśród ważniejszych były: The British and Foreign Bible Society, The Proclamation Society, The Society for Bettering the Conditions and Increasing the Comforts of the Poor.

²¹ Por. P. Toon, *Early Evangelical Ethics*, s. 90-91.

Ewangelicy z Clapham nie byli teologami, ale ich głębokie i wszechstronne oddanie sprawie „prawdziwego chrześcijaństwa” odcisnęło mocne piętno na ówczesnym Kościele, a im samym zyskało także miano „świętych”. Warto podkreślić ich gorliwe życie duchowe, regularne rozważanie Pisma świętego i równie regularną modlitwę. Wilberforce zwykł był zaczynać każdy dzień o 6 rano od dwóch godzin modlitwy i lektury Biblii, często nakładał sobie praktyki pokutne i dni postu. Wszyscy zalecali i praktykowali modlitwę wspólnotową, zwłaszcza wraz z rodziną lub przyjaciółmi na spotkaniach modlitewnych. Powstały wtedy *Modlitwy rodzinne*, które były powszechnie używane w domach ewangelickich²². C. Simeon zaczynał poranne modlitwy o 4 rano i poświęcał na to zwykle cztery godziny. Gdy zasnął, sam sobie nakładał karę pieniężną. Wszyscy byli przekonani, że ich działanie społeczne i aktywność publiczna – wedle wymagań wiary – będzie o tyle owocna, o ile będzie się opierać na osobistym i rodzinnym życiu duchowym²³.

B. Akcenty kalwińskie i prawnonaturalne

Szczególnym wyrazem przekonań moralnych ewangelików z Clapham Sect był *Komentarz do Biblii* Thomasa Scotta (+1821), przed wydaniem książkowym ukazujący się w prasie w cotygodniowych fragmentach w latach 1788-1792. Bardziej teologicznomoralne pisma Scotta zawarte są w zbiorze tekstów teologicznych na temat najważniejszych zagadnień wiary chrześcijańskiej²⁴. Był on punktem odniesienia dla tego środowiska przez wiele lat, potwierdzając jego społeczne zainteresowania i zaangażowanie. Teologia moralna Scotta, obok swoiście anglikańskich rysów, potwierdza mocne ugruntowanie w teologii kalwińskiej, której w anglikanizmie dawali wyraz zwłaszcza purytanie. Stąd akcent na moralne prawo Boże wyrażone nade wszystko w Dekalogu, poznawalne na drodze rozumowej, będące przewodnikiem dla prawdziwie chrześcijańskiego życia. Naturalne prawo moralne pochodzące od Boga, niezmiennie i uniwersalne, winno być podstawą wszelkich stosunków międzyludzkich. Dlatego należy je zachowywać również w tworzeniu prawa dla życia publicznego. Ma ono podstawowe znaczenie również w wymiarze życia osobowego i duchowego, gdyż to przez nie objawia się miłość Boża w ludzkim sercu. Ponieważ

²² B. Jenks, *Prayers and Offices of Devotion for Families [Altered and Improved by Charles Simeon]*, Derby: Henry Mozley and Sons 1839.

²³ Por. M. Hennell, *The Evangelical Revival in the Church of England*, w: *The Study of Spirituality*, s. 459-463.

²⁴ T. Scott, *Commentary on the Bible [The Comprehensive Commentary on the Holy Bible, Containing the Text according to the Authorized Version]*, London 1792; tenże, *Essays on the Most Important Subjects in Religion*, London 1794.

grzeszny człowiek nie jest w stanie doskonale przestrzegać Bożego prawa, wraz z Ewangelią otrzymuje Bożą łaskę, która pomaga mu je poznać i zachowywać. O duchowym charakterze Bożego prawa świadczy zwłaszcza Jezusowe wskazanie na miłość Boga i bliźniego jako jego istotę. To na bazie prawa miłości bliźniego Scott domagał się zniesienia niewolnictwa.

Sporo miejsca poświęca też wykazowi i opisowi cech, jakie winny charakteryzować „prawdziwego chrześcijanina”. W relacji do Boga pierwsze miejsce zajmuje pokora, a zaraz potem poddanie się Bogu, a więc Jego prawdzie i woli, objawionej w Piśmie świętym. Właściwe odniesienie do Boga zawiera w sobie także bojaźń Bożą, a zwłaszcza miłość do Boga. W końcu człowieka wierzącego ma charakteryzować wrażliwość i otwartość na sprawy duchowe, by potrafił dostrzegać ich wartość, szczególnie radość i szczęście zjednoczenia z Bogiem. W relacjach międzyludzkich na pierwszym miejscu Scott stawia obojętność na sprawy tego świata, przy czym nie chodzi tu o obojętność na ludzi i ich problemy, ale na „ułudę ziemskiej chwały” i ziemskich bogactw. Chrześcijanin powinien w pełni uczestniczyć w tym świecie i jego sprawach, ale zawsze jako dziecko Boże, czyli z należnym dystansem. Odsłania się tu druga cecha chrześcijańskiego charakteru, którą jest hojność, określana także mianem filantropii. Miłość do Boga bowiem domaga się hojnej miłości do bliźnich. Ponadto w swojej postawie taki człowiek musi być łagodny i bez zarzutu. Towarzyszyć temu powinny prawdomówność i wierność, by inni mogli mu ufać. W końcu chrześcijański charakter nie może się obejść bez miłosierdzia, uprzejmości i tolerancji. Pozwala to na ograniczanie własnych pragnień i panowanie nad sobą, by tym gorliwiej służyć innym. Wielokrotnie da się zauważyć, że taki moralny charakter dojrzałego chrześcijanina Scott wyprowadza z jednej strony ze zrozumienia naturalnych zdolności ludzkiego serca, a z drugiej strony jego źródłem jest nauka moralna Ewangelii. Warto też dodać, że te zobowiązania moralne kieruje do wszystkich, ale zwłaszcza do ludzi biznesu i handlu, gdyż to głównie tacy tworzyli ówczesne środowisko odradzających się anglikańskich ewangelików²⁵.

Specjalną uwagę Scott poświęca również życiu rodzinnemu, tłumacząc znaczenie właściwych relacji między mężem i żoną, jak też między rodzicami i dziećmi. Wobec niepokojących przejawów zachowań w życiu publicznym podkreśla konieczność wychowywania dzieci do rozumnego i odpowiedzialnego korzystania z wolności nade wszystko w rodzinie. Najważniejszym obo-

²⁵ „Though Scott firmly held that the same demands were made by God upon the unregenerate as upon the regenerate man, he made his particular task to place before those who claimed to be justified by faith, what their sanctification meant in real terms in day-to-day life. The burden of his teaching is addressed to those involved in business and commerce, because that is where the strength of Anglican Evangelicalism was found at the beginning of the nineteenth century”. P. Toon, *Early Evangelical Ethics*, s. 95.

wiązkiem rodziców jest jednak doprowadzenie dzieci do prawdziwej wiary i prawdziwie chrześcijańskiego, życiowego zaangażowania. Obok zagadnień rodzinnych Scott zwraca też uwagę na wagę zdrowych stosunków w relacjach między panem i służbą. W różnych miejscach obu prac Scott mówi także o innych, społecznie ważnych relacjach, jak: władza–obywatele, bogaci–biedni, młodzi–starzy czy duchowni–wierni. Takie rozumienie życia chrześcijańskiego w jego wielorakich relacjach ukazuje etykę życia społecznego w umiarkowanie kalwińskim ujęciu. Celem takiego nauczania moralnego nie była radykalna zmiana ładu społecznego, ale raczej jego poprawa i nasycenie treściami ewangelicznymi i moralnymi. Ewangelia ma rodzić radość i moc do takiego życia, a etyka ukazywać konkretne obowiązki w życiu z innymi. Taka zdrowa równowaga miała formować osobistą, ewangeliczną dojrzałość wraz z autentyczną troską społeczną. Późniejszy rozwój myśli ewangelickiej pokazał jednak, że rozdział między Ewangelią a zaangażowaniem społecznym narastał i nie udało się zachować między nimi początkowej harmonii. Etyka społeczna traciła na znaczeniu na rzecz indywidualnego życia duchowego, co prowadziło do przekonania nie o jednym, ale dwóch odrębnych obszarach życia chrześcijanina²⁶.

Wyjątkowe znaczenie *Komentarza* Scotta nie oznaczało braku innych, także cennych anglikańskich opracowań etycznych, które powstały w kręgu odradzającego się ruchu ewangelickiego. Takie znaczenie można przypisać zwłaszcza dziełu *The Principles of Moral and Political Philosophy Investigated* Thomasa Gisborne'a (†1846), jak też jego innym, poczytnym na przełomie XVIII i XIX w. pismom²⁷. Wykształcony w Cambridge i zaprzyjaźniony z Wilberforcem, był on tak znanym i cenionym w środowiskach ewangelickich kaznodzieją i filozofem, że jego siedziba w Yoxall uchodziła za „drugie Clapham”. Uważany za autorytet i przewodnika intelektualnego miał liczne kontakty z anglikańskimi ewangelikami, co sprawiało, że jego poglądy były znane również z osobistych rozmów i dyskusji, a zwłaszcza listów.

The Principles of Moral and Political Philosophy Investigated były reakcją na tezy etyczne W. Paleya, którym ten dał wyraz w wielokrotnie wznawianych

²⁶ „Regrettably not all Evangelicals in the second half of the nineteenth century were able to keep the healthy balance he [Scott] and his colleagues managed to create. Embroiled in one controversy after another they tended to separate the Gospel from ethics and even within ethics they concentrated too much on spiritual duties at the cost of social and political concerns”. Tamże s. 99. Szerzej por. P. Toon, *Evangelical Theology 1833-1856: A Response to Tractarianism*, London: Marshall, Morgan & Scott 1979.

²⁷ T. Gisborne, *The Principles of Moral [and Political] Philosophy Investigated and Applied to the Constitution of Civil Society*, London: White and Son 1789. Spośród innych jego pism warto wspomnieć: *An Enquiry into the Duties of the Female Sex*, London: Cadell and Davies 1792; *An Enquiry into the Duties of Men in the Higher and Middle Classes of Society in Great Britain*, London: B & H. White 1794; *Sermons Principally Designed to Illustrate and to Enforce Christian Morality*, London: Cadell and Davies 1809.

i popularnych zwłaszcza w Cambridge *Zasadach filozofii moralnej i politycznej*²⁸. W tej najbardziej etycznej ze swoich prac Paley prezentuje etykę utilitarystyczną niemal identyczną z systemem J. Benthama. Swoistym akcentem było uwzględnienie chrześcijańskiej wiary w życie wieczne. Generalnie jego przekonania etyczne odwołują się do kryterium własnego pożytku, co oznacza, że człowiek jest zobowiązany do przestrzegania zasad moralnych „tak długo, jak długo są dla niego korzystne”, natomiast wolno mu, a nawet ma obowiązek je łamać, jeśli ma to doprowadzić do „dobroczynnych konsekwencji”. Gisborne zdecydowanie odrzucił taką argumentację, uznając ją za jawnie sprzeczną z Bożym objawieniem. Prezentując w sposób pozytywny poprawną etykę chrześcijańską, odwołuje się do pojęcia „naturalnych praw istot ludzkich” jako daru Stwórcy. Używa argumentacji w duchu naturalnej teologii, ale podkreśla jej całkowitą zgodność ze słowem Bożym. Człowiek jest tu przez Boga obdarowany wolnością i radością z życia. Temu prawu towarzyszy równocześnie obowiązek uszanowania tych samych praw u drugiego człowieka. Stąd każdy, kto ogranicza czy pozbawia drugiego jego praw, popełnia niesprawiedliwość względem niego i grzech w stosunku do Boga. Ponieważ jedynie sam Bóg może decydować o ograniczeniu w korzystaniu z tych praw, tylko działając z wyraźnej woli Bożej człowiek może ograniczać czy pozbawiać drugiego jego praw. Korzystanie z danych od Boga praw i ich obrona umożliwia człowiekowi najbardziej skuteczne wypełnienie celów swego istnienia²⁹.

Dla anglikańskich środowisk ewangelickich, dążących do zmiany niesprawiedliwych stosunków społecznych, jednym z ważniejszych problemów społecznych było niewolnictwo. Gisborne często swoje ogólne zasady odnosi i stosuje do konkretnych przypadków, w tym właśnie do kwestii niewolnictwa. Jeżeli niewolnictwo oznacza „stan osoby, która jest zmuszona do pracy z woli innej osoby bez wcześniej podpisanej umowy”, uważa, że w ramach naturalnej sprawiedliwości może być ono usprawiedliwione tylko z tytułu rekompensaty lub kary. Podkreśla równocześnie, że właściciel niewolnika ma liczne obowiązki względem niego, jak troska o jego zdrowie, pożywienie, o rozwój moralny i religijny, jak również nie wolno mu odstępować niewolnika komuś, kto w taki sposób nie będzie go traktował. Ostatecznie taka teoretyczna akceptacja nie-

²⁸ W. Paley, *The Principles of Moral and Political Philosophy*, London: R. Faulder 1785. Szczególnie głośna była jego popularna apologetyka *A View of the Evidences of Christianity* (London: R. Faulder 1794), a z pozostałych pism warta uwagi jest jego ostatnia praca z 1802 roku *Natural Theology, or Evidences of the Existence and Attributes of the Deity* (London: Wilks and Taylor 1802). Zwłaszcza w swoich pismach o charakterze apologetycznym i naturalnoteologicznym Paley jednoznacznie bronił chrześcijaństwa i Kościoła wobec zarzutów i ataków, które pojawiały się w kontekście oświecenia i rewolucji francuskiej. Por. A.S. McGrade, *Reason*, w: *The Study of Anglicanism*, s. 110.

²⁹ Por. T. Gisborne, *The Principles of Moral and Political Philosophy Investigated* [wyd. z 1798], s. 101-102.

wolnictwa (we wskazanych sytuacjach, co nie odnosiło się żadną miarą do zdecydowanie niemoralnego afrykańskiego handlu niewolników) Gisborne'owi wydawała się możliwa tylko z racji stanu współczesnego świata, w którym istnieje zło i grzech. Mając świadomość, że rozpowszechniona praktyka handlu niewolników poważnie narusza jakiekolwiek zasady sprawiedliwości, domagał się (wraz z Wilberforcem) jego natychmiastowej i powszechnej abolicji. Po decyzji parlamentu angielskiego z 1792 roku o stopniowym znoszeniu handlu niewolników, Gisborne ponowił swoje wezwanie do jego radykalnego odrzucenia, przywołując autorytet Boga jako najwyższego Sędziego³⁰.

Trzeba zauważyć, że etyka ewangelicka, jaką prezentuje Gisborne, potwierdza anglikańskie poszukiwanie ładu moralnego, który – nawet odwołując się do argumentacji naturalnej – pozostawałby w harmonii ze słowem Bożym. Protestantcki akcent na pierwszeństwo Biblii i gorliwe głoszenie Ewangelii miały na celu takie ukształtowanie życia społecznego, by we wszystkich przejawach opierało się ono na zasadach objawionych. Grzeszny człowiek nie jest w stanie sam zbudować lepszego świata, stąd z faktu jego osobistego usprawiedliwienia z grzechu przez wiarę, w duchu umiarkowanego kalwinizmu, wynika także prawda o potrzebie Bożej łaski i Ducha Świętego dla usunięcia skutków grzechu z życia społecznego. W ten sposób w etyce Gisborne'a doszło do spotkania etyki naturalnej z ewangeliczną, z wyraźnym dowartościowaniem jej wymiaru biblijnego.

*

Istotnym elementem bogactwa teologicznej i etycznej myśli chrześcijańskiej jest jej tradycja ewangelicka, która znalazła swój poniekąd swoisty wyraz w XVIII- i XIX-wiecznym anglikanizmie. Wyróżniła się ona zwłaszcza zobowiązaniem do zaangażowania społecznego „prawdziwych chrześcijan”, w czym ujawniło się wyjątkowe powiązanie wiary i uczynków, różne od pierwotnych założeń reformacji. Anglikańskie odrodzenie ewangelickie z jednej strony doprowadziło do wyłonienia się z Church of England metodyzmu, a z drugiej strony nadało nowych impulsów obecności Kościoła w życiu społecznym, czego przykładem była Clapham Sect. W ujęciu metodystycznym utrwaliło się szczególnie otwarcie na łaskę i Ducha Świętego w dążeniu do osobistego uświęcenia. W drugim nurcie uwidoczniło się powiązanie teologicznych elementów kalwinizmu z etyką prawa naturalnego. Obydwie tradycje na trwałe wpisały się w późniejsze dzieje anglikanizmu.

³⁰ Por. P. Toon, *Early Evangelical Ethics*, s. 101-104.

Kenneth Escott Kirk (1886-1954).

Teolog moralista anglikański

Boğactwo doktryny i moralności chrześcijańskiej obecne jest w różnym stopniu we wszystkich chrześcijańskich tradycjach i Kościołach. Anglikanizm zarówno w prawdach wiary, jak i w nauce moralnej jest wyjątkowo bliski Kościołowi katolickiemu. Prowadzonemu dialogowi doktrynalnemu katolicko-anglikańskiemu powinna też towarzyszyć troska o coraz lepsze poznanie na wszystkich obszarach spotkań, dyskusji i zgłębiania chrześcijańskiego Objawienia. Anglikańska tradycja teologicznomoralna jest bardzo mało znana poza tym Kościołem, a w literaturze polskiej teologicznomoralnej właściwie nieobecna. Tymczasem, jak potwierdził to nawet niedawny dokument, katolickie i anglikańskie rozumienie moralności chrześcijańskiej jest sobie bardzo bliskie¹. Niniejsze opracowanie przedstawia niezwykle znaczącą dla anglikańskiej teologii moralnej postać Kennetha Escotta Kirka, biskupa i profesora Uniwersytetu Oksfordzkiego.

1. Rys biograficzny

Kenneth E. Kirk przyszedł na świat 21 lutego 1886 r. w Sheffield, w środkowej Anglii, w bardzo religijnej rodzinie. Dziadek ze strony ojca, John Kirk, był duchownym metodystycznym, jednakże już w następnym pokoleniu rodzina

¹ Por. ARCIC II, *Life in Christ: Morals, Communion and the Church. An Agreed Statement*, London: CHP/CTS 1994. Jest to pierwszy dokument ekumeniczny traktujący w całości o zagadnieniach moralnych, jaki powstał we współczesnym oficjalnym dialogu ekumenicznym na łonie chrześcijaństwa.

przeszła na anglikanizm. Po ojcu Kenneth Kirk wykazywał żywe zainteresowania literackie i naukowe. Wraz z dwojgiem rodzeństwa studiował w Oksfordzie. W tym czasie studenci Uniwersytetu Oksfordzkiego byli pod silnym wpływem Studenckiego Ruchu Chrześcijańskiego, który głosił tzw. chrześcijański socjalizm. Sam Kirk jednak od początku dawał się poznać jako zwolennik katolickiej tradycji Kościoła anglikańskiego (High Church)². Trzeba pamiętać, że początek XX stulecia, gdy Kirk studiował, był w Oksfordzie naznaczony mocnym wpływem ruchu traktariańskiego (J.H. Newman, E. Pusey, J. Keble). Zresztą lektura *Grammar of Assent* Newmana poważnie wpłynęła na anglikański katolicyzm Kirka. Po ukończeniu podstawowego kursu z filozofii i filologii klasycznej (tzw. *Greats*) Kirk podjął studia teologiczne. Przerwał je jednak w 1909 r., gdy niespodziewanie przyjął propozycję większego zaangażowania się w chrześcijański ruch studencki w Londynie, gdzie był odpowiedzialny za ewangelizację wśród zagranicznych studentów w Anglii. Swoje zajęcie w Londynie uzupełniał ciągłym studiowaniem teologii, także na paryskiej Sorbonie, gdzie szczególnie wpływ na jego rozumienie Kościoła mieli katoliccy profesorowie³. W tym czasie poważnie już przygotowywał się do przyjęcia święceń kapłańskich. Po różnych wahaniach został wyświęcony na diakona w 1912 r. w rodzinnej diecezji York i podjął pracę duszpasterską w Denaby, niedaleko Sheffield. Rok później przyjął święcenia kapłańskie. W tym okresie zaprzyjaźnił się z ks. S.F. Hawkesem, który miał dość silny wpływ nie tylko na jego późniejszy profil duszpasterski. Już w Londynie, a także tutaj, Kirk podejmował się pisania niewielkich broszur o przeznaczeniu głównie pastoralnym⁴. Prowadził też wykłady dla duchowieństwa, m.in. z filozofii francuskiej.

Dwa lata później wrócił do Oksfordu, gdzie obok własnych studiów został też tutorem (adiunktem indywidualnie kierującym pracą studentów) w Keble College. Wobec wybuchu wojny Kirk zdecydował się zaciągnąć w szeregi kapelanów wojennych. Wojskową posługę duszpasterską pełnił w Anglii, Szkocji, Belgii i Francji. Swoje doświadczenia z tego czasu opisał w eseju pt. *When the Priests Come Home*, opublikowanym w zbiorze wspomnień kapelanów wojennych *The Church in the Furnace*⁵. W tym czasie powstała też niewielka książka dotycząca potrzeby podniesienia wykształcenia w środowiskach robot-

² Jeden z jego przyjaciół z czasu studiów wspominał o nim: „Kenneth's ecclesiastical position must have become increasingly 'High,' I think, in those days. His Catholicism was a matter of conviction based on sound learning”. E.W. Kemp, *The Life and Letters of Kenneth Escott Kirk, Bishop of Oxford 1937-1954*, London: Hodder & Stoughton 1959, s. 14.

³ Jego katolickie podejście do zagadnień eklezjologicznych niektórzy uważają za szczególnie „nieprzejednane”. Por. R. Preston, *Re-Review: Kenneth Kirk's The Vision of God*, „The Modern Churchman” 25(1982), nr 2, s. 36.

⁴ Np. *The Way of Understanding*, London: SPCK 1920.

⁵ *The Church in the Furnace*, red. F.B. Macnutt, London: Macmillan & Co. 1917.

nicznych, z którymi zapoznał się we Francji⁶. Zawarł tam też wiele cennych uwag powstałych z obserwacji różniących się narodowych charakterów Anglików, Francuzów i Niemców.

W 1919 r. z powrotem znalazł się w Oksfordzie podejmując wykłady w Keble College i Magdalen College. W marcu 1921 r. poślubił Beatrice Radcliffe, z którą miał pięcioro dzieci. Rodzinę zawsze cenił sobie jako szczególną życiową wartość i Bożą łaskę. Rok później został profesorem i kapelanem w wysoko cenionym Trinity College. Był także zapraszany z wykładami tak w Anglii, jak i na przykład do Kanady. Ceniono go również jako kaznodzieję, co sprawiło, że dostał prestiżowy urząd Kaznodziei Katedry w Canterbury. Cały ten okres to jego intensywne studia i wykłady z zakresu teologii moralnej, której przede wszystkim poświęcał swoje naukowe zainteresowania. Wtedy też powstały jego główne dzieła teologicznomoralne: *Some Principles of Moral Theology and Their Application*, *Ignorance, Faith and Conformity: Studies in Moral Theology, Conscience and Its Problems: An Introduction to Casuistry*, a w końcu *The Vision of God: The Christian Doctrine of the „sum-mum bonum”*, którym dalej wypadnie poświęcić więcej uwagi. W 1933 r. Kirkowi zostaje powierzona posiadająca przywileje królewskie Katedra Teologii Moralnej i Pastoralnej, jedna z najbardziej cenionych katedr teologicznych w Oksfordzie, istniejąca zresztą do dzisiaj. Łączy się z tym nominacja na kanonika *Christ Church*, co potwierdza bardzo wysoką ocenę jego naukowego dorobku i kapłańskiej postawy⁸.

W 1934 r. bardzo boleśnie przeżył śmierć żony, co pozostawiło na nim trwałą ślad. Od początku swej działalności naukowej był blisko związany ze środowiskami anglikatolickimi i choć formalnie nie należał do żadnej ich organizacji, był częstym mówcą na ich kongresach. Cenił zwłaszcza znaczący wpływ traktarianów na odrodzenie się w Kościele anglikańskim pewnych fundamentalnych prawd. Na kongresie w 1933 r. wyliczył następujące zagadnienia jako szczególnie ważne: sakramentalny charakter Kościoła, jego misja społeczna, konieczność osobistej świętości każdego chrześcijanina, autorytet pastoralny Kościoła, a także potrzeba zachowania duchowej niezależności Kościoła (to w związku z konstytutywną zależnością Kościoła anglikańskiego od władzy

⁶ *A Study in Silent Minds: War Studies in Education*. London: Student Christian Movement 1918.

⁷ Wszystkie wydane w Londynie odpowiednio w latach: 1920, 1925, 1927 i 1931.

⁸ „The new Regius Professor of Moral and Pastoral Theology was just forty-seven years of age, and already marked out as one of the leading scholars of the Church, and a man who might be expected to occupy the highest office. In Oxford he was widely known as a man of great intellectual as well as practical ability [...]” E.W. Kemp, *The Life and Letters of Kenneth Escott Kirk*, s. 58.

świeckiej)⁹. W swoich wykładach Kirk, obok teologii moralnej, dużo uwagi poświęcał też zagadnieniom dogmatycznym i biblijnym, z czego powstał m.in. komentarz do Listu św. Pawła do Rzymian¹⁰.

Rok 1937 przyniósł dość powszechnie spodziewaną nominację Kirka na zwolnioną wskutek rezygnacji T.B. Stronga stolicę biskupią w Oksfordzie. Konsekracja biskupia odbyła się w katedrze św. Pawła w Londynie 30 listopada. Od początku poświęcił się posłudze pasterskiej z wielkim oddaniem. Pełnił ją przez 17 lat, aż do śmierci 8 czerwca 1954 r. Jako biskup dał się poznać jako oddany swym wiernym pasterz. Był do końca przekonany anglikatolikiem i dążył do tego, by Kościół anglikański zachował „katolicką wiarę i ustrój (których zresztą nie rozdzielał)”¹¹. Tę katolickość widział nade wszystko w „sakramentalności” Kościoła. Był on zawsze dla niego znakiem miłości Boga do człowieka, który szafuje Boskimi łaskami nade wszystko przez udzielanie sakramentów. Dlatego jako biskup Kirk bardzo dbał o poprawne i częste sprawowanie sakramentów, głównie sakramentu małżeństwa, pokuty i Eucharystii¹². Pozostawił też po sobie wiele kazań i przemówień, z których ważniejsze zostały wydane już po jego śmierci w zbiorze *Beauty and Bands and Other Papers*¹³.

2. Sytuacja w teologii moralnej anglikańskiej przed Kirkiem

W okresie poreformacyjnym, wraz z ukonstytuowaniem się odrębnego Kościoła anglikańskiego, następowało stopniowe kształtowanie się jego odrębnej tradycji teologicznej. Największe znaczenie miał tu tzw. okres karoliński w XVII w., kiedy ustaliła się anglikańska triada autorytetów dla wiary i kultu:

⁹ Por. K.E. Kirk, *Truth*, w: *Report of the Oxford Movement Centenary Congress*, London: Catholic Literature Assn. 1933, s. 28-36.

¹⁰ *The Epistle to the Romans with Introduction and Commentary*, Oxford: Clarendon Press 1937.

¹¹ E.W. Kemp, *The Life and Letters of Kenneth Escott Kirk*, s. 199.

¹² W tym kontekście trzeba dostrzec m.in. następujące, z wyjątkiem pierwszej, niewielkie publikacje Kirka: *Marriage and Divorce*, London: Centenary Press 1933; *The Atonement and the War: The Bishop's Address to the Diocesan Conference 14th May 1941*, Oxford 1941 [reprint z „The Oxford Diocesan Magazine”]; *The Ministry of Absolution: Notes for the Use of Confessors*, London: Dacre Press 1946; *Marriage Discipline in the Church of England*, Oxford: A.T. Broome & Son 1947.

¹³ Red. E.W. Kemp, London: Hodder and Stoughton 1955.

Biblia, rozum i tradycja¹⁴. Zanim doszło do rozkwitu teologii karolińskiej tworzyli: R. Hooker († 1600), W. Perkins († 1602)¹⁵ i W. Ames († 1633). Zasadniczy nurt karoliński w teologii anglikańskiej podkreślał „katolickość doktrynalną i strukturalną Kościoła anglikańskiego”¹⁶. Wśród tych teologów wyróżniła się grupa pisarzy piszących na temat zagadnień moralnych, co zresztą doprowadziło wtedy do usamodzielnienia się anglikańskiej teologii moralnej. Proces autonomizacji więc dokonał się tam niewiele później w stosunku do analogicznego etapu rozwoju problematyki teologicznomoralnej w Kościele katolickim¹⁷. Ważniejsi moralisci karolińscy to: J. Hall († 1656), R. Baxter († 1691), J. Sharp († 1714), a szczególnie R. Sanderson († 1663) i J. Taylor († 1667). Dwaj ostatni należą już dzisiaj z pewnością do klasyków moralności anglikańskiej, a *Ductor Dubitantium* Taylora uznawane jest za jedno z najważniejszych dzieł w całej historii teologii moralnej anglikańskiej¹⁸. W ogólnej ocenie karolińską teologię moralną, zwaną przez jej twórców praktyczną, należy uznać jako rozbudowaną i wszechstronną kazuistykę, adresowaną nie tylko do duchownych, ale również do świeckich. Dlatego pisali oni przeważnie po angielsku, a dzieła napisane po łacinie szybko tłumaczono. Szczególnym autorytetem był dla nich św. Tomasz z Akwinu, ale śmiało korzystali też z dorobku całej średniowiecznej teologii scholastycznej, jak również z prac współczesnych im moralistów katolickich. Celem teologii moralnej było dla nich doprowadzenie ludzi do świętości w wymiarze osobistym i społecznym. Z tego powodu odrzucali zaistniały rozdział między teologią moralną i ascetyczną, a tym samym podkreślali ich pastoralny charakter¹⁹. By uchronić się przed „skandalicznym laksyzmem” moralistów

¹⁴ „Scripture and tradition, revelation and human reason [...] were held together to form the distinctive spirit of Anglican theology [...]. It appeals to Scripture, tradition and reason, but does so in the acknowledged context of our modern pluralistic situation”. P. Avis, *What is «Anglicanism»?*, w: *The Study of Anglicanism*, s. 414-415.

¹⁵ Jego *The Whole Treatise of the Cases of Conscience*, wydana w 1606 r., uchodzi za pierwsze opracowanie anglikańskie wprost poświęcone problematyce teologicznomoralnej.

¹⁶ J. Misiurek, *Caroline Divines*, w: *Encyklopedia katolicka*, t. 2, Lublin: TN KUL 1985, kol. 1342.

¹⁷ „For the Church of England these latter [the Caroline Divines] formed the beginning of the science of moral theology as it is now known in their communion”. J.A. Schumacher, *The Idea of Actual Sin in Modern Anglicanism. The Doctrine of Some High Churchmen*, Rome 1967 (mps), s. 16. Na temat usamodzielnienia się katolickiej teologii moralnej zob.: F. Greniuk, *Autonomizacja teologii moralnej w XVII wieku*, „Roczniki Teologiczno-Kanoniczne” 19(1972) z. 3, s. 29-53.

¹⁸ Por. K. E. Kirk, *Review: F.J. Hall, F.H. Hallock, Moral Theology*, „Theology” 8(1924), nr 5(47), s. 286.

¹⁹ Por. L. Dewar, *An Outline of Anglican Moral Theology*, London: Mowbray 1968, s. 7-9; T. Wood, *Anglican Moral Theology/Ethics*, w: *A New Dictionary of Christian Ethics*, s. 23. Szczególnie cenne omówienie teologii moralnej karolińskiej por. H.R. McAdoo, *The Structure of Caroline Moral Theology*, London: Longmans, Green & Co.

katolickich, sami opowiadając się za probabilioryzmem wykazywali skłonność do rygoryzmu. Pomimo tego okres karoliński można śmiało nazwać „złotym okresem” teologii anglikańskiej.

Na tym tle następne półtora wieku to „suchy i bezpłodny czas”²⁰, gdzie nad refleksją teologiczną górę wzięły rozważania filozoficzne i ogólnieoetyczne, co doprowadziło do znaturalizowania problematyki moralnej. Wśród przyczyn tych tendencji, widocznych także w myśli katolickiej, znajduje się głównie racjonalistyczna filozofia oświeceniowa. Z autorów anglikańskich, piszących na temat zagadnień moralnych, warto tu wspomnieć biskupa J. Butlera (+1752)²¹. Podkreślał racjonalny charakter wiary, zobowiązań moralnych i cnót w życiu chrześcijańskim, a cała jego refleksja, raczej filozoficzna niż teologicznomoralna, mocno wpłynęła na kształcenie anglikańskich księży, którym zalecano jego dzieła.

Ruch oksfordzki, zwany też traktariańskim, wbrew oczekiwaniom nie przyniósł odrodzenia anglikańskiej tradycji teologicznomoralnej. Przeciwnie wręcz, jak sądzi T. Wood, choć traktarianie odkrywali i publikowali na nowo dzieła karolińskie, w teologii moralnej zadowalali się korzystaniem z podręczników katolickich, zacierając tym samym odrębność teologii anglikańskiej. Nadawało to jej również nachylenie profesjonalistyczne, co anglikanie od dawna odrzucali²².

Od czasów karolińskich właściwie dopiero w końcu XIX w. ukazały się trzy znaczące prace, w miarę całościowo prezentujące wykład teologii moralnej anglikańskiej. Dwie ukazały się w USA, a były to: J.J. Elmendorfa *Elements of Moral Theology based on the „Summa Theologiae” of St. Thomas Aquinas* (New

1949; tenże, *The Spirit of Anglicanism: A Survey of Anglican Theological Method in the Seventeenth Century*, London: A&C Black 1965; tenże, *The Eucharistic Theology of Jeremy Taylor Today*, London: Canterbury Press Norwich 1988; tenże, *First of Its Kind: Jeremy Taylor's Life of Christ. A Study in the Functioning of a Moral Theology*, Norwich: Canterbury Press 1994; T. Wood, *English Casuistical Divinity during the Seventeenth Century*. London 1952.

²⁰ L. Dewar, *Moral Theology in the Modern World*, London: Mowbray 1964, s. 28. „There had been no serious Anglican and Puritan Moral Theology since the end of the seventeenth century. The Tractarians had been concerned with Ascetical Theology, though not with Moral Theology, until towards the end of the nineteenth century when two or three adaptations of Roman Catholic manuals were made for Anglican use”. R. Preston, *Re-Review: Kenneth Kirk's The Vision of God*, s. 36.

²¹ Dwie jego prace są tu godne odnotowania: *Fifteen Sermons Preached at the Rolls Chapel*, London: Botham 1726; *The Analogy of Religion, Natural and Revealed*, London: John and Paul Knapton 1736.

²² Por. *Anglican Moral Theology/Ethics*, s. 25. Jako przykład można podać fakt, że Pusey, jeden z liderów tego ruchu, przetłumaczył z francuskiego podręcznik dla spowiedników *Manuel des confesseurs* Gaume'a i wydał go jako *Advice for those who exercise the ministry of reconciliation through confession and absolution*. Por. H. Waddams, *A New Introduction to Moral Theology*, London: SCM 1964, s. 35.

York 1892) oraz W.W. Webba *The Cure of Souls* (New York 1892). Trzecia natomiast, *Synopsis of Moral and Ascetical Theology* (London 1882), napisana przez J. Skinnera, powstała w Anglii na polecenie specjalnego komitetu kościelnego, a miała być podstawą dla przyszłego podręcznika. Elmendorf i Webb traktują jedynie o wybranych zagadnieniach teologii moralnej, chociaż czynią to kompetentnie, z dużym znanstwem zarówno myśli św. Tomasza, jak i patrystyki oraz teologii karolińskiej. Skinner zgodnie z tradycją karolińską wyraźnie opowiada się za nierozdzielaniem teologii moralnej i ascetycznej. Jest to praca bardziej gruntowna i wszechstronna od amerykańskich, dająca zarys całej problematyki na podstawie literatury patrystycznej i późniejszej, z przeznaczeniem nade wszystko dla spowiedników.

3. Kirk jako teolog moralista

Zainteresowanie się teologią moralną wpływało u Kirka z jednej strony z uznania jej obiektywnie wysokiego statusu w życiu całego Kościoła i poszczególnych chrześcijan. Treść wiary chrześcijańskiej nie jest zagadnieniem teoretycznym, ale wprost przeciwnie, ma swoje istotne odniesienie do ludzkiego postępowania i w nim się weryfikuje²³. Z drugiej strony Kirk bardzo krytycznie oceniał sytuację pod tym względem w swoim Kościele. Już po wydaniu swej pierwszej, ważnej pracy z zakresu teologii moralnej, *Some Principles of Moral Theology*, w dwuczęściowym artykule *Lekcje z przeszłości* uznał, że moralność anglikańska nabrała charakteru niebezpiecznie relatywistycznego i indywidualistycznego. Każdy sam decyduje o granicach między dobrem a złem. Sumienie coraz bardziej postrzega się jako zmysł intuicji, a nie jako rozumną władzę wyraźnie wezwaną do rozpoznania i przyjęcia pierwszych zasad i zastosowania ich do życiowej sytuacji. Kirk sądzi, że doprowadziło to do zaistnienia rozbieżnych opinii niemal na każdy temat, a wierni nie otrzymują od Kościoła jasnego wykładu chrześcijańskiej nauki moralnej. Kościół nie służy tu pomocą ani znajdującym się w sytuacjach powikłania moralnego, ani nie koryguje sądów permissywnych. Skutkiem tego może być i jest „zupełny moralny chaos”. Dlatego potrzeba wyraźnego podkreślenia absolutnego charakteru moralności chrześcijańskiej i niezmienności prawa Bożego²⁴. Kirk zauważa, że to w nieunikniony

²³ „Christianity is a matter of life, not merely of argument. The truth of Christianity can only be found by living it”. E.W. Kemp, *The Life and Letters of Kenneth Escott Kirk*, s. 49.

²⁴ „It is undoubtedly true that the Church of England is more than ever in need of an authoritative statement on the subject of Christian duty [...]. The present system avails

sposób prowadzi anglikanów do zwracania się po pomoc do Kościoła katolickiego, co z kolei – według niego – rodzi dla nich nowe niebezpieczeństwa. Nauczaniu moralnemu w Kościele katolickim Kirk zarzuca „ducha jurydyzmu” i skrajnie legalistyczny charakter. Jego dwustopniowość, a tym samym uznanie dążenia do doskonałości za dowolne, wyraźnie kłóci się z Ewangelią. Moralność katolicka w wielu punktach staje w sprzeczności z podejściem anglikańskim, a więc nie może dobrze służyć anglikańskim chrześcijanom. Kirk podkreśla wagę i potrzebę powrotu do teologii Akwinaty, ale katolikom zarzuca jej błędną, jurydyczną interpretację. Szczególnie podkreśla, że teologii moralnej katolickiej źle przysłużył się nurt alfonsjański, z jego legalizmem i nastawieniem wybitnie kazuistycznym. Przykładem tego jest fakt niedoceny przez św. Alfonsa i jego następców ujęcia aretologicznego w wykładzie moralności, a akcentowanie modelu preceptywnego²⁵.

A. Istota i rola teologii moralnej

Takie przekonania towarzyszyły Kirkowi, gdy oddał się dziełu odnowy teologii moralnej w Kościele anglikańskim. Jego pierwsze wielkie dzieło, *Some Principles of Moral Theology*, jest próbą zaradzenia zaistniałej sytuacji. Jest to opracowanie dość wszechstronne, dające wykład wielu ważnych zagadnień nauki moralnej. Ten plan wykładu Kirk oparł, jak sam pisze, na *Summie teologicznej* Akwinaty oraz adaptacji tejże na grunt anglikański, jakiej dokonali czołowi moralisci karolińscy, biskupi R. Sanderson i J. Taylor. Tym samym wykład Kirka pozostaje zarówno w tradycji Tomaszowej, jak i karolińskiej²⁶. W jedenastu rozdziałach autor omawia kolejno: naturę i cel teologii moralnej, jej chrześcijański charakter, pokutę, gorliwość chrześcijańską w połączeniu z cnotą przebaczenia, drogi i metody duchowego dojrzewania, a także zadania kierownika duchowego, zagadnienie sumienia (w tym prawo i kazuistykę) oraz szkic hamartiologii (nauki o grzechu). Praca ta usiłuje więc dać względnie kompletny wykład moralności chrześcijańskiej, ze szczególnym uwzględnieniem jej przeznaczenia dla duchownych jako spowiedników i kierowników duchowych. Choć Kirk zarzucał moralności katolickiej charakter profesjonalny, sam tak po części ustawia swój wykład. Odrzucając z jednej strony sztywność wykładu scholastycznego, a z drugiej mętny kształt obecnej nauki swego Kościoła,

neither to correct the lax nor to guide the perplexed”. *Moral Theology: Some Lessons of the Past I*, „Theology” 2(1921), nr 7, s. 3-4.

²⁵ Por. *Moral Theology: Some Lessons of the Past II*, „Theology” 2(1921), nr 8, s. 58-65; tenże, *Some Principles of Moral Theology and Their Application*, s. X-XI.

²⁶ Por. *Conscience and Its Problems*, s. XI-XII.

odnowienie teologii moralnej widzi w jej zakorzenieniu w nauce Chrystusa i doświadczeniu Kościoła w połączeniu z wynikami nauk współczesnych²⁷.

Cel teologii moralnej jest wybitnie pastoralny i praktyczny – ma pomóc księżom w ich pasterzowaniu i pouczeniu wiernych na drodze do celu ostatecznego, czyli *visio Dei*. Teologia moralna jest stąd nauką, która aplikuje rozpoznane podstawowe zasady chrześcijańskie do poszczególnych przypadków²⁸. To sugeruje, że jest w teologii moralnej miejsce dla pewnej, zdrowej kazuistyki. Przyczyn złej sławy kazuistyki w chrześcijaństwie Kirk upatruje w dwóch faktach: z jednej strony winna była praktyka czyniąca księdza ostatecznym arbitrem w przypadkach wątpliwych, co ograniczało odpowiedzialność indywidualnego sumienia. Z drugiej przyjęty i propagowany probabilizm otworzył szeroko drzwi dla moralności laksystycznej i rezygnacji z radykalnych wymagań moralnych. Kazuistycie Kirk poświęcił dużo miejsca zwłaszcza w swoim wielkim dziele o sumieniu: *Conscience and Its Problems*, które zresztą w podtytule nazywa „wprowadzeniem do kazuistyki”²⁹.

Zdając sobie sprawę z niepokojącego stanu nauczania moralności chrześcijańskiej na gruncie anglikańskim Kirk sądził, że lekarstwem może tu być opracowanie podręcznika do teologii moralnej. To nowe i pełne ujęcie moralności, odrzucając zaistniałą mętność, winno nade wszystko zająć się „zasadami ludzkiego działania, naturą sumienia, charakterem Bożego prawa, rozróżnieniem między cnotą a grzechem” i tym wszystkim, co pozwoli pełniej poznać naturę i zasady chrześcijańskiego życia. Wspomniany biblijno-eklezjalny punkt wyjścia winien być uzupełniony o osiągnięcia współczesnych nauk psychologicznych, ekonomicznych, społecznych itp. Gruntowne potraktowanie tych i innych zagadnień może się dobrze przysłużyć anglikańskiemu podręcznikowi do teologii moralnej, którego wielu oczekuje³⁰.

B. Sumienie i kazuistyka

W pierwszej z dwóch części swego *opus magnum* o sumieniu Kirk poświęca uwagę wzajemnym relacjom między sumieniem a prawem moralnym. Samo sumienie bez wątpienia ma pierwszorzędnie charakter intelektualny, jest więc sądem rozumu o dobroci lub złości ludzkich czynów. Kirk wpisuje

²⁷ „Such an investigation must start from the teaching and life of our Lord and the experience of the Church [...]. We should turn again to Scripture, Christian experience, and the agreed results of free inquiry into human character, to re-establish for the guidance of conduct truths whose validity has not so much been questioned as forgotten”. *Some Principles of Moral Theology and Their Application*, s. 7-8.

²⁸ Por. E.W. Kemp, *The Life and Letters of Kenneth Escott Kirk*, s. 49.

²⁹ Por. s. 106-212.

³⁰ Por. *Conscience and Its Problems*, s. XIX-XXII.

się tu wyraźnie w tradycję Tomaszową, którą na grunt anglikański zaadaptowali już moralisci karolińscy. Sądom sumienia towarzyszy też poruszenie uczuć i decyzja woli, a nawet pewną rolę gra swoista intuicja moralna. Dopiero uwzględnienie wszystkich tych czynników pozwala w pełni opisać omawianą rzeczywistość sumienia. Dlatego dużą pomocą w poznaniu sumienia służy rozwijająca się współcześnie psychologia. Choć rolę wiodącą pełni w sumieniu rozum praktyczny, to tylko integralne jego ujęcie daje pełny obraz rzeczy. Kirk zwraca też uwagę, by mówiąc o sumieniu, które „osądza, pozwala czy potępia” nie czynić z niego jakiegoś odrębnego bytu. Kiedy sumienie mówi, to ja mówię; kiedy obwinia, to ja sam, jako podmiot moralny, uznaję własną winę za popełnione zło³¹.

W pismach Kirka da się zauważyć pewną ewolucję rozumienia sumienia, o którym pisał potem jeszcze kilkakrotnie, ku uwydatnieniu jego funkcji kazuistycznej w poprawnym sensie tego słowa. Ma ono aplikować ogólne zasady etyczne do poszczególnych przypadków³². Zarówno u Kirka, jak i u jego następców, można dostrzec dążenie, by kazuistyka, pojmowana jako zespół metod służących do systematycznej aplikacji zasad moralnych do rodzących trudności sytuacji i przypadków życiowych, odzyskała należne jej miejsce w moralności anglikańskiej³³. Nadużywanie kazuistyki w przeszłości w kierunku rozwiązań laksystycznych, głównie przez moralistów jezuickich, nie powinno deprecjonować jej jako takiej. Zdrowe podejście kazuistyczne nie oznacza niczego więcej, jak uważnego rozważenia zasad ogólnych i ich odniesienia do danego przypadku z uwzględnieniem jego okoliczności. Kirk podkreśla, że tym samym każdy myślący chrześcijanin jest kazuistą, szczególnie w trudnościach sumienia. Zresztą sam Chrystus był „największym z kazuistów”, bo nigdy nie rozpatrywał problemów abstrakcyjnie, ale odwoływał się do konkretnych sytuacji³⁴. Metoda kazuistyczna bowiem chce przyjść z pomocą właśnie sumieniu powikłanemu lub wątpliwemu, a takie sytuacje rodzą się każdego dnia. Jej celem jest do-

³¹ „Conscience is myself in so far as I am a moral man; and the problems of conscience are simply the problems which the moral man has to solve in a moral way – using the reason which God has given him to discover the path of duty through the obscurities which conceal it from view”. *Conscience and Its Problems*, s. 57.

³² Por. *The Threshold of Ethics*, London: Skeffington 1933, s. 13-39; *Moral Theology*, w: *The Study of Theology*, red. K.E. Kirk, London: Hodder & Stoughton 1939, s. 361-405; na ten temat zob. też: F. Frost, *L'Eseignement Moral de Bishop Kirk: Monographie de la Pensée d'un Moraliste Anglican 1886-1954*, Lille 1965 (mps w bibl. Pusey House, Oxford), s. 284.

³³ Por. L. Dewar, *An Outline of Anglican Moral Theology*, s. 73; tenże, *A Short Introduction to Moral Theology*, London: Mowbray 1956, s. 36; t e n ż e. *Moral Theology in the Modern World*, s. 10-11; L. Dewar, C.E. Hudson, *Christian Morals. A Study in First Principles*, London: University of London Press/Hodder & Stoughton 1948, s. 159.

³⁴ Por. K.E. Kirk, *Conscience and Its Problems*, s. 150-163.

prowadzić chrześcijanina do właściwych decyzji i wyborów moralnych. Nie wolno jednak sądzić, że zastosowanie konkretnych zasad kazuistycznych do danego przypadku pozwala bezbłędnie i automatycznie pokonać wątpliwość czy zawikłanie sumienia. Nawet doskonale opracowana metoda kazuistyczna nie gwarantuje sukcesu, bo nic nie zastąpi stałej troski o odpowiednią i permanentną formację swojego sumienia³⁵. Znaczeniu poprawnej kazuistyki tak w życiu chrześcijan, jak zwłaszcza w posłudze spowiedniczej duszpasterzy, Kirk poświęcał też kazania, wśród nich kazanie o św. Janie Chrzycielu z ostatniego okresu przed biskupstwem³⁶.

Akcentowanie potrzeby kazuistyki wydaje się w ogóle charakterystyczne dla nauczania moralności w Kościele anglikańskim. Jak podkreśla współczesny teolog anglikański, P. Elmen, kazuistyka, akcentująca praktyczność zaleceń moralnych, miała swoje miejsce w teorii i praktyce anglikańskiej od samego początku, ponieważ anglikanizm zawsze chciał być przydatny w życiu. Stąd moralność w anglikanizmie stoi przed teorią prawd wiary³⁷. Taki pragmatyzm wydaje się powszechną cechą charakterystyczną dla angielskiej kultury w ogóle. Dzięki temu częściej uznaje się tam konieczność dobrego życia w wymiarze społecznym, to życie ożywiane jest przez Ewangelię, a otwarcie i tolerancja to postawy często spotykane. Elmen dostrzega również niebezpieczeństwa takiego podejścia do moralności³⁸.

Zawsze podkreślany w chrześcijaństwie normatywny charakter sądów sumienia (*conscientia semper sequenda*) znajduje swoje pełne odbicie w pismach Kirka. Nawet Kościół średniowieczny, często autorytarny i nietolerancyjny, jak pisze, mocno trzymał się zasady posłuszeństwa sumieniu³⁹. Stąd błędne jest przekonanie, że to protestantyzm dał tę prawdę światu. Kościół katolicki bronił supremacji sumienia i nawet tak autokratyczny papież, jak Innocenty III wyraźnie opowiadał się za pierwszeństwem i zobowiązującym charakterem głosu sumienia⁴⁰. Moralista oksfordzki powtarza za Akwinatą, że głos sumienia pewnego wiąże w sposób absolutny⁴¹. To Nowy Testament uczy, że głos sumienia ma moc zobowiązującą z woli samego Stwórcy, dlatego należy mu

³⁵ Por. J.A. Schumacher, *The Idea of Actual Sin in Modern Anglicanism*, s. 115-116.

³⁶ Por. *Beauty and Bands*, s. 280-288.

³⁷ Za jeden z najstarszych przykładów tego pierwszeństwa moralności przed dogmatyką uważa się dzieło moralisty karolińskiego J. Taylora, *The Rule and Exercise of Holy Living* z 1650 roku.

³⁸ Por. *Anglican Morality*, w: *The Study of Anglicanism*, s. 326-328.

³⁹ Por. *The Threshold of Ethics*, s. 119; *Some Principles of Moral Theology and Their Application*, s. 179; *Conscience and Its Problems*, s. 227; *Ignorance, Faith and Conformity*, s. 140.

⁴⁰ Por. *Conscience and Its Problems*, s. 60-61.

⁴¹ Por. *Four Cases of Conscience (I)*, „Theology” 11(1925), nr 61, s. 25.

być posłusznym bez żadnych dodatkowych motywów⁴². Oczywiście nie oznacza to, że sumienie ma zawsze rację. Sumienie nie jest nieomyłne. W naturalny sposób ograniczone możliwości poznawcze ludzkiego rozumu, złożoność i skomplikowanie życiowych sytuacji, wpływ rozmaitych czynników zewnętrznych, a nadto, jak uczy chrześcijaństwo, skażenie grzechem pierworodnym, sprawiają, że przy całej dobrej woli każdy może zbłądzić w swoim sądzie. Stąd zasadzie posłuszeństwa głosowi sumienia towarzyszy nieodzownie druga – zasada stałej formacji swego sumienia. Idealna sytuacja to taka, że człowiek nie tylko działa w zgodzie ze swoim sumieniem, ale że to sumienie pozostaje w zgodzie z obiektywnym porządkiem moralnym. Jednym z zagadnień często rozważanych w tym kontekście jest możliwość konfliktu między obiektywnym wezwaniem autorytetu (Kościoła) a sądem indywidualnego sumienia. Tradycja anglikańska chce tu bronić wolności sumienia z jednej strony, a z drugiej podkreśla zadanie Kościoła do jasnego nauczania moralnego, ale też jego obowiązek tolerancji wolności jednostki. Doktryna o ignorancji niepokonalnej ma tu specjalne znaczenie, stąd Kirk poświęcił jej niemal całą pracę *Ignorance, Faith and Conformity*. Rozważania te sytuują się wyraźnie w katolickiej tradycji teologicznomoralnej, którą Kirk chce przenieść na grunt anglikański. Tym samym indywidualną wolność myśli czy działania usprawiedliwia mocą szczególnie cenionego tutaj zwyczaju raczej niż prawa⁴³.

Sumienie samo w sobie nadto nie jest dane człowiekowi jako gotowe, lecz raczej zadane i zawiera w sobie niezwykły dynamizm. Łatwo dostrzec tu analogię do całego dorastania duchowego i moralnego każdego człowieka, które dokonuje się stopniowo, ale postępując praktycznie przez całe życie. Dużo na ten temat pisze Kirk w swoim monumentalnym dziele *The Vision of God*. Ponieważ sumienie to swoista współobecność i współdziałanie rozumu, woli i emocji, edukację sumienia można określić jako permanentne „oczyszczanie i wzmacnianie tych trzech elementów”⁴⁴. W tym kontekście Kirk mocno podkreśla potrzebę współpracy z łaską Bożą i otwieranie się na wpływ Ducha Świętego. Tylko to pozwoli na osiągnięcie celu chrześcijańskiej formacji sumienia, a więc w pewny i poprawny sposób odczytanie i zrealizowanie woli Bożej na ziemi, a ostatecznie zjednoczenie się z Nim w wieczności (*visio Dei*).

Kirkowi bardzo zależało na przywróceniu Kościołowi anglikańskiemu zdrowej kazuistyki. Wypracowane przez chrześcijańską tradycję moralną systemy moralne, służące pomocą indywidualnemu sumieniu w stanie niepewności, nie wystarczą. Każdy chrześcijanin, jako dobry kazuista, powinien posiadać odpowiednie przymioty swojej osobowości. Potrzeba tu „naukowego umysłu”

⁴² Por. *The Threshold of Ethics*, s. 22.

⁴³ Por. R. Preston, *Re-Review: Kenneth Kirk's The Vision of God*, s. 37.

⁴⁴ *Some Principles of Moral Theology and Their Application*, s. 47 przyp. 1.

i „naukowego sposobu myślenia”. Chodzi o zdolność rozpoznania liczących się okoliczności danego przypadku, odróżniania ważnych od mniej ważnych, a także przewidywania możliwych rozwiązań. Dlatego kazuista winien się wykazać „inteligencją, wnikliwością i płodnością wyobraźni”⁴⁵. Warto tu zwrócić uwagę na lekkość i przystępność wykładu Kirka, który dla lepszego zrozumienia prezentowanych zagadnień odwołuje się do postaci znanych z literatury. W omawianym tu kontekście porównuje dla przykładu Sherlocka Holmesa i doktora Watsona. Temu drugiemu właśnie brakowało takiej umiejętności dostrzegania wszystkich faktów, dokonywania między nimi potrzebnej selekcji dla wyłuskania okoliczności wiodących, a pominięcia nieistotnych. Kazuista musi zachować odpowiedni „chłód” myślenia i nie może ulegać presji uczuć pozytywnych czy negatywnych. Ponadto niezwykle ważną kwestią jest tu ścisła zależność teoretycznych rozważań od praktyki życia. Tylko człowiek moralnie gorliwy, sam żyjący według wymagań moralności, będzie dobrym kazuistą. Dostrzegał to już św. Grzegorz Wielki (+ 604), gdy przestrzegał przed takimi kazuistami (moralistami), którzy „zgłębiają obowiązki swoim umysłem, ale depczą je nogami w swoim życiu”⁴⁶.

Również w tym kontekście Kirk przywołuje tradycyjne anglikańskie ujmowanie teologii moralnej w łączności z ascetyką. Dobry kazuista powinien zawsze wspierać swoje wysiłki modlitwą. Przysięgom umysłowym kazuisty, jak inteligencja i wyobraźnia, jego moralnemu życiu oraz jasności samych zasad kazuistycznych winna stale towarzyszyć wytrwała modlitwa o łaskę i kierownictwo Ducha Świętego⁴⁷. W wysiłkach służących rozeznaniu powinności moralnych nie chodzi jedynie o moralną poprawność, ale o całe jej ukierunkowanie zbawcze, skoro celem życia jest *visio Dei*. Tym rozważaniom teoretycznym towarzyszą u Kirka także szczegółowe przykłady przypadków sumienia i sposoby ich rozwiązania. W dwóch artykułach drukowanych w „Theology” w 1925 roku Kirk omawia cztery, dość często poruszane przez anglikanów przypadki, rodzące trudności sumienia: post przed Komunią św., wyznanie grzechu śmiertelnego, używanie środków antykoncepcyjnych i utrzymywanie poglądów heretyckich⁴⁸. Te rozważania mają wyraźne przeznaczenie profesjonalistyczne, gdyż autor czyni je w kontekście spowiedzi, służąc radą spowiednikom. To jednak nie przeszkadza Kirkowi w innym miejscu podkreślić, że charakterystycznym podejściem anglikańskim do problemów sumienia jest nie tyle ujęcie ich z punktu widzenia spowiednika, ile samego zagmatwanego

⁴⁵ *Conscience and Its Problems*, s. 112-113.

⁴⁶ Cyt. za: tamże, s. 115.

⁴⁷ Por. tamże, s. 376-377.

⁴⁸ Por. *Four Cases of Conscience (I)*, s. 24-31; *Four Cases of Conscience (II)* „Theology” 11(1925), nr 62, s. 76-85.

sumienia. Teologia moralna ma dlatego służyć pomocą każdemu chrześcijaninowi w jego życiowych trudnościach⁴⁹.

C. *Visio Dei* jako cel życia chrześcijańskiego

W roku 1928 Kirk wygłosił na Uniwersytecie Oksfordzkim cykl ośmiu wykładów znanych jako Bampton Lectures. Powierzenie Kirkowi dorocznych Wykładów Bamptona oznaczało jego poważne wyróżnienie. Autor poświęcił je chrześcijańskiej nauce o *visio Dei*, które jest *summum bonum* dla każdego chrześcijanina. W poważnym stopniu poszerzone i uzupełnione o cały, szczegółowy, aparat naukowy zostały wydane w formie książkowej, stanowiąc największe i najważniejsze dzieło oksfordzkiego moralisty. Praca ta miała wiele wydań w wersji kompletnej lub skróconej i jest do dzisiaj polecana jako lektura dla studentów teologii w uniwersytetach i college'ach angielskich. Ukazuje ona wielką erudycję autora, jego znakomite przygotowanie metodologiczne, znajomość literatury biblijnej, patrystycznej, scholastycznej aż po nowożytność, a także gruntowne wykształcenie filozoficzne.

Głównym celem pracy jest wykazanie zgodności chrześcijańskiej etyki z chrześcijańską duchowością, które razem prowadzą ucznia Chrystusa do „oglądania Boga”. Autor poświęca swą uwagę dwóm zagadnieniom, a mianowicie podstawowej naturze etyki chrześcijańskiej oraz naturze chrześcijańskiej duchowości, która prowadzi do zjednoczenia z Chrystusem przez życie chrześcijańskie. „Oglądanie Boga” jawi się tu zarówno jako obecne doświadczenie, jak i cel ostateczny. Takie spojrzenie jasno wypływa z przesłania Nowego Testamentu. *Visio Dei* jest z natury chrystocentryczne, bo w Chrystusie Bóg stał się dla nas „widzialny”. W tym kontekście specjalnego znaczenia nabiera kult (ang. *worship*), a więc wszelkie oddawanie czci Bogu w Chrystusie. Tutaj biegnie droga do rzeczywistego upodobnienia się do Chrystusa, co otwiera drzwi dla „oglądania Boga”. Cześć Boża nie jest wtórna, ale przeciwnie, ma pierwszorzędne znaczenie dla przemiany życia w duchu chrześcijańskiej służby⁵⁰. Omawiając różne nurty chrześcijańskiej duchowości Kirk zdecydowanie odrzuca protestancki pietyzm, a zbliża się raczej do tradycji katolickiej. Da się zauważyć, że w swoich studiach nad moralnością Kirk świadomie otwierał się

⁴⁹ Por. *Conscience and Its Problems*, s. 212.

⁵⁰ W rozmowie ze mną obecny anglikański biskup Chichester, Eric W. Kemp, zięć Kirka i autor wielokrotnie tu cytowanej jego biografii, mocno podkreślał, że w rozumieniu Kirka *worship* ma znaczenie centralne dla moralności. W wielu miejscach potwierdza to też F. Frost w swojej pracy doktorskiej.

coraz bardziej na dorobek teologicznomoralny Kościoła rzymskokatolickiego⁵¹. Widać to także tam, gdzie omawia i korzysta z katolickich podręczników do teologii moralnej, które na przykład w *Conscience and Its Problems* śmieje się niż w *Some Principles of Moral Theology* poleca anglikańskiemu czytelnikowi.

Moralność chrześcijańska jest dla Kirka rzeczywistością bogatą i wszechobecną w życiu każdego ucznia Chrystusa. Nie można jej zamknąć do zakazów czy nakazów, przykazań Dekalogu czy wezwań kościelnych. Zarówno kult chrześcijański z całym życiem modlitewnym, jak i nauczanie oraz refleksja nad prawdami wiary (teologia), chrześcijańskie życie indywidualne i wspólnotowe – wszystko to stanowi jedną całość, która jest odpowiedzią na objawioną w Chrystusie prawdę Ewangelii. Takie przekonanie leży nie tylko u podstaw wykładu o *visio Dei*, ale całej chrześcijańskiej doktryny moralnej Kennetha E. Kirka⁵². Co więcej, Kirk nie traktował nigdy teologii moralnej na sposób wąski i w oderwaniu od reszty doktryny chrześcijańskiej. Szczególne znaczenie przywiązywał do jej odniesienia i powiązania z teologią dogmatyczną. Po XVIII- i XIX-wiecznym etycznym i społecznym nachyleniu refleksji moralnej w Kościele anglikańskim było to podejście nowe, w oczywisty sposób nadające tej refleksji charakter teologiczny. Nie oznacza to naturalnie nieobecności w niej filozofii, dla przykładu wpływów Kanta⁵³. Uwzględniając jego niemal encyklopedyczną wiedzę, dobrą orientację w historii moralności chrześcijańskiej, jak też znajomość współczesnych mu dyskusji etycznych, Kirk był wyjątkowo dobrze predysponowany do zbudowania nowej, anglikańskiej teologii moralnej. Budował ją na Biblii i całym dorobku chrześcijańskiej myśli teologicznej, zwłaszcza na Tomaszu i jego karolińskiej interpretacji. Zawsze był również otwarty na nowe dane pochodzące z rozwijających się nauk psychologicznych i socjologicznych⁵⁴.

⁵¹ Por. R. Preston, *Re-Review: Kenneth Kirk's The Vision of God*, s. 39. „It seems to me that as he worked further at the subject, he deliberately tried to adopt sufficient of the Roman moral tradition to earn the respect of the Roman moralists and to commend his work to the Catholic minded clergy of the Church of England” F. Frost, *L'Eseignement Moral de Bishop Kirk*, s. 318.

⁵² Por. G.R. Dunstan, *Foreword*, w: K.E. Kirk, *The Vision of God: The Christian Doctrine of the Summum Bonum*, Cambridge: James Clarke & Co. 1977 (strony nieoznaczone).

⁵³ Por. O. O'Donovan, *Resurrection and Moral Order: An Outline for Evangelical Ethics*, Leicester: Inter-Varsity – Grand Rapids: Eerdmans 1986, s. 166-167, 250-253.

⁵⁴ Por. R.J. Page, *New Directions in Anglican Theology*, New York: Seabury Press 1965, s. 165.

D. Główne założenia metodologiczne teologii moralnej Kirka

Wykład moralności chrześcijańskiej u Kirka nie ma charakteru teoretycznych dywagacji. Jest zawsze ukierunkowany pastoralnie i stąd szczególny jego wysiłek, by uzdrowić właściwą kazuistykę. Jego nauczanie jest wyraźnie teleologiczne. Opiera się na antropologii, która najwyższe dobro każdego człowieka widzi w *visio Dei* jako jego celu ostatecznym. Taka chrześcijańska teleologia domaga się, by teologię moralną i ascetykę ujmować zawsze łącznie, co Kirk konsekwentnie czyni, uznając ich rozejście się w historii jako zdecydowany błąd. Modlitwa, sakramenty i łaska, a więc cały kult Boży, to rzeczywistość, w której zakorzenione jest całe życie moralne chrześcijanina. Cenne u Kirka jest gruntowne oparcie wykładu teologii moralnej na myśli patrystycznej w powiązaniu z tradycją karolińską, będącą szczególnym dorobkiem anglikanizmu. Dodać tu jeszcze trzeba wyraźny rys eklezjalny, widoczny w odwoływaniu się w wykładzie moralności do „wiecznej mądrości Kościoła i jego nauki moralnej” (co dla niektórych dzisiejszych anglikanów jest jego słabością). Wspomniana teleologia Kirka prowadzi go do szczególnego akcentowania chwały Bożej w życiu moralnym. Ta chwała Ojca dzisiaj winna się objawiać zwłaszcza w „życiu według Ducha Świętego”. Być może te akcenty czasem nazbyt zajmowały Kirka, skoro wielu zarzuca mu brak dostatecznego zainteresowania konkretnymi problemami współczesnego mu świata, zwłaszcza licznymi zagadnieniami społecznymi w rzeczywistości powojennej⁵⁵.

Moralista z Oksfordu nie był w stanie dokończyć swego dzieła odnowy teologii moralnej. Powołanie na stolicę biskupią w Oksfordzie, diecezji liczącej ponad 850 świątyń, bardzo zaabsorbowało Kirka jako pasterza. Dobrze zdawał sobie sprawę z wagi swoich nowych, pasterskich obowiązków, którym się gorliwie poświęcił.

4. Następcy Kirka

Nie ulega wątpliwości, że Kenneth E. Kirk pozostanie najbardziej znaczącą postacią XX-wiecznej anglikańskiej teologii moralnej. Nikt po nim nie wyrósł na moralistę tej miary. Trzeba jednak dla pełni obrazu wspomnieć przynajmniej trzech autorów, którzy poszli w jego ślady.

⁵⁵ Por. M. Thornton, *Re-Review: Kenneth Kirk's Some Principles of Moral Theology*, „The Modern Churchman” 29(1987), nr 2, s. 54-57.

Po śmierci Kirka jego katedrę teologii moralnej objął R.C. Mortimer (†1976), późniejszy biskup Exeter. W swojej pierwszej ważnej pracy, *Elementy teologii moralnej*⁵⁶, omawia cztery zagadnienia z zakresu tradycyjnego wykładu fundamentów teologii moralnej, czyli cel człowieka, prawo, czyn ludzki i sumienie, a reszta wykładu dotyczy cnót boskich i kardynalnych. Mortimer, inaczej niż Kirk, jest niewolniczo wierny św. Tomaszowi, wykazując również skłonności legalistyczne. Druga jego praca jest zakresowo węższa, powtarzając również pewne tezy pierwszej⁵⁷.

L. Dewar (†1976), teolog z King's College Uniwersytetu Londyńskiego, był kolejnym spadkobiercą anglikańskiej tradycji tomistycznej w jej interpretacji karolińskiej. Co najmniej dwie jego prace należy tu wspomnieć: *Teologia moralna we współczesnym świecie* oraz *Zarys teologii moralnej anglikańskiej*⁵⁸. Pierwsza praca, jak wskazuje sam tytuł, szkicuje obraz teologii moralnej na tle współczesnym i jej niektóre zagadnienia węzłowe, jak sumienie i grzech. Krytycznie również odnosi się do tzw. nowej moralności i poglądów reprezentowanych w tym względzie przez anglikańskiego biskupa J.A.T. Robinsona. W podobnym w tematyce „Zarysie” częściej korzysta ze św. Tomasza i moralistów karolińskich, zwłaszcza z J. Taylora. W obu tych pracach, jak i w *Christian Morals*, którą wcześniej wydał wspólnie z C.E. Hudsonem⁵⁹, Dewar potwierdza anglikańską tradycję unikania zbyt szczegółowych rozstrzygnięć i dystansu względem „rzymskiej apodyktyczności”. To z konieczności sprawia, że „w wielu kwestiach nie ma oficjalnego anglikańskiego stanowiska”, i być może nigdy nie powstanie anglikański podręcznik do teologii moralnej⁶⁰.

Nowe wprowadzenie do teologii moralnej H. Waddamsa⁶¹ jest również warte odnotowania. Obok zagadnień fundamentalnych, jak prawo naturalne, sumienie, czyn ludzki i cnoty, autor rozważa też kwestie bardziej szczegółowe, jak etyka seksualna, wojna, świętość życia, własność i bogactwo. Waddams sięga nie tylko do pism św. Tomasza i autorów rodzimych, ale także śmieiej korzysta z dzieł katolickich (np. B. Häringa).

⁵⁶ *The Elements of Moral Theology*, London: A&C Black 1947.

⁵⁷ *Christian Ethics*, London: Hutchinson's University Library 1950.

⁵⁸ Odpowiednio: *Moral Theology in the Modern World*, London: Mowbray 1964; *An Outline of Anglican Moral Theology*, London: Mowbray 1968.

⁵⁹ *Christian Morals: A Study in First Principles*, London: University of London Press/Hodder & Stoughton 1948.

⁶⁰ Por. T. Wood, *Anglican Moral Theology/Ethics*, s. 26; L. Dewar, *An Outline of Anglican Moral Theology*, s. VII-VIII.

⁶¹ *A New Introduction to Moral Theology*, London: SCM 1964. Trzecie wydanie tej pracy z 1972 r. doczekało się recenzji także w języku polskim: J. Bajda, *Herberta Waddamsa „Wprowadzenie do teologii moralnej”*, „Studia Theologica Varsaviensia” 13(1975), f. 2, s. 190-194. Wydaje się, że jest to jedyna praca z zakresu teologii moralnej anglikańskiej, jaką w tamtym czasie zauważono w polskiej literaturze teologicznomoralnej.

*

Wydaje się, że dzisiejsze nauczanie moralności w Kościele anglikańskim raczej opowiada się za jej ujęciem protestanckim. W kolegiach teologicznych poleca się raczej lektury etyczne osadzone w tradycji „Low Church”. Pisma Kirka są tam obecne przeważnie jako świadectwo jego wielkiego wysiłku naukowego, a nie jako inspiracja dla dzisiejszych poszukiwań. To nie podważa jednak wielkiego znaczenia twórczości Kennetha E. Kirka dla rozumienia i wykładu moralności chrześcijańskiej w Kościele anglikańskim.

Niniejsze rozważania uświadamiają, że potrzeba dalszych studiów nad dorobkiem tradycji anglikańskiej na polu chrześcijańskiej moralności. Zrozumienie jej dziejów w innym kontekście kulturowym może jedynie pomóc pojąć bogactwo chrześcijaństwa, które zostało dane ludziom wszystkich kultur i epok.

Anglikańska teologia moralna według Lindsaya Dewara

Anglikańska teologia moralna przynależy do poreformacyjnej tradycji chrześcijańskiej. Równocześnie pod wieloma względami niesie ona w sobie katolickie dziedzictwo. W XX wieku doszło do odrodzenia anglikańskiej teologii moralnej, co jest widoczne najbardziej i przede wszystkim w dorobku pisarskim oksfordzkiego teologa moralisty K.E. Kirka. Nie był on jednak jedynym teologiem moralistą, który dostrzegał potrzebę odnowy teologicznego rozumienia i wykładu moralności chrześcijańskiej w Kościele anglikańskim. Poważny wysiłek podjął też Lindsay Dewar (†1976), profesor King's College w Londynie. Niniejszy artykuł przedstawi główne przesłanki biblijne teologii moralnej, ważniejsze etapy jej historycznego rozwoju oraz współczesne wymagania, jakie – według Dewara – należy postawić teologii moralnej w jej anglikańskim rozumieniu.

1. Biblijne podstawy moralności chrześcijańskiej

Wśród rozmaitych systemów etycznych istnieje także etyka specyficznie chrześcijańska. Dewar mocno podkreśla, że etyka chrześcijańska łączy się nade wszystko z Osobą Jezusa Chrystusa. Jego życie i nauka są u podstaw tej etyki, a Jego autorytet ma centralne znaczenie dla zrozumienia nowej moralności i jej wymagań¹. Chrystus jednak nie żył poza kontekstem historycznym

¹ Por. L. Dewar, C.E. Hudson, *Christian Morals: A Study in First Principles*, s. 60. W spisie treści *Christian Morals* (s. V) poszczególne z sześciu rozdziałów mają ini-

i kulturowym. Stąd potrzeba najpierw zwrócenia uwagi na starotestamentalne, a więc hebrajskie dziedzictwo moralne.

A. Starotestamentalna etyka hebrajska

W rozwoju refleksji moralnej epoki starotestamentalnej da się wyróżnić trzy okresy: czas przedprorocki, okres wielkich proroków VIII i VII wiek oraz okres poprorocki. W najdawniejszej, pierwszej epoce moralność była początkowo zasadniczo kwestią zwyczaju (por. Rdz 34,7). Istotna zmiana dokonała się dzięki przymierzowi Mojżesza. Odtąd związek Izraela z Bogiem opierał się na wolnym i świadomym wyborze ludu, który łączy się ze swoim Bogiem. Na mocy tego wolnego wyboru lud przyjmuje na siebie zobowiązania moralne. U źródła tych zobowiązań, których centrum wypełnia Dekalog, jest sam Bóg i On też stanowi motywację ich zachowania, chociaż w swej treści stoją one często na straży praw naturalnych.

Nauczanie proroków ukazuje wyraźny postęp w rozumieniu moralnych zobowiązań prawa. Tutaj etyka nie jest już tylko kwestią zwyczaju, ale ujawnia konieczność przekonania i posłuszeństwa wewnętrznego. Stąd akcent na „serce” (Pwt 10,12; 6,5nn.; Jr 31,31nn.). Ezechiel w tym kontekście ukazuje związek wewnętrznego posłuszeństwa „serca” i zewnętrznego zachowania przepisów prawa: „Dam im jedno serce i wniosę jednego ducha do ich wnętrza. [...] aby postępowali zgodnie z moimi poleceniami, strzegli nakazów moich i wypełniali je” (Ez 11,19-20; por. 36,24nn.). Ezechiel podkreśla również prawdę o wspólnotowym wymiarze życia moralnego, gdy ukazuje obraz Izraela jako braterskiej społeczności, która jest jedynym miejscem, gdzie prawo moralne może być wypełnione².

Po wielkich prorokach nadchodzi okres uwyrażniania racjonalnych podstaw moralności. Dotąd bowiem etyka ludu wybranego opierała się właściwie na prorockiej intuicji. Ten proces ukazuje nade wszystko literatura mądrościowa. Znaczący jest fakt, że to dopiero tutaj, wyraźniej niż dotąd, Bóg ukazywany jest jako Stwórca człowieka, a nie tylko w ogóle świata. Wezwanie do czynienia dobra, które człowiek w sobie odkrywa, wyrasta z Bożego przykazania, które

cjały Dewara lub Hudsona, co wskazuje – jak piszą – na wyłączną odpowiedzialność wskazanego autora za treść rozdziału. Zaznaczają jednak, że książkę napisali razem i wyraża ona ich wspólny zamysł i cel. Por. *Preface*, s. VI. Cytowane poniżej fragmenty książki pochodzą z rozdziałów przygotowanych przez Dewara.

² „Here internal disposition and external obedience to law are welded together by Ezekiel more fully than had been the case in Deutoronomy [...]. Ezekiel, in fact, saw what Jeremiah never saw, and what the author of Deutoronomy did not see fully, that the moral law can be fulfilled only in a fellowship or society”. Tamże, s. 64.

Bóg wpisał w ludzką naturę. Ujawnia się tu coraz doskonalsze rozpoznanie prawa naturalnego, które w ujęciu biblijnym sięga dalej niż skądinąd mądre implikacje filozofii greckiej. Przyczyną tej większej mądrości ludu biblijnego jest oparcie jej na jedynym Bogu.

Starotestamentalna etyka biblijna ma zdecydowanie charakter teologiczny. Opiera się nie na rozważaniach i sądach roztropnościowych, ale na Bogu i Jego wezwaniach. Dewar zwraca tu uwagę na dwa aspekty teologicznego charakteru tej moralności. Ujawnia się on przede wszystkim w fundamentalnym związaniu tej etyki z Przymierzem, jakie Bóg zawiera z narodem wybranym. W tym Przymierzu, obdarowując naród przykazaniami, Bóg jawi się jako zawsze wierny i oddany swemu narodowi. Naród natomiast pozostanie wierny Bogu przez zachowanie Jego wezwań. Ponadto teologiczny charakter etyki narodu wybranego jest widoczny również w teologicznym umotywowaniu samych przykazań Dekalogu. Dotyczy to zarówno zobowiązań ściśle religijnych, odnoszących się do samego Boga, jak i pozostałych, odnoszących się do bliźnich, a które również należy odczytywać religijnie jako służbę Bogu. Moralnych zobowiązań etyki hebrajskiej nie wolno więc interpretować w sposób naturalny, nawet jeśli poszczególne wezwania były znane także innym ludom, a były rozpoznawalne na drodze refleksji rozumowej. Kontekst Przymierza domaga się rozumienia ich na sposób teologiczny, jako „Bożych wezwań” wypełnianych „na Bożą chwałę”³.

To zakorzenienie etyki Hebrajczyków w Przymierzu ujawnia także jej wyraźne związanie z prawem. Prawo bowiem ma swój fundament w Przymierzu ludu z Bogiem. Dewar mocno podkreśla tę prawdę, świadczy ona bowiem z jednej strony o personalistycznym charakterze prawa moralnego, bo personalną relacją jest przymierze. Z drugiej strony prawo Starego Testamentu miało zawsze charakter bardzo praktyczny, w przeciwieństwie do często teoretycznych spekulacji filozofii greckiej.

Nauczanie moralne Jezusa Chrystusa jest wyraźnie zakorzenione w etyce starotestamentalnej. Chrystus sam mówi, że nie przyszedł „znieść, ale wypełnić prawo” (Mt 5,17). Odkrywa właściwe rozumienie prawa, które dotąd było naruszane przez ludzkie tradycje i ludzkie przykazania. To przejście od starej do nowej etyki najbardziej widoczne jest w nauczaniu Jezusa w Kazaniu na Górze (Mt 5–7). Uwaga jest tu zwrócona nade wszystko na konieczność zachowania ducha, a nie litery prawa. Ostateczny sens prawa wyraża się w Jezusowym wezwaniu do doskonałości na wzór Ojca (Mt 5,48). Dewar podkreśla tu, że takie

³ „Thus for the Hebrews ethics was from the first, so to say, set in a theological framework. In other words, moral duties were bound up with the character of God and were to be fulfilled, as we should say, to the glory of God, as divine commands” L. Dewar, *An Outline of New Testament Ethics*, London: Hodder & Stoughton 1949, s. 15.

wezwanie domaga się pomocy samego Boga. Uczniowie Chrystusa otrzymali ją w dzień Pięćdziesiątnicy.

B. Etyka chrześcijańska jako etyka Ducha

Jako fundamentalne wydarzenie etyki nowotestamentalnej Dewar widzi Pięćdziesiątnicę. Zesłanie Ducha Świętego na Apostołów było doświadczeniem zarówno indywidualnym, jak i wspólnotowym. Duch zstąpił na każdego z osobna, ale równocześnie stał się fundamentem braterskiej jedności nowej wspólnoty Kościoła. Cała etyka nowotestamentalna jest pełna „obecności i mocy Ducha Świętego. Konsekwentnie, grzech uważany jest za wykroczenie przeciwko Duchowi Świętemu”⁴. Natomiast cnoty chrześcijańskie to „owoce Ducha”. Największym z Jego darów jest miłość-agape, „rozłana w sercach naszych przez Ducha Świętego” (Rz 5,5). W 1 Liście do Tesaloniczan Paweł pisze, że „nie jest rzeczą konieczną, abyśmy wam pisali o miłości braterskiej, albowiem Bóg was samych naucza, abyście się wzajemnie miłowali” (4,9)⁵.

Ten pneumatologiczny charakter etyki Nowego Przymierza pozwala pokonać trzy główne ograniczenia etyki judaistycznej. Uczynił z niej etykę prawdziwie uniwersalną, dla wszystkich narodów, a więc odrzucił jej ograniczanie do jednego narodu, którym był naród wybrany. Wraz ze zstąpieniem Ducha na wszystkie narody pokonany został „mur” oddzielający Żydów od pogan. Ponadto nie tylko „nie ma już Żyda ani poganina”, ale także „nie ma już mężczyzny ani kobiety, wszyscy bowiem jesteśmy kimś jednym w Chrystusie Jezusie” (Ga 3,28). Odrzucone więc zostało wcześniejsze przekonanie o niższości kobiety względem mężczyzny. Trzeci wymiar nowotestamentalnej etyki Ducha podkreśla jej charakter wewnętrzny. Za T.B. Strongiem Dewar łączy z tym cnotę pokory, która jest nieodzowna w każdej wspólnotie braterskiej⁶.

Nowość życia chrześcijan obdarowanych Duchem Świętym wyraża się także w ścisłym związaniu z Osobą Nauczyciela, który jeszcze zanim zesłał swego Ducha, sam siebie nazwał „Drogą” (J 14,6). Jedynie w mocy Ducha uczeń Chrystusa może wypełnić Jego wezwania. Boży, nadprzyrodzony dar Ducha

⁴ L. Dewar, C.E. Hudson, *Christian Morals: A Study in First Principles*, s. 73.

⁵ Analizie miłości-agape Dewar poświęca więcej miejsca zarówno w kontekście innych cnót teologicznych, jak i w odniesieniu do naturalnej miłości, sprawiedliwości czy bezinteresowności. Por. tamże, s. 76-94; L. Dewar, *An Outline of New Testament Ethics*, s. 126-134, 203-208.

⁶ „[...] Christian ethics is internal instead of external [...]. It is rather an internal inspiration arising within the Fellowship. Hence the foundation virtue for the Christian is humility, which is essentially a social virtue” L. Dewar, C.E. Hudson, *Christian Morals: A Study in First Principles*, s. 75. Por. T.B. Strong, *Christian Ethics*, London: Longman, Green and Co. 1896, s. 126.

uzdalnia do pełnej odpowiedzi na zobowiązania Nowego Przymierza. Ten dar Ducha jest w swojej istocie obdarowaniem poszczególnych wiernych, ale jako członków wspólnoty Kościoła. Nie wolno stąd interpretować tego daru na sposób indywidualistyczny. Dewar mocno podkreśla ten wspólnotowy i eklezjalny wymiar Pięćdziesiątnicy, co jest szczególnie cenne wobec protestanckich tendencji do indywidualizmu, jakie da się zaobserwować także w anglikanizmie⁷.

Analizując szczególnie naukę Dziejów Apostolskich Dewar zwraca uwagę na to, jakie cnoty winny charakteryzować każdego, kto przyjął Ducha Świętego. Obok głównego daru miłości Jego działanie we wnętrzu człowieka rodzi przede wszystkim mądrość, wiarę i moc (Dz 6,3-8). Duch wzbudza też w każdym radość (Dz 13,52) i napełnia pokojem (Dz 9,31). Specjalnym darem Ducha jest też „pociecha”, a On sam nazwany jest Pocieszycielem (J 14,16)⁸.

Etyka Nowego Testamentu jako „etyka Ducha” może być inaczej nazwana etyką łaski. Daje temu wyraz zwłaszcza nauczanie św. Pawła tam, gdzie wskazuje na kontrast między „etyką zachowywania przykazań” a moralnością chrześcijańską, która jest działaniem łaski. Pojęcie łaski pojawia się wielokrotnie w Dziejach Apostolskich (np. 2,48; 4,33; 6,8). Ukazuje się ona jako miłość-agape, co jest bezpośrednim owocem działania Ducha Świętego (4,33). W kontekście wystąpień św. Szczepana oznacza ona także samo działanie Ducha w człowieku, który się na Niego otwiera (6,8-10). Dewar podkreśla tutaj, że nie należy tego działania łaski ograniczać jedynie do biblijnych czasów nowotestamentalnych. Jak u jego początków, tak i zawsze potem Duch Święty prowadzi Kościół i jego wiernych, którzy stają w swoim życiu wobec ciągle nowych wyzwań. Dzięki Duchowi Kościół w swoim działaniu i nauczaniu nabiera charakteru eschatologicznego, prowadząc wszystkich do pełnego urzeczywistnienia królestwa Bożego⁹.

⁷ Por. *An Outline of New Testament Ethics*, s. 99-103.

⁸ Por. tamże, s. 106-108.

⁹ „It must be understood that the Holy Spirit is continually guiding the Church and enabling Christians in each new generation to face fresh problems as they arise [...]. Another way of putting the same point is to say that the ethical teaching of the New Testament is «eschatological» [...] (which means) that it can never be obsolete, because it is an ethic «power from on high», which cannot be grow old since it transcends the merely transitory and ephemeral problems of life”. Tamże, s. 120-121. W dalszych rozważaniach Dewar szczegółowo analizuje specyfikę przesłania etycznego pism Pawłowych, Janowych i pozostałych tekstów Nowego Testamentu. Por. s. 122-268.

2. Ważniejsze etapy kształtowania się teologii moralnej

Kształtowanie się doktryny moralnej pierwotnego Kościoła było pod silnym wpływem prawa rzymskiego. Zależność była zresztą wzajemna, bo i nowa doktryna chrześcijańska łagodziła surowość prawa, zwłaszcza gdy podkreślała godność każdego człowieka. Ten wpływ prawa rzymskiego prowadził nade wszystko do legalistycznego ujmowania moralności. Znaczący wpływ na moralność chrześcijańską miała na początku także myśl stoicka. W specjalny sposób uwyrażniało się już wtedy pojęcie prawa naturalnego i jego znaczenie dla moralności. Z nim przede wszystkim związane jest tzw. tradycyjne podejście do teologii moralnej¹⁰. Poprzez naukę św. Augustyna najpełniejszy wykład moralności prawa naturalnego dał św. Tomasz z Akwinu. Dewar jest zdania, że Tomaszowy, a następnie tomistyczny wykład moralności chrześcijańskiej nabrał więc wyraźnie charakteru legalistycznego, co niekoniecznie należy rozumieć negatywnie. Taki rozwój wydarzeń doprowadził do ukształtowania się kazuistyki w zachodniej teologii moralnej, co widoczne jest także w anglikańskiej tradycji teologicznomoralnej. Mimo licznych mankamentów metody kazuistycznej Dewar widzi także jej dobre strony, zwłaszcza ze względu na jej pożytek dla księży jako spowiedników oraz jako skuteczną pomoc dla skrupulatów¹¹.

Zasadnicze miejsce prawa, zwłaszcza prawa naturalnego, w teologii moralnej podważyła reformacja. Luter, głoszący radykalne osłabienie ludzkiego rozumu i natury przez grzech, nie tyle jednak odrzucał samo istnienie prawa naturalnego, ile raczej pozbawiał go jego prawdziwego znaczenia. Skoro życie moralne chrześcijanina opiera się całkowicie na usprawiedliwieniu, potrzebuje on jedynie wiary, łaski i słuchania słowa Bożego. Prawo naturalne i sama teologia moralna stają się niekonieczne i bez znaczenia. Również Kalwin nie neguje istnienia prawa naturalnego, ale głosi, że wskutek grzechu straciło ono swój sens. Jest ono też nie do pogodzenia z centralną ideą jego nauki o absolutnej suwerenności Boga¹².

Według Dewara ostrzejszy atak na prawo przyszedł ze strony współczesnych protestantów. Przykładem jest szwajcarski teolog E. Brunner (†1966). Poszedł w tym szczególnie daleko, gdy odrzucił jakiekolwiek znaczenie prawa i zasad moralnych, a chrześcijanina wzywał jedynie do całkowitego i absolutnego

¹⁰ Por. L. Dewar, *Moral Theology in the Modern World*, s. 1-2.

¹¹ „The legal basis has determined the shape of casuistry in Western moral theology. Casuistry is very far from being the whole of moral theology, but it is certainly an important part of it”. Tamże, s. 9. Por. tamże, s. 11.

¹² Por. tamże, s. 12-16.

go posłuszeństwa wolnej woli Boga. Prawa moralne, jak przykazania Dekalogu, mają znaczenie jedynie dla niewierzących. Prawdziwy wierzący natomiast winien je przekroczyć i być posłusznym samemu Bogu. Miejsce teologii moralnej zajmuje tu Augustynowe „dilige et fac quod vis”¹³.

W początkach kształtowania się odrębnej tradycji anglikańskiej dla teologii moralnej najbardziej znaczący był okres karoliński. Spośród wielu teologów i uczonych duchownych wyróżnili się wtedy szczególnie R. Sanderson (+1663) i J. Taylor (+1667). Uważa się, że są oni „prawdziwymi spadkobiercami św. Tomasza”¹⁴. Ich dzieła teologicznomoralne zalicza się dziś do klasyki anglikańskiej teologii moralnej.

Robert Sanderson dostrzega ważną rolę prawa w życiu moralnym, szczególnie prawa naturalnego, nie tak jednak, by popaść w legalizm. Zdecydowanie też odrzuca – rzekomy – laksyzm moralistów katolickich. Jednakże, opowiadając się za systemem probabiorystycznym, sam skłania się ku rozwiązaniom rygorystycznym. Wielkość Sandersona Dewar dostrzega w trzech kwestiach. Pozostając wiernym Tomaszowi, zdecydowanie broni wolności indywidualnego sumienia przed wszelką władzą (sam pisze nawet o „tyraniu rzymskiego papieża”). Z drugiej strony dostrzega niebezpieczeństwo indywidualizmu, dlatego „nalega, by oddawano należny szacunek władzy Kościoła katolickiego, a także sądom pobożnych i uczonych mężów”¹⁵. Trzecią jego zaletą jest umiejętność jasnego i zrozumiałego ujmowania nawet bardzo skomplikowanych zagadnień, co zyskało mu sławę „mistrza kazuistyki”¹⁶.

Jeremy Taylor uważany jest często za największego z moralistów karolińskich, chociaż Dewar bardziej ceni Sandersona. Za centralne w teologii moralnej Taylora Dewar uważa, podobnie jak u Sandersona, przyznanie głównej roli rozumowi i Pismu świętemu, uznanie znaczenia i obronę indywidualnego

¹³ „No distinction is drawn between law and «legalism», which is regarded as the chief enemy. Goodness is not to be found enshrined in any set of moral laws or principles, but only in obedience to God. «This obedience», writes Brunner, «is rendered not to a law or a principle which can be known beforehand, but only to the free, sovereign will of God». E. Brunner, *The Divine Imperative: A Study in Christian Ethics*, tłum. O. Wyon, London: Lutterworth 1937, s. 83. Cyt. za: L. Dewar, *Moral Theology in the Modern World*, s. 16-17.

¹⁴ H.R. McAdoo, *The Structure of Caroline Moral Theology*, London: Longmans, Green & Co. 1949, s. 31. Szerzej na ten temat por. S. Nowosad, *Okres karoliński w anglikańskiej teologii moralnej*, „Roczniki Teologiczne” 44(1997), z. 3, s. 125-149.

¹⁵ Dla anglikanów „Kościół katolicki” to prawdziwy Kościół powszechny, do którego oni też należą. Natomiast Kościół katolicki z papieżem na czele nazywają „Kościołem rzymskokatolickim” lub „rzymskim”.

¹⁶ *Bishop Sanderson's Lectures on Conscience and Human Law*, Lincoln: Williamson 1877 s. 84-86. Jest to angielskie tłumaczenie C. Wordswortha pierwotnej wersji łacińskiej pracy R. Sandersona *De obligatione conscientiae praelectiones decem* (Londini: Typis R.N. 1660). Por. L. Dewar, *Moral Theology in the Modern World*, s. 22.

sumienia, odrzucenie rozróżnienia grzechów na śmiertelne i powszednie oraz skłonności rygorystyczne. Taylor jednak w opinii Dewara nie rozumie niekiedy właściwie nauki Tomaszowej, a szczególnie błędnie interpretuje jego doktrynę o prawie naturalnym. Ważne jest także u Taylora wyakcentowanie konieczności nieoddzielania teologii moralnej od duchowości. Ta kwestia stała się stałym zarzutem anglikanów wobec tradycji rzymskokatolickiej, która w ich opinii przez to popadła w nadmierną zależność od prawa¹⁷.

3. Współczesne anglikańskie ujęcie teologii moralnej

W 2 poł. XIX wieku w Kościele anglikańskim dojrzała myśl o konieczności opracowania podręcznika teologii moralnej, zwłaszcza dla użytku duchownych. Powołano specjalny komitet, który jednak nie zdołał zrealizować tego zamierzenia. Powstała natomiast praca, która miała być podstawą dla podręcznika. Była to *A Synopsis of Moral and Ascetical Theology* J. Skinnera¹⁸, członka komitetu. Dewar zwraca uwagę na interesujące założenia dla odnowionej teologii moralnej, o jakich pisze Skinner w przedmowie. Autor ten wyraźnie domaga się, by w teologii moralnej było dużo miejsca dla teologii duchowości i mistyki chrześcijańskiej. Jej wykład podręcznikowy musi mieć na uwadze cel praktyczny, a nie spekulatywny, stąd konieczność uwzględnienia ascetyki, która służy „zbudowaniu dusz”. Książka-sповідnik, któremu w pierwszej kolejności ma służyć nowy podręcznik, winien unikać jakichkolwiek schematów w podejściu do penitentów. Cenne są zasady kierownictwa moralnego i duchowego, ale nie wolno zapomnieć, że każdy człowiek jest kimś indywidualnym. Zawsze potrzeba też otwierania się na nieustanną obecność Ducha Świętego, który pozwoli odkryć w każdym człowieku dobro, które z kolei trzeba doprowadzić do doskonałości.

Dewar docenia zwłaszcza wyakcentowanie konieczności wspólnego ujmowania teologii moralnej i duchowości, co pozostaje w zgodzie z nauką moralistów karolińskich. Dostrzega jednak także pewien krok wstecz w ograniczaniu teologii moralnej do konfesjonau. Sam Skinner, jak i powszechne przekonanie tamtego okresu, nie był w zgodzie z myślą karolińską. Dlatego

¹⁷ Por. L. Dewar, *Moral Theology in the Modern World* s. 27; S. Nowosad, *Okres karoliński w anglikańskiej teologii moralnej*, s. 145.

¹⁸ London: Kegan Paul, Trench & Co. 1882. Por. S. Nowosad, *Nazwać dobro po imieniu. Sumienie w anglikańskiej teologii moralnej*, Lublin: RW KUL 1996, s. 34-35.

działa Sandersona i Taylora pozostają najważniejszym dziedzictwem dla współczesnej teologii moralnej w Kościele anglikańskim¹⁹. Dewar zwraca tu uwagę na kilka głównych zagadnień, które winny leżeć u podstaw odnowy teologii moralnej²⁰.

Najpierw mówi o pokucie i żalu, którego błędne rozumienie zarzuca teologii katolickiej. Widzi w niej skłonność do lekceważenia grzechów i nazbyt łatwego uwalniania się od nich. Tymczasem za Taylorem trzeba widzieć pokutę za koniecznie związaną z wezwaniem do doskonałości. Ta doskonałość objawia się przede wszystkim w doskonałości intencji i wysiłku w dążeniu do dobra, a nie w samym osiągnięciu tego celu. Jej duszą – według Taylora – jest szczerość. Dewar pisze, że właśnie taka szczerość jest pierwszą zasadą anglikańskiej teologii moralnej. Życie chrześcijanina powinno być przeżywane w duchu całkowitej szczerości – że każdy wezwany jest do doskonałości. Jest to podstawowy cel życia chrześcijańskiego²¹.

Jako drugą kwestię, ważną dla poprawnej teologii, Dewar wymienia odrzucenie podziału grzechów na śmiertelne i powszednie, co było szczególnie charakterystyczne dla ujęć scholastycznych. Moralisci karolińscy zdecydowanie odrzucali takie rozróżnienie, chociaż jednocześnie nie kwestionowali prawdy o różnym stopniu złości poszczególnych grzechów. Taylor na przykład przywołuje tu słowa Pana Jezusa do Piłata o większym grzechu tego, kto wydał Go Piłatowi (J 19,11). Nie akceptują jednak klasyfikacji grzechów jako śmiertelnych i powszednich. Według Taylora dany grzech jest większy, bo w istocie składa się z dwóch lub więcej grzechów w przeciwieństwie do grzechu pojedynczego²². Dewar przyznaje po części rację Taylorowi, chociaż istotę sprawy upatruje raczej w niebezpieczeństwie określania pewnych grzechów jako „tylko” powszednich. Kryje się za tym groźne dla życia moralnego chrześcijan i ich dążenia do świętości lekceważenie zła niektórych grzechów²³.

¹⁹ „Skinner took a step backwards rather than a step forwards in thinking of spiritual direction far too exclusively in terms of the confessional – a mistake the great Carolines did not make. [...] the best starting point from which the moral theologian in the Church of England today can proceed is to be found in the principles laid down by Sanderson and Taylor”. L. Dewar, *An Outline of Anglican Moral Theology*, s. 2-3.

²⁰ Por. tamże, s. 3-20.

²¹ „There is no question of forgiveness being a kind of dodge or charm to bring us to heaven. Our aim must be perfection and nothing less”. Tamże, s. 4.

²² „Thus, for example, adultery is worse than fornication because it is a combination of impurity and injustice, and to steal money from the church is worse than ordinary theft, because it is dishonesty plus sacrilege”. Tamże, s. 6.

²³ Szerzej na temat grzechu, jego teologicznego rozumienia i klasyfikacji por. *Moral Theology in the Modern World*, s. 84-98; *An Outline of Anglican Moral Theology*, s. 108-127.

Nie mniej ważnym osiągnięciem moralistów okresu karolińskiego było usiłowanie „odłączenia teologii moralnej od konfesjonału”. Szczególnie wyraźnie pisał o tym Jeremy Taylor w przedmowie do swego głównego dzieła, *Ductor Dubitantium or the Rule of Conscience* z 1660 roku²⁴. Nie neguje się tu sensu i potrzeby duchowego kierownictwa, jednakże nie wolno go ograniczać tylko do konfesjonału. Taylor idzie odważnie dalej głosząc, że tak naprawdę każdy powinien być dla siebie moralistą, który będzie sam zdolny rozwiązywać swoje problemy moralne. Stąd wezwanie do kaznodziejów, by nauczali prostoty i miłości, a nie głosili granic grzechu²⁵. Ten nacisk, by każdy „był dla siebie teologiem moralistą”, Dewar uważa wręcz za jeden z akcentów szczególnie wyróżniających anglikanizm od innych nurtów chrześcijaństwa. Dlatego na miano „teologa moralisty” nie może zasługiwać tylko „zawodowy nauczyciel teologii moralnej na uniwersytecie”, ale każdy człowiek, który chce iść za Chrystusem w swoim życiu. Każdy chrześcijanin, nie negując zadań „zawodowych moralistów” i kierowników duchowych, powinien znać fundamentalne wezwania moralności chrześcijańskiej i umieć je zastosować do życiowej sytuacji²⁶.

W dzisiejszym, często krytycznym, podejściu do tradycyjnej teologii moralnej można – według Dewara – zauważyć dwa rodzaje zarzutów. Pierwszy z nich zmierza do zanegowania jakiegokolwiek miejsca prawa w moralności, a zastąpienie tego ogólnym wezwaniem do chrześcijańskiej miłości. Z jednej strony słusznie można stwierdzić, że objawienie nowotestamentalne głosi miłość-agape jako jedyną normę dla wszystkich. Jak słusznie zauważa jednak H. Waddams, chodzi tu o Bożą agape, za którą kryje się natura Boga Stwórcy i Zbawiciela, a więc i konsekwentnie cały porządek stworzenia. W ten sposób ta Boska miłość-agape wyraża się również przez prawo moralne, które ma Boga za swoje źródło²⁷. Dewar zauważa, że niesłuszny jest także inny zarzut pod adresem prawa moralnego, który głosi, że prawo jest z istoty bezosobowe, natomiast moralność Nowego Testamentu ma wybitnie charakter personalistyczny. Właściwe rozumienie prawa moralnego, u którego fundamentu jest wieczne

²⁴ K.E. Kirk uznał *Ductor Dubitantium* Taylora za najważniejsze dzieło teologicznomoralne, jakie kiedykolwiek powstało w Kościele anglikańskim. Por. K.E. Kirk, *Review*: F.J. Hall, F.H. Hallock, *Moral Theology*, „Theology” 8(1924), nr 5(47), s. 286.

²⁵ „Furthermore, he makes it clear that he holds that in general his aim is to make every man his own casuist; and he goes on to say that this aim is much more likely to be realised if preachers will «preach and exhort to simplicity and love»”. L. Dewar, *An Outline of Anglican Moral Theology*, s. 7.

²⁶ Por. tamże, s. 198.

²⁷ Dewar za Waddamsem odnosi się tutaj do głośnego tekstu H.A. Williamsa pt. *Theology and Self-Awareness*, który ukazał się w pracy zbiorowej *Soundings: Essays Concerning Christian Understanding* (red. A.R. Vidler, Cambridge: Cambridge University Press 1962, s. 67-102). Waddams dokonuje dość gruntownej oceny poglądów Williamsa w swoim *A New Introduction to Moral Theology*, por. zwłaszcza s. 67-81.

prawo Boże, a więc mądrość i miłość Boga, żadną miarą nie pozwala postrzegać go w duchu bezosobowego legalizmu. Nowe prawo Chrystusa (por. Ga 6,2) wyrasta ze wspólnoty osobowej Trójcy Świętej, gdzie Bóg Ojciec objawia się w swoim wcielonym Synu, a Duch Święty, mieszkając w każdym ochrzczonym, uzdalnia go do życia miłością-agape w nadprzyrodzonej wspólnocie Kościoła²⁸.

Tradycyjnej teologii moralnej zarzuca się także, że jest nazbyt teoretyczna, bo nie uwzględnia danych współczesnych nauk, bazujących na empirii. Dewar mocno podkreśla, że błędna jest metoda wyprowadzania praw moralnych z doświadczenia. Moralności nie można traktować jako nauki eksperymentalnej, gdzie dane doświadczenia pozwalają na ustalenie zasad²⁹. To naturalnie nie oznacza, że teologia moralna winna formułować swoje zasady i rozwiązywać problemy moralne abstrakcyjnie, nie biorąc pod uwagę danych empirycznych. Konieczność uwzględniania tych danych wpływa – według Dewara – przede wszystkim ze społecznego charakteru życia moralnego. Dla przykładu nieodzowne dla właściwej oceny czynów moralnych są dane nauk psychologicznych, bez których nie można poprawnie zrozumieć działania człowieka jako podmiotu moralnego. Dewar dostrzega tu zasługi Z. Freuda, chociaż jest też krytyczny względem wielu jego tez³⁰. Moralista anglikański sporo miejsca poświęca tu również teologii klinicznej, gdzie dostrzega na przykład, że fundamentalne wezwanie do wspólnoty, jakie wyrasta z teologicznego rozumienia człowieka i jego życia, znajduje sojusznika w doświadczeniach grup psychoterapeutycznych. Stosowanie zasad moralnych w poszczególnych przypadkach na forum zewnętrznym, czy w kierownictwie duchowym, domaga się koniecznie wiedzy płynącej z danych empirycznych³¹.

Współczesny świat, określany przez Dewara jako „społeczeństwo post-chrześcijańskie”, przejawia coraz bardziej mentalność materialistyczną. Źródłem tego materializmu upatruje on szczególnie w poglądach K. Darwina (+1882), który nie widział istotnej różnicy między człowiekiem a zwierzęciem. Wzmocnił to i upowszechnił marksizm, który wykorzystał ewolucjonizm darwinowski dla swoich teorii społeczno-ekonomicznych. W konsekwencji doprowadziło to do zanegowania nadprzyrodzonego wymiaru życia ludzkiego, a więc i jego moralności, w tym i moralności chrześcijańskiej. W takim świecie tym bar-

²⁸ Por. L. Dewar, *An Outline of Anglican Moral Theology* s. 10-11.

²⁹ Por. *Moral Theology in the Modern World* s. 33-34.

³⁰ Por. S. Nowosad, *Nazwać dobro po imieniu*, s. 53-56.

³¹ „Thus clinical theology is showing us the great importance for spiritual direction of the corporate aspect of the life of the Christian. The precise significance of this can be discovered only empirically. It does not follow from this that there are no immutable moral principles, as some mistakenly suppose, but it cannot be denied that the way in which they are to be applied must be «seen» by each individual for himself”. L. Dewar, *An Outline of Anglican Moral Theology*, s. 19.

dziej potrzeba teologicznej interpretacji świata, pochodzenia i przeznaczenia człowieka, a szczególnie odkrywania i głoszenia religijnego charakteru ludzkiej moralności. Moralność chrześcijańska, sądzi Dewar, musi szczególnie odkrywać obecność i natchnienia Ducha Świętego. Ten wymiar pneumatologiczny – według anglikańskiego moralisty – wydaje się szczególnie ważny i potrzebny dzisiejszej teologii moralnej³².

³² Por. tamże, s. 199-214.

Sakramenty inicjacji chrześcijańskiej w tradycji anglikańskiej

Kościół anglikański stworzył swoistą tradycję w ramach chrześcijaństwa po reformacji XVI w. Jednym z jego specyficznych rysów było uformowanie od początku jednolitej liturgii. Jej kształt został zawarty w *Book of Common Prayer*, podstawowej księdze liturgicznej anglikanizmu. Jednolita liturgia stała się dla Kościoła anglikańskiego jedną z najbardziej charakterystycznych jego właściwości na tle całej reformacji, która podzieliła zachodnie chrześcijaństwo. Podobnie jak w innych tradycjach szczególnym autorytetem cieszą się pisma jakiegoś teologa czy przywódcy religijnego bądź tzw. wyznania wiary, w anglikanizmie tę rolę spełnia właśnie liturgia. Stąd jej wyjątkowe znaczenie dla teologii i praktyki anglikańskiej. Założeniem było, by była to liturgia wierna przekazowi biblijnemu, zgodna z praktyką niepodzielonego Kościoła, by stała na straży jedności kościelnej oraz by prawdziwie budowała wiernych¹. Po początkowym okresie ustalania się zasad liturgicznych doszło do wydania Act of Uniformity w 1549 r., który wprowadził wyłączne używanie w liturgii *Book of Common Prayer*, począwszy od Niedzieli Zesłania Ducha Świętego tego roku. Dlatego księga ta ma w anglikanizmie rangę wyjątkowego autorytetu i była do niedawna podstawowym elementem jedności całej Wspólnoty Anglikańskiej (Anglican Communion), pomimo istnienia jej różnych wersji dla poszczególnych prowincji anglikańskich na całym świecie. Wskutek dość daleko idących reform liturgii po konferencji biskupów anglikańskich (Lambeth Conference)

¹ „A distinguishing mark of the Church of England at the Reformation was the establishment of one uniform liturgy. It was not long before apologists for the Church of England would use as an argument in its defence the fact that in the Book of Common Prayer it possessed a liturgy true to the Scriptures, consonant with the practice of the early Church, unifying to the Church, and edifying to the people”. M.J. Hatchett, *Prayer Books, w: The Study of Anglicanism*, s. 121-122.

w 1968 r. oraz po wydaniu *The Alternative Service Book* w 1980 r. księga ta nie stanowi już w takim stopniu o jedności całego anglikanizmu.

1. Centralne znaczenie liturgii

Podkreślanie centralnego znaczenia liturgii wskazuje na anglikańskie przekonanie, że to przede wszystkim ona, bardziej niż doktryna, stanowi o tym, co charakterystyczne dla tej tradycji chrześcijańskiej. Nie konkretne rozstrzygnięcia w zakresie prawd wiary, ale samo oddawanie czci Bogu, dokonujące się w uprzywilejowany sposób w liturgii, jest miejscem, gdzie ujawnia się charakterystyczny „duch anglikański”². Takie podejście wskazuje, że istota chrześcijaństwa nie zawiera się w określonym zestawie prawd wiary, które trzeba przyjąć i wyznawać, ale w spotkaniu z żywym Bogiem, który ciągle na nowo mówi do swojego Kościoła. Właśnie liturgia umożliwia takie spotkanie z Bogiem.

Bóg objawił swoją nieskończoną miłość nade wszystko w tajemnicy paschalnej, sprawowanej dzisiaj przez Kościół w liturgii. Podkreślając ten paschalny wymiar liturgii, anglikanizm ukazuje też jej ściśle chrystocentryczny charakter. Liturgia bowiem wprowadza w tę największą tajemnicę wiary, gdzie sam Syn Boży dokonuje zbawienia człowieka przez swoją śmierć i zmartwychwstanie. W sakramencie chrztu każdy, stając się dzieckiem Bożym, zostaje obdarowany nowym życiem i uzdolniony do tego, by mógł wołać do Boga *Abba*. Aby podkreślić fundamentalną rolę Bożej miłości w zbawieniu człowieka i jego niezasłużony charakter, T. Cranmer (+1556), arcybiskup Canterbury, zwany „architektem liturgii anglikańskiej”, dokonał pewnych zmian, przystosowując dotychczasowe teksty łacińskie do rytuału anglikańskiego. Jako przykład może posłużyć kolekta z Niedzieli Palmowej, gdzie w tekście rzymskim dokonał dwóch zmian. Dodając wyrażenie „z czulej miłości” chciał wskazać, że to Boża miłość była jedynym powodem przyjscia Zbawiciela na świat, a następnie zmienił frazę mówiącą o „zasłużeniu na udział w zmartwychwstaniu”. Jest to wyraźny akcent protestancki, w którym odrzuca się jakąkolwiek możliwość zasługi na otrzymanie łaski. Zbawienie jest darem Bożej miłości, a nie nagrodą, na którą się zasługuje³.

² „Although the *Articles of Religion* hold a significant place in Anglican history [...], it is not in such documents that the spirit of Anglicanism is to be found, but rather in its worship”. L. Weil, *The Gospel in Anglicanism*, w: *The Study of Anglicanism*, s. 60-61.

³ Por. tamże, s. 59-60.

Ujęcie anglikańskie akcentuje również bardzo wyraźnie eklezjalny charakter liturgii. Wyrażana i celebrowana w niej wiara nie jest sprawą prywatną człowieka. Jest ona z istoty wspólnotowa, a ściślej kościelna, bo chrzest wprowadza do Kościoła i w ten sposób umożliwia wejście w misterium paschalne. Kościół jako wspólnota wszystkich ochrzczonych staje się uczestnikiem tajemnicy zbawienia w Chrystusie. Dzieje się to właśnie w celebrowanej przez Kościół liturgii, w której uczestnictwo ma skutki zbawcze⁴.

Takie znaczenie liturgii ujawnia tym samym fundamentalne znaczenie i rolę anglikańskiej *Book of Common Prayer*. Księga ta jest podstawą wspólnotowej modlitwy Kościoła. Nawet przy indywidualnym korzystaniu z jej modlitewnych tekstów wierny włącza się w modlitwę całej wspólnoty uczniów Chrystusa.

Jednakże *Book of Common Prayer* nie jest wyłącznie księgą liturgiczną. Ma ona także znaczenie teologiczne i pastoralne, a nawet prawnicze. Ukazuje, jak anglikanizm podkreśla bliskość prawd wiary i ich celebracji w liturgii. Nie wolno tej księgi, a wraz z nią liturgii, pojmować pierwszorzędnie – jako narzędzia nauczania i przekazu wiary. Tę funkcję spełnia katechizm. *Book of Common Prayer* służy raczej i prowadzi do tego, że liturgia staje się wspólnotowym wyznaniem wiary i uwielbieniem Boga. Liturgia nie służy więc w pierwszym rzędzie do pouczania i przekazu doktryny, chociaż z pewnością przez celebrację wiary daje wyraz jej prawdom⁵. Nie tyle uczy wiary, ile raczej celebruje wiarę poprzez określone słowa i znaki. Liturgia ujawnia tu także swój wymiar moralny, albowiem wierni w jej celebracjach karmią swoją wiarę i są posłani, by nią żyć na co dzień. Liturgia jawi się dlatego jako „przemieniające doświadczenie, w którym sami ludzie zostają odnowieni jako znaki tej tajemnicy, na której celebrowanie zgromadzili się”⁶.

Anglikanizm był zawsze szczególnie wrażliwy na niebezpieczeństwo sformalizowania i skostnienia obrzędów liturgicznych. Stąd od początku jego istnienia dokonywano większych lub mniejszych rewizji dla odnowy *Book of Common Prayer*, a wraz z nią liturgii. Z jednej strony konieczność reformy w liturgii wpływała przede wszystkim z przekonania o zawsze żywej i cią-

⁴ „Faith is not seen as a private matter between God and the believer. Faith is corporate: it is the common faith of the Church into which new members are baptized and come to participate in the power of the paschal mystery [...]. The whole structuring of the Church's common life is an instrument for God's saving action, as it signifies the abiding grace and power of the paschal mystery in the lives of those who believe”. Tamże, s. 54-55.

⁵ „It is not that the liturgy is a didactic tool, but rather that it inevitably articulates an underlying theology [...]. The Book of Common Prayer is for Anglicans far more than a collection of rites. Within Anglicanism the Prayer Book is a living expression of the profound union between what we believe and what we pray”. Tamże, s. 62-63.

⁶ Tamże, s. 56.

gle nowej obecności Boga w Kościele i świecie. Świat, a wraz z nim Kościół nieustannie się zmieniają. Zmieniają się warunki życia poszczególnych ludzi i działania całego Kościoła. W każdej odnowie liturgicznej chodzi o to, by liturgia jak najlepiej i coraz skuteczniej służyła swemu celowi, a więc by jak najpełniej prowadziła ludzi do spotkania z Bogiem zbawiającym. Z drugiej strony ludzkie obrzędy nigdy doskonale nie wyrażą misterium, które za nimi się kryje. Stąd istnieje potrzeba szukania ciągle nowych form wyrazu w obrzędach liturgicznych.

Na tę konieczność wskazuje też sam wymiar antycypacyjny liturgii. Wskazuje ona na rzeczywistość, do której Kościół ciągle zmierza, a która jest spoza tego świata. Przypomina o tym ukierunkowanie eschatologiczne tekstów liturgicznych. Uobecniając wydarzenia z historii zbawienia, liturgia zapowiada równocześnie przyszłe przeznaczenie chrześcijanina, które daje mu zbawiający Bóg. W ten sposób Kościół w liturgii usiłuje ciągle na nowo i coraz pełniej rozpoznawać niezgłębitego Boga, ofiarowującego mu zbawienie. W tym sensie liturgia nie powinna się nigdy zatrzymywać na stałe przy wybranych formułach, ale należy ciągle poszukiwać coraz doskonalszych formuł. W samą jej istotę więc jest wpisana konieczność jej permanentnej odnowy. Liturgiczne spotkanie z żywym Bogiem, który ciągle na nowo powołuje człowieka, ujawnia swoisty niedosyt z dotychczasowego kształtu tych spotkań. Poddawanie rewizji form liturgicznych jest więc zarówno wymogiem wewnętrznej konieczności, jak i zobowiązaniem duszpasterskim, rodzącym się z potrzeby jej skuteczności⁷.

2. Zmiany w *Book of Common Prayer* (BCP)

Pierwsza wersja BCP ukazała się w 1549 r. na mocy Act of Uniformity. Był to jeden z ważniejszych aktów prawnych, którego celem było ujednolicenie liturgii nowego Kościoła. Swoje treści i rozstrzygnięcia BCP czerpała z różnych źródeł – zarówno z wcześniej istniejących ksiąg liturgicznych, jak i z dawnego nauczania Kościoła. Można tu wyróżnić np. nauczanie pierwszych Ojców Kościoła, liturgie wschodnie, średniowieczną liturgię rzymskokatolicką, niemieckie

⁷ „Yet the liturgy does not articulate a static norm of faith. There is an extraordinary dynamic within the liturgical act which always holds up a ‘beyond’, at which the Church has not yet arrived [...]. In this perspective, the liturgy always points us to God’s future action, and thus works against attempts to fix the truth of the gospel in static formulas [...]. The Church’s re-examination of its liturgical rites is thus a necessity [...]. A kind of discontinuity becomes a pastoral necessity if we are to be jolted into hearing the eternally new call of God which lies behind the words and rituals”. Tamże, s. 61.

teksty i rozporządzenia reformacyjne, jak też dotychczasowe i nowe liturgiczne i prawne zwyczaje i akty angielskie⁸. Obok konieczności uniformizacji młodego jeszcze anglikanizmu chodziło też o stworzenie jednej księgi, dostępnej i łatwej w użyciu zarówno dla księży, jak i dla świeckich⁹.

Akt uniformizacji i wydanie BCP poprzedziły bezpośrednio trzy inne księgi liturgiczne: *Sarum Breviary* (1543)¹⁰, angielska *Litany* (1544)¹¹ oraz *Order of the Communion* (1548), który został wydany jako dodatek do używanej w Anglii Mszy łacińskiej w rycie sarum. Już w 1552 r. doszło do pierwszej rewizji BCP, która służyła głównie przyjęciu liczniejszych akcentów reformacji kontynentalnej, chociaż były też pewne nowe elementy tradycyjnej liturgii średniowiecznej. O tych pierwszych świadczy np. skrócenie modlitwy eucharystycznej; wprowadzenie obowiązku komunii trzy razy w roku, a nie raz; wprowadzenie tzw. czarnej rubryki, która zaprzeczała „realnej obecności” w Komunii św.; uproszczenie rytu chrztu, bierzmowania, sakramentu chorych oraz pogrzebu, z którego usunięto niemal wszystkie prośby za zmarłych; zniknięcie wszelkich wzmianek o ornacie, albie, tunice, świecach na ołtarzu, a nawet o samym ołtarzu. Natomiast odpowiadając na wezwania środowisk tradycyjnych, wprowadzono m.in.: obowiązek odmawiania brewiarza przez wszystkich księży, a nie tylko duszpasterzy; nakazano odmawianie credo atanazjańskiego trzynastą razy w roku, a nie sześć; Komunię polecono przyjmować na klęcząco; starym zwyczajem średniowiecznym lekcję miał czytać raczej ksiądz niż usługujący przy ołtarzu. Zasadnicza myśl tej rewizji dążyła do zwrócenia uwagi na większą

⁸ Jednym z poprzedników BCP były tzw. primaria (ang. *primer*), czyli swego rodzaju odpowiednik współczesnych książeczek do nabożeństwa, których używano do początku XIV w. Zawierały one zwykle officium ku czci Matki Bożej, siedem psalmów pokutnych, piętnaście tzw. psalmów wstępowań (lub stopni, łac. *psalmi graduales*), od 120 do 134, *Litanie do Wszystkich Świętych* oraz officium za zmarłych. W Anglii najbardziej znane były np. *Marshall's Primer*, *Hilsey's Primer*, *Henry's Primer*. Por. *Primer*, w: *The Oxford Dictionary of the Christian Church*, s. 1327.

⁹ Por. M.J. Hatchett, *Prayer Books*, s. 122-123.

¹⁰ Ryt sarum, zwany też „rytem z Salisbury”, był lokalną modyfikacją rytu rzymskokatolickiego, którego używano w katedrze w Salisbury. Przypisywano go św. Osmundowi (†1099), choć faktycznie jest późniejszy. Ryt ten stopniowo się upowszechniał, tak że w połowie XV w. był powszechnie stosowany prawie w całej Anglii, Walii i Irlandii. W 1543 r. *Sarum Breviary* został nadany jako obowiązujący w głównej prowincji Kościoła anglikańskiego, czyli w Canterbury. Por. *Salisbury or Sarum, Use of*, w: *The Oxford Dictionary of the Christian Church*, s. 1446-1447.

¹¹ Wydana przez Cranmera do odmawiania w czasie procesji zaleconych przez króla Henryka VIII na czas wojny Anglii ze Szkocją i Francją. Dla jej skomponowania Cranmer czerpał z łacińskich litanii katolickich, zwłaszcza litanii w rycie sarum, z tzw. *Łacińskiej Litanii Lutra* oraz z *Litanii Diakona* ze wschodniej liturgii św. Jana Chryzostoma. Por. *Litany, the BCP*, w: *The Oxford Dictionary of the Christian Church*, s. 985.

dyscyplinę liturgiczną, a więc ściślejsze zachowywanie rubryk liturgicznych i do wyraźnego określenia tego, co w poprzedniej wersji BCP było domyślne¹².

Kolejne zmiany w BCP z 1559 r. zmierzały w kierunku pewnego złagodzenia skrajności. Usunięto tzw. czarną rubrykę oraz przywrócono wcześniejszy zapis o szatach liturgicznych. Niedługo potem wydano nowy kalendarz liturgiczny, a także nowe tłumaczenie psalmów i niektórych modlitw na wzór psalmodii reformacji kontynentalnej. W 1604 r. doszło do kolejnych zmian – zasadniczo przychylnych purytanom. Główną zmianą było umożliwienie udzielania prywatnego chrztu tylko oficjalnym ministrom.

Także następna rewizja BCP z 1662 r. nie była zbyt znacząca. Dodano kilka okolicznościowych modlitw, głównie dziękczynnych, oraz dokonano niewielkich zmian raczej w rubrykach niż w samych tekstach liturgicznych. Dla przykładu dodano modlitwę poświęcenia wody chrzcielnej oraz wspomnienie zmarłych. Niektóre z nowych zapisów pochodziły z wydanej kilkanaście lat wcześniej szkockiej BCP. Chodziło w nich głównie o uwydatnienie doktryny eucharystycznej, stąd np. modlitwa eucharystyczna została nazwana „modlitwą konsekracji”, przywrócono łamanie chleba oraz zalecono, by wierni spożyli wszystko, co pozostawało po liturgii. Przywrócono także „czarną rubrykę”, jednak w nieco złagodzonej wersji, gdzie negowano „jakąkolwiek obecność cielesną naturalnego Ciała i Krwi Chrystusa”. Chodziło więc tutaj nie tyle o negację rzeczywistej obecności Chrystusa w Eucharystii, ile raczej o zdystansowanie się wobec nauki o transsubstancjacji. *Book of Common Prayer* po tych zmianach z 1662 r. pozostała do dzisiaj oficjalną wersją używaną w Kościele anglikańskim¹³.

Rozpowszechnianie się anglikanizmu na inne kraje, głównie kolonie angielskie, prowadziło także do dostosowywania BCP do potrzeb lokalnych wspólnot kościelnych. Pierwszą taką wersją BCP była wspomniana już *The Scottish Book of Common Prayer* z 1637 r. Znana jest ona także jako tzw. liturgia laudańska (*Laud's Liturgy*)¹⁴, gdzie wprowadzono m.in. epiklezę, łamanie chleba oraz liturgiczne funkcje dla diakonów. Pierwsza amerykańska wersja BCP powstała w r. 1789. Uprościła ona pewne przepisy angielskie, zrezygnowała z atanażjańskiego credo, usunęła wzmianki o prywatnej spowiedzi z niektórych obrzędów, wprowadziła modlitwę eucharystyczną bliską wersji szkockiej, a więc i modlitwom historycznie wcześniejszym. W 1877 r. powstała wersja BCP dla prowincji irlandzkiej Kościoła anglikańskiego, która wykazywała większe nachylenie protestanckie.

¹² Por. M.J. Hatchett, *Prayer Books*, s. 126-129.

¹³ Por. tamże, s. 129-130.

¹⁴ Nazwa pochodzi od nazwiska Williama Lauda (†1645), arcybiskupa Canterbury, który był bardzo wpływową postacią w Church of England w I poł. XVII w.

Ogólnoanglikańska konferencja biskupów w Lambeth w 1908 r. wprowadziła pewne zasady dla kolejnych zmian w BCP, wzywając na przykład do przystosowywania rubryk do zwyczajów lokalnych, usuwania powtórzeń, większej elastyczności i ubogacenia obrzędów czy lokalnych zmian w kalendarzu liturgicznym. W związku z tym doszło do kolejnych rewizji BCP w Szkocji (1912 i 1929 r.), w Kanadzie (1922 r.), Irlandii (1927 r.) i w USA (1928 r.).

Po Lambeth Conference w 1958 r., a zwłaszcza po Kongresie Anglikańskim pięć lat później, Wspólnota Anglikańska podjęła decyzję poważniejszego zrewidowania BCP. Niemal wszystkie prowincje dokonały takich zmian, często tworząc tzw. alternatywne księgi liturgiczne. Główne przesłanki dla tych zmian „miały na celu powrót do źródeł, do dziedzictwa biblijnego i patrystycznego, wykorzystanie rezultatów studiów nad liturgią oraz adaptację do obecnych warunków i potrzeb misyjnych i duszpasterskich”¹⁵. Chodziło nie tylko o to, by używany język był bardziej zrozumiały, ale by w liturgii była widoczna wrażliwość na potrzeby lokalnych wspólnot. Stąd np. w licznych prowincjach doszło do ekumenicznego tłumaczenia Pisma św. dla celów liturgicznych. W modlitwach eucharystycznych pojawiły się teksty nawiązujące do form starożytnych, akcenty eschatologiczne, dziękczynienie za stworzenie, wcielenie i odkupienie. Powstały też specjalne liturgie, np. na Środę Popielcową, Niedzielę Palmową, Wielki Piątek, Niedzielę Paschalną oraz wigilię¹⁶. W niektórych wersjach znalazły się nawet obrzędy „pojednania penitenta”, w czym wyrażała się przynajmniej zachęta do spowiedzi. Kościół anglikański w Anglii wydał w 1980 r. *The Alternative Service Book*, która chociaż nie cieszy się takim autorytetem, jak *Book of Common Prayer* z 1662 r., bardzo szybko zaczęła być niemal powszechnie używana.

3. Sakramenty w anglikanizmie

Na tle protestantyzmu anglikanizm wyróżnia się m.in. uznaniem wagi sakramentów w teologii i praktyce życia chrześcijańskiego. Są one bowiem widzialnymi znakami Bożej łaski. Ich szczególne znaczenie wypływa z podstawowej relacji do wiary. Relacja ta jest dynamiczna, bo z jednej strony sakramenty wiarę zakładają, a z drugiej ją wyrażają. Brak wiary sprawiałby, że straciłyby one swoją wewnętrzną treść i stałyby się jedynie zewnętrznymi obrzędami.

¹⁵ M.J. Hatchett, *Prayer Books*, s. 132.

¹⁶ BCP z 1662 r. zawierała jedynie własną kolektę i czytania na poszczególne święta, które włączano w zawsze taką samą liturgię.

Anglikanie nawiązują tu do przekonania Kalwina, który pisał o możliwości prawdziwego „niewidzialnego uświęcenia bez widzialnego znaku, a z drugiej strony widzialnego znaku bez prawdziwego uświęcenia”¹⁷.

W tym kontekście anglikanizm zwraca uwagę na znaczenie moralne sakramentów. Jako wydarzenia wiary nakładają one konkretne zobowiązania moralne dotyczące życia chrześcijanina. W tym sensie stają się one „moralnymi narzędziami”, jak nazywał je Richard Hooker (†1600)¹⁸. Wiara wyrażana w liturgii poprzez słowa i obrzędy ma prowadzić do określonych postaw w życiu codziennym. Taki akcent pokazuje wyraźnie, jak wielkie znaczenie anglikanizm przywiązuje do bliskości kultu (ang. *worship*) i życia moralnego. A ponieważ kult jest zawsze dziełem Kościoła i w Kościele się dokonuje, uwyrażnia się tutaj również eklezjalny aspekt moralności chrześcijańskiej. Wychowawcza troska Kościoła musi nieustannie wskazywać, jak ważne jest, by oddawanie czci Bogu nie ograniczało się nigdy do uczestnictwa w obrzędach liturgicznych. Spośród sakramentów podstawową funkcję pełni tu chrzest, który włącza w zbawcze dzieło Chrystusa. Ochrzczony, włączając się w tajemnicę paschalną, zdąża ku dojrzałości życia z wiary i głosi Bożą prawdę światu. To jedynie żywa wiara daje dostęp do Boga i Jego zbawczej łaski, a zjednoczenie z Nim dokonuje się w chrzcie. Jego radykalnym pogłębieniem jest udział w uczcie eucharystycznej. Jednakże to najpierw wiara umożliwia spotkanie i zjednoczenie z Bogiem¹⁹.

Spośród anglikańskich 39 *Artykułów* na temat sakramentów mówią artykuły od 25 do 31²⁰. Szczególnie artykuł 25 podkreśla, że sakramenty wiarę ożywiają, wzmacniają i potwierdzają. Ich wymiar fizyczny, zewnętrzny wyraża odniesienie do fizycznej strony człowieka i jego życia. Przez zewnętrzny znak sakramentu wiara wyraża i Boży dar łaski, i przyjęcie tego daru przez człowieka. Tym samym odpowiedź człowieka na ich przyjęcie nie może się ograniczać jedynie do wewnętrznego przekonania, ale musi rodzić zewnętrzne postawy.

¹⁷ Cyt. za: L. Weil, *The Gospel in Anglicanism*, s. 71. Zgodnie z nauką M. Lutra za sakramenty (w sensie ścisłym) ustanowione wyraźnie przez Jezusa Chrystusa anglikanizm uważa tylko chrzest i Wiechezę Pańską (Eucharystię, Komunię). Pozostałe, w tym bierzmowanie, uważa się za obrzędy, którym początek dała praktyka Kościoła apostołskiego.

¹⁸ Wpływowy duchowny i teolog, autor *Of the Laws of Ecclesiastical Polity*, uznawany niekiedy za największego teologa anglikańskiego w historii. Por. J. Booty, *Standard Divines*, w: *The Study of Anglicanism*, s. 164-166; S. Nowosad, *Okres karoliński w anglikańskiej teologii moralnej*, „Roczniki Teologiczne” 44(1997), z. 3, s. 137-139.

¹⁹ Por. L. Weil, *The Gospel in Anglicanism*, s. 72.

²⁰ 39 *Articles* są zbiorem podstawowych prawd wiary anglikańskiej reformacji, które powstały w kontekście XVI-wiecznych dyskusji reformacyjnych. Stanowią one część *Book of Common Prayer* (s. 607-629). Na temat *Artykułów* por. m.in. O. O'Donovan, *On the Thirty Nine Articles*; J.I. Packer, R.T. Beckwith, *The Thirty-Nine Articles: Their Place and Use Today*, Oxford: Latimer House 1984; P. Toon, *The Articles and Homilies*, s. 133-137.

Na takim przekonaniu opiera się anglikańskie rozumienie wzajemnej relacji sakramentów i wiary²¹.

Boża inicjatywa, którą pierwszorzędnie wyraża każde działanie sakramentalne, przychodzi do człowieka w określonym kontekście miejsca i czasu. Także ludzka odpowiedź wyrasta z kontekstu jego życia, historii, kultury itp., a zwłaszcza z etapu życia Kościoła, na jakim się on znajduje w swej pielgrzymce do Ojca. Ten zmieniający się kontekst życia i działania Kościoła domaga się ciągłej aktualizacji form jego działania, a więc także i odnowy w liturgii. Wiara Kościoła ma w ten sposób wyrażać swoją zawsze nową wrażliwość na Boże wezwania i pragnienie, by odpowiadać na nie jak najbardziej adekwatnie. Ten dynamiczny wymiar liturgii, a w niej sakramentów, anglikanizm mocno łączy z prawdą o wcieleniu. Syn Boży, wcielony w ludzką postać w określonym momencie historii, jest obecny i działa w każdym czasie. Uprzywilejowanym miejscem i momentem Jego działania są sakramenty jako rzeczywistości eklezjalne. Stąd nie wolno nigdy pojmować sakramentów jako wydarzeń prywatnych. Są one zawsze w służbie całego ludu Bożego, który jednoczą w „jedną rodzinę wiary we wspólnym ofiarowaniu chwały i dziękczynienia”²². Ostatnie dziesiątki lat przyniosły w anglikanizmie nowe spojrzenie na teologię inicjacji chrześcijańskiej, co znalazło wyraz w nowych obrzędach sakramentów. Miało to związek z dowartościowaniem biblijnego rozumienia Kościoła jako ludu Bożego. I tak sakrament chrztu odkrywa swoją pełną treść dopiero, gdy jest celebrowany wobec wspólnoty wiernych, a zwłaszcza w ramach niedzielnej Eucharystii. Jako wydarzenie z istoty eklezjalne musi dokonywać się z czynnym udziałem Kościoła, wiernego ludu zjednoczonego ze swoim Mistrzem. Ujawnia to fundamentalny związek między chrztem a Eucharystią: chrzest wprowadza do wspólnoty ludu Bożego, a w Eucharystii dopełnia się ten proces rodzenia się chrześcijanina²³. Odnowione obrzędy sakramentów inicjacji chrześcijańskiej w liturgii anglikańskiej, co idzie za ich nowym rozumieniem

²¹ „It is reflected in the words of Tertulian: ‘The flesh is the hinge of salvation.’ The outward, physical aspects of the sacraments are the instrumental means by which faith articulates both God’s gift of grace and the human acceptance of the gift”. L. Weil, *The Gospel in Anglicanism*, s. 72.

²² Hooker pisał: „That saving grace which Christ originally is or hath for the general good of the whole Church, by sacraments he severally deriveth into every member thereof”. Cyt. za: tamże, s. 73.

²³ „Such significant changes are not a matter of mere ritual updating, but are indicative of a major shift in the theological understanding of the rite [...]. The rediscovered theology of initiation is directly related to the recovery of biblical understanding of the Church as the people of God [...]. The celebration of baptism within the Eucharist on Sunday has reawakened the Church’s awareness of the essential link between the two sacraments, that baptism is entrance into the communion fellowship, and that the Eucharist is itself a sacrament of initiation, the fulfilment of the process of the making of a Christian”. Tamże, s. 62.

teologicznym, zmierzają m.in. do zbiorowego udzielania chrztu, rozumienia bierzmowania jako dojrzałego potwierdzenia swojej wiary, dopuszczenia do komunii nie związanego z bierzmowaniem czy ubogacenia samych obrzędów wraz z możliwością użycia krzyżma²⁴.

A. Chrzest

Kościół anglikański zachował rozumienie chrztu zgodne z doktryną katolicką. Pierwsza forma chrztu z 1549 r., pochodząca od Cranmera, była w zasadzie zgodna z rytym sarum, powszechnie używanym w średniowiecznej Anglii. Pominęto tam jednak takie elementy obrzędu, jak egzorcyzm soli, „effata”, oznaczenie dłoni, namaszczenie piersi i wręczenie świecy. Dodano natomiast pewne modlitwy pochodzące m.in. od Lutra i z hiszpańskiego *Missale Mixtum*. Cranmer też, nawiązując do praktyki patrystycznej, zalecał, by chrzest był udzielany głównie w niedziele i dni święte, gdy gromadzi się większa liczba wiernych. Chodziło także o to, by przy tej okazji wszyscy przypomnieli sobie o swoim chrzcie. Teologiczna treść koncentrowała się na przebaczeniu grzechów. Pomimo tych zaleceń prywatny chrzest, udzielany zwykle w kilka dni po urodzeniu, był powszechną praktyką²⁵. W drugiej BCP z 1552 r. Cranmer uwzględnił pewne postulaty M. Bucera (†1551), reformatora niemieckiego, który ostatnie lata życia spędził w Cambridge jako profesor teologii.

Ostateczna wersja *Book of Common Prayer* z 1662 r. podtrzymała katolicki charakter tego sakramentu. Wbrew niektórym poglądom głównych reformatorów z kontynentu, anglikanizm podkreślał od początku, że chrzest przynosi odrodzenie poprzez obmycie i uświęcenie przez Ducha Świętego, uwolnienie od Bożego gniewu, włączenie do Chrystusowego Kościoła, odpuszczenie grzechów ochrzczonego, który staje się dziedzicem wiecznego zbawienia. Podobnie, choć mniej wyraźnie, stanowiły anglikańskie artykuły, zdecydowanie odrzucające pogląd U. Zwinglego, który negował konieczność chrztu. W artykule 27 mówi się, że chrzest jest „znakiem odrodzenia, czyli nowego narodzenia”, który „w widzialny sposób ukazuje i pieczętuje obietnice przebaczenia grzechów i przyjęcia nas na dzieci Boże przez Ducha Świętego”²⁶. Po okresie XVIII-wiecznego racjonalizmu, który doprowadził w całym protestantyzmie do niedoceniań tego sakramentu, jego anglikańskie odrodzenie w duchu katolickim przyszło wraz z ruchem traktariańskim. Szczególnie zasłużył się tu jeden z jego założycieli i liderów, E.B. Pusey (†1882), zwłaszcza

²⁴ Por. M.J. Hatchett, *Prayer Books*, s. 132.

²⁵ Por. D.R. Holeton, *Initiation*, w: *The Study of Anglicanism*, s. 262-263.

²⁶ BCP, s. 623.

w trzech traktatach – 67-69 – spośród 90, które wyrażały założenia ruchu²⁷. Ryt udzielania chrztu według BCP jest prostszy od katolickiego i przewiduje trzy jego formy: zwyczajną w kościele, prywatny chrzest w domu i chrzest osób dorosłych²⁸. W formie zwyczajnej – według BCP – chrzest powinien być udzielany podczas tzw. porannej lub wieczornej modlitwy²⁹. Na obrzęd chrztu składa się kilka modlitw wstępnych, czytanie Ewangelii (Mk 10,13-16), wyrzeczenie się szatana, świata i ciała, wyznanie wiary, nadanie imienia, trynitarna formuła chrztu z zanurzeniem w wodzie lub polaniem, znak krzyża i modlitwy końcowe.

Lambeth Conference z 1968 r. wezwała do gruntownej odnowy liturgii, w tym także rozumienia i udzielania sakramentów inicjacji chrześcijańskiej. Przygotowany na konferencję raport *Odnova Kościoła w wierze* wzywał do nowego podkreślenia wzajemnego powiązania trzech sakramentów inicjacyjnych. Spowodowało to odnowę praktyki inicjacyjnej w całym świecie anglikańskim. Przedmiotem debaty była m.in. kwestia duszpasterskiej praktyki rozdzielania w czasie poszczególnych sakramentów, co rodzi pewną niejasność teologiczną³⁰. Specjalna komisja liturgiczna opracowała propozycje łącznego obrzędu inicjacyjnego, które jednak spotkały się z oporem ze strony licznych biskupów. Nowe obrzędy bowiem bardzo ograniczały udział biskupa w udzielaniu sakramentów inicjacji.

W nowym spojrzeniu na inicjację chrześcijańską, czego wyrazem są zróżnicowane rytury w różnych prowincjach anglikańskich, anglikanizm zawsze podkreśla, by inicjacja dokonywała się wobec możliwie najliczniej zgromadzonej wspólnoty wiernych, a więc w niedziele i święta. Niektóre prowincje skłaniają się nawet, by ograniczyć te obrzędy do pięciu dni w roku: Wigilii Paschalnej, Zesłania Ducha Świętego, Wszystkich Świętych, Chrztu Pańskiego i podczas wizytacji biskupa. Trzeba nade wszystko podkreślać publiczny charakter chrztu wobec zgromadzonego Kościoła, a nie jako prywatnego wydarzenia wobec rodziny i przyjaciół. W liturgii przewiduje się wyraźne wezwanie zgromadzonych wiernych, by byli świadkami i wsparciem dla ochrzczonego w jego życiu. Wierni świeccy są też wezwani, by uczestniczyć w przygotowaniu i dalszym prowadzeniu ochrzczonego ku pełni wiary. Wskazuje to na rozumienie Kościoła

²⁷ Por. *Baptism*, w: *The Oxford Dictionary of the Christian Church*, s. 150-152.

²⁸ Por. BCP, s. 263-288.

²⁹ „Morning Prayer” albo „Evening Prayer” to anglikański odpowiednik jutrzni i nieszporów, odmawianych wspólnie w kościele. Ich porządek podaje BCP.

³⁰ „Any separation of [baptism, confirmation and first communion] either as successively given at different stages in the initiation rite, or as conceivable in isolation from one another, involves grave theological confusion [...]. In particular, we refer to the impossibility of giving a convincing theology of ‘baptism’ separated from ‘confirmation’, or of ‘confirmation’ separated from ‘baptism’”. The Doctrinal Commission of the Church in Wales, *Christian Initiation*; cyt. za: D.R. Holeton, *Initiation*, s. 268.

jako dynamicznej i aktywnej wspólnoty, gdzie nie tylko duchowni biorą czynny udział w prowadzeniu ludzi do wiary.

Dostrzega się akcent na integralność całej inicjacji. Odchodzi się od kryteriów wiekowych przy udzielaniu poszczególnych sakramentów. Dla wszystkich wiernych też używa się jednego obrzędu, by zaznaczyć te same prawa wszystkich ochrzczonych. Chrzest też coraz częściej postrzega się jako dopuszczający do Eucharystii bez względu na wiek. Również same teksty liturgiczne są liczniejsze i bogatsze w obrazy biblijne. Powróciły też obrzędy, które zanikły przy pierwszych rewizjach BCP, jak użycie krzyżma, wręczenie szaty chrzcielnej czy zapalanej świecy. Taka większa wyrazistość obrzędów inicjacyjnych wskazuje na współczesny kontekst, który określa się niekiedy „Kościołem postchrześcijańskim”, gdzie potrzeba więcej widzialnych znaków nadprzyrodzonej rzeczywistości³¹.

Wydana w 1980 roku *The Alternative Service Book* (ASB) jest najbardziej znaczącą rewizją BCP, która w istocie stała się alternatywą w stosunku do niej. W żadnej mierze jednak nie znosi ona poprzedniej, która zachowuje rangę najwyższego autorytetu w liturgii i teologii³². ASB poświęca dużo miejsca inicjacji chrześcijańskiej, przewidując różne okoliczności udzielania tych sakramentów. Obok samych sakramentów są specjalne obrzędy dziękczynienia za narodzenie dziecka (s. 213-217), a nawet dziękczynienia po adopcji dziecka (s. 218-222). Najbardziej właściwym czasem dla udzielania chrztu jest niedzielną Eucharystia, chociaż dopuszczalny jest też inny termin. Przewiduje się połączony obrzęd wszystkich sakramentów inicjacyjnych, chrzest z bierzmowaniem bez komunii oraz chrzest z bierzmowaniem podczas modlitwy porannej lub wieczornej. Przywrócono możliwość użycia oleju świętego podczas znaku krzyża na czole oraz wręczenia zapalanej świecy.

B. Bierzmowanie

Kościół anglikański początkowo przejął średniowieczną praktykę rozumienia i udzielania bierzmowania. Dość szybko jednak, bo już w 1549 r., wprowadzono pewne modyfikacje rezygnując z namaszczenia olejem krzyżma, a przy rewizji BCP w 1552 r. zaniechano znaku krzyża wraz z towarzyszącą formułą modlitewną. Odpowiedzialny za te zmiany był Cranmer, który akcent przesu-

³¹ Por. tamże, s. 269.

³² „The Alternative Service Book (1980), as its name implies, is intended to supplement the Book of Common Prayer, not to supersede it”. *Preface, The Alternative Service Book 1980* [Services authorized for use in the Church of England in conjunction with The Book of Common Prayer together with The Liturgical Psalter], London: Clowes/SPCK – Cambridge: Cambridge University Press 1980, s. 9.

nał z udzielania bierzmowania na przedsakramentalne pouczenie i jego sens katechetyczny³³. Szafarzem bierzmowania był i jest zawsze biskup. Udziela go przez modlitwę i włożenie rąk.

Praktyka udzielania bierzmowania kształtowała się z kolei dość swobodnie aż do XIX w. Miały na to wpływ różne okoliczności, wśród nich m.in. trudności techniczne, jak rozległość diecezji, brak obowiązku rezydencji biskupów, a dla anglikanów na świecie fakt, że aż do 1785 r. nie było żadnego anglikańskiego biskupa poza Zjednoczonym Królestwem. Dopiero wprowadzenie surowszej dyscypliny przynależności kościelnej na początku XIX w., która z kolei wyrosła z tzw. odrodzenia ewangelickiego, przywróciło znaczenie bierzmowania i większy porządek w jego sprawowaniu³⁴. Z jednej strony odnowie praktyki towarzyszyły też nowe akcenty w teologicznym rozumieniu tego obrzędu. Podkreślano jego związek z chrztem jako jego drugiej, uzupełniającej części, a więc tym samym jego charakter sakramentalny³⁵. Z drugiej strony podtrzymywano nadal jego interpretację niesakramentalną, katechetyczną. Obie interpretacje jednakże zgodnie przyjmowały konieczność udzielania bierzmowania przed pierwszą komunią.

Od 1968 r., wraz z odnową całej liturgii anglikańskiej, doszło do nowych debat odnośnie do treści i znaczenia bierzmowania. Nowe teksty z ASB przewidują udzielanie bierzmowania wraz z chrztem i komunią, tylko z komunią lub poza chrztem i komunią. Zaleca się, by udzielać go podczas wspólnych modlitw porannych lub wieczornych. Przywraca się możliwość namaszczenia olejem, wcześniej pobłogosławionym przez biskupa. Znaczenie bierzmowania nabiera coraz bardziej sensu powtórnego po chrzcie publicznego potwierdzenia i wyznania swojej wiary i wierności przymierzu chrzcielnemu wobec biskupa. Zanika natomiast rozumienie bierzmowania jako dopuszczenia do komunii, co łączy się z opóźnianiem wieku jego udzielania. Tym samym podkreśla się wagę chrztu, gdzie pełnia Ducha Świętego staje się udziałem chrześcijanina.

³³ Zresztą intencje Cranmera przy wprowadzaniu zmian do średniowiecznego obrzędu bierzmowania do dzisiaj pozostają niejasne dla samych anglikanów. Por. D.R. Holeton, *Initiation*, s. 270-271.

³⁴ Odrodzenie ewangelickie był to ruch w Kościele anglikańskim związany przede wszystkim z J. Wesleyem (+1791). Podkreślał on mocno zarówno wartość każdego człowieka, potrzebę osobistego nawrócenia, pierwszeństwo Biblii, jak i klasyczne zagadnienie protestanckie usprawiedliwienia przez wiarę. Doprowadził do szerokich reform społecznych i wychowawczych. Na temat teologicznego znaczenia tego odrodzenia w Kościele anglikańskim por. A. Nichols, *The Panther and the Hind*, s. 97-113; P. Butler, *From the Early Eighteenth Century to the Present Day*, s. 32-33.

³⁵ Takiemu interpretowaniu bierzmowania jako uzupełnienia chrztu dali wyraz zwłaszcza dwaj autorzy: A.J. Mason (*The Relation of Confirmation to Baptism*, London: Rivingtons 1890) i G. Dix (*The Theology of Confirmation in Relation to Baptism*, London: Dacre Press 1946).

Są jednak i tacy teologowie, którzy widzą w bierzmowaniu istotne dopełnienie daru Ducha Świętego, bez którego chrzest byłby niekompletny³⁶.

C. Eucharystia – Komunia św.

Eucharystia, obok chrztu, to dla anglikanów sakrament w sensie ścisłym, ponieważ pochodzi wyraźnie od Chrystusa. Pozostałe obrzędy, zwane sakramentami, można uważać jedynie za sakramenty w sensie dalszym, jakkolwiek ich istnienie i praktykowanie sięga czasów apostoelskich. Docenianie wagi wszystkich sakramentów w życiu chrześcijanina w pewnych nurtach teologicznych anglikanizmu wyraźnie wskazuje na jego katolickie dziedzictwo, odróżniając go od ujęć wyraźnie protestanckich³⁷. Eucharystia, zwana najczęściej przez anglikanów „Komunią świętą” (*Holy Communion*), w swojej formie z BCP z 1549 r. zachowała zasadniczą zgodność z dotychczasowym rytym katolickim. W modlitwie eucharystycznej Cranmer położył akcent teologiczny jedynie na wspomnienie ofiary Chrystusa, usuwając inne aspekty ofiarnicze. Cała Msza natomiast bardziej ukazywała ducha dziękczynienia w zgodzie z praktyką Kościoła pierwotnego³⁸. W następnej wersji BCP z 1552 r. zmiany poszły dalej, głównie w tym kierunku, by w centrum było dziękczynienie i słowa ustanowienia, po czym następowało udzielanie komunii. Teologia anglikańska nie stworzyła odrębnej doktryny eucharystycznej, jak inne tradycje reformacji kontynentalnej. W duchu *via media* zawsze było tu miejsce na różne opinie, które odwoływały się do Pisma św., praktyki Kościoła pierwszych wieków, rozumu i doświadczenia. Zachowując wiarę w rzeczywistą obecność Chrystusa w Eucharystii, Cranmer dążył jednak do przesunięcia akcentu z aktu zmiany postaci na akt komunii³⁹. Jak podkreśla Crockett, chodziło mu o odniesienie rzeczywistości sakramentalnej raczej do wiernego przyjmującego komunię niż do samych postaci eucharystycznych. Stąd jego poglądy można wyrazić jako „rzeczywiste spożywanie Ciała i Krwi Chrystusa w Eucharystii raczej

³⁶ Por. *Confirmation*, w: *The Oxford Dictionary of the Christian Church*, s. 396-397.

³⁷ Por. R. Łukaszyk, *Anglikański Kościół IV: Teologia*, w: *Encyklopedia katolicka*, t. 1, Lublin: TN KUL 1985, kol. 587-590.

³⁸ „All references to the Mass as a sacrifice in any other sense than that of a commemoration of the sacrifice of the cross, a sacrifice of praise and thanksgiving, or the sacrifice of ‘ourselves, our souls, and bodies’ were carefully excluded. The whole prayer was more clearly oriented around the theme of thanksgiving, in line with the eucharistic prayers of the early Church”. W.R. Crockett, *Holy Communion*, w: *The Study of Anglicanism*, s. 273.

³⁹ Analizę nauki Cranmera na temat Eucharystii por.: P.N. Brooks, *Thomas Cranmer’s Doctrine of the Eucharist: An Essay in Historical Development*, New York: Seabury Press 1965.

niż... rzeczywistą, obiektywną obecność Chrystusa w Eucharystii⁴⁰. W tym kierunku szło też przekonanie R. Hookera, co doprowadziło do wykształcenia się tzw. teorii recepcjonizmu (przyjmowania). Nie neguje się tu realnej obecności, ale bardziej podkreśla realne przyjmowanie Chrystusowego Ciała i Krwi przez chrześcijanina. Można tu wyśledzić pewien umiarkowany agnostycyzm, za którym stoi rozróżnienie między wiarą a teologią: należy wierzyć, że przyjmuje się prawdziwe Ciało i Krew w znakach sakramentu Eucharystii, ale teologiczne ujęcie sposobu tej obecności jest w dużym stopniu kwestią, jaką należy rozważyć teologicznie⁴¹. W dyskusjach XVII-wiecznych podjęto na nowo charakter ofiarniczy Eucharystii, a nawiązując do św. Augustyna, także jej wymiar kościelny. Podtrzymywano znaczenie przyjmowania komunii, wiążąc z tym akt konsekracji. Wskazywano, że „konsekracji postaci nie uważa się za cel sam w sobie, ale jako skierowanej ku aktowi komunii”⁴². Wyrażną odnowę eucharystyczną przyniósł koniec XVIII w. wraz z odrodzeniem ewangelickim, a w XIX w. stało się to za sprawą ruchu oksfordzkiego. Liderzy odrodzenia ewangelickiego, bracia Wesleyowie, mocno akcentowali sakramentalny, w tym eucharystyczny wymiar życia chrześcijańskiego, czemu dali wyraz w hymnach eucharystycznych, które do dzisiaj są śpiewane, zresztą nie tylko przez anglikanów. Zwolennicy odnowy katolickiego dziedzictwa anglikanizmu w ramach Oxford Movement widzieli w kulcie eucharystycznym centrum liturgii chrześcijańskiej. Nie lekceważąc aktu komunii, bardziej niż dotąd podkreślano tutaj rzeczywistą obecność Chrystusa pod postaciami chleba i wina, która staje się przez akt konsekracji⁴³. W XX w. dotarł do Kościoła anglikańskiego ruch liturgiczny⁴⁴. Jego owocem było zwłaszcza podkreślenie centralnego znaczenia niedzielnej Eucharystii w życiu każdej wspólnoty parafialnej. Najbardziej wpływowym liturgistą anglikańskim w XX w. był G. Dix (†1952), autor *The Shape of the Liturgy*⁴⁵. Zwracał on specjalną uwagę na kształt liturgii eucharystycznej jako całości, a późniejsza odnowa nosi na sobie jego wpływ.

⁴⁰ W.R. Crockett, *Holy Communion*, s. 274.

⁴¹ „At the level of faith, all that is necessary is that we believe that the body and blood of Christ is really received in the Eucharist by means of the sacramental signs. At the level of theology, it is legitimate to speculate about the manner of the presence, as long as it does not endanger piety”. Tamże, s. 275.

⁴² Tamże, s. 277.

⁴³ „According to Tractarian teaching, the presence of Christ in relation to the elements is brought about by the act of consecration and is not dependent on their reception in communion”. Tamże, s. 279.

⁴⁴ Decydujący wpływ miał w tym A.G. Hebert. Por. A.G. Hebert, *Liturgy and Society: The Function of the Church in the Modern World*, London: Faber and Faber 1935; *The Parish Communion: A Book of Essays*, red. A.G. Hebert, London: SPCK 1937; P. Butler, *From the Early Eighteenth Century to the Present Day*, s. 42-44.

⁴⁵ G. Dix, *The Shape of the Liturgy*, Westminster: Dacre Press 1945.

Na anglikańską doktrynę eucharystyczną wpłynął także ruch ekumeniczny. Wyrazem tego jest zwłaszcza *Eucharistic Doctrine* z 1971 r. jako owoc prac ARCIC I⁴⁶. Dokument ten wyraża wspólne przekonanie, że celem Eucharystii jest „komunia z Chrystusem”, co „zakłada Jego prawdziwą obecność”. Obecność Chrystusa nie zależy od wiary przyjmującego, ale bez wiary z kolei nie może dojść do „życiodajnego spotkania” ze Zbawicielem⁴⁷. Te i inne akcenty eucharystyczne są obecne także w innych dokumentach ekumenicznych, jakie powstały w dialogu Kościoła anglikańskiego z pozostałymi odłamami chrześcijaństwa⁴⁸. Pewną nowością dla anglikanizmu jest tu podkreślenie roli Ducha Świętego, czego wyrazem jest przywrócenie epiklezy w nowszych obrzędach Eucharystii. Nowe jest także jej rozumienie jako zapowiedzi uczty niebieskiej, co podkreśla jej aspekt antycypacyjny i eschatologiczny.

Te teologiczne i liturgiczne przemiany w Kościele anglikańskim dokonują się coraz powszechniej, co prowadzi do kształtowania się nowej świadomości eucharystycznej w całej Wspólnocie Anglikańskiej. Struktura anglikańskiej Eucharystii jest bardzo zbliżona do rytu rzymskokatolickiego. Widoczna różnica jest m.in. przy przekazaniu znaku pokoju. Obrzęd ten odbywa się tuż przed przygotowaniem darów, natomiast akt pokuty może być w obrzędach wstępnych albo przed znakiem pokoju. BCP zawiera jeden obrzęd Eucharystii. ASB przewiduje dwa rytury Eucharystii, A i B. W pierwszym jest możliwość odprawiania według obrzędu z BCP z 1662 r. W rycie A są też podane cztery modlitwy eucharystyczne oraz jedna dodatkowa, do użytku podczas Eucharystii z udziałem ludzi chorych. Analogicznie do nowej liturgii mszalnej rzymskokatolickiej do wyboru są też pewne części zmienne na wybrane uroczystości czy okresy liturgiczne. BCP nakazuje, by każdy wierny przystąpił do komunii św. przynajmniej trzy razy w roku, z tego raz na Wielkanoc⁴⁹. Zarówno BCP, jak i ASB wskazują, że celebrians spożywa pozostałe postacie konsekrowane bezpośrednio po komunii lub po zakończeniu Eucharystii. W obu księgach nie

⁴⁶ Por. *Eucharistic Doctrine*, w: ARCIC I, *The Final Report*, London: CTS/SPCK 1982, s. 11-25.

⁴⁷ „Communion with Christ in the eucharist presupposes his true presence, effectually signified by the bread and wine which, in this mystery, become his body and blood”. *Eucharistic Doctrine*, nr 6. „The sacramental body and blood of the Saviour are present as an offering to the believer awaiting his welcome. When his offering is met by faith, a lifegiving encounter results. Through faith Christ's presence – which does not depend on the individual's faith in order to be the Lord's real gift of himself to his Church – becomes no longer just a presence *for* the believer, but also a presence *with* him”. Tamże, nr 8.

⁴⁸ Na temat ekumenicznego zaangażowania anglikanizmu por. M. Tanner, *The Ecumenical Future*, w: *The Study of Anglicanism*, s. 379-393.

⁴⁹ Por. BCP, s. 262.

przewiduje się więc adoracji eucharystycznej, choć taka w praktyce występuje w niektórych kościołach anglikańskich.

D. Liturgia a etyka

Ostatnie dziesięciolecia w Kościele anglikańskim nie obfitują w teologiczne studia nad moralnością chrześcijańską. Ta problematyka najczęściej zmierza w kierunku protestanckim, gdzie omawia się raczej ogólne zasady etyczne życia chrześcijańskiego albo dokonuje się analiz w stylu kazuistycznym. Stąd też rzadko dziś mówi się tam o teologii moralnej, używając raczej pojęcia „etyka”.

Jednym z nielicznych wyjątków jest tu erudycyjne dzieło O. O'Donovana pt. *Resurrection and Moral Order: An Outline for Evangelical Ethics*, które jest próbą dojrzałego, teologicznego odczytania paschalnego wymiaru moralności⁵⁰. O'Donovan jest też autorem niewielkiego opracowania pt. *Liturgy and Ethics*⁵¹. Korzystając z tych rozważań O'Donovana, można dostrzec pewne anglikańskie próby odczytania wzajemnej relacji między moralnością a liturgią, w tym sakramentami. Ta zależność winna być oczywista dla każdego ucznia Chrystusa. Szczere oddawanie czci Bogu w liturgii ma kształtować życie chrześcijan w duchu prawdziwego i czynnego braterstwa; ten duch braterstwa będzie natomiast prawdziwie chrześcijański, a więc i transcendentny, gdy zachowa swoje zasadnicze odniesienie do kultu Bożego. O'Donovan podkreśla szczególnie miejsce słowa zarówno w liturgii, jak i w etyce. Na polu etyki to słowo służy trzem podstawowym celom: wyrażeniu „podstawowych kategorii moralnych”, ich scaleniu w „całościową wizję moralną” oraz służy „interpretowaniu świata”, w którym chrześcijanin ma działać w zgodzie z tą wizją⁵². Przekazanie słuchaczom tych głównych kategorii moralności chrześcijańskiej, jakimi są np. miłość, posłuszeństwo, łaska czy przebaczenie, winno umożliwić ukształtowanie odpowiednich przekonań i postaw. O'Donovan podkreśla w tym kontekście niezastąpioną rolę przepowiadania liturgicznego, które winno właściwie interpretować teksty liturgiczne⁵³. Moralista oksfordzki zdaje

⁵⁰ Leicester: Inter-Varsity – Grand Rapids: Eerdmans 1986. O'Donovan jest kierownikiem Katedry Teologii Moralnej i Pastoralnej w Christ Church College na Oxford University. Uważany jest za najważniejszego obecnie teologa moralistę anglikańskiego.

⁵¹ Bramcote: Grove Books 1993.

⁵² *Liturgy and Ethics*, s. 5.

⁵³ „It is perhaps the supreme test of any Christian moral teaching, whether it could be used as the basis for preaching [...]. First of all there is the task of communicating the basic moral categories in which the faithful learn to articulate their moral convictions. The faithful will, after all, learn some basic moral categories from somewhere: if they don't learn them from their liturgy, we must ask where will they learn them from”. Tamże s. 8-9.

sobie sprawę z braku innych form katechizacji, gdy zauważa, że liturgiści i ci, którzy sprawują liturgię, pełnią tu pierwszorzędną rolę. Ciekawy przykład wyakcentowania wymiaru moralnego chrztu zawiera się w obrzędzie udzielania tego sakramentu w amerykańskim Kościele episkopalnym. Obok tradycyjnych przyrzeczeń, jakie przewiduje ASB⁵⁴, zresztą bliskich w treści obrzędowi katolickiemu, Amerykanie dodali kilka innych wezwań o wyrażnie moralnym przesłaniu. Wzywa się tam m.in. do trwania w braterstwie i na modlitwie, do świadczenia o Ewangelii słowem i przykładem życia, do służenia Chrystusowi w każdym człowieku czy do starania się o sprawiedliwość, pokój i szanowanie godności każdego człowieka⁵⁵.

Dla ukształtowania z poszczególnych kategorii moralnych całościowej wizji życia moralnego konieczna jest lektura Pisma św. To słowo Boże ukazuje te pojedyncze kategorie w ciągu powiązanych ze sobą wydarzeń zbawczych. Stąd z moralnego punktu widzenia – według O'Donovana – wciąż niedoceniany jest układ i wybór czytań biblijnych podczas sprawowania liturgii. W tym kontekście autor krytycznie ocenia rzeczywistość anglikańską. Z kolei, by modląc się wraz z Kościołem chrześcijanin skutecznie przełożył ofiarowaną mu wizję życia moralnego na swoje życie, musi otrzymać pomoc dla właściwego zrozumienia świata, w którym żyje. Liturgia jest w tym względzie bardzo niedoceniana. Potrzeba, by jej teksty, zwłaszcza modlitwy, bardziej odzwierciedlały rzeczywistość współczesnego świata i uczyły jego teologicznego rozumienia. Pomocne byłyby dla przykładu modlitwy na różne okazje czy litanie, gdzie jest miejsce na modlitwę w bardzo rozmaitych i aktualnych sprawach⁵⁶. Jako przykład z dyskusji anglikańskich w latach 70. przed wydaniem ASB O'Donovan przywołuje „modlitwę po przerwaniu ciąży”, która się ostatecznie w ASB nie znalazła⁵⁷. Obecność w tekstach liturgicznych także trudnych problemów życia chrześcijan w dzisiejszym świecie lepiej ukazuje miejsce i rolę liturgii w życiu moralnym uczniów Chrystusa.

⁵⁴ Por. s. 245-247.

⁵⁵ „Will you continue in the apostles teaching and fellowship and the breaking of bread and in prayers? [...] Will you proclaim by word and example the good news of God in Christ? Will you seek and serve Christ in all persons, loving your neighbour as yourself? Will you strive for justice and peace among all people, and respect the dignity of every human being”. Cyt. za: O. O'Donovan, *Liturgy and Ethics*, s. 10.

⁵⁶ BCP zawiera jedną taką litanię, uchodzącą za klasyczną. Por. s. 30-37. W ASB por. s. 99-102.

⁵⁷ „Heavenly Father, you are the giver of life, and you share with us the care of the life that is given; into your hands we commit in trust the developing life that we have cut short. Look in kindly judgement on the decision we have made, and assure us in all our uncertainty that your love for us can never change”. O. O'Donovan, *Liturgy and Ethics*, s. 14.

Wizja małżeństwa w dialogu anglikańsko-katolickim

1. Dialog katolicko-anglikański

Po wcześniejszych sporadycznych, zwykle prywatnych, spotkaniach katolików z anglikanami za pierwsze znaczące należy uznać gesty papieża Jana XXIII, który najpierw prywatnie gościł w 1960 r. abp. Canterbury Geoffrey'a Francis Fishera, a rok później przyjął na audiencji królową Elżbietę II. Soborowy zwrot ekumeniczny doprowadził do kolejnych spotkań przywódców obu wyznań, a w końcu do powołania Międzynarodowej Komisji Anglikańsko-Rzymskokatolickiej (Anglican-Roman Catholic International Commission – ARCIC), która rozpoczęła dialog w 1970 r.¹ Oprócz dyskusji na wybrane tematy pastoralne (jak małżeństwa mieszane), odnoszono się na drodze dialogu doktrynalnego do podstawowych zagadnień dogmatycznych. Pierwsza faza dialogu (ARCIC I) dotyczyła kwestii Eucharystii, kapłaństwa urzędowego i święceń oraz autorytetu w Kościele. Po licznych spotkaniach i dogłębnych debatach ukazał się wspólny dokument *Eucharistic Doctrine*, podpisany w 1971 r. Dokument na temat kapłaństwa *Ministry and Ordination* został podpisany w 1976 r. Problematyka autorytetu doczekała się dwóch dokumentów wspólnych – *Authority in the Church I* (1976) i *Authority in the Church II* (1981). Wraz z komentarzami i dodatkowymi wyjaśnieniami wszystkie ukazały się one drukiem pod wspólnym tytułem – *Raport końcowy*². Ta pierwsza faza oficjalnego dialogu teologicznego między Kościołem katolickim a Wspólnotą Anglikań-

¹ Szczegółowe przedstawienie tematyki dialogu teologicznego w ramach ARCIC por. s. 204-216.

² ARCIC, *The Final Report*, London: CTS/SPCK 1982.

ską okazała się bardzo owocna i rodziła nadzieję na dalszy postęp. Rzeczowa debata pozwoliła na dostrzeżenie dużego stopnia bliskości przekonań wiary, ale nie pominięto też oczywistych rozbieżności. W nauce o Eucharystii brak zgody dotyczy np. jej ofiarniczego wymiaru czy prawdziwej obecności Chrystusa. W nauce o kapłaństwie występuje problem sakramentalności święceń, narastających kontrowersji co do możliwości dopuszczenia do święceń kobiet w Church of England czy nadziei anglikanów na ponowne rozpatrzenie przez Kościół katolicki ważności święceń anglikańskich³. Wyjątkowo długo omawiano zagadnienie autorytetu w Kościele i wskutek wagi problemu rozważano wiele kwestii szczegółowych, wskazując na istniejące rozbieżności. Oprócz roli i autorytetu Biskupa Rzymu w Kościele powszechnym, odniesiono się także m.in. do autorytetu orzeczeń soborowych czy relacji między kapłaństwem urzędowym i powszechnym. Zwłaszcza na drugim etapie tej dyskusji głębszego wyjaśnienia doczekały się pewne aspekty prymatu papieża, a anglikanie – mimo trudności z akceptacją prymatu w rozumieniu katolickim – zgodzili się, że powszechny prymat Biskupa Rzymu należy uznać za Boży zamysł dla zachowania jedności całego Kościoła⁴.

Po spotkaniu Jana Pawła II z abp. Robertem Runciem podczas papieskiej pielgrzymki do Wielkiej Brytanii w 1982 r. powstała ARCIC II. Podczas za-inaugurowanej wtedy drugiej fazy dialogu podjęto kwestie dotyczące rozumienia zbawienia i roli zbawczej Kościoła. Jako na zagadnienia szczególnie trudne wskazano na relację wiary do zbawienia, problem usprawiedliwienia i zbawienia (w kontekście zasadniczej dla reformacji tezy o „usprawiedliwieniu przez wiarę”) oraz rozumienie tezy o Kościele jako sakramencie zbawienia⁵. Podczas kolejnych debat teologicznych podjęto zagadnienie Kościoła jako komunii – chodziło nade wszystko, by pokazać, w jakim wymiarze można już mówić o rzeczywistej, choć jeszcze niedoskonałej komunii między katolikami i anglikanami⁶. Omawiany już dwukrotnie problem autorytetu w Kościele, ponownie stał się w latach dziewięćdziesiątych przedmiotem analiz i dyskusji na forum ARCIC II. Wskazano na konieczność podkreślania normatywnej roli Pisma świętego, zwłaszcza Ewangelii, znaczenia kolegialności biskupów w relacji do *sensus fidelium*, uznano ponownie w prymacie Biskupa Rzymu Boży dar dla Kościoła, choć dla anglikanów problematyczny pozostaje sposób jego sprawowania. *Koinonia* Kościoła domaga się jednak głębszej współpracy biskupów obu stron, czego wyrazem mogłyby być nawet wspólne wizyty

³ Jednoznacznie zakwestionowanych przez Leona XIII w bulli *Apostolicae curae* (1896).

⁴ „We have also recognized the need in a united Church for a universal primate who, presiding over the *koinonia*, can speak with authority in the name of the Church”. ARCIC, *Authority in the Church II* nr 26, w: *The Final Report*, s. 93.

⁵ Por. ARCIC II, *Salvation and the Church*, London 1989.

⁶ Por. ARCIC II, *The Church as Communion*, London 1991.

biskupów *ad limina Apostolorum*⁷. Szczególnie interesujący był cykl spotkań Komisji poświęconych tematyce mariologicznej, której efektem był dokument *Maryja: Łaska i nadzieja w Chrystusie*⁸. W wielu elementach stwierdzono wspólną wiarę, że Maryja jest szczególnym znakiem Bożej łaski i ludzkiej nadziei, a wierność Pismu świętemu domaga się poważnego potraktowania kwestii mariologicznej w teologii i życiu Kościoła. Anglikanie uznają specjalną rolę Maryi w ekonomii zbawienia i gotowi są również uznać istotne treści dogmatów ogłoszonych przez Piusa IX i Piusa XII, jakkolwiek mają problem z ich proklamacją „niezależnie od soboru” oraz jako „objawionych przez Boga”. Obie strony podkreślają jednocześnie, że razem zmierzają ku Bogu „w komunii z Maryją” drogą powołania i łaski⁹.

Pod wieloma względami wyjątkowe znaczenie, i to nie tylko w dialogu katolicko-anglikańskim, miały dyskusje prowadzone w latach 1991-1994, które dotyczyły problematyki moralności chrześcijańskiej¹⁰. *Życie w Chrystusie* potwierdza i zachęca, by dialogi teologiczne nie ograniczały się do tematyki dogmatycznej czy pastoralnej, ale również w chrześcijańskiej wizji życia moralnego odkrywały to, co łączy różne wyznania i tradycje. Anglikanie i katolicy uznają, że wspólne świadectwo rozumienia i realizacji moralności chrześcijańskiej jest współcześnie szczególnie potrzebne. W życiu moralnym wspólnie widzą odpowiedź na dar Boży udzielony w Chrystusie, by w wolności i odpowiedzialności człowiek odnalazł prawdziwe szczęście w służbie Bogu i bliźniemu. Jego życie stanie się wtedy uwielbieniem Boga, przeżywany we wspólnocie Kościoła jako owoc słowa Bożego, łaski sakramentów i darów Ducha Świętego¹¹. Obie tradycje chrześcijańskie podzielają dziedzictwo wiary i życia z wiary, u którego fundamentu jest Bóg Trójjedyny, a wzorem i źródłem tego życia jest Bóg-Człowiek. Każdy człowiek staje wobec Jego wezwania, by odczytywać Boży zamysł i realizować dar nowego życia mocą Ducha, pomimo swej grzeszności i słabości. W zmieniających się okolicznościach życia w tym

⁷ Por. ARCIC II, *The Gift of Authority: Authority in the Church III: An Agreed Statement*, London–Toronto–New York: CTS/ABC/CP 1999.

⁸ Por. ARCIC II, *Mary: Grace and Hope in Christ: An Agreed Statement*, Harrisburg–London: Morehouse 2005.

⁹ „We together agree that in understanding Mary as the fullest human example of the life of grace, we are called to reflect on the lessons of her life recorded in Scripture and to join with her as one indeed not dead, but truly alive in Christ. In doing so we walk together as pilgrims in communion with Mary, Christ’s foremost disciple” Tamże, nr 65.

¹⁰ Por. ARCIC II, *Life in Christ: Morals, Communion and the Church*, London 1994. Szerzej o treści tego dokumentu por. S. Nowosad, *Moralność w dialogu anglikańsko-katolickim*, „Roczniki Teologiczne” 42 (1995), z. 7, s. 242-247.

¹¹ „Christian morality is the fruit of faith in God’s Word, the grace of the sacraments, and the appropriation, in a life of forgiveness, of the gifts of the Spirit for work in God’s service”. ARCIC II, *Life in Christ*, nr 10.

świecie podstawowym wezwaniem pozostaje wierność Ewangelii, posłuszeństwo Chrystusowi i otwartość na Ducha Bożego. Wspólnej wizji chrześcijańskiego życia moralnego towarzyszą jednak znane rozbieżności w zagadnieniach bardziej szczegółowych, wśród których *Life in Christ* zwraca uwagę zwłaszcza na moralność ludzkiej seksualności i życia małżeńsko-rodzinnego.

2. Sekularyzacja anglikanizmu

Chociaż świeckie (niekiedy radykalnie świeckie) widzenie świata i życia można dostrzec w różnych okresach ludzkiej historii, jego współczesne upowszechnianie się osiąga wymiary niespotykane wcześniej, szczególnie w kręgu cywilizacji euroatlantyckiej. Przejawia się to w laickiej interpretacji rzeczywistości i miejsca w niej człowieka, gdzie nie uwzględnia się, albo i zdecydowanie zaprzecza rzeczywistości transcendentnej, co dotyczy całych grup społecznych, a nawet społeczeństw. Tym samym społeczeństwa (zwłaszcza europejskie) wydają się coraz bardziej „chore na horyzontalizm”¹². Jest oczywiste, że nie pozostaje to bez wpływu na Kościół i ludzi wierzących, którym w takich okolicznościach przychodzi przeżywać swoją wiarę, nadając religijny kształt swoim wyborom i całej egzystencji. Od przynajmniej kilkudziesięciu lat procesy sekularyzacyjne są przedmiotem analiz i opisu, by zrozumieć dokładniej ich przyczyny, dynamikę i kierunki rozwoju. Zarazem jest to przedmiotem namysłu i odpowiedniego działania Kościoła, który odczytuje w tym wezwanie do nowej i bardziej zaangażowanej ewangelizacji. Dotyczy to również Kościoła anglikańskiego, który na Konferencji Lambeth w 1988 r., w obliczu nadchodzącego nowego tysiąclecia, wezwał swoich wiernych – we współpracy z innymi chrześcijanami – do nowego zapału w głoszeniu Ewangelii w ramach Dekady Ewangelizacji. Chociaż sami anglikanie pisali o nie dość zdecydowanym włączeniu się całego Church of England w tę inicjatywę, to jednak przyniosła ona owoce nowego ożywienia środowisk chrześcijańskich w ich rozumieniu i realizacji wymagań wiary. U podstaw tego wskazano na odpowiedzialność wszystkich wierzących za sprawę Bożą we współczesnym świecie, gdzie potrzeba głębokiej przemiany życia społecznego i kultury, jak i misji Kościoła, również przez autentyczne otwarcie na inne Kościoły i wspólnoty chrześcijańskie¹³.

¹² Jan Paweł II, Adhortacja apostolska *Ecclesia in Europa*, Watykan: LEV 2003, nr 34.

¹³ [Lambeth Conference] „expresses its determination that the impetus should not be lost. The primary task of every bishop, diocese and congregation in the Anglican

Tego typu inicjatywy, jakkolwiek pożyteczne i w jakimś stopniu skuteczne, nie zdołały odwrócić silnych tendencji sekularyzacyjnych w środowiskach anglikańskiego chrześcijaństwa. W opinii samych anglikanów Church of England jawi się jako mało odporny na wpływy skrajnego materialistycznego humanizmu. Jak pisze Edward Norman, główny problem nie polega na tym, że dzisiejsze społeczeństwo odrzuca chrześcijaństwo, ale na tym, że pastarze Kościoła coraz bardziej przyjmują świeckie myślenie za swoje, ulegając „świeckiemu entuzjazmowi”. Wskutek czego Kościół Anglii staje się niezdolny do wpływania na coraz bardziej zlaicyzowaną współczesną kulturę¹⁴. Można stwierdzić zarazem, że u fundamentu tej sytuacji są nie tylko i nie tyle takie czy inne przekonania, czy zachowania przywódców kościelnych, ale bardziej jeszcze założenia systemowe. Chrześcijaństwo poreformacyjne, a z nim anglikanizm, przyjęło bowiem określoną eklezjologię, która czyni je podatnym, a w pewien sposób także bezbronny wobec wspomnianych zjawisk. Teza o wyłącznym autorytecie *sola Scriptura*, powszechnie przyjęta po reformacji, osłabiła walor nauczania Kościoła, a niekiedy wręcz go zakwestionowała. W związku z tym Norman sądzi, że „korzeniem jego [Kościół Anglii] wszystkich trudności jest brak urzędu systematycznego nauczania”. Skutkiem tego jest mętne rozumienie własnej (religijnej) tożsamości w relacji do świata i jego wpływów. Kościół nie potrafi też jednoznacznie rozpoznać i zdefiniować wyzwań czy zagrożeń, wobec których staje, co z kolei czyni go niezdolnym do właściwej odpowiedzi czy obrony¹⁵. Gdzie zanika religijne, oparte na Objawieniu, widzenie świata i życia, łatwo dochodzi do postępującej akceptacji świeckiej mentalności, czemu towarzyszy właśnie taka moralność i argumentacja wyborów życiowych. Przykład takiego zachowania swojego Kościoła Norman dostrzegł w dyskusji o liberalizacji handlu w niedzielę. Biskupi anglikańscy odwoływali się wtedy do wartości odpoczynku i dobra rodziny, a niemal całkowicie pomijali świętość

Communion is to share in and show the love of God in Jesus Christ – by worship, by the proclamation to everyone of the gospel of salvation through Christ, through the announcing of good news to the poor and the continuing effort to witness to God's Kingdom and God's justice in act and word and to do so in partnership with Christians of all traditions". *The Lambeth Resolutions 1998*, nr II 6c.

¹⁴ „[...] the main reason for the velocity with which the Church is in decline derives from its own internal secularisation, from its voluntary and largely unconscious adoption of the ideas and practices of the benign adversaries who came to it with friendly countenances and largely innocent intentions. [...] it is secular humanism, as an unconscious orientation of life and thought, and entertained in an inarticulate and unrecognised form, which has with frightening frequency infiltrated the church members' perception of their own religion". E. Norman, *Secularisation*, s. IX.

¹⁵ Por. tamże, s. 100-101. „[...] there has been an uninterrupted internal crisis of identity. And that is the normal condition of modern Anglicanism: a body without definition [...], a body, furthermore, with little idea where it is going, in the increasingly alien cultural circumstances of modern society". E. Norman, *Anglican Difficulties*, s. XII.

tego dnia. Dominuje wtedy myślenie w kategoriach „moralnego entuzjazmu” i etyki własnego – indywidualnego czy grupowego – interesu¹⁶. Przykład podobnego zjawiska można dostrzec w kaznodziejstwie pogrzebowym, gdzie duchowni zwykle postrzegają je jako „grupową terapię bólu rozstania”, a nie przygotowania na spotkanie z Bogiem i sąd ostateczny. Zeświecczeniu nie oparła się również teologia, ulegająca i przyjmująca świeckie metody badań naukowych i odnosząca je do treści objawionych, czego skutkiem jest groźny teologiczny redukcjonizm. Nie ma wtedy mowy np. o duszy, o grzesznej kondycji człowieka, a więc i konieczności pokuty, a akcent pada na przekonanie, że „jakoś wszyscy zostaną zbawieni”¹⁷.

Zsekularyzowanie Kościoła i teologii nieuchronnie prowadzi do podobnej transformacji etyki, która traci swój religijny charakter i celowość. Humanistyczna laicka moralność akcentuje samozaspokojenie czy samorealizację z nieodzownym elementem hedonistycznym, gdzie nie ma miejsca np. na samozaparcie, panowanie nad sobą czy wymaganie od siebie – co zawsze podkreślała chrześcijańska formacja moralna. Punktem odniesienia i fundamentem życia moralnego nie jest już Boży ład moralny czy Boże prawo, ale zjawiska czy poglądy różnych grup społecznych ze wskazaniem na konieczność tolerancji i szacunku dla pluralizmu wartości i modeli życia społecznego. W takich okolicznościach Kościół nie głosi już pozytywnej nauki moralnej z jej nadprzyrodzoną argumentacją i ewangelicznym pochodzeniem, a jedynie reaguje w duchu swoistego rozumienia praw człowieka na nowe problemy czy nowe oczekiwania z i spoza Kościoła¹⁸.

Wspomniany już problem eklezjologiczny, choć zasadniczy, pozostaje w dużym stopniu nieuświadamiany w środowiskach anglikańskich. Reformacyjne wskazanie na Pismo święte bez Kościoła jako tego, który dokonuje jego wykładni w wierności Tradycji sprawia, że różnicowanie, a w końcu podziały są nieuniknione. Nie wiadomo bowiem, kto i jak ma określić kościelny autorytet i definiować doktrynę. Symptomatyczny wyraz tego stanu dał bp Stephen Bayne podkreślając, że Church of England jest pozbawiony teologicznych i kościelnych narzędzi, umożliwiających jego jedność i jednoznaczną tożsamość¹⁹. Geograficzny rozwój i wewnętrzne różnicowanie się anglikanizmu

¹⁶ Por. E. Norman, *Secularisation*, s. 41-52.

¹⁷ „Sermons are no longer preached on judgement, people no longer live in the terror of hell. There is a bland and general assumption that somehow everyone will be saved”. Tamże, s. 64.

¹⁸ „Church today, reflecting the secular moral culture, as ever, is concerned with rights issues – social exclusion, race, women’s equality, educational equalitarianism and so forth”. Tamże, s. 88. Por. tamże, s. 71-78.

¹⁹ „We have no particular theological statement of our own to fence us off from other Churches. [...] We have no uniform Prayer Book. We have no common language. We have no laws which limit the freedom of any Church to decide its life as it will. We

doprowadziły do zwołania pierwszej Konferencji Lambeth w 1867 r. jako pan-anglikańskiego zgromadzenia biskupów. Pozostaje ona jednak tylko forum spotkania, debaty i modlitwy, a nie ma władzy definitywnego nauczania czy orzekania dla skutecznego chronienia jedności. Tak zwane instrumenty jedności (komunii), czyli arcybiskup Canterbury, Konferencja Lambeth, Spotkanie Prymasów i Anglikańska Rada Konsultacyjna, choć ważne, nie rozwiązują problemów podstawowych. Ponadto anglikańska koncepcja tzw. autorytetu rozproszonego raczej wzmacnia, niż zaradza kryzysowi tożsamości, kryzysowi jedności i trudnościom w przyjęciu spójnej eklezjologii²⁰.

3. Małżeństwo i jego trwałość w *Life in Christ*

Uzgodniony przez obie strony – katolicką i anglikańską – tekst daje świadectwo określonej wizji małżeństwa, która na przestrzeni historii ulegała różnym modyfikacjom. Oprócz aspektów zgodnie podzielanych przez obie tradycje, wskazano na te, gdzie dochodzi do rozbieżności, zwłaszcza gdy mowa o jego sakramentalności i (nie)rozerwalności.

A. Sakramentalność

Anglikanie i katolicy rozpoznają w małżeństwie mężczyzny i kobiety Boży zamysł, który przyjmują jako zobowiązujący dar. Wzajemna miłość małżonków i służba życiu są dla nich drogą całowiciowego powołania do świętości. Pozwala to widzieć w małżeństwie charakter sakramentalny, czyli widzialny i skuteczny znak zbawczej miłości Boga, objawionej i ucieleśnionej w miłości Chrystusa do Kościoła. Takie podstawowe rozumienie i wiara są wspólne dla obu stron (por. nr 59-61). Jakkolwiek nie gwarantuje to wyciągnięcia podobnych praktycznych implikacji do przeżywania życia w małżeństwie i rodzinie. Różnice ujawniają

have no ecclesiastical colonies. We have no 'Anglican' religion. We have no test of membership save that of Baptism itself. We have nothing to hold us together except the one essential unity given us in our full communion". Cyt. za: E. Norman, *Anglican Difficulties*, s. 111.

²⁰ Por. tamże, s. 137. „All the historic questions about unity, catholicity and holiness have been raised repeatedly in the course of Anglican theological development: numerous ecclesiological models have been put forward from within Anglicanism, but it remains true that Anglican self-consciousness has not been fixated upon any one of them”. P.H.E. Thomas, *Doctrine of the Church*, s. 230.

się już na poziomie definicji samej sakramentalności małżeństwa, co ma określone skutki odnośnie do jego rozumienia i trwałości. Anglikanie wydają się bardziej podkreślać porządek stworzenia, z którego wyprowadzają przekonanie o sakramentalnym charakterze każdego małżeństwa, a więc również tego, które zawierane jest poza kontekstem wiary. Natomiast Kościół katolicki uczy, że sakramenty należą do porządku Nowego Przymierza, zostały ustanowione przez samego Chrystusa i udzielają owoców Jego Misterium Paschalnego, co oznacza też, że są „sakramentami Kościoła”²¹. Przy takich założeniach wysoce problematyczne staje się nadawanie charakteru sakramentalnego małżeństwu poza kontekstem wiary i Kościoła. Warto tu także zwrócić uwagę na fakt, że w teologii anglikańskiej (jako poreformacyjnej) małżeństwo w istocie nie jest sakramentem, ale „stanem życia, na które Pismo pozwala”²². Stąd stosowane w *Life in Christ* określenie „charakter sakramentalny” małżeństwa nie jest tożsame z katolickim przekonaniem o małżeństwie jako sakramencie. Jakkolwiek interesujące jest rozróżnienie na anglikańską „rozległość Bożej łaski” i katolicką „głębię Bożej łaski”, kwestionowanie sakramentalności małżeństwa z pozycji anglikańskiej ma oczywiste skutki dla rozumienia jego istoty i trwałości. Wydaje się, że w analizowanym dokumencie powinny się znaleźć jednoznaczne wyjaśnienia dotyczące różnego pojmowania sakramentalności w obu tradycjach.

B. Nierozerwalność

Zagadnienie nierozzerwalności małżeństwa zajmuje najwięcej miejsca w tej części dyskusji między anglikanami i katolikami. Wszyscy zdają sobie sprawę z wagi zagadnienia, które w ostatnich latach coraz dramatyczniej zaznacza się w życiu współczesnych społeczeństw, nie tylko o katolickiej czy anglikańskiej tradycji. Podczas gdy nauka katolicka stoi niezmiennie na stanowisku nierozzerwalności ważnie zawartego i skonsumowanego małżeństwa, nauka i praktyka anglikańska ulegała różnym modyfikacjom, co ma miejsce także obecnie. Anglikanie sami przyznają, że na ich przekonania miała wpływ praktyka cywilna (sądownictwo), będąca z kolei w większym czy mniejszym stopniu pod wpływem

²¹ Por. *Katechizm Kościoła Katolickiego*, Poznań: Pallottinum 1994, nr 1113nn.

²² „Those five commonly called Sacraments, that is to say, Confirmation, Penance, Orders, Matrimony, and extreme Unction, are not to be counted for Sacraments of the Gospel, being such as have grown partly of the corrupt following of the Apostles, partly are states of life allowed in the Scriptures; but yet have not like nature of Sacraments with Baptism, and the Lord's Supper, for that they have not any visible sign or ceremony ordained of God”. *Articles of Religion*, nr XXV: *Of the Sacraments*, w: *The Book of Common Prayer* (1662), Cambridge: The University Press – London: SPCK [b.r.w.], s. 621. Por. O. O'Donovan, *On the Thirty Nine Articles: A Conversation with Tudor Christianity*, s. 122-131.

pozytywizmu prawnego. Niejako z konieczności musiało to oznaczać stopniową zmianę prawodawstwa i postępujące liberalizowanie praktyki dopuszczającej rozwody. Dodatkowo dość kuriozalne były przypadki udzielania rozwodów „ludziom wpływowym i bogatym” (nr 65), co spowodowało późniejsze zmiany w anglikańskiej teorii i praktyce. Zarazem obrazuje to tendencję, wynikającą z erastiańskiego charakteru Church of England, czyli przekonania, że władzy cywilnej (państwu) przysługuje wyższość nad władzą kościelną w sprawach kościelnych²³. W tym można widzieć jeden z głównych czynników, które oddziaływały na anglikańskie rozumienie trwałości małżeństwa. Państwo bowiem, jako rzeczywistość demokratyczna również w sferze legislacyjnej i praktycznej, ma skłonność, by poszerzać obszar wolności indywidualnej oraz relatywizować i modyfikować struktury życia społecznego. Taki silny wpływ państwa jako „instytucji nadrzędnej” w nieunikniony sposób prowadzi do zmian w poglądach czy praktyce postępowania „instytucji podrzędnych”.

Poważną okolicznością, wyraźnie wpływającą na anglikańskie rozumienie omawianego zagadnienia (innych również), jest określona struktura Anglican Communion, która istnieje jako 34 autonomiczne prowincje, tzw. cztery Kościoły zjednoczone i 6 innych podmiotów (łącznie 44 odrębne Kościoły)²⁴. Fakt tej wewnętrznej niezależności kilkudziesięciu jednostek kościelnych, wzmocniony jeszcze wieloraką zależnością od lokalnych struktur politycznych i lokalnego prawodawstwa, bez wątpienia prowadzi do zróżnicowania się wizji małżeństwa i jego dyscypliny czy (nie)rozerwalności. Warto też podkreślić w tym kontekście, jak bardzo utrudnia to dialog ekumeniczny, gdzie często niemożliwe staje się jednoznaczne określenie stanowiska. Potwierdza to swoisty „refren” *Life in Christ*, gdzie strona niekatolicka wielokrotnie mówi o odmiennych przekonaniach „niektórych anglikanów” i „innych anglikanów”.

Brak jednoznacznej wykładni nauki o istocie i trwałości małżeństwa, a nawet jego rozmyślne podtrzymywanie, należy uznać za wspomniany wyżej problem eklezjologiczny. Kościół, jako rzeczywistość pochodzenia boskiego, istniejąca pośród ludzi i dla ludzi w ich drodze do Boga, rezygnuje w ten sposób z jednoznacznej orientacji i jasnych wskazań dla wiernych. W samym dokumencie *Life in Christ* o tym się nie wspomina, ale można przyjąć, że u podstaw takich swoiście systemowych przekonań leży zwłaszcza dawne rozumienie teologii anglikańskiej jako *comprehensive* (ang. wszechstronny, wyczerpujący, pełny). Kryje się za tym przekonanie o dużym stopniu elastyczności tej teologii, która dopuszcza wielość opinii, także ze sobą sprzecznych, co ma

²³ Church of England można uznać za erastiański od początku jego powstania. O takiej jego konstytucji zdecydował sam fakt jego powołania przez państwo w Act of Supremacy (1534) i za tym opowiadał się np. bardzo wpływowy abp T. Cranmer (+1556) czy „architekt teologii anglikańskiej” R. Hooker (+1600).

²⁴ Por. www.anglicancommunion.org

umożliwiać wolność interpretacji. Według samych anglikanów nie oznacza to zupełnej dowolności opinii, albowiem konieczna jest zgoda co do zagadnień podstawowych. Poznawanie prawdy ma jednak charakter „dynamiczny”, ciągle się staje, dlatego nie można jej ostatecznie zdefiniować. Zarazem tę *comprehensiveness* niejako wymusza istnienie w anglikanizmie zarówno elementów katolickich, jak i protestanckich²⁵. Tego typu przekonania w kwestiach wiary zrodziły inny, raczej niespotykany pogląd, że tak naprawdę nie istnieje coś, co można by nazwać teologią anglikańską w sensie określonego credo. Należy raczej mówić o anglikańskiej metodzie czy atmosferze uprawiania teologii, o anglikańskim podejściu do prawd wiary, co ma zawierać w sobie otwartość na różne chrześcijańskie tradycje i różne interpretacje, nawet ze sobą sprzeczne²⁶. W takim kontekście w pewien sposób naturalne i oczywiste wydaje się, że również odnośnie do anglikańskiego rozumienia istoty, sakramentalności i trwałości związku małżeńskiego istnieją różne opinie, niekiedy nawet wykluczające się nawzajem. Church of England *de facto* pozostawia indywidualnej decyzji i odpowiedzialności rozstrzygnięcie o zawarciu ponownego związku, nawet jeśli zaznacza się, że „decyzja należy do biskupa i jego doradców” (nr 66). Jak widać, określone przekonania i metody działania mają swoje zakorzenienie w takiej a nie innej wizji eklezjologicznej.

Gdy strona anglikańska odwołuje się do sytuacji, w której „związek małżeński został zniszczony bez możliwości naprawy” i jest „jakby martwy” (nr 66), w widoczny sposób osłabia, a nawet neguje teologiczne rozumienie istoty

²⁵ „Comprehensiveness demands agreement on fundamentals while tolerating disagreement on matters in which Christians may differ without feeling the necessity of breaking communion [...]. It is not compromise. Nor is it to bargain one truth for another. It is not a sophisticated word for syncretism. Rather, it implies that the apprehension of truth is a growing thing: we only gradually succeed in ‘knowing the truth’ [...]. It implies a willingness to allow liberty of interpretation, with a certain slowness in arresting or restraining exploratory thinking [...]. For we believe that in leading us into the truth the Holy Spirit may have some surprises in store for us in the future as he has in the past”. The Lambeth Conference 1968. Por. S.W. Sykes, *The Integrity of Anglicanism*, London: Mowbrays 1978, s. 140; W.J. Wolf, *Anglicanism and Its Spirit*, w: *The Spirit of Anglicanism: Hooker, Maurice, Temple*, red. W.J. Wolf, Edinburgh: T&T Clark 1982, s. 137-188.

²⁶ „There is, then, no Anglican theology in the sense of a distinct body of doctrinal teaching peculiar to the Church of England and its daughter churches overseas”. R.J. Page, *New Directions in Anglican Theology: A Survey from Temple to Robinson*, London 1967, s. 26. „In the strict sense of the term there is no Anglican faith [...]. There is an Anglican attitude and an Anglican atmosphere”. S. Neill, *Anglicanism*, Baltimore 1960, s. 418. „For there is such a thing as Anglican theology and it is sorely needed at the present day. But because it is neither a system nor a confession [...] but a method, a use and a direction, it cannot be defined or even perceived as a ‘thing in itself>’, and it may elude the eyes of those who ask ‘What is it?’ and ‘Where is it?’”. A.M. Ramsey, *What Is Anglican Theology?*, „Theology” 48 (1945), nr 1, s. 2.

małżeństwa i ogranicza je do stanu zewnętrznego i socjologicznego. Należy podkreślić, że w takim ujęciu przejawia się wspomniana wyżej niebezpieczna sekularyzacja anglikańskiego postrzegania życia i świata, która gubi znaczenie poznawalne jedynie w świetle wiary i na podstawie przesłanek religijnych. Okoliczności faktyczne i sytuacje społeczne traktowane są tu jako rozstrzygające o rzeczywistości sakramentalnej i nadprzyrodzonej. Tymczasem trzeba podkreślić, że związek małżeński ważnie zawarty i skonsumowany nabiera charakteru obiektywnego i nie zależy w swej trwałości od zewnętrznego wyrazu dojrzałej miłości i zaufania (choć są one niezbędne dla jego owocności, zwłaszcza odnośnie do dobra potomstwa). Jeżeli właściwie rozumiana sakramentalność małżeństwa, odwołująca się do nieodwołanej miłości Chrystusa do Kościoła, implikuje jego nierozzerwalność, nie można przyjąć tezy jednoznacznie socjologicznej, że tam, „gdzie relacja wzajemnej miłości i zaufania najwyraźniej przestała istnieć [...], tam sam związek także przestał istnieć” (nr 75). Takie rozumowanie potwierdza głęboką sekularyzację anglikańskiej wizji i praktyki życia.

Pewne przejawy takiego zeświecczenia chrześcijańskiego postrzegania życia i jego realizacji w kontekście małżeństwa i rodziny można zauważyć także w pytaniu o „właściwą równowagę między szacunkiem dla osoby a szacunkiem dla instytucji” (nr 76). Instytucja małżeństwa, o którą tutaj chodzi, jest wyjątkowa i dlatego ma charakter sakramentalny i nierozzerwalny. Podczas gdy takie postawienie sprawy o potrzebie właściwej równowagi ma uzasadnienie odnośnie do różnych „świeckich” struktur życia społecznego, w kontekście małżeństwa wydaje się niezasadne. Prawda o mężczyźnie i kobiecie i o samym małżeństwie, które oni tworzą, odwołuje się do woli i dzieła tego samego Boga. To Stwórca wpisał w kondycję ludzką to najgłębsze powołanie, że gdy „opuści człowiek ojca i matkę i złączy się ze swoją żoną”, „będą oboje jednym ciałem” (Rdz 2,24; Mt 19,5). Małżeństwo więc w swojej istocie nie ma charakteru zewnętrznego w stosunku do obojga współmałżonków, ale najściślej wewnętrzny, mając swoje korzenie w istnieniu człowieka jako mężczyzny i kobiety. Szacunek dla osoby implikuje (i oznacza równocześnie) nieusuwalny szacunek dla łączącego obie strony przymierza małżeńskiego. Z pewnością grzech pierworodny i w konsekwencji każdy ludzki grzech narusza ten doskonały obraz i zamysł Boga Stwórcy w stworzeniu, ale nie może go usunąć i fundamentalnie zniweczyć. Także tutaj Kościół musi pamiętać, że „dary łaski i wezwanie Boże są nieodwołalne” (por. Rz 11,29). Właściwie pojęta troska o osobę zawiera więc w sobie troskę o „instytucję” małżeństwa. I odwrotnie, obrona małżeństwa jest zarazem obroną kobiety i mężczyzny w ich integralnie pojętym człowieczeństwie.

Jeszcze inną słabość dokumentu *Life in Christ* można dostrzec w metodologii odwoływania się do źródeł. Gdy nauczanie katolickie opiera się tam

na dokumentach Vaticanum II czy nauczaniu Jana Pawła II, w prezentacji poglądów anglikańskich przywoływane są zwykle przekonania „niektórych anglikanów” czy „innych anglikanów”²⁷. Być może regularne sięganie do oficjalnych wypowiedzi Church of England (na ile w eklezjologii anglikańskiej można o takich mówić) pozwoliłoby bardziej jednoznacznie sprecyzować rozumienie szczegółowych zagadnień, a nawet odnaleźć wspólny grunt wobec istnienia rozbieżnych opinii i tej rozbieżności bardziej się przyjrzeć. Głębszej analizie bowiem powinna podlegać teza, że obie tradycje są zgodne na poziomie „fundamentalnych wartości moralnych”, a zróżnicowanie opinii pojawia się dopiero w obszarze „szczegółowych sądów moralnych” (np. nr 34, 37, 83).

Problem po stronie anglikańskiej polega – według E. Normana – na tym, że w Kościele anglikańskim doszło nie tyle do sytuacji błędnego nauczania na temat różnych zagadnień, ale do zaniku nauczania w ogóle. Można to dostrzec szczególnie jasno w etyce małżeńsko-rodzinnej, która przyjęła przekonania dzisiejszego świeckiego społeczeństwa, czemu wyraz dają tak częste relacje medialne. Rezygnacja z krytycznej oceny głoszonych poglądów i opinii doprowadziła do stanu, że dla przykładu, kryterium zachowań seksualnych stała się „troskliwość” i „opiekuńczość”, gdzie „wszystko jest możliwe, byle nikt nie został skrzywdzony”. Church of England doprowadził do sytuacji, w której wycofał się z pełnienia funkcji krytycznej, a zwłaszcza zrezygnował z ewangelicznego zadania głoszenia prawdy. Tak naprawdę brak jest jasnego nauczania na temat odpowiedzialnego rodzicielstwa, związków nieformalnych, wartości rodzinnych, przerywania ciąży itp.²⁸

²⁷ Por. O. O'Donovan, *Life in Christ*, „The Tablet” 248 (1994), nr 8030 (z dn. 2.07.1994), s. 827-828. Jako kilkuletni konsultant ARCIC II O'Donovan formułuje inne jeszcze uwagi pod adresem analizowanego dokumentu, m.in. dotyczące braku odwołań do niektórych, ważnych orzeczeń Synodu Generalnego Kościoła Anglii na temat różnych zagadnień moralnych.

²⁸ „No teaching is given about ‘responsible parenthood’ in the Church – not even, in general, in the preparation of couples seeking Church marriage [...]. It cannot be said that the modern clergy teach the morality, as they see it, of artificial means of birth control; the issue is just not raised; there is no teaching of any sort”. E. Norman, *Anglican Difficulties*, s. 58.

A N E K S

Międzynarodowa Komisja Anglikańsko-Rzymskokatolicka
Życie w Chrystusie: moralność, komunia i Kościół (nr 59-77)²⁹Część E 2
Małżeństwo i rodzina

59. Żadna z naszych tradycji nie uważa małżeństwa za wymysł ludzki. Przeciwnie, obie widzą je jako zakorzenione przez Boga w ludzkiej naturze oraz jako źródło wspólnoty, społecznego ładu i stabilności. Niemniej jednak instytucja małżeństwa znajdowała różny wyraz w różnych kulturach i w różnych czasach. Dla przykładu, współcześnie jesteśmy coraz bardziej świadomi, że pewne jej formy wcale nie chronią godności osób, a raczej dają przyzwolenie na ucisk i dominację, zwłaszcza nad kobietami. Jednak pomimo wypaczeń, które dotknęły małżeństwo, obie nasze tradycje nadal rozpoznają je jako rzeczywistość, której wzór i sens pochodzi od Boga, jednocześnie stojąc na jej straży.
60. Małżeństwo daje początek trwałym zobowiązaniom. Zarówno prawość w życiu osobistym, jak i świadectwo w życiu społecznym wymagają całościowego i wyłącznego zaangażowania. Na dobra urzeczywistniane w małżeństwie składają się: wzajemna miłość męża i żony oraz poczęcie i wychowanie dzieci. Kiedy te rzeczywistości się lekceważą, następuje rozpad życia rodzinnego, niosący ze sobą ciężkie brzemie nieszczęścia i rozkładu społecznego. Zarazem słowo „zobowiązanie” nie jest w stanie oddać głębokiego osobistego wezwania, zawierającego się w chrześcijańskim pojmowaniu małżeństwa. Obie nasze tradycje mówią o nim jako o powołaniu: jako o „powołaniu do świętości” (Lambeth 1958, rezolucja 112 według cyt. w Lambeth 1968, rezolucja 32), jako obejmującym „wizję, która uwzględnia całe powołanie” (*Familiaris consortio*, nr 32). Kiedy Bóg powołuje kobiety i mężczyzn do stanu małżeńskiego i wspiera ich w tym, Boża miłość jest dla nich twórcza, odkupieńcza i uświęcająca (por. Lambeth, tamże).

²⁹ ARCIC II, *Life in Christ. Morals, Communion and the Church: An Agreed Statement*, London: CHP/CTS 1994, s. 21-28.

61. Wzajemna umowa, czy przymierze, zawarta między małżonkami (por. KDK 47-52 i *Final Report on the Theology of Marriage and its Application to Mixed Marriages*, 1975, nr 21), nosi na sobie znak obfitej miłości Boga (por. Oz 2,19-21). Zawarta w przymierzu ludzka miłość przekracza siebie, wskazując na opartą na przymierzu miłość i wierność Boga i na wolę Bożą, by małżeństwo było środkiem powszechnego błogosławieństwa i łaski. W porządku stworzenia małżeństwo jest zarówno znakiem, jak i urzeczywistnieniem wiernej miłości Boga i stąd w naturalny sposób ma wymiar sakramentalny. Ponieważ wskazuje również na zbawczą miłość Boga, ucieleśnioną w miłości Chrystusa do Kościoła (por. Ef 5,25), otwiera się na jeszcze głębszą sakramentalność w życiu i komunii Ciała Chrystusa.
62. Sądzimy, że jak dotąd obie nasze tradycje są zgodne. Potrzebna jest jednak dalsza dyskusja co do sposobów interpretacji tej sakramentalności małżeństwa. Idąc za powszechną tradycją Zachodu, ogłoszoną oficjalnie na Soborze Florenckim w 1439 r., tradycja rzymskokatolicka utrzymuje, że małżeństwo chrześcijańskie jest sakramentem w porządku odkupienia, skoro naturalny znak ludzkiego przymierza przez Chrystusa został podniesiony do rangi znaku nieodwołalnego przymierza między Nim a Kościołem. To, co było sakramentalne w porządku stworzenia, stało się sakramentem Kościoła w porządku odkupienia. Małżeństwo zawarte między dwiema ochrzczonymi osobami staje się skutecznym znakiem łaski odkupiającej. Potwierdzając specjalne znaczenie małżeństwa w Ciele Chrystusa, anglikanie podkreślają sakramentalność małżeństwa, która przekracza granice Kościoła. W Anglii przez wiele lat po reformacji małżeństwa mogły być zawierane tylko w kościele. Kiedy możliwe stało się zawieranie ślubu cywilnego, anglikanie uznali również takie małżeństwo za sakramentalne i pobłogosławione przez Boga, jako że sam stan małżeński został „ozdobiony i upiększony” przez obecność Chrystusa na weselu w Kanie Galilejskiej (por. *Book of Common Prayer* 1662, *Introduction to the Solemnization of Matrimony*). W kontekście tych rozważań można wywnioskować, że anglikanie skłaniają się ku podkreśleniu rozległości Bożej łaski w stworzeniu, podczas gdy rzymscy katolicy skłaniają się ku podkreśleniu głębi Bożej łaski w Chrystusie. Te akcenty należy widzieć komplementarnie. Najlepiej gdyby one stanowiły całość, jakkolwiek doprowadziły one do odmiennego rozumienia warunków, dzięki którym realizuje się sakramentalność małżeństwa.
63. W realiach życiowych wizja małżeństwa jako owocnego, całożyciowego przymierza, pełnego łaski Bożej nie zawsze da się utrzymać. Kiedy sama jej dobroć zostanie zepsuta przez ludzką słabość, egocentryzm i grzech, doprowadza do bólu, rozpacz i tragedii, nie tylko samą parę, która bezpośrednio przeżywa trudności małżeńskie czy rozpad, ale także dotyka to

ich dzieci, całą rodzinę i wpływa na ład społeczny. Stając wobec takich sytuacji, Kościół podejmuje wysiłek udzielania łaski i pouczenia od samego Chrystusa. Tak anglikanie, jak i rzymscy katolicy starają się działać w posłuszeństwie nauczaniu Chrystusa. Jednak wskutek podziału ich praktyka i dyscyplina duszpasterska różnicowały się i rozeszły. Ażeby wyjaśnić znaczenie tych różnic i rozbieżności, przyjrzymy się teraz dwóm zagadnieniom, co do których brak zgody został oficjalnie wyrażony. Chodzi o powtórne małżeństwo oraz o antykoncepcję.

Powtórne małżeństwo

64. Przed zerwaniem komunii w XVI wieku Kościół na Zachodzie wyprowadził naukę o nierozzerwalności z interpretacji nauczania Chrystusa dotyczącego małżeństwa. Oficjalne nauczanie Kościoła zawierało dwa stwierdzenia: nie chodziło tylko o to, że więź małżeńska *nie powinna* być zrywana, ale także o to, że *nie może* być zerwana. Podczas reformacji protestanci reformatorzy odmiennie zinterpretowali to nauczanie Jezusa (por. Mt 5, 32; 19, 9) i utrzymywali, że rozwód jest dozwolony z powodu zdrady czy porzucenia. Z drugiej strony, Sobór Trydencki potwierdził naukę, po pierwsze, że związek małżeński nie może być unieważniony nawet przez zdradę, a po drugie, że żaden z małżonków, nawet ten niewinny, nie może ponownie zawrzeć małżeństwa, jak długo żyje drugi.

A. Wspólnota Anglikańska

65. Rozwój charakterystycznej dyscypliny małżeńskiej w anglikanizmie można zrozumieć jedynie w kontekście rozwoju różnorodnego sądownictwa cywilnego. Odnosi się to zarówno do Kościoła Anglii, jak i innych prowincji anglikańskich. W czasie reformacji Kościół Anglii nie podjął żadnych formalnych uchwał na temat małżeństwa i rozwodu. Nigdy oficjalnie nie przyjął nauczania reformatorów kontynentalnych, lecz mimo prób wprowadzenia innej dyscypliny trwał przy dawniejszym przekonaniu i praktyce. Zmiany w prawie kanonicznym z 1597 i 1604 r. nie wprowadzały żadnych zmian w nauczaniu czy dyscyplinie, chociaż w kolejnych stuleciach poglądy teologiczne zmieniały się i nawet praktyka nie była całkowicie jednolita. Aż do połowy XIX w., na mocy uchwały parlamentu, rozwód i w konse-

kwencji prawo do zawarcia ponownego małżeństwa były dostępne tylko dla ludzi bogatych i dla nielicznych wpływowych. Kiedy sprawy małżeńskie zostały przeniesione z sądownictwa kościelnego do cywilnego, w 1857 r. zalegalizowano rozwód z powodu zdrady. Chociaż księża otrzymali prawo odmówienia osobie rozwiedzionej zawarcia ślubu za życia jej poprzedniego współmałżonka. Kościół Anglii jako całość *de facto* zaakceptował nowy stan rzeczy: ponowne małżeństwa miały miejsce, ale Kościół odmówił oficjalnej aprobaty ich zawierania.

66. Kiedy zaczęły powstawać prowincje anglikańskie poza Anglią, każda musiała określić własną dyscyplinę małżeńską w świetle lokalnego prawa cywilnego i zwyczajów małżeńskich. Usiłując zapewnić spójne zasady między prowincjami, Konferencja Lambeth w 1888 r. potwierdziła całożyciową wolę przymierza małżeńskiego, ale zgodziła się, by duchownym nie polecano odmawiania udzielania sakramentów tym, którzy zawarli ponowne małżeństwo „zgodnie z prawem cywilnym”. Jako otwartą zostawiono kwestię, czy strona niewinna może, czy nie może zawrzeć drugiego związku. Odtąd poglądy teologiczne zmieniały się. Niektórzy anglikanie nadal podtrzymywali tradycyjny pogląd o nierozzerwalności. Inni uważali, że kiedy związek małżeński został zniszczony bez możliwości naprawy, samo małżeństwo jest jakby martwe, przysięga małżeńska została zerwana i sam związek rozbity. Konferencja Lambeth z 1978 r. podtrzymała „zasadę pierwszego rzędu” o całożyciowym związku, ale uznała też odpowiedzialność za tych, dla których „nie jest dostępna *żadna* możliwość postępowania *całkowicie* zgodna z zasadą pierwszego rzędu o małżeństwie jako całożyciowym związku” (Rezolucja 34). Późniejsza praktyka zmieniała się. Prowincje Wspólnoty Anglikańskiej opracowały różne dyscypliny małżeńskie. W niektórych z nich udziela się pozwolenia na zawarcie ślubu w kościele po rozwodzie po wnikliwym rozpatrzeniu kwestii duszpasterskich, przy czym nawet w tych przypadkach występują różnice co do szczegółowej formy całości nabożeństwa. W innych przypadkach po ceremonii świeckiej może być odprawione nabożeństwo modlitwy i poświęcenia. W praktyce decyzja należy do biskupa i jego doradców.

B. Kościół rzymskokatolicki

67. W okresie po zerwaniu komunii Kościół rzymskokatolicki nadal stał na straży nauki o nierozzerwalności małżeństwa, potwierdzonej na Soborze Trydenckim. Jednocześnie rozwinął rozbudowany system praktyki sądowej i dyscypliny, aby zaradzić różnym praktycznym i duszpasterskim

- potrzebom oraz przynieść wsparcie tym, u których destrukcyjne relacje małżeńskie zagrażały ich wierze.
68. Rozróżnia się małżeństwa sakramentalne – gdzie oboje małżonkowie są ochrzczeni – i małżeństwa niesakramentalne (małżeństwa „naturalne”) – gdzie jeden albo oboje małżonkowie są nieochrzczeni. Według nauczania rzymskokatolickiego obie formy małżeństwa są w zasadzie nierozdzielalne. Małżeństwo sakramentalne, które zostało należycie skonsumowane, nie może być rozwiązane przez jakąkolwiek ludzką władzę, świecką czy kościelną. Jednak kiedy takie małżeństwo nie zostało skonsumowane, może być rozwiązane. Z drugiej strony zostało przyjęte, że małżeństwo niesakramentalne, skonsumowane czy nie, w pewnych przypadkach może być rozwiązane.
69. Historia tych spraw jest długa i złożona. W Pierwszym Liście do Koryntian św. Paweł pisze o przypadku pary małżeńskiej, gdzie jedna strona jest wierząca, a druga niewierząca. Jeśli strona niewierząca nie chce mieszkać ze stroną wierzącą, św. Paweł mówi, że wtedy „nie jest skrzepowany ani «brat», ani «siostra»” (1 Kor 7,15; por. 12-15). W prawie kanoniczym wyjaśniono później, że współmałżonek, który został chrześcijaninem, może opuścić niewierzącego współmałżonka, który nie chciał pozostawać w życiu małżeńskim „w pokoju” i może ponownie zawrzeć małżeństwo. Do tego „Pawłowego tekstu” jest kilka odniesień w pismach pierwszych Ojców Kościoła, gdy poruszano problem rozpadu małżeństwa. Częścią prawodawstwa kościelnego stało się to w 1199 r., ale w pełni zostało wyjaśnione dopiero w Kodeksie prawa kanonicznego z 1917 r. Należy to nadal do praktyki rzymskokatolickiej (por. Kodeks prawa kanonicznego [CIC] kan. 1143).
70. Korzystanie z „przywileju Pawłowego” nie jest jedyną sposobnością, gdy przywołuje się władzę rozwiązywania małżeństwa. W trakcie rozwoju misyjnego Kościoła podobne działania podejmowano w innych sytuacjach. Od 1537 r. papieże na mocy swojej władzy rozwiązywali małżeństwa naturalne mieszkańców Afryki i Indii (Zachodnich), którzy pragnęli nawrócić się na wiarę katolicką. W 1917 r. ta praktyka „ze względu na dobro wiary” (czy jak niekiedy nazywa się to „przywilejem Piotrowym”) została rozszerzona na inne części świata i stosowana do podobnych sytuacji. „Przywilej wiary” jest uznawany także dzisiaj i z zachowaniem pewnych warunków Stolica Święta może na zasadzie wyjątku zgodzić się na rozwiązanie niesakramentalnego małżeństwa.
71. Konkretne problemy praktyczne doprowadziły do określenia innych elementów w doktrynie i praktyce rzymskokatolickiej. Dla przykładu, to problem małżeństw potajemnych – ważnych, choć tego nie dowiedziono – spowodował, że Sobór Trydencki promulgował dekret *Tametsi* (1563).

Wymagał on, by małżeństwa były sprawowane przed duszpasterzem (lub innym księdzem delegowanym przez niego albo ordynariusza) i wobec dwóch czy trzech świadków. Z pewnymi zmianami ta „forma” jest nadal wiążąca, a jej niezachowanie, bez należytej dyspensy, czyni małżeństwo nieważne (por. KPK kan. 1108). Dlatego w prawie kanonicznym uważa się strony w takim związku za niezwiązane przez zgodę małżeńską i stąd mogą one zawrzeć ważne małżeństwo. W przypadku zamiaru zawarcia małżeństwa między rzymskim katolikiem a osobą niebędącą rzymskim katolikiem, obecnie Kościół często udziela dyspensy od „formy” z szacunku dla przekonań, sumienia i więzów rodzinnych osoby zainteresowanej.

72. Rozwój prawodawstwa rzymskokatolickiego dokonał się także w praktyce orzekania nieważności, tj. stwierdzenia faktu, że prawdziwe małżeństwo nigdy nie istniało. Umowa małżeńska wymaga pełnej i dobrowolnej zgody. Jeśli tego brakuje, małżeństwo nie może zaistnieć. Zawsze uważano, że nie może być małżeństwa, gdy osoba jest zmuszona do jego zawarcia wbrew swojej woli. W ostatnim czasie dokonuje się jeszcze głębszej analizy istoty zgody. Współcześnie uznaje się, że mogą zaistnieć poważne braki natury psychologicznej, jak i fizycznej. Jeżeli można dowieść, że takie braki zaistniały podczas wzajemnej słownej wymiany zgody, według nauki rzymskokatolickiej można orzec, że małżeństwa w ogóle nigdy nie było (por. KPK kan. 1095). Poważny brak pojawia się także wtedy, gdy podczas wymiany zgody dochodzi do umyślnego wykluczenia jakiegoś elementu istotnego dla małżeństwa (por. KPK kan. 1056; 1101 p. 2).

C. Sytuacja dzisiejsza

73. Jest oczywiste, że istnieją różnice w dyscyplinie i praktyce duszpasterskiej między anglikanami i rzymskimi katolikami. Pewne elementy naszych tradycji powstały jako reakcja na przypadkowe okoliczności historyczne; dla przykładu, wymagania Kościoła rzymskokatolickiego co do „formy” ważnego małżeństwa. Zarazem inne elementy mają głębsze źródła. Analizując różnice między nami, szczególnie na te musimy zwrócić uwagę. Jednak zanim to się stanie, ważne jest, by zauważyć, że obie Wspólnoty biorą pod uwagę separację małżeńską, nie wykluczając z Eucharystii osób, których to dotyczy, nawet po rozwodzie cywilnym.
74. W zgodzie z zachodnią tradycją, anglikanie i rzymscy katolicy wierzą, że szafarzami małżeństwa są sami mężczyzna i kobieta, którzy doprowadzają do zaistnienia małżeństwa przez uroczystą przysięgę i obietnicę wzajemnej całościowej wierności. Anglikanie i rzymscy katolicy uważają tę przysięgę za uroczystą i wiążącą. Zarówno anglikanie, jak i rzymscy katolicy

wierzą, że małżeństwo wskazuje na miłość Chrystusa, który związał się nierozzerwalnym przymierzem ze swoim Kościołem, stąd małżeństwo jest w zasadzie nierozzerwalne. Rzymscy katolicy idą dalej i twierdzą, że nierozzerwalny związek między Chrystusem i Jego Kościołem, czego znakiem jest małżeństwo dwóch osób ochrzczonych, wzmacnia więź małżeńską między mężem i żoną i czyni ją absolutnie nierozzerwalną z wyjątkiem śmierci. Inne małżeństwa w wyjątkowych okolicznościach mogą być rozwiązane. Z drugiej strony, anglikanie nie dokonują kategorycznego rozróżnienia między małżeństwami ochrzczonych i innymi małżeństwami, uważając wszystkie małżeństwa za w pewnym sensie sakramentalne. Stąd niektórzy anglikanie uważają wszystkie małżeństwa za nierozzerwalne. Inni uważają wszystkie małżeństwa za rzeczywiście sakramentalne i w zasadzie nierozzerwalne, ale nie są przekonani, że związek małżeński nawet w przypadku małżeństwa ochrzczonych w istocie nigdy nie może być rozwiązany.

75. Jak już wyjaśniono, nauka rzymskokatolicka o nieodwołalności przymierza w przypadku skonsumowanego małżeństwa sakramentalnego opiera się na jej rozumieniu sakramentalności. Ponadto uważa swoje zdecydowane podstawy prawne za najlepszą ochronę instytucji małżeństwa, a przez to za najlepiej służące dobru wspólnemu społeczności, co samo w sobie służy prawdziwemu dobru osób zainteresowanych. W ten sposób rzymskokatolickie nauczanie i prawo stoją na straży nierozzerwalności przymierza małżeńskiego nawet wtedy, gdy ludzka relacja miłości i zaufania przestała istnieć i w zasadzie nie ma możliwości jej odtworzenia. Stanowisko anglikańskie, choć równie zainteresowane sakramentalnością małżeństwa i dobrem wspólnym społeczności, niekoniecznie rozumie to w ten sam sposób. Niektórzy anglikanie zwracają większą uwagę na rzeczywisty charakter relacji między mężem i żoną. Twierdzą, że gdzie relacja wzajemnej miłości i zaufania najwyraźniej przestała istnieć i w zasadzie nie ma możliwości jej odtworzenia, tam sam związek także przestał istnieć. Gdy to, co minione, zostało wybaczone i zagoiło się, w dobrej wierze można zawrzeć nowe przymierze i związek.
76. Nasze rozważania ujawniły pewną kwestię znacznej wagi. Jaka jest właściwa równowaga między szacunkiem dla osoby a szacunkiem dla instytucji? Odpowiedzi należy szukać w kontekście naszej teologii komunii i naszego rozumienia dobra wspólnego. Ze względu na wcześniej wyjaśnione przyczyny, w Kościele rzymskokatolickim instytucja małżeństwa cieszy się przychylnością prawa. Małżeństwo uważa się za ważne, chyba że coś przeciwnego zostanie jasno ustalone. Od II Soboru Watykańskiego na nowo kładzie się akcent na prawa i dobro indywidualnej osoby, ale napięcia nadal pozostają. Podobne napięcie odczuwają anglikanie, chociaż niekiedy troska duszpasterska skłaniała ich, by dobro indywidualnej osoby

przedkładać nad roszczenia instytucji. Historia pokazuje, jak trudno jest osiągnąć właściwą równowagę.

77. Wspólne rozważania pokazały nam jaśniej, że anglikanie i rzymscy katolicy zgadzają się w swoim oddaniu na rzecz zachowania Chrystusowego nauczania na temat małżeństwa; zgadzają się w rozumieniu istoty i znaczenia małżeństwa; i zgadzają się w trosce o wyjście naprzeciw tym, którzy cierpią wskutek rozpadu małżeństwa. Zgadza się co do tego, że małżeństwo ma charakter sakramentalny, choć nie w pełni co do tego w jaki sposób, co z kolei wpływa na naszą dyscyplinę sakramentalną. Stąd rzymscy katolicy uznają specjalny rodzaj sakramentalności w małżeństwie między osobami ochrzczoneymi, czego nie dostrzegają w innych małżeństwach. Z drugiej strony, anglikanie uznają jako sakramentalne wszystkie ważne małżeństwa. Na poziomie prawa i sposobu postępowania ani rzymskokatolicka, ani anglikańska praktyka odnośnie do rozwodu nie jest wolna od rzeczywistych czy widocznych nieprawidłowości i dwuznaczności. Gdy więc są między nami różnice co do ponownego małżeństwa, byłoby poważnym i smutnym zafałszowaniem prawdziwej sytuacji, gdyby odizolować te różnice od kontekstu dalekosiężnej zgody i uczynić z nich przeszkodę nie do przezwyciężenia.

Antropologia i życie społeczne

Po ukazaniu się w 1922 roku głośnej książki *The Return of Christendom*¹ P.E.T. Widdrington założył w 1923 roku Christendom Group, do której początkowo należeli działacze anglikańskiej Kościelnej Ligi Socjalistycznej. Dyktansując się od przynależności i działalności partyjnej, zajmowali się chrześcijańską analizą życia społecznego i głoszeniem teologii Królestwa Bożego. Aż do połowy lat 50. regularnie organizowali popularne letnie szkoły socjologiczne, zaangażowali się również w znane w Church of England ogólnokościelne konferencje, np. COPEC w 1924 i Malvern w 1941. W latach 1931-1950 wydawali wpływowy periodyk „Christendom”. Wśród bardziej znanych członków grupy Christendom byli: T.S. Eliot, E.L. Mascall, H. Buxton, D. Sayers, W. Temple czy M. Ramsey (dwaj ostatni to późniejsi arcybiskupi Canterbury). Do tego grona należał również Vigo Auguste Demant (†1983), znany duchowny anglikański, teolog i socjolog, późniejszy kierownik Katedry Teologii Moralnej i Pastoralnej w oksfordzkim Christ Church. Pozostawił on po sobie wiele publikacji, jak i tekstów niewydanych, które nawet po latach warte są uważnej lektury. Do nich odwołują się poniższe rozważania, mające na celu odczytanie zależności między wizją człowieka a kształtem życia społecznego, przyczyn jego kryzysu i dróg naprawy.

1. Człowiek w pełni swego bytu i życia

Nie negując nadprzyrodzonego przesłania chrześcijaństwa, co w oczywisty sposób stanowi jego centrum, również na płaszczyźnie naturalnej przynosi ono

¹ *The Return of Christendom: By a Group of Churchmen* [with an Introduction by Bishop Gore and an Epilogue by G.K. Chesterton], London: Allen & Unwin 1922.

ważne przesłanie co do istoty człowieczeństwa. Ma to zasadnicze znaczenie nie tylko dla samego człowieka, ale i dla życia społecznego, gdyż to od tego najbardziej zależy jego właściwy i sprawiedliwy kształt. Konieczne jest więc zrozumienie natury osoby ludzkiej we wszystkich wymiarach jej istnienia i działania. Co więcej, poprawnie rozpoznana wizja człowieka nie tylko umożliwia należną wizję społeczeństwa, ale pozwala też zaradzić i przezwyciężyć jego problemy.

Chrześcijańskie rozumienie człowieka nie ogranicza się do uznania jego bytowości naturalnej, ani nawet jego charakteru i ukierunkowania społecznego, ale szczególnie dowartościowuje jego duchowość. Co z kolei prowadzi do przekonania, że życie społeczne również posiada charakter duchowy, bez którego nie byłoby ono pełne i zdrowe. W tym sensie życie społeczne łączy w sobie elementy naturalne (materialne) i duchowe². Unikalna w świecie widzialnym natura i godność człowieka daje podstawy do podobnego postrzegania i budowania wszelkich relacji międzyludzkich. Będąc podstawowym elementem i podmiotem życia społecznego, człowiek nadaje mu tym samym analogiczną godność i znaczenie. O tej wyjątkowości człowieka świadczy fakt jego pochodzenia od Boga, a jednocześnie pozostawania w fundamentalnym odniesieniu do Niego. Ten Boski aspekt istnienia człowieka winien być dostrzegany i uznawany w jego życiu wspólnotowym, które jest powszechne i nieodzowne. Jednocześnie istota ludzka jest ograniczona i krucha, o czym chrześcijaństwo przypomina w prawdzie o grzechu pierworodnym i powszechnej ludzkiej grzeszności. Trzeba więc mieć świadomość, że życie społeczne, budowane na szczególnej godności każdej osoby ludzkiej, przejawia zarazem różne niedoskonałości i braki, jako wypadkowa indywidualnej grzeszności członków tej społeczności³. Godność wpisana w naturę ludzką staje się więc kryterium osądu porządku społecznego, który zarazem musi uwzględniać

² „Because man is not merely a natural, nor even merely a social being, and because all his problems are the problems of a creature with a spiritual nature, no merely secular programme of social reform can affect the foundations of social life [...]. The social life of man is not purely material, it is the interaction of spiritual, social and material relationships; and as even nature ‘showeth forth His handiwork’ so must the semi-spiritual, semi-material fact of human society be meant for the reign of Christ as surely as is the personal life of man”. V.A. Demant, *God, Man and Society: An Introduction to Christian Sociology*, London: SCM 1933, s. 20-21.

³ „Christianity knows that man has a certain nature, or structure, or essence [...] and this merits a proper kind of respect. He is not only made in God’s image; his very being is a relation to God. In the second place, Christianity knows man’s frailty, his limitations and sin. I would say, therefore, when the Christian mind enquires how much justice there is in a particular social order – or how little – it will ask how far its institutions and outlook recognize these two things: the value and dignity of man and also his limitations and frailty”. V.A. Demant, *A Two Way Religion: Talks on the Inner and Outer Life*, London: Mowbray 1957, s. 63.

ludzką słabość i ograniczenia. Życie społeczne ma respektować tę godność każdego poszczególnego człowieka, umożliwiając mu realizację jego celów, a więc nie może go podporządkowywać celom państwa czy jakiegokolwiek organizacji. Równocześnie właściwy ład społeczny musi uwzględniać ułomność i niedoskonałość ludzkiej kondycji⁴.

Należy kształt i „słuszność” (właściwy charakter) relacji społecznych jest wymogiem chrześcijańskiej wizji tej rzeczywistości. Chrześcijaństwo bowiem daje nie tylko poznanie samego człowieka w jego naturze i przeznaczeniu, ale dostrzega jego wrodzony charakter społeczny, a więc otwartość i gotowość do tworzenia relacji międzyludzkich. Ta „słuszność” właściwego ładu społecznego, jak nazywa to Demant, odwołuje się do pierwotniejszej „słuszności” samego człowieka jako „bytu naturalnego, społecznego i duchowego”. Te trzy aspekty człowieczeństwa trzeba widzieć u fundamentu całościowego rozumienia człowieka i wszelkiej jego działalności, w tym na przykład politycznej czy gospodarczej. Najważniejszy jest tu zawsze wymiar duchowy, gdyż to on ujawnia i tłumaczy nadnaturalne przeznaczenie każdego człowieka⁵.

Wyjątkowość osoby ludzkiej opiera się najpierw na jej związku z Bogiem, od którego pochodzi i który jest jej celem. Właśnie dlatego jest osobą, że w swych władzach i wyborach życiowych trwa w Bogu i ku Niemu się zwraca. Ta relacyjność w odniesieniu do Boga umożliwia i ujawnia się zarazem w relacjach międzyludzkich, gdy dochodzi do związków i współpracy między osobami. To pokazuje, że „osoba jest bytem, którego znaczenie wynika z celu przewyższającego jedynie ludzkie życie i że na tym transcendentnym, religijnym poziomie leży jedynie prawdziwe fałszywej antytezy między jednostką a społeczeństwem”⁶. O poprawnym rozumieniu istoty osoby ludzkiej, a w konsekwencji istoty relacji międzyludzkich, decyduje więc rozpoznanie i uznanie wymiaru (kontekstu) religijnego i odniesienie do Boga jako źródła pochodzenia i ostatecznego przeznaczenia.

Jako mieszkaniec ziemi człowiek jest istotą naturalną, w dużym stopniu zależną od świata, w którym żyje, zwłaszcza w zakresie potrzeb cielesnych, ale i na przykład artystycznych. Jednocześnie jest on istotą duchową, której ten świat nie wystarcza, sięga więc do rzeczywistości nadnaturalnej. Jako istota stworzona jest częścią stworzenia, ale zajmuje w nim wyjątkowe miejsce i je

⁴ Por. tamże, s. 65-66.

⁵ „[...] ‘rightness’ in the dimension of social relations is dependent upon ‘rightness’ in the other dimension which comprehends man as a natural, social and spiritual being and gives all his activities a relative place in an order of which his spiritual essence and destiny is the ultimate energy, interpreter and crown”. V.A. Demant, *God, Man and Society*, s. 179.

⁶ V.A. Demant, *Christian Polity*, London: Faber and Faber 1936, s. 144. Por. V.A. Demant, *The Religious Prospect*, London: F. Muller 1939, s. 34-35.

przekracza. Kluczem do zrozumienia tej prawdy jest uznanie, że człowiek został powołany do istnienia przez Stwórcę na Jego obraz, niosąc w sobie szczególne znaczenie. Stąd właśnie pochodzi cały duchowy wymiar jego istoty i życia. To sprawia również, że człowiek z woli Stwórcy sam jest w pewien sposób stwórcą, ciesząc się rzeczywistą wolnością. Właśnie dzięki wolności człowiek nosi w sobie wrodzoną godność, która nadaje mu specjalny status pośród reszty świata stworzonego. Trzeba w człowieku dostrzec ten osobliwy dualizm, czyli najpierw jego stwórczość – uczestnictwo w byciu z Boga Stwórcy, z czego jest jego duchowe dziedzictwo, a następnie jego stworzonność – jego bycie stworzeniem. Te dwa aspekty bytu ludzkiego rodzą napięcie, będąc przyczyną swoistych ludzkich problemów. Demant pisze, że może to doprowadzić do dwóch skrajnych możliwości – tragedii lub komedii. Tragedia byłaby wtedy, gdyby człowiek uznał siebie za stwórcę, w pełni wolnego do kierowania swoim życiem i losem. Komedja zaś byłby wtedy, gdyby człowiek żył wyłącznie jako stworzenie podobne do reszty stworzeń, nie uznając w sobie obrazu Stwórcy, gdyby zagubił swoją duchowość, a żył jak rzecz. Zapomnienie czy odrzucenie któregoś z tych dwóch biegunów człowieczeństwa byłoby niebezpiecznym zniekształceniem i pogwałceniem swego życia, tak indywidualnego, jak i społecznego⁷.

Warunkiem właściwego zrozumienia życia społecznego jest uznanie właściwej wizji człowieka, jego natury i przeznaczenia. Stąd wobec naruszenia ładu społecznego w jakiegokolwiek dziedzinie – kulturowej, ekonomicznej, politycznej itp. – potrzeba najpierw oczyszczenia i podkreślenia autentycznej koncepcji osoby ludzkiej w jej podstawowych wymiarach. Demant pisał o tym wielokrotnie, gdy sam doświadczał wielkiego kryzysu lat 30. XX wieku, a później tragedii wojennych zniszczeń. Wobec różnych analiz i poszukiwania przyczyn tego głębokiego naruszenia ówczesnego świata cywilizacji europejskiej i północno-amerykańskiej jego przekonanie zwracało uwagę na filozoficzny i teologiczny fundament odczytania problemu i wskazania na drogi wyjścia. Było dla niego oczywiste, że cywilizacja europejska, która wyrosła z chrześcijaństwa, musi ku niemu powrócić, by odzyskać należny kształt rozwoju i działania. Nie chodzi jednak o wezwanie, by „ludzie zachowywali się bardziej po chrześcijańsku”, ale raczej o zwrócenie się do korzeni chrześcijańskiej wizji człowieka i świata.

⁷ „Man is a natural animal; he is also a spiritual being. He is dependent both upon natural things and processes and upon the Divine source of his spiritual life [...]. It is this strange duality in man, his share in the creatorhood of God deriving from his spiritual heritage and his creaturehood, that gives him specifically human problems”. Tamże, s. 46.

Inaczej wszelkie propozycje naprawy sytuacji będą pozorne i nieskuteczne. Konieczne jest oparcie się na „pewności metafizycznej czy dogmatycznej”⁸.

Konsekwentnie, nieunikniony jest powrót do religii, do chrześcijaństwa, a więc ostatecznie do Ewangelii. Podstawową i ostateczną prawdę o człowieku może dać jedynie wiara, która odwołuje się do prawdy o Bogu jako Tym, od kogo pochodzi człowiek i cała rzeczywistość. Tu nie wystarczy rozeznanie w sytuacji historycznej czy społecznej człowieka i jego międzyludzkich związków. Zarazem jednak ta prawda o człowieku przekazana przez Ewangelię ujawnia także właściwy obraz jego życia w aspekcie historycznym czy relacji do świata. Co jeszcze ważniejsze, ujawnia się tutaj odniesienie i powiązanie człowieka z wiecznością jako rzeczywistością ponadhistoryczną, co oznacza fundamentalny związek człowieka z Bogiem jako najgłębszym centrum jego bytu i życia. Człowiek jest bowiem zakorzeniony w Bogu całą swoją egzystencją⁹.

Kluczowe dla pełnego zrozumienia człowieka jest rozpoznanie w nim jego ducha. Ten duch nie jest oczywiście jakimś centrum jego istoty, wokół której miałyby istnieć inne elementy czy „warstwy”. Jest to raczej taka rzeczywistość, która przenika całego człowieka i czyni ludzkimi wszystkie jego działania. Żadne ludzkie działanie nie jest go pozbawione. Właśnie chrześcijaństwo pozwala głębiej zrozumieć tę duchowość człowieka, gdyż w centralnym znaczeniu ducha w człowieku i jego życiu rozpoznaje twórcze działanie Boga w ludzkim świecie. Można to nazwać naturalnym porządkiem rzeczy, który chroni ludzką autonomię i godność zarówno w wymiarze indywidualnym, jak i społecznym. Stąd obrona duchowego charakteru istoty ludzkiej, przy oczywistym uznaniu jej cielesności, jest obroną właściwego ładu społecznego i wszelkich struktur społecznych. Nieuznawanie ducha w człowieku, a więc i transcendentnego punktu odniesienia dla istoty i życia ludzkiego zagraża autentycznej wolności i autonomii jakiegokolwiek uprawnionej aktywności człowieka. W konsekwencji oznacza to, że na straży tej autonomii człowieka w świecie stoi wiara w Boga i teologicznie rozumiana odpowiedzialność¹⁰.

⁸ “But the confusion of that discussion, the emptiness of its advice, the prevalent conditional note ‘if only men acted Christianly’ instead of authentic Christian indicative ‘this is the true nature and end of man’ – as well as the open attack upon ethics by the new social paganism in order to heal the cleft between morals and dogma – all that establishes the truth that moral aims for society cannot be effective if they stand alone as objects of the social will. Such aims require support in metaphysical certainty or dogma, in emotional and cultural bent largely induced by the habits of a community, and in the organization of social activities”. V.A. Demant. *The Idea of a Natural Order*, w: *Prospect for Christendom: Essays in Catholic Social Reconstruction*, red. M.B. Reckitt, London: Faber and Faber 1945, s. 28-29.

⁹ Por. tamże, s. 30; V.A. Demant, *A Two Way Religion*, s. 9-17.

¹⁰ „The centrality of the spirit in man has to be understood not as the existence of a central point or force surrounded by non-spiritual layers, but as a penetrating operative

Duchowy, a więc i ukierunkowany na nadprzyrodzoność charakter człowieka odsłania jego naturalną religijność. Pochodząc od Boga, człowiek jest istotą poszukującą Boga i zdolną do nawiązania z Nim kontaktu. Jeżeli nie zwróci się ku Niemu, zwraca się ku innej przyrodzonej rzeczywistości czy wręcz swojej aktywności, której w bardziej czy mniej świadomy sposób oddaje cześć religijną i przypisuje najwyższą wartość i władzę. Można więc odczytać istniejące w człowieku moralne zobowiązanie, by w życiu szukać prawdziwego Boga. Dotyczy to zarówno życia osobistego, jak i płaszczyzny relacji społecznych i wspólnotowych. Także w życiu publicznym ludzka duchowość i wpisana w jego istotę potrzeba religijna umożliwiają nadanie mu właściwego ładu. Wszystko w jego życiu zależy ostatecznie od tego, czy człowiek zdaje sobie sprawę ze swojej podstawowej zależności od Boga jako Pana i Odkupiciela¹¹.

2. Ku naprawie życia społecznego

Prawda o stworzeniu człowieka przez Boga, odwołująca się do jego cielesno-duchowej natury i nadprzyrodzonego przeznaczenia, wskazuje na analogiczny charakter ludzkiej społeczności. To sam Bóg uczynił człowieka istotą społeczną i umieścił go pośród całego stworzenia. Oznacza to, że w drodze do swego duchowego celu ostatecznego nie można tego pomijać. Kościół, jako depozytariusz i nauczyciel Bożej prawdy, zawsze zwracał uwagę na społeczne aspekty życia chrześcijańskiego. Nauczanie społeczne należy więc do całości nauczania Kościoła, którego adresatem jest człowiek w całości jego życia i nadprzyrodzonego powołania. W tym kontekście warto krytycznie spojrzeć na samych chrześcijan, którzy niekiedy nie doceniają tego wymiaru przesłania Ewangelii i zapominają, że również życie społeczne jest „materiałem do odkupienia”. Sami więc chrześcijanie winni pamiętać, że na drodze do wieczności ich życie społeczne nie może być oddzielane czy wyprowadzane poza wpływ objawienia i jego normatywnego nauczania. Wiara chrześcijańska jest światłem

reality which determines the character of human activity in all its layers. No human activity is non-spiritual”. V.A. Demant. *The Idea of a Natural Order* s. 33. “When there is no transcendent point of reference, there is no datum for the natural order in the immanent sphere; this becomes the field of an unguided scramble for power among the organized functions themselves. To secure and uphold the secular autonomy of every valid human activity is therefore a task of theological and religious responsibility”. Tamże, s. 42.

¹¹ Por. C.E. Hudson, *Nations as Neighbours: An Essay in Christian Politics*, London: Victor Gollancz 1943, s. 68-69.

i mocą dla uczniów Chrystusa, a więc powinna nadawać kształt, inspirować, a – kiedy trzeba – uzdrawiać różne problemy życia społecznego¹².

Jeżeli człowiek jest w istocie swojej bytem duchowym, również tworzone przez niego społeczeństwo jest po części zjawiskiem duchowym, zdolnym do kontaktu z Bogiem. Życie społeczne z natury swojej potrzebuje więc Boga i tego, co duchowe. Z kolei pozwala to stwierdzić, że coraz powszechniejsze trendy sekularyzacyjne zaprzeczające temu, co nadprzyrodzone, dają wyraz podstawowego błędu i głębokiego zubożenia rzeczywistości społecznej. Człowiek staje się tu bezsilny, nie mogąc kierować biegiem wydarzeń – co potwierdza współczesne doświadczenie. A paradoksalnie to właśnie współczesna cywilizacja ogłosiła człowieka miarą i panem wszystkiego. Zamiast poprawiać sytuację społeczną, odnosząc się do nadprzyrodzonej motywacji i kształtu ładu życiowego, człowiek raczej przystosowuje się do fizycznego czy społecznego środowiska. To nieprawda, że detronizując Boga człowiek uwierzy w siebie. Doświadczenie pokazuje, że tracąc wiarę w Boga, człowiek przestaje wierzyć w siebie i popada w bezradność. Tymczasem człowiek o tyle będzie mógł kierować biegiem wydarzeń i kształtować świat, o ile będzie się odwoływał do Boga i swoich duchowych uzdolnień, które ma od Niego. Należy uznać autonomię świata i pewien stopień jego niezależności od Boga. Negacja jednak prawdy o jego nadprzyrodzonym pochodzeniu grozi głębokim zakłamaniem prawdy o świecie i życiu społecznym¹³.

To dowartościowanie wymiaru społecznego życia chrześcijańskiego podkreślał także M.B. Reckitt, współpracownik Demanta, który m.in. przywoływał w tym kontekście F.D. Maurice'a, znanego w Anglii XIX-wiecznego filozofa i działacza społecznego. Ten „chrześcijański socjalista” był przekonany, że dla poprawnego odczytania całej sfery społecznej konieczne jest spojrzenie teologiczne, a więc dowartościowanie zwłaszcza prawdy o Wcieleniu, o Bogu Trójje-

¹² Demant przypomina charakterystyczne elementy chrześcijańskiej nauki społecznej z dawnych wieków, jak dla przykładu obowiązki rządzących i rządzonych czy zagadnienie własności. Z uznaniem też wyraża się o współczesnych mu przejawach formułowania nauczania społecznego przez Kościół katolicki, czego przykładem są encykliki społeczne Leona XIII, Piusa X, Benedykta XIV czy Piusa XI. Por. V.A. Demant, *God, Man and Society*, s. 15-19.

¹³ „Because man is essentially a spiritual being, society is partly a spiritual phenomenon capable thereby of contact with God Who is above the flux of social events. It is, therefore, no accident that the modern world, reared upon a denial of supernatural things, should be marked by a growing despair of directing the trend of events. Things happen and man stands helpless or is exhorted to run after them [...]. The theory that as men dethroned God from the supernatural sphere they would learn to believe in themselves, is denied in actual fact. Man ceased to believe in both God and himself”. V.A. Demant, *Christian Polity*, s. 28. Por. tenże, *The Religious Prospect*, s. 226-227.

dynym, o Kościele i społecznych skutkach sakramentów¹⁴. Maurice szczególnie mocno głosił tzw. zasadę teokratyczną, na mocy której ludzie winni w Bogu (od którego świat pochodzi i do którego należy) poszukiwać przesłanek dla właściwego zrozumienia zagadnień społecznych i uczynienia świata bardziej sprawiedliwym. Cały świat bowiem jest ostatecznie „królestwem Boga” i ma się nim coraz pełniej stawiać¹⁵.

Takie teologiczne spojrzenie na człowieka w kontekście życia społecznego domaga się stałego akcentowania pierwszeństwa Boga jako Stwórcy, gdyż to jedynie w Jego woli i zamyśle można odczytać drogi doskonalenia i naprawy relacji społecznych. Kościół ma więc poważne zadanie, by dawać świadectwo swojej odpowiedzialności za uzdrawianie życia społecznego, co może czynić na różne sposoby: przez sprzeciw wobec wszelkiego zła, jakie się tam pojawia; przez zmniejszanie zła czy zaspokajanie potrzeb duchowych i materialnych ludzi znajdujących się w nieuporządkowanych sytuacjach (jak bezdomni czy bezrobotni); przez praktyczną realizację chrześcijańskiego sposobu życia z zachowaniem zdrowego ładu moralnego i godności osobowej wszystkich (np. działając na rzecz sprawiedliwych warunków pracy, zarobków czy uczciwości zawodowej). Demant wielokrotnie podkreśla to zobowiązanie Kościoła do głoszenia obiektywnego ładu moralnego, którego źródłem jest sam Bóg, co zarazem oznacza odrzucanie tego, co się woli Bożej sprzeciwia. Kościół bowiem ma władzę i obowiązek głoszenia norm moralnych i wzywania wiernych do ich przestrzegania. Zachowywanie norm moralnych może niekiedy domagać się od ludzi postawy heroicznej, z czego Kościół nie może rezygnować. Jednocześnie winno temu towarzyszyć takie zaangażowanie Kościoła, by rozpoznawał on i usuwał okoliczności czy przeszkody, które mogą utrudniać wierność zobowiązaniom moralnym. Ten wpływ Kościoła na sytuację społeczną wydaje się szczególnie potrzebny i pilny w ówczesnym świecie, który doświadczał głębokiego i wielorakiego kryzysu społecznego, politycznego i gospodarczego. Kościół ma być świadkiem Bożego ładu moralnego, głosząc pierwszeństwo i wyższość tego, co duchowe nad tym, co materialne. Słabość

¹⁴ Por. S. Nowosad, *Odnowa anglikańskiej teologii moralnej w XX wieku*, s. 45-49. Najważniejsza praca Maurice'a to *The Kingdom of Christ; or Hints to a Quaker Respecting the Principles, Constitution and Ordinances of the Catholic Church*, t. 1-2, London: Darton & Clark 1838.

¹⁵ „Maurice took stand on what he called ‘the theocratic principle’ – the claim that it is the will of God which has to be sought and recognized as the essential reality in all human affairs, public and private, and that it is this which man’s actions, personal and corporate, must conform if justice and harmony are to be realized. He would not admit the existence of any dualism in the constitution of the world; it was God’s world [...]. The kingdom of God is thus, in the truest sense, the actual world, because *it is the world as divinely and eternally constructed in the will of God*”. M.B. Reckitt, *Church and Society in England from 1800*, London: Allen & Unwin 1940, s. 64-65.

XX-wiecznego chrześcijaństwa polega zwłaszcza na tym, że Kościoły często wydają się uchylać od tej odpowiedzialności i od zabierania głosu odnośnie do rzeczywistości społecznej. Tymczasem ta rola Kościołów chrześcijańskich do wyrażania krytycznej oceny i realnego wpływania na sytuację społeczną to „integralna część ich duchowej odpowiedzialności”¹⁶.

Duchowość, jako centralny i nieusuwalny komponent istoty ludzkiej, sprawia, że szuka ona i dąży do czegoś więcej, niż tylko jej naturalna troska o istnienie i życie codzienne. Właśnie to, co wykracza poza życie biologiczne i jest sięganiem do celów wyższych, Demant najogólniej nazywa kulturą. Konkretniej, kultura obejmuje najpierw cele duchowe i zasady moralne, następnie wywarzanie przedmiotów, dążenie do poznania, uprawianie sztuki, poszukiwanie przygód, podejmowanie ryzyka, jak też inne jeszcze ludzkie działania. To wszystko charakteryzuje człowieka jako człowieka, odróżniając go od innych istot stworzonych, a wypływa z jego duchowej konstytucji i dziedzictwa. Cała ludzka historia potwierdza, że ludzie zawsze dążyli do celów wyższych, a nie tylko do biologicznego przetrwania. Człowiek jest w tym sensie jedynym ziemskim stworzeniem, które jednocześnie przekracza wymiar ziemski, ziemskie życie i przetrwanie. Za tym wszystkim stoi ludzka dusza¹⁷.

3. Wobec kryzysu kultury europejskiej

Cała kultura europejska, z jej starożytnym, a zwłaszcza chrześcijańskim charakterem i dziedzictwem, przejawia kilka istotnych cech. Najpierw jest to przekonanie o istnieniu prawdy o całej rzeczywistości, co implikuje konieczność jej poszukiwania, gdyż prawda jest poznawalna. Z kolei w zachodniej kulturze trwa przekonanie o istnieniu obiektywnego, absolutnego porządku moralnego, a więc i norm, które pozwalają odróżnić dobro od zła i nadać moralnie dobry, nieegoistyczny kształt ludzkiemu postępowaniu¹⁸. Kolejnym fundamentalnym znamieniem europejskiego dziedzictwa kulturowego jest prawo naturalne, rozumowo poznawalne i będące dla człowieka koniecznym narzędziem obrony przed nadużyciami władzy i niesprawiedliwym prawem. Daje ono podstawę dla odczytania i realizacji powszechnej sprawiedliwości, której podlega również

¹⁶ Szerzej por. V.A. Demant, *God, Man and Society*, s. 21-35.

¹⁷ Por. tenże, *Christian Polity*, s. 61-62.

¹⁸ Według Demanta jest to tak nieodzowne dla prawdziwie ludzkiej kultury, że odrzucenie takiej prawdy moralnej, a przez to pozbawienie człowieka możliwości osądu moralnego C.S. Lewis słusznie nazwał „obaleniem człowieka”.

władza. Oznacza to zarazem przekonanie, że osoba ludzka ma pierwszeństwo przed każdą instytucją. Władza publiczna ma zadanie wymagania tej sprawiedliwości wprowadzać w życie, aby chronić godność i wolność człowieka przed ingerowaniem instytucji w jego osobisty rozwój. Czwartym istotnym znamieniem tej kultury jest uznanie tego, co powszechne i właściwe wszystkim ludziom, a co należy do istoty wspólnego człowieczeństwa. Pozwala to mówić o „metafizycznej równości” wszystkich, z której wynika szacunek dla każdej osoby w kontekście życia indywidualnego czy społecznego. Na tym opiera się wszelkie budowanie sprawiedliwych relacji międzyludzkich i całego życia społecznego¹⁹. Sprawiedliwość więc pochodzi z góry, od Boga, a nie od państwa. Państwo jedynie ma jej służyć, wprowadzać ją w życie i jej strzec. To dlatego Demant podkreśla, że „religia jest podstawą ludzkiej cywilizacji, gdyż ona warunkuje właściwy porządek na polu ludzkiej aktywności”²⁰. Religia również jest nieodzowna, by ten ład społeczny przywracać i usuwać niesprawiedliwość, gdy zostaje on naruszony czy zniekształcony.

Można sądzić, że to doświadczenie wielkiego kryzysu skłoniło Demanta do głębszej analizy współczesnej sobie sytuacji społecznej i postawienia radykalnej tezy o upadku współczesnej cywilizacji przemysłowej, która obiecywała człowiekowi dwie nadzieje – nadzieję na pomyślność i bogactwo oraz na pokój. Tymczasem im więcej dóbr i bogactwa między ludźmi, tym więcej między nimi napięć, rywalizacji i niezgody. Świat zatrzymał się na zewnętrznym wymiarze życia, element przemysłowy ludzkiej aktywności wziął górę nad życiem jako takim, zagubiła się filozofia życia, ideały i wartości. Materialnie coraz bardziej obfitujący i technicznie mocny człowiek w istocie przestał być panem rzeczy, został pokonany przez bieg historii i zagubił się w skomplikowaniu świata i jego wydarzeń. Stał się uzależniony, a nawet zniewolony przez rzeczy, które sam wytworzył²¹.

¹⁹ “There is something common to all men as part of their essential nature, and this merits a proper moral respect – in spite of all differences of good and bad behaviour, of racial, national and class and sex variations. This essential element of man’s being – ‘our common humanity’, as it is called – is the basis of a certain metaphysical equality and underlies a respect for persons as such, in spheres of both personal relations and of social justice. It is something that man brings into his social relationships, but cannot be defined by them [...]. Recognition of this universal element in all men, which derives from a reality above and behind their actual place in social history, means that they occupy that place with an authority not dependent upon it”. V.A. Demant, *Goals of our Culture*. W: *Our Culture: Its Christian Roots and Present Crisis*, red. V.A. Demant, London: SPCK 1947, s. 9. Por. tamże, s. 6-9.

²⁰ Por. V.A. Demant, *God, Man and Society*, s. 185.

²¹ „The modern world with all its impulses for technical and material achievement was cradled in the humanist philosophy. Man was taught that he was the master and measure of all things [...]. Now as a practical consequence, man finds himself so far from being the master of things that he feels caught in the complexity of world causes

Cywilizacja europejska jawiła się Demantowi jako poważnie zdeintegrowana i zmierzająca do katastrofy²². U źródeł tej sytuacji jest przede wszystkim sekularyzacja jako odrzucenie wymiaru nadprzyrodzonego i samego Boga jako Stwórcy i Zbawiciela. Towarzyszy temu racjonalistyczne i scjentystyczne podejście do świata oraz industrializm w strukturze życia społecznego. Wszystkie te trzy zjawiska coraz bardziej powszechne w kręgu kultury europejskiej, bezkrytycznie akceptowane i absolutyzowane, w nieunikniony sposób prowadzą do błędnego, redukcjonistycznego odczytania całej rzeczywistości²³. W przemysłowej cywilizacji zachodniej utrwalają się autodestrukcyjne siły, wpisane w samo pojęcie industrializmu. Jest tam wiele „niedorzecznych sprzeczności” (np. chroniczne bezrobocie, bankructwa, problemy z długiem publicznym narodowym i międzynarodowym, coraz mniejsza kontrola społeczna nad wielkimi korporacjami i firmami) sprawiające, że kryzys ogarnia całe życie społeczne i gospodarcze, wobec którego społeczeństwo industrialne jest bezradne i niezdolne do obrony czy naprawy. Szczególnie niepokojące w takim społeczeństwie jest zagubienie w sferze wartości i etyki, a więc brak skali wartości i obiektywnego ładu moralnego. Tymczasem taka skala wartości jest konieczna we wszystkich relacjach międzyosobowych, w polityce, ekonomii czy na płaszczyźnie międzynarodowej. Widać wyraźnie, że kryzys w sferze technicznej i cywilizacyjnej ma swoje podłoże kulturowe i duchowe²⁴.

Przekonanie Demanta idzie jednoznacznie w kierunku wymiaru duchowego i moralnego, gdy trzeba znaleźć drogi wyjścia z kryzysu. Dopiero przywrócenie i odrodzenie duchowych zdolności człowieka, a bardziej jeszcze jego i całych społeczeństw duchowa transformacja (nawrócenie) może skutecznie zaradzić głębokiemu zagubieniu współczesnej sytuacji społecznej. W istocie więc kluczem do przywrócenia ładu jest całościowa, a więc integralna wizja człowieka i jego życia. Tylko tak można na nowo rozpoznać „prawdziwe ludzkie potrzeby”, uporządkować je i wedle nich uporządkować całą ludzką działalność, tak w wymiarze indywidualnym, jak i społecznym. Człowieka nie

and in slavery to his own technical and intellectual devices. Moreover he very largely finds himself treated as the mere instrument of a system and urged to adapt himself to such developments as will continue to give certain political and economic theories an appearance of validity”. V.A. Demant, *God, Man and Society*, s. 36. Nietrudno dostrzec tutaj, jak myśl Demanta jest zbieżna z kilkadziesiąt lat późniejszymi analizami Jana Pawła II. Por. Encyklika *Redemptor hominis*, Watykan: LEV 1979, nr 15.

²² Demant pisze wręcz, że jak w religii istnieje idea piekła, tak w socjologii powinno się wprowadzić pojęcie katastrofy. Por. *God, Man and Society*, s. 37.

²³ Por. V.A. Demant, *Goals of Our Culture*, s. 12-16.

²⁴ Por. tenże, *God, Man and Society*, s. 38-42. O tym kryzysie, drogach jego naprawy i konieczności transformacji całej kultury europejskiej oderwanej od chrześcijańskich korzeni por. szerzej V.A. Demant, *What Is Happening to Us?*, London: Dacre Press [1952?].

można pojmować jedynie jako podmiot a niekiedy ofiarę stosunków społecznych, przekracza on bowiem relacje i struktury społeczne²⁵.

W tym samym duchu Demant postrzega możliwość (ale i powinność) budowania chrześcijańskiego porządku w życiu społecznym. Należy bowiem wskazać na kilka podstawowych warunków, bez spełnienia których nie można mówić o społeczeństwie czy kulturze mającej chrześcijański charakter i zgodnej z chrześcijańską wizją świata. Podstawowe znaczenie ma tu chrześcijańska doktryna o człowieku jako stworzonym przez Boga i na Jego obraz, a zarazem świadomość jego sprzeniewierzenia się tej prawdzie przez grzech pierworodny. Ponieważ prawda o stworzeniu dotyczy wszystkich ludzi, ujawnia się tu nie mniej ważna prawda o powszechnym Bożym ojcostwie. Chrześcijański kształt życia społecznego jest niemożliwy bez przyjęcia takiego fundamentu. Chrześcijanie mają pamiętać, że powszechna ludzka grzeszność zawsze prowadzi do rozmaitych zakłóceń właściwego porządku relacji międzyludzkich, czemu należy skutecznie zaradzać. Z racji swej natury szczególna troska winna dotyczyć sfery religijnej i duchowej, za czym stoi właściwa każdemu natura ludzka. Chrześcijański kształt życia społecznego domaga się również poszanowania i strzeżenia wolności woli i działania każdego. W życiu społecznym jest wiele okoliczności zewnętrznych i strukturalnych, ograniczających ludzką wolność. Życie społeczne będzie jednak autentyczne i chrześcijańskie, gdy wolność nie będzie człowiekowi odebrana, a problemy społeczne będą postrzegane nade wszystko jako problemy moralne, a nie głównie jako kwestie strukturalne²⁶.

Znaczenie i pierwszeństwo przesłanek płynących z wiary chrześcijańskiej dla rzeczywistej i skutecznej troski o kształt społeczeństwa opiera się ostatecznie na przekonaniu o prymacie elementu nadprzyrodzonego nad naturalnym. Promotorem tej prawdy w środowiskach anglikańskich okresu międzywojennego była E. Underhill, pisarka, teolog i działaczka religijna, pierwsza kobieta, której powierzono wykłady z teologii na Uniwersytecie Oksfordzkim. Chrześcijańska wizja rzeczywistości społecznej musi budować na założeniu o istnieniu zarówno elementu nadprzyrodzonego, jak i przyrodzonego w świecie. Bóg (nadprzyrodzoność) jest obecny i objawia się przez to, co naturalne, ale nie jest z tym tożsamy. Pełny i zdrowy rozwój życia społecznego musi to uwzględniać i zakładać, zaś sam człowiek we wszystkich odniesieniach i strukturach

²⁵ „The only way out of confusion is towards order. And to get the different social activities into order demands a vision of them [...] from a conception of human life as a whole [...]. The discovery must come from a sphere of knowledge which sees human beings as more than merely social victims or as the raw material for social solutions”. Demant, *God, Man and Society*, s. 42. Por. C. Dawson, *The Crisis of Christian Culture: Education, w: Our Culture: Its Christian Roots and Present Crisis*, red. V.A. Demant, London: SPCK 1947 s. 47.

²⁶ Por. V.A. Demant, *God, Man and Society*, s. 47-50.

społecznych musi strzec tego, co w nim duchowe i moralne, a szczególnie zachować wierność wymaganiom obiektywnego porządku moralnego²⁷. Życia społecznego nie można sprowadzać do prostego zestawu i opisu zachowań międzyludzkich. Jest to raczej rzeczywistość, w której sfera widzialna i materialna ma swoje zakorzenienie w rzeczywistości duchowej, o której świadczy wizja człowieka jako istoty o centralnym pierwiastku duchowym. Dopiero tutaj ujawnia się pełna koncepcja człowieka, bytu moralnego i zwróconego do osobistego spełnienia na drodze moralnej i duchowej, czemu towarzyszy podobny charakter życia społecznego²⁸.

*

Wielorakie zmiany we współczesnych społeczeństwach w oczywisty sposób domagają się ciągle nowych, rozmaitych analiz i wyjaśnień. Jakkolwiek pomocne są również studia i lektury dawniejsze, odwołujące się do sytuacji i okresów minionych, które niejednokrotnie mają wiele wspólnego z okolicznościami obecnymi. Przywołane tutaj niektóre z pism V.A. Demanta, profesora Oksfordu, potwierdzają znaczenie jego uwag i stawianych tez nie tylko z racji ich roli i przekonującej argumentacji dla zrozumienia ówczesnej sytuacji, ale wydają się adekwatne dla odczytania rzeczywistości społecznej okresu najnowszego. Zapomniany nawet w Oksfordzie, Demant wart jest uważnej lektury również po latach.

²⁷ Por. *Towards a Catholic Standard of Life: Being a Short Report of the First Summer School of Sociology*, London: Peter & Paul 1926; V.A. Demant, *Christian Polity*, s. 26-27; S. Nowosad, *Zarys dziejów duchowości anglikańskiej (III)*, „Roczniki Teologiczne” 52(2005), z. 3, s. 120-121.

²⁸ „The problem of man in his social relations is larger than the problem of the behaviour of men to one another, either as individuals or groups. Purely inter-personal behaviour is hardly ever an independent problem. For man is [...] part of nature [...]. He is also a spiritual being, reaching out to the world of ‘the good’ in which he seeks the fulfilment of his personal destiny”. V.A. Demant, *Christian Polity*, s. 43.

Etyka powielkanocna

Pierwsza modlitwa mszalna z niedzieli Zesłania Ducha Świętego, a więc z ostatniego dnia liturgicznego okresu wielkanocnego, zawiera prośbę, by Bóg pomógł zachować ducha tego czasu w życiu i działaniu. Jest to wyraźny akcent etyczny. Celebrowana w Wielkanoc tajemnica paschalna Chrystusa ma nadać nowy kształt całemu ludzkiemu życiu i działaniu. Winno to objąć wszelkie ludzkie wybory w aspekcie ich motywacji, treści i zamierzonych celów, a ostatecznie zorientować całe życie na zmartwychwstanie do życia wiecznego, by człowiek osiągnął jedność z Bogiem. Zmartwychwstanie Pana Jezusa, jak centrum Jego misji i zbawczego działania pośród ludzi, będąc źródłem i początkiem nowego życia, wyznacza całkowicie nowe znaczenie dla życia moralnego. Skoro owocem zmartwychwstania jest przywrócenie łaski Bożej i uzyskanie przez człowieka przybranego synostwa, życie ludzkie zaczyna uczestniczyć w życiu wewnętrznym samego Trójjedynego Boga. Wedle słów św. Pawła człowiek żyje – powinien żyć – nie dla siebie, ale dla tego, który za niego umarł i zmartwychwstał (por. 2 Kor 5,15; Rz 14,7-9)¹.

W niniejszych rozważaniach główne inspiracje będą zaczerpnięte ze współczesnej literatury teologicznomoralnej, należącej do tradycji anglikańskiej. Doszło tam bowiem do poważnych i godnych uwagi, jakkolwiek nielicznych, analiz i pogłębienia wizji moralności chrześcijańskiej w świetle prawdy o zmartwychwstaniu Jezusa Chrystusa. Mimo tych niewielu prób ukazania chrześcijańskiego życia moralnego w świetle Chrystusowego powstania z martwych, trzeba podkreślić, że Wydarzenie wielkanocne, jako centrum i źródło chrześcijańskiej wiary, winno być podstawowym wskazaniem dla każdego, kto stara się żyć prawdą Bożą.

¹ Por. *Katechizm Kościoła Katolickiego*, nr 655.

1. Zmartwychwstanie i chrzest

Jak wskutek grzechu pierworodnego doszło do skażenia całego stworzenia, będącego dziełem Ojca², tak czyn zbawczy Syna doprowadził do odnowienia wszystkiego. W ten sposób wszystko, co istnieje, uzyskało udział w łasce nowego życia. Jezusowe zmartwychwstanie jawi się jako powszechne, dotycząc wszystkiego, co grzech naruszył w jego podstawowej dobroci. Zarazem pierwszorzędnie jest ono zwrócone ku stworzeniu, które nosi w sobie obraz i podobieństwo Stwórcy. Ten wpisany w człowieka obraz Boga Stwórcy, który w grzechu doznał poważnego (ale nie absolutnego) okaleczenia, przez Chrystusa i w Nim został „odnowiony w swoim pierwotnym pięknie i uszlachetniony łaską”³. To „uszlachetnienie łaską” przyniosło człowiekowi więcej, niż utracił w grzechu. Stał się on bowiem przybranym dzieckiem Bożym, które ma dostęp do miłości Ojca i w niej odnawia się w całym swoim istnieniu i działaniu. Idąc za jedynym Synem i naśladowując Go we wszystkim, przybrany syn został uzdolniony do nowego życia i czynienia dobra. Łaska zmartwychwstania staje się więc dla człowieka światłem i mocą ku nowemu życiu tak na ziemi, jak i ostatecznie w życiu wiecznym. Naśladowując Zbawiciela i jednocząc się z Nim, chrześcijanin wstępuje na drogę wiodącą ku świętości jako doskonałości w miłości. W ten sposób całe chrześcijańskie życie moralne nabiera nowego kształtu i w łasce zwraca się ku wieczności.

Nierozerwalny związek wiary i życia prowadzi do przekonania, że wiara w zmartwychwstanie domaga się swojego wyrazu w życiu każdego wierzącego. Konieczne jest więc przejście od wielkanocnej wiary do wielkanocnego życia. Ponieważ wiara chrześcijańska opiera się na centralnym fakcie powstania Jezusa z martwych, w konsekwencji całe życie moralne chrześcijanina nabiera charakteru „powielkanocnego”. U początku życia chrześcijańskiego jest chrzest jako pierwszy dar łaski Pana dla tych, którzy w Niego uwierzą. Ten dar ma swoją owocność w Chrystusowym zmartwychwstaniu, które staje się źródłem nowego życia. Życie chrześcijańskie można więc określić jako życie (po) chrzcielne, a jednocześnie powiedzieć, że etyka chrześcijańska staje się etyką (po)wielkanocną⁴.

² „Stworzenie bowiem zostało poddane marności – nie z własnej chęci, ale ze względu na Tego, który je poddał – w nadziei, że również i ono zostanie wyzwolone z niewoli zepsucia, by uczestniczyć w wolności i chwale dzieci Bożych. Wiemy przecież, że całe stworzenie aż dotąd jęczy i wzdycha w bólach rodzenia”. Rz 7,20-22.

³ *Katechizm Kościoła Katolickiego*, nr 1701.

⁴ „Our faith is an Easter faith. Our lives, therefore, ought to be Easter lives. [...] Christian living is baptismal living, and the ethics of Christian living are «Easter ethics»”. S. Holmgren, *Ethics after Easter*, Cambridge–Boston: Cowley 2000, s. 3.

Życie chrześcijańskie ma swoje źródło w samym Jezusie Chrystusie jako darze Ojca dla ludzkości. Ten dar obejmuje zwiastowanie i wcielenie, całe życie ukryte i publiczne, aż po wypełnienie woli Ojca w tajemnicy paschalnej. Tylko w takim integralnym ujęciu można zrozumieć i prawdziwie przyjąć ten dar. Można zarazem wskazać, że etyka życia chrześcijańskiego w szczególnie sposób posiada swój fundament i źródło w powstaniu Jezusa z martwych. Liczne teksty św. Pawła wskazują na powagę życia tych, którzy opowiedzieli się za Chrystusem. Na przykład w Liście do Kolosan Paweł jednoznacznie podkreśla: „Jeśliście więc razem z Chrystusem powstałi z martwych, szukajcie tego, co w górze, gdzie przebywa Chrystus zasiadając po prawicy Boga” (3,1). Analogicznie można odczytać inne teksty, np. Kol 2,20 czy liczne fragmenty Ef 4, gdzie wniebowstąpienie jawi się jako równie ważne etycznie, jak zmartwychwstanie. Jednocześnie odwołanie się do 1 Listu św. Piotra, wyjątkowo spójnego i teologicznie dojrzałego tekstu etycznego Nowego Testamentu, prowadzi do przekonania, że to zmartwychwstanie jest punktem wyjścia w autentycznym zrozumieniu życia moralnego chrześcijanina, gdyż to tutaj stworzone i dane od Boga życie zostało na nowo zrodzone i napełnione nadzieją⁵.

Według apostoła Pawła zmartwychwstanie wyraża ostateczną i decydującą wolę Boga co do życia Adama i całego stworzenia. To słowo Boga odwróciło Adamowy wybór grzechu i śmierci. Zmartwychwstanie Jezusa stało się nowym i nieodwołalnym potwierdzeniem woli Stwórcy, że Adam ma żyć. Wbrew decyzji stworzenia Stwórca ostatecznie potwierdził swój pierwotny dar życia. Można powiedzieć, że skoro dar życia został przez Adama odrzucony, bez zmartwychwstania stworzenie mogłoby być uznane za nieudane dzieło Stwórcy, gdyż Adam pozostałby bez nadziei. Tymczasem z woli Ojca Syn powstał z martwych „jako pierwszy spośród tych, co pomarli”, stąd „jak w Adamie wszyscy umierają, tak też w Chrystusie wszyscy będą ożywieni” (1 Kor 15,20.22). Oczywiście zmartwychwstanie trzeba widzieć w kontekście pozostałych zbawczych wydarzeń, jakim świadectwo daje Ewangelia, najpierw męki i śmierci Jezusa na krzyżu, a ostatecznie Jego wstąpienia do Ojca i zesłania Ducha Świętego. Przez swoją śmierć Pan Jezus odrzucił grzech i „życie w ciele”, by wypowiedzieć swoje tak dla „życia w Duchu” (por. Rz 8,1-13). Analogicznie, etyka ewangeliczna zawiera w sobie element „potępienia” wszystkiego tego, co staje na drodze życia, a z kolei jest wyborem i udziałem w tym życiu, które jest dane od Ojca przez Syna w Duchu. Ta etyka zawiera w sobie zarazem element radykalnej nowości i transcendencji – jak Chrystus, wstępując do nieba, przeszedł z tego świata poza granice historii, tak człowiek przekracza granice świata, bo ma szukać „tego, co w górze, gdzie przebywa Chrystus, zasiadając

⁵ „On w swoim wielkim miłosierdziu przez powstanie z martwych Jezusa Chrystusa na nowo zrodził nas do żywej nadziei [...]”. 1 P 1,3.

po prawicy Boga” (Kol 3,1). Wszystkie wydarzenia zbawcze są więc ze sobą ściśle powiązane, a kluczowe jest zmartwychwstanie, bez którego krzyż i wniebowstąpienie zatraciłyby swoje znaczenie. Równocześnie trzeba dostrzec, że przesłanie zmartwychwstania z jednej strony zwraca się ku tajemnicy wcielenia, w której jedyna w swoim rodzaju wcielona obecność Boga przyniosła obietnicę odnowienia wszystkiego, co zostało naznaczone grzechem. Z drugiej strony zmartwychwstanie zwraca się ku kresowi dziejów, gdy dokona się powstanie ludzkości z martwych⁶.

Chrześcijańskie życie moralne wyrasta z przymierza chrzcielnego, od którego i mocą którego człowiek swoim życiem odpowiada na Boży dar. Będąc nowym człowiekiem (por. Kol 3,9-10), chrześcijanin jako obdarowany jest równocześnie wezwany do nowości życia, co ma się wyrażać nade wszystko w życiu duchowym i moralnym. Chodzi o takie przyjęcie daru nowego życia od zmartwychwstałego Chrystusa, by to On sam żył w człowieku (por. Ga 2,20), zarówno w życiu modlitwy, jak i w codziennych wyborach i działaniu. Na tej drodze chrzest przemienia całą egzystencję tego, kto z wiarą przyjmuje Boga i otwiera się na nadzieję życia wiecznego⁷. Takie akcenty w refleksji nad moralnością chrześcijańską zakładają określone rozumienie człowieka jako podmiotu działania moralnego. Gdy w pierwszej połowie XX w. doszło do poważnego wysiłku nowego wyjaśnienia i opisania chrześcijańskiej wizji moralnej, jednym z istotnych elementów tego opisu była koncepcja antropologiczna. Szczególny akcent padł na teologiczne ujęcie tej koncepcji, gdzie podkreślano, że kluczem do zrozumienia człowieka i jego życia moralnego jest prawda o Bogu jako Stwórcy, którego *imago* człowiek w sobie nosi. Ponieważ pełnia objawienia Boga dokonała się w Jego Synu, wcielonym i zmartwychwstałym, tutaj człowiek znajduje światło do pełnego i prawdziwego zrozumienia siebie i swego życia w perspektywie powołania do wieczności⁸. Objawienie chrześcijańskie w różnych księgach biblijnych ukazuje wyjątkowość człowieka jako stworzenia Bożego. Warto odnieść się tu do Psalmu 8, gdzie teologiczna wizja człowieczeństwa ma zarazem piękną formę poetycką. Wyniesiony ponad inne stworzenia człowiek żyje w ramach powszechnego ładu, który pochodzi nie od niego, ale od Stwórcy. Dlatego to Bożemu majestatowi, a nie ludzkiej wyjątkowości należy oddawać chwałę. Ludzka władza nad światem polega nie na

⁶ Por. O. O'Donovan, *Resurrection and Moral Order*, s. 13-15.

⁷ W liturgii anglikańskiej takie akcenty widoczne są np. w obrzędach i modlitwach pogrzebowych: „We meekly beseech thee, o Father, to raise us from the death of sin unto the life of righteousness [...]”. *The Book of Common Prayer* [1662], s. 334.

⁸ „The Christian doctrine of man – his origin, significance and destiny – is derived from, and at every point depends upon, the Christian doctrine of God”. L. Dewar, C.E. Hudson, *Christian Morals*, s. 1. Por. V.A. Demant, *God, Man and Society*, s. 48; S. Nowosad, *Odnova anglikańskiej teologii moralnej w XX wieku*, s. 70-74.

uzurpowaniu sobie wyjątkowości, ale na posłuszeństwie temu, od którego i dla którego wszystko istnieje. Dzięki danej człowiekowi przez Boga „chwale”, „czci” i „władzy nad dziełami Jego rąk”, całe stworzenie zostaje prawdziwie wyzwolone i może istnieć dla innych i dla samego Stwórcy, a tym samym spełniać siebie⁹.

Rzeczywiste obdarowanie człowieka nowym życiem w sakramencie chrztu domaga się stałej świadomości obecności tego, który „dla nas umarł i zmartwychwstał”. Jego Duch winien stale napełniać ludzkie serce i ukierunkowywać myśli, co pozwoli widzieć Boga zawsze w centrum całej rzeczywistości. Taka teocentryczna wizja siebie i świata prowadzi do stałego umierania dla siebie, a życia dla Boga i Jego chwały. Punktem odniesienia i źródłem mocy jest tu zawsze Jezusowe zmartwychwstanie, w którym udział człowiek otrzymał w chrzcie. Chrześcijanin winien potwierdzać i stale odnawiać w sobie tę łaskę i rodzące się z niej zobowiązania. Istnieje bowiem oczywisty związek między treścią wiary i kształtem odpowiedzi na jej dar. W kontekście chrztu można tu wskazać szczególnie na pytania, zadawane przed udzieleniem sakramentu, które ukazują główny kierunek życia chrześcijańskiego. Decyzja przyjęcia chrztu, a więc otwarcie się na owoce Chrystusowego zmartwychwstania, jest nie tylko przyjęciem za swoją określonej treści wiary, ale również określonego kształtu i treści całego życia. Jako przybrane dzieci Boże, chrześcijanie mają udział w życiu samego Boga, a zarazem zachowują ducha braterstwa we wzajemnych relacjach. U fundamentu tej integralnej nowości życia i powołania jest dzieło zbawcze Chrystusa, który umarł i zmartwychwstał.

Zmartwychwstanie Pana Jezusa ujawnia personalistyczny charakter chrześcijańskiego życia moralnego, skoro etyka chrześcijańska ma u podstaw i w centrum osobę, posługę, śmierć i zmartwychwstanie Chrystusa. Akcent główny pada więc na Osobę i dzieło zbawcze Odkupiciela, a nie na takie czy inne zasady czy normy (które zarazem nie tracą swej ważności). Jest to Pan, którego człowiek poznaje w Piśmie świętym, a spotyka w Kościele. Stąd chrześcijańskie życie moralne jest stałym zwracaniem się ku Jezusowi, którego słowa można usłyszeć, którego czyny można naśladować i dawać świadectwo wiary w Jego odkupieńcze zmartwychwstanie. Z kolei żyjąc z Nim i w Nim w Kościele, należy nieustannie szukać Jego woli we wszystkim, co się czyni. Życie moralne będzie wtedy głęboko chrystocentryczne, gdyż chrześcijanin zawsze pamięta, że nie żyje dla siebie, ale dla tego, który za niego umarł i zmartwychwstał (por. Rz 14,7-9). Ten chrystocentryzm etyki chrześcijańskiej, oparty na przekazie biblijnym, ukazuje Chrystusa – zmartwychwstałego Pana – jako Tego, który naucza, daje przykład i pośredniczy. Słowa Jego nauki i przykład całego życia stają się najwyższym wzorem drogi życiowej chrześcijanina. Będąc jedynym pośrednikiem między Bogiem a ludźmi, swoim dziełem zbawczym jako naj-

⁹ Por. O. O'Donovan, *Resurrection and Moral Order*, s. 38.

wyższym wyrazem miłości nadał nowe, zbawcze znaczenie ludzkiemu życiu moralnemu, które ma u podstaw przykazanie miłości. Etyka powielkanocna daje wyraz udziałowi człowieka w śmierci i zmartwychwstaniu Pana Jezusa. Włączony przez chrzest w Chrystusa nowy człowiek żyje nowym życiem i zarazem uczestniczy w doświadczeniu Kościoła, w którym jest zawsze obecny zmartwychwstały Pan, a prowadzony jest przez Ducha Świętego. W ten sposób nowy człowiek odczytuje i realizuje całe swoje życie moralne jako powielkanocne życie w Chrystusie¹⁰.

Swoistość etyki chrześcijańskiej polega nade wszystko nie na wyjątkowości jej norm (choć i one mają swoje znaczenie), ale na jej głęboko teologicznym charakterze, który odwołuje się do szczególnego związku człowieka z Trójjedynym Bogiem, mającym u źródła Chrystusowe zmartwychwstanie. W rozumieniu i spełnianiu wymagań etycznych chrześcijanin wchodzi w szczególnie osobistą i bliską relację z Bogiem. Skutkiem tego jest, że to sam Bóg uzdalnia go do właściwego życia moralnego, że sam Chrystus w nim mieszka i że to Duch Święty go prowadzi. Tym samym życie moralne staje się najgłębiej teologiczne. Ku takiemu widzeniu życia chrześcijańskiego prowadzi nauka św. Pawła z Listu do Rzymian, w którym pisze on, że „Duch przychodzi z pomocą naszej słabości” i „przyczynia się za świętymi zgodnie z wolą Bożą” (8,26-27). Obecność Chrystusa w każdym, kto otwiera się na dar Jego łaski, przynosi pomoc w życiu wedle zamysłu Boga, a Boży Duch wskazuje drogę¹¹. Żyjąc w Chrystusie i w Kościele jako Jego ciele, chrześcijanie nie tyle zachowują Boże wezwania i nakazy, ile raczej uczestniczą w trynitarnym życiu Boga, czego początkiem jest zawsze chrzest.

Wspomniany aspekt eklezjalny życia chrześcijańskiego uwidacznia się tu jako ważny skutek wizji życia moralnego w świetle tajemnicy wielkanocnej. Zmartwychwstały Chrystus pozostał wśród gromadzących się w Jego imię, którzy w Nim tworzą jedną rodzinę dzieci Bożych. Życie chrześcijańskie więc jest życiem wspólnotowym, zakorzenionym w zmartwychwstałym Synu Ojca, który w sakramencie chrztu daje człowiekowi udział w nowym życiu i przynosi nadzieję na ostateczne zmartwychwstanie¹². Uczestnictwo w jednym ciele

¹⁰ „Being in Christ prompts us to seek the mind of the risen Christ in all that we do, we who have been joined with him in his death and resurrection”. S. Holmgren, *Ethics after Easter*, s. 66. „Easter does not simply add an article to the creeds; we are called to let Easter shape all our days. We do not read the Bible simply to glean ethical principles; we read the Bible as a way of opening ourselves to respond ethically to the «things necessary to salvation» we find there”. Tamże, s. 69.

¹¹ „In this portion of Romans we see together the three emphases that distinguish Christian life and Christian ethics: they are God-enabled, Christ-indwelled, and Spirit-led”. Tamże, s. 77.

¹² W jednej z modlitw przy udzielaniu chrztu Kościół zwraca się do Boga tymi słowami: „We yield thee hearty thanks, most merciful Father, that it hath pleased thee to

Chrystusa wskazuje, że istnieje wspólnotowy kształt odpowiedzi na Boży dar i powołanie, co w konsekwencji kłóci się z jakimkolwiek indywidualizmem moralnym pozbawionym zasad. Kościół jest wspólnotą, zrodzoną ze zmartwychwstania i napełnioną życiem wiecznym, w której trwa Boża mądrość, Jego dar i łaska odpowiedzi na ten dar. Stąd etyka chrześcijańska jest etyką wspólnoty dzieci złączonych z Ojcem w jedynym Synu. Chociaż jako dziecko Boże człowiek sam i we wspólnocie może zgrzeszyć i pobłądzić, zarazem jest przez Boga uzdolniony, z Chrystusem zjednoczony i przez Ducha prowadzony, by przez życie moralne coraz bardziej wzrastać w poznaniu i udziale w pełni życia zmartwychwstałego Pana i Jego prawdy¹³.

Odniesienie i zakorzenienie moralności chrześcijańskiej w zmartwychwstaniu Chrystusa pozwala poznać jej fundamentalnie ewangeliczny charakter. Zmartwychwstanie wskazuje nie tylko niejako wstecz – na cały porządek stworzony, który zostaje wyniesiony i obdarowany nowością, ale zwraca się również ku przyszłości, gdy umożliwia udział w porządku eschatologicznym. W tym sensie można powiedzieć, że cała etyka chrześcijańska opiera się na zmartwychwstaniu. Ono odmienia przeszłość naznaczoną grzechem i ujawnia nową przyszłość. Takie spojrzenie można odczytać z 1 Listu św. Piotra, gdzie najpierw życie chrześcijańskie ukazane jest wokół „żywej nadziei”, opartej na łasce, „która wam przypadnie przy objawieniu Jezusa Chrystusa” (1,13), by następnie w kwestiach bardziej szczegółowych wzywać o poddanie się „każdej zwierzchności ze względu na Pana” (2,13)¹⁴.

W kontekście Jezusowego powstania z martwych Ewangelia ukazuje nie tylko Jego śmierć i wniebowstąpienie, ale także zesłanie Ducha Świętego. Dar Ducha jest zapowiedzią udziału w ostatecznej radości i pełni życia. Odnawiając wszystko i przywracając Bogu, Duch dokonuje odnowy człowieka jako „ja”, czyli wolnego podmiotu moralnego działania, dzięki czemu człowiek jako „ja” poddaje się Bożemu ładowi i w nim odnajduje swoje miejsce. Rzeczywistość ta jawi się jako antycypacyjne uczestnictwo w eschatologicznym odkupieniu wszystkiego. Tę odnowę człowieka można odczytać w Liście do Galatów, gdy św. Paweł mówi o „niewoli Prawa” i „owocach Ducha”. Tylko wtedy, gdy człowiek przyjmie moc Bożą (dar Ducha), przestaje być „w niewoli Prawa” i zaczyna

regenerate this Infant with thy Holy Spirit [...], and to incorporate him into thy holy Church. And humbly we beseech thee to grant that he being dead unto sin, and living unto righteousness, [...] may also be partaker of his resurrection; so that finally, with the residue of thy holy Church, he may be an inheritor of thine everlasting kingdom”. *The Book of Common Prayer*, s. 270.

¹³ Por. S. Holmgren, *Ethics after Easter*, s. 171

¹⁴ „So it is that Christian ethics, too, looks both backwards and forwards, to the origin and to the end of the created order. It respects the natural structures of life in the world, while looking forward to their transformation”. O. O'Donovan, *Resurrection and Moral Order*, s. 58.

„postępować według Ducha”, co odmienia całe życie moralne i przejawia się miłością, radością, pokojem, cierpliwością, uprzejmością, dobrocią, wiernością, łagodnością i opanowaniem (por. 5,16-23)¹⁵.

Prawda wielkanocna jako źródło i treść etyki prowadzi do przekonania, że etyka chrześcijańska nie jest czymś tajemnym, przeznaczonym tylko dla wybranych. Przeciwnie, jest ona dla wszystkich, skoro całe stworzenie wraz z człowiekiem zostało w zmartwychwstaniu na nowo potwierdzone i odrodzone. Takie błędne myślenie ma swoje odniesienie do tradycji woluntarystycznej w etyce, gdzie zachowania moralne sprowadzano do decyzji indywidualnej czy społecznej woli, uznając rolę rozumu jako drugorzędną. Moralność więc uznano za decyzję woli. Tymczasem całe stworzenie nosi w sobie ślad Stwórcy i Jego odwiecznego rozumu, a dotyczy to w szczególny sposób człowieka jako stworzenia rozumnego i wolnego. Oznacza to, że zasady moralne odnoszą się do wszystkich ludzi, a zasadzają się na rzeczywistości pochodzącej od Stwórcy. Stąd już w starożytnej klasycznej filozofii uważano etykę za korelat metafizyki. Z prawdy o świecie i człowieku da się wyprowadzić kształt ludzkiego życia i postępowania. W konsekwencji etykę chrześcijańską charakteryzuje uniwersalność. W związku z tym moralność można określić jako uczestnictwo człowieka w porządku stworzonym, natomiast chrześcijańska moralność to właściwa odpowiedź człowieka na dzieło Boga, który przez powstanie z martwych Chrystusa odrodził i wypełnił ten porządek. Człowiek jest zdolny do poznania i wolnego spełniania wyzwań, jakie stają przed nim w świecie stworzonym i odnowionym. To poznanie, charakterystyczne dla człowieka w sytuacji powielkanocnej, jest możliwe jedynie „w Chrystusie”. Uczestnicząc w życiu Bożym, człowiek rozumie, że to od Chrystusa zaczyna się wszelkie poznanie, gdyż „w Nim wszystkie skarby mądrości i wiedzy są ukryte” (Kol 2,3). Akcentując postawę posłuszeństwa wobec Boga, to sam Syn pokazał najpełniej, na czym posłuszeństwo polega. Dlatego jedynie „w Chrystusie” człowiek może być rzeczywiście posłuszny, poznając i spełniając Boże wezwania¹⁶.

Wspomniana swoistość etyki chrześcijańskiej, polegająca na jej związku z Bogiem, wskazuje także na ważny akcent ofiarniczy. Chrystus jest nie tylko

¹⁵ „From the resurrection we look not only back to the created order which is vindicated, but forwards to our eschatological participation in that order. Of that final enjoyment we have a present anticipation through the Pentecostal gift of the Holy Spirit”. Tamże, s. 22. Por. tamże, s. 53-58.

¹⁶ Por. tamże s. 76 i 85. W kontekście tego poznania, jak i w całej pracy O'Donovan używa kilku charakterystycznych pojęć: porządek stworzony to obiektywna struktura istniejącego świata; pole moralne to kontekst określonej sytuacji, w której człowiek działa; mądrość to wiedza o porządku stworzonym; prawo moralne to poznanie, w którym ujawnia się zobowiązanie do działania; kazuistyka to zastosowanie prawa moralnego w konkretnych przypadkach; kodeks moralny to dydaktyczne sformułowanie zasad prawa moralnego. Por. tamże, s. 191.

powstałym z martwych Panem, ale i nieustannie ofiarującym się Ojcu Synem, stale ofiarowuje Ojcu całe stworzenie przez Ducha Świętego. Mając tę świadomość uczestnictwa w życiu Boga w Trójcy, chrześcijanin w nowy sposób podejmuje swoje codzienne wybory i zadania. Jego życie uczestniczy w tym samoofiarowaniu się Syna Ojcu, a jego życie moralne jest nie tyle zachowywaniem przykazań, ile trwaniem w obecności Pana i udziałem w życiu Trójcy. Szczególnie uwidacznia się to w Eucharystii i komunii z Panem. To potwierdza, że prawdziwie chrześcijańskie życie moralne domaga się życia sakramentalnego. Idzie za tym także przekonanie, że jako grzeszna istota człowiek winien stale nawracać się przez pokutę, co ma być nie jednorazowym aktem, ale stałym procesem¹⁷. Najbardziej to zobowiązanie do pokuty i nawrócenia uwidacznia się w świetle Chrystusowej męki, śmierci i zmartwychwstania.

2. Wolność dla miłości

Chrzest, jako owoc dzieła zbawczego Chrystusa, ukazuje życie chrześcijańskie jako drogę do pełni życia, a nie jako unikanie grzechów czy zachowywanie zasad. Przyjmując dar nowego życia i stając się nowym stworzeniem, chrześcijanin przyjmuje zobowiązujący dar, który otwiera przed nim możliwość osiągnięcia świętości na wzór samego Pana. Zmartwychwstanie Jezusa jawi się jako źródło i cel życiowego procesu wzrastania ku chwale Boga przez życie w łasce. Pomimo ludzkiej grzeszności i niewierności, zmartwychwstały Pan jest gwarancją ostatecznego zwycięstwa nad złem i osiągnięcia życia w doskonałej komunii z Bogiem. Na tej drodze szczególne znaczenie ma Jezusowe wezwanie do doskonałości na wzór Ojca z Kazania na Górze: „Bądźcie więc wy doskonali, jak doskonały jest Ojciec wasz niebieski” (Mt 5,48). Najwyższy przykład takiej doskonałości ukazał sam Jezus, gdy posłuszny Ojcu przeszedł przez mękę i śmierć ku życiu, które nie zna już śmierci.

Życie moralne ucznia Chrystusa staje wobec wezwań objawionej etyki Ewangelii, której doskonały wyraz daje wcielony Syn Boży. Jej pełnia odsłania się zarazem poprzez zapowiedzianego Ducha Świętego, dzięki któremu Bóg potwierdza i nadal dokonuje dzieła zbawczego w ludziach. Dzięki Duchowi powielkanocna, odnowiona rzeczywistość świata – jako pola moralnego działania człowieka – staje się nową, faktycznie obecną, a zarazem obowiązującą. Duch Święty jest tym, który równocześnie wzywa człowieka do takiego życia, które

¹⁷ Por. S. Holmgren, *Ethics after Easter*, s. 79; O. O'Donovan, *Resurrection and Moral Order*, s. 93-94.

będzie odpowiedzią na Chrystusowe dzieło odkupienia dokonane w zmartwychwstaniu. Można więc tu wskazać na dwa aspekty działania Bożego Ducha – uobecnienie rzeczywistości odkupienia dla człowieka tu i teraz, a zarazem uzdolnienie człowieka do wolnej odpowiedzi na dar zbawczy.

Podkreślony akcent pneumatologiczny jest tu nieodzowny, gdyż to Duch Święty nadaje nowość ludzkiemu działaniu, która da się rozpoznać w ludzkich czynach już teraz, a w pełni objawi się w wieczności. W sposób charakterystyczny dla tradycji protestanckiej można tu wyróżnić dwa aspekty działania Ducha – usprawiedliwienie i uświęcenie¹⁸. Sam Pan Jezus ukazał działanie Ducha Świętego jako trójstopniowe (J 16,8-11), co odpowiada trzem momentom Chrystusowego dzieła zbawczego jako kolejne sądy: ukrzyżowanie – jako sąd (niewiara) świata o Chrystusie, zmartwychwstanie (wraz z wniebowstąpieniem) – jako sąd Ojca o Synu i paruzja – jako sąd Zbawiciela o „władcy tego świata”. Wszystkie te poszczególne elementy historii zbawienia to w istocie jedno dzieło zbawcze Boga jako odkupienie i wypełnienie stworzenia. Duch Święty jest tym, który czyni obecnym to dzieło zbawcze w życiu każdego, kto uwierzy w Jezusa jako Odkupiciela. Właśnie Duch wzywa i uzdalnia człowieka jako istotę moralną do odpowiedzi na dar odkupienia w sposób wolny. W ten sposób człowiek zostaje potwierdzony i odnowiony jako podmiot działania moralnego, a więc wolny sprawca swoich czynów. Moralne działanie człowieka urzeczywistnia się więc najpełniej w wolnej odpowiedzi na największy – zbawczy czyn Boga dokonany w Jezusie Chrystusie zmartwychwstałym. Dla tak rozumianego życia moralnego ważne jest przywołanie słów św. Pawła, że to „Bóg jest w was sprawcą chcenia i działania zgodnie z Jego wolą” (Flp 2,13). W etyce chrześcijańskiej nie chodzi więc o jakiekolwiek działanie, ale o takie, w którym człowiek przyjmuje i uwielbia Boga za Jego czyn zbawienia. Trzeba podkreślić, że działanie Ducha nie ogranicza się do pojedynczego podmiotu i wymiaru indywidualnego, ale obejmuje wymiar wspólnotowy, a szczególnie eklezjalny. To sprawia, że Kościół żyje i działa. Najważniejszym skutkiem tej obecności i działania Ducha Świętego wobec człowieka jako istoty moralnej jest jego wolność – tak indywidualna, jak i wspólnotowa. Dzięki wolności czyn ludzki i całe życie moralne nabiera znaczenia. Trwając w zjednoczeniu z tym, który go odnowił i odrodził, człowiek urzeczywistnia swoje podstawowe powołanie i odpowiada na nowy dar życia. Zarazem trzeba pamiętać, że człowiek może darowanej mu wolności źle użyć, czego świadectwem są ludzkie dzieje naznaczone grzechem¹⁹. Ratunkiem pozostaje dla człowieka wierność Boga, której

¹⁸ To rozróżnienie było szczególnie widoczne na przykład w metodystycznej odnowie anglikanizmu, której świadectwo dają pisma J. Wesleya. Por. J.P. Wogaman, *Christian Ethics*, s. 152-153.

¹⁹ „The effect of the Holy Spirit's presence to man-as-subject, individual or communal, is *freedom*. It is this freedom that makes Christian ethics meaningful, and indeed de-

świadcstwo dał Boży Syn, ukazując Boga jako Ojca wszystkich. Odkupienie świata przez Chrystusową mękę, śmierć i zmartwychwstanie dało wszystkim szansę udziału w nowym stworzeniu, a zarazem stało się wezwaniem do życia na nowo w prawdziwej wolności. Moralność chrześcijańska jest owocem wiary w słowo Boże, łaski sakramentów i przyjęcia darów Ducha Świętego w służbie Bogu. Ze strony człowieka dokonuje się to w duchu autentycznej wolności, wysłużonej przez Odkupiciela w Jego powstaniu z martwych. Tylko zachowując tę wolność człowiek może sam skierować swoje życie ku eschatologicznej pełni²⁰.

Tradycyjnie ludzką wolność rozumie się w świetle objawienia jako dar od Boga, uzdalniający człowieka do odpowiedzi na to, co sam Bóg dla niego uczynił. Bez tego daru niemożliwa byłaby jakakolwiek odpowiedź na Boże obdarowanie (i wezwanie). Takie przekonanie jest słuszne, ale niewystarczające. Albowiem to nie oznacza, że ta wolność, jako owoc Jezusowego dzieła zbawczego, jest tą samą wolnością, jaką dał narodowi Mojżesz przez dar Prawa, z tym zastrzeżeniem czy dodatkiem, że teraz Duch sprawia, że ludzie nie odczuwają ciężaru zachowywania Prawa (np. obrzezania). Nowość wolności wysłużonej przez Chrystusa oznacza z jednej strony, że uczeń Jezusa – jako podmiot działania moralnego – ma udział w tej samej wolności, która była udziałem Mistrza (w Jego podmiotowości). Tym samym ta podmiotowa wolność człowieka jest częścią jego bycia-w-Chrystusie. Z drugiej strony wolność chrześcijanina opiera się na udziale we władzy Jezusa w ramach całego stworzenia, co – według św. Pawła – sprawia, że nie jest on już niewolnikiem, ale synem (por. Ga 4,7). Gdy chrześcijanin przyjmuje taką Chrystusową wolność, daną mu przez Ducha Świętego, odpowiada Bogu na Jego dar w sposób twórczy, a nie po prostu zachowując poznane prawo i jego zasady. Chrześcijanin ma dlatego rozeznawać treść i okoliczności życia, w których Bóg mówi do niego, ma je interpretować, właśnie twórczo rozpoznając „zamyśl Chrystusa”. Zdolność i wolność ucznia Chrystusa jest tu więc radykalnie większa niż tego, kto poznał i zachowywał Prawo Mojżeszowe. Zarazem, mając na uwadze dzieje chrześcijańskiej refleksji etycznej, trzeba tu wskazać na istotne zastrzeżenie. Ten „twórczy” charakter odpowiedzi człowieka na Boże wezwanie nie może być rozumiany w duchu etyki sytuacyjnej, która zbudowała „etykę bez norm”. Twórczość na wzór Chrystusa nie jest improwizacją moralną. Prawdziwa wolność chrześcijańska nie lekceważy treści całego porządku stworzonego i pochodzącego od Boga, ale dzięki Duchowi Świętemu rozpoznaje właściwy kształt wolnej odpowiedzi na tę rzeczywistość obiektywną. Paweł Apostoł taką wolną odpowiedź człowieka

mands it. For freedom is the character of one who participates in the order of creation by knowledge and action. That man is free implies that he can know and act; thus moral inquiry is a meaningful undertaking for him”. O. O’Donovan, *Resurrection and Moral Order*, s. 107. Zob. szerzej od s. 101.

²⁰ Por. ARCIC II, *Life in Christ*, nr 7-10.

na dar Boga nazywa miłością (por. Ga 5,6). Stąd można powiedzieć, że miłość jest kształtem całej etyki chrześcijańskiej²¹.

Żyjąc w wolności na drodze do wieczności, chrześcijanin staje wobec Chrystusa jako szczególnego autorytetu. To Bóg Ojciec dał Synowi tę władzę, gdy wskrzesił Go z martwych. Duch posłany przez Syna od Ojca pozwala poznać, jak Chrystusowa prawda staje się zobowiązująca, wzywając do posłuszeństwa na Jego wzór. Duch Święty nie tworzy więc nowej prawdy, ale prowadzi do tej, której Ojciec dokonał w Synu (por. J 16,13-15). Otrzymany w zmartwychwstaniu autorytet Chrystusa z kolei należy rozumieć jako możliwy do rozpoznania i przekazania. Opiera się to na prawdzie o wcieleniu, którą w tym kontekście należy uznać za podstawę etyki chrześcijańskiej. Odkąd „Słowo stało się Ciałem i zamieszkało między nami”, Boska władza Chrystusa ukazuje się jako obecna w tym świecie i zobowiązująca dla wszystkich, pośród których zamieszkał. Cała nauka i życie Chrystusa potwierdza zarazem, że nie jest to autorytet o charakterze *mysterium tremendum*, ale jest to dobra nowina o Jego miłości „do końca” (J 13,1)²².

Życie moralne chrześcijanina, rozpoznane w świetle objawienia, z istoty swojej jawi się jako najgłębiej chrystocentryczne. Jest to bowiem nowe życie w wolności danej w Chrystusie i jedynie w Nim możliwe do zrealizowania. On sam jest także treścią tego życia już na ziemi i sam gwarantuje jego pełnię w wieczności. Przez śmierć na krzyżu Chrystus pokonał moc śmierci, a przez powstanie z martwych otworzył bramy nieba²³. Niewola grzechu i śmierci została przezwyciężona, a ludzkość została wyzwolona i obdarowana wolnością i chwałą dzieci Bożych (por. Rz 8,21). Ta wolność jest wolnością dzieci Bożych, należących do nowej wspólnoty, której początek dało zmartwychwstanie²⁴. Objawienie chrześcijańskie pozwala więc mówić nie tylko o wolności indywidualnej, ale również wspólnotowej. Kościół, będąc wspólnotą nadprzyrodzonego braterstwa z Chrystusem jako jego źródłem i sercem, jest wolny w dążeniu do osiągnięcia celu ostatecznego – królestwa Bożego. Zmartwychwstanie Chrystusa, odnawiając całe stworzenie, czyni prawdziwie wolnym, a dzięki temu zdolnym do życia autentycznie moralnego, którego celem jest udział we wspól-

²¹ „[...] the Spirit forms and brings to expression the appropriate pattern of free response to objective reality. St Paul designates this response in general terms as «love». [...] Love is the overall shape of Christian ethics, the form of the human participation in created order”. O. O'Donovan, *Resurrection and Moral Order*, s. 25.

²² Por. tamże, s. 140-144.

²³ „Mamy więc, bracia, pewność, iż wejdziemy do Miejsca Świętego przez krew Jezusa. On nam zapoczątkował drogę nową i żywą przez zasłonę, to jest przez ciało swoje”. Hbr 10,19-20.

²⁴ Por. ARCIC II, *Life in Christ*, nr 17-20.

nocie „nowego Jeruzalem” – przybytku Boga z ludźmi, gdzie „śmierci już odtąd nie będzie” (Ap 21,2-4)²⁵.

Obdarowując wolnością, zmartwychwstały Jezus sam dał przykład, w czym urzeczywistnia się ona najbardziej. Będąc posłuszny Ojcu we wszystkim, w synowskiej postawie objawił istotę życia Bożego jako miłość do Ojca, czego ostatecznym wyrazem stała się śmierć na krzyżu. Jak Jego synowska wolność wypełniła się w akcie najwyższej miłości, tak też dar wolności, ofiarowany ludziom, może znaleźć swoje spełnienie jedynie w miłości. Boże dzieło zbawienia – śmierć i zmartwychwstanie Chrystusa – jako najwyższy i ostateczny wyraz miłości Boga do człowieka, domaga się analogicznej odpowiedzi ze strony zbawionych. W konsekwencji wynika z tego prawda, że to miłość ma nadawać kształt ludzkiemu życiu, wszystkim wyborom i czynom. Miłość *agape* jest więc fundamentalną i centralną zasadą całej etyki chrześcijańskiej, stąd jej przysługuje prymat pośród wszystkich postaw moralnych. Według św. Jana motywowane miłością – na wzór Jezusa – pełnienie „woli Ojca” jest głównym wymaganiem dobrego życia (por. J 7,17). Miłość jako wewnętrzna zasada życia Trójjedynego Boga staje się udziałem człowieka przez Ducha Świętego i ją umożliwia (por. Rz 5,5). Trwanie w tej łasce rodzi zarazem rzeczywistą wspólnotę między ludźmi, a ostatecznie prowadzi do uwielbienia Boga przez wyznanie, że „Jezus Chrystus jest Panem” (Flp 2,11). Uwidacznia się tu przekonanie, że w istocie miłość jest jedna, chociaż ma niejako dwa oblicza – odnosi się do Boga i do bliźniego²⁶.

Dzięki udziałowi w zmartwychwstaniu Syna Bożego, chrześcijanie szukają i dążą do „tego, co w górze, a nie do tego, co na ziemi” (Kol 3,1-2). W ten sposób, powstając z martwych z Chrystusem, wchodzi na drogę miłości, która jest „więzią doskonałości” (Kol 3,14). Chrześcijańska wolność uczniów Chrystusa nabiera kształtu miłości, a przez to zwraca ich ku świętości jako doskonałości w miłości. W odniesieniu do życia moralnego obejmuje to zarówno wymiar podmiotowy (charakter moralny człowieka), jak i wymiar przedmiotowy (ludzkie czyny)²⁷. Rola miłości jest tu wyjątkowa nie tylko w tym sensie, że jest cnotą najważniejszą, ale i w tym, że ma znaczenie jednoczące. W 1 Liście do Koryntian św. Paweł pisze o wielości darów łaski, o wielu rodzajach posługiwania i działania, ale ostatecznie jest „ten sam Duch” i „ten sam

²⁵ Por. O. O'Donovan, *Resurrection and Moral Order*, s. 163.

²⁶ Na jedność miłości *agape* wielokrotnie wskazuje św. Jan (1 J 2,5; 3,16; 4,20). Por. L. Dewar, *An Outline of New Testament Ethics*, s. 130 i 203; S. Nowosad, *Odnowa anglikańskiej teologii moralnej w XX wieku*, s. 138-140.

²⁷ „The form of the moral life will be that of an ordered moral field of action on the one hand, and of an ordered moral subject of action on the other. To use more traditional terms, it will be a form relating to human acts and also to moral character”. O. O'Donovan, *Resurrection and Moral Order*, s. 183.

Bóg, sprawca wszystkiego we wszystkich” (12,4-6). Odniesiona do problematyki etycznej, gdzie istnieje wielość poszczególnych podmiotów (osób), miłość jest czynnikiem jednoczącym, który daje wyraz jednej wiary Kościoła. Jak różne powołania i drogi życiowe łączą się w Kościele w jednej wierze w Jezusa jako Pana, tak wielość form życia moralnego, ludzkich cnót i czynów, winna znaleźć jeden kształt miłości. Pisał o tym już św. Augustyn, na przykład gdy w cnotach kardynalnych widział różne przejawy miłości Boga jako rzeczywistej cnoty w rozmaitych odniesieniach ludzkiego życia. Tę naukę, z niewielkimi modyfikacjami, przejął z kolei św. Tomasz, dostrzegając w miłości formę wszystkich cnót²⁸.

Miłość, w której ma się zrealizować wolność, znajduje w nauce Jezusa wyraz w postaci podwójnego przykazania – miłości Boga i miłości bliźniego²⁹. Przy pewnego rodzaju interpretacji tego zobowiązania do miłości możliwe jest doświadczenie konfliktu między miłością Boga „z całego serca” a miłością bliźniego „jak siebie samego”. Takie refleksje o kolizji miłości pojawiły się w przeszłości (pisał o tym np. S. Kierkegaard), a w historii chrześcijaństwa ich przejawem mogło być swoiste rozumienie rozróżnienia życia kontemplacyjnego i czynnego, wezwania do oddawania czci Bogu i do służby czy sprzeczności między ewangelizacją i posługą miłosierdzia. Kościół jednak zdecydowanie podkreśla, że nie może być konfliktu między miłością Boga i bliźniego, skoro u początku wszystkiego jest jeden i ten sam Bóg jako Stwórca wszystkiego. Wezwanie do miłości jest podwójne, ale jest jednym nakazem jednego Boga. Bóg daje przykazanie do jednej miłości, za czym stoi On sam jako jeden Bóg i jeden cel, do którego człowiek jest wezwany – „Pan Bóg nasz, Pan jest jedyny” (Mk 12,29; Pwt 6,4). Zarazem skoro miłość do Boga jest czymś jedynym, czego wymaga się od człowieka (por. Mt 22,37; Mk 12,30), nie pozostawia ona miejsca na żadną inną miłość. Miłość bliźniego więc rodzi się z miłości Boga i do niej prowadzi. W końcu za jednością miłości przemawia głęboko obecne w dziejach chrześcijaństwa wezwanie do miłości Jezusa Chrystusa, gdzie podwójne przykazanie miłości staje się jednym przykazaniem. W Jezusie Bóg objawił swoją miłość do każdego, a ludzka miłość do Jezusa jest odpowiedzią na tę pierwszą Bożą miłość. Jednocześnie w Jezusie ta miłość staje się miłością bliźniego, będąc służbą wyświadczoną ludziom przez tego, który zamieszkał pośród nich. Miłość Chrystusa jawi się więc jako mająca pierwszeństwo przed

²⁸ „Just as the variety of voices within the church are unified in a common confession, «Jesus is Lord», so the variety of forms of life are unified within a common form of life according to God's order, the life of love”. Tamże, s. 222.

²⁹ „On [Jezus] mu odpowiedział: «Będziesz miłował Pana Boga swego całym swoim sercem, całą swoją duszą i całym swoim umysłem». To jest największe i pierwsze przykazanie. Drugie podobne jest do niego: «Będziesz miłował swego bliźniego jak siebie samego». Mt 22,37-39. Por. Pwt 6,5; Kpł 19,18; Mk 12,29-31; Łk 10,27.

wszelkimi innymi zobowiązaniami, gdyż jest miłością Jezusa jako Chrystusa – tego, którego posłał Ojciec, by zbawił wszystkich przez swoją miłość „do końca”. Zmartwychwstanie jako ostateczny wyraz tej miłości Ojca i Syna należy uznać za źródło wszelkiej chrześcijańskiej miłości³⁰. Miłość jest równocześnie sednem i prawdą życia moralnego nie tylko w życiu pojedynczych osób, ale również w wymiarze wspólnotowym. Stanowi więc o rzeczywistym życiu Kościoła jako chrześcijańskiej wspólnoty, będąc udziałem w życiu tego, który sam objawił się jako Miłość (por. 1 J 4,8.16).

Zmartwychwstanie jako najgłębszy wyraz woli zbawczej Boga, objawionej w tajemnicy Paschy Jego Jednorodzonego Syna, dokonało odnowienia całego stworzenia, w tym szczególnie człowieka, na nowo uzdolnionego i wezwanego do miłości w wolności. Spełnieniem tej drogi miłości jest udział w życiu Bożym, który pełnię osiągnie w czasach eschatologicznych. W historii chrześcijaństwa ten ostateczny cel ludzkiego życia określany jest jako *visio Dei*. Obecna od początku w nauce chrześcijańskiej idea *visio Dei* znalazła w teologii anglikańskiej szczególnie dojrzały wyraz w monumentalnym dziele K.E. Kirka *The Vision of God*³¹. Całe życie moralne chrześcijanina ma być zorientowane na oglądanie Boga, którego oblicze każdy może dostrzec w obliczu Jezusa Chrystusa. Stąd św. Paweł cel życia widzi w tym, by chrześcijanin „pozyskał Chrystusa i znalazł się w Nim [...], przez poznanie Jego: zarówno mocy Jego zmartwychwstania, jak udziału w Jego cierpieniach” (Flp 3,8-10). Chociaż sama idea poznania i oglądania Boga nie pojawia się szczególnie wyraźnie w nauce Jezusa, jest obecna w samej istocie Jego nauczania. Jezus sam ukazuje Ojca (por. J 14,9), obiecując zarazem Jego oglądanie tym, którzy są „czystego serca” (Mt 5,8). Całe objawianie Ojca ukazuje Boga jako tego, który tak „umiłował świat, że Syna swego Jednorodzonego dał, aby każdy, kto w Niego wierzy, nie zginął, ale miał życie wieczne” (J 3,16). Kirk podkreśla, że w szczególny sposób takie poznanie i oglądanie Boga umożliwia miłość – najpierw miłość samego Boga, a potem miłość ludzka. Miłość umożliwia poznanie, że to Bóg pierwszy poznał ludzi i ich zna (por. Ga 4,9; 1 Kor 13,12). Poznanie i oglądanie Boga prowadzi do tego, że sam człowiek staje się do Niego podobny właśnie przez miłość³². Zarazem trzeba podkreślić wymiar eklezjalny *visio Dei*, gdyż to Kościół, jako

³⁰ „This brings us back to [...] the divine act by which God has designated Jesus as the Christ and has vindicated creation in him, his resurrection from the dead. In this act all Christian love, from the universal to the familiar, finds its spring.” O. O'Donovan, *Resurrection and Moral Order*, s. 243.

³¹ *The Vision of God: The Christian Doctrine of the Summum Bonum*, London: Longmans, Green & Co. 1931.

³² „Nikt dotąd Boga nie oglądał. Jeżeli miłujemy się wzajemnie, Bóg trwa w nas, a miłość ku Niemu jest w nas doskonała [...]. Myśmy poznali i uwierzyli miłości, jaką Bóg ma ku nam. Bóg jest miłością: kto trwa w miłości, trwa w Bogu, a Bóg trwa w nim”. 1 J 4,12.16.

wspólnota wiary i życia, rozpoznaje Boga w Jezusie i ukazuje Go światu. Kościół jest gwarantem doskonałości poznania, które jako indywidualne jest zawsze niedoskonałe. Ostatecznie wszyscy chrześcijanie, trwając w Kościele i służąc jego jedności, we „wspólnotowej wizji Kościoła”, znajdują pewność oglądania Boga w wieczności³³.

³³ „The vision is always a corporate one [...]. This implies that the experience of the Church makes up for deficiencies on the part of the individual: even those who have not seen are blessed, the Fourth Gospel asserts, because they share in the Church's belief. It implies, further, that any alleged experience of the individual must be tested and overruled by this corporate vision of the Church. And it implies, finally, that it is only by holding to the unity of the Church, and cementing it by mutual deference and communal uniformity, that the vision can be secured”. K.E. Kirk, *The Vision of God*, s. 52. Por. S. Nowosad, *Odnova anglikańskiej teologii moralnej w XX wieku*, s. 192-199.

Nadzieja na *visio Dei* w życiu moralnym

Chrześcijańskie życie moralne zawsze staje przed pokusą, by ograniczyć się do niemal wyłącznie ziemskich wymiarów, co w konsekwencji prowadzi do nadania mu charakteru legalistycznego. Nie negując miejsca prawa w moralności, czemu świadectwo daje cała tradycja Kościoła, należy je właściwie rozumieć i poprawnie odnieść do całości życia moralnego. Nieodzownym warunkiem dla takiego odczytania prawdy o moralności chrześcijańskiej jest ukazanie i określenie jej fundamentalnych związków z chrześcijańską duchowością. Chroni to integralny charakter przesłania chrześcijańskiego, gdzie etyka nie traci związku z modlitewnym i kontemplacyjnym wysiłkiem ducha, wznoszącego się ku samemu Bogu. Ostatecznie bowiem człowiek-osoba, jako podmiot życia moralnego, jest kimś jednym, kto stawiając pytanie moralne o dobro i o zło, stawia je Bogu, który „jeden jest Dobry” (Mt 19,17), odnajdując w ten sposób drogę do wiecznego *oglądania Boga*. Moralny i duchowy szlak drogi chrześcijanina przez życie prowadzi go konsekwentnie ku ostatecznemu celowi, jakim jest *visio Dei*.

Anglikańska tradycja teologiczna niemal od początków swej eklezjalnej odrębności jednoznacznie akcentowała konieczność łącznego ujmowania moralnego i duchowego wymiaru życia chrześcijańskiego. Już w XVII-wiecznym kontekście usamodzielniającej się katolickiej teologii moralnej, która ujawniała coraz silniejszy charakter legalistyczny, anglikanizm akcentował bliskość moralności i ascetyki. Ówcześni teologowie karolińscy w kazaniach czy publikowanych pracach do szczegółowych zagadnień moralnych zawsze dodawali pouczenia o charakterze ascetycznym i duchowym, a nawet pastoralnym. Stąd dla przykładu problemowi grzechu towarzyszyła także zachęta do świętości.

Nie brakowało kontekstu zbawienia, umocnienia duchowego, jak i praktycznego pouczenia¹.

Ważna, choć w pewnym stopniu niedokończona odnowa anglikańskiej nauki moralnej, jaka miała miejsce w XX wieku², ponownie zwróciła uwagę na potrzebę ukazania bliskości moralności i duchowości chrześcijańskiej. Tylko wtedy bowiem życie chrześcijańskie jawi się w całej pełni i może być skutecznie wpisane w powszechne powołanie do świętości. Istotnym aspektem takiej wizji moralności jest jej ukierunkowanie na *visio Dei*. Życie moralne chrześcijanina jest z istoty zakorzenione w fundamentalnym kontekście odniesienia do żywego Boga, któremu człowiek ma oddawać cześć i uwielbienie całym swoim życiem. Takie nastawienie prowadzi do celu ostatecznego, jakim jest *oglądanie Boga* w wieczności. Jednakże to oglądanie Boga, jako chrześcijańskie *summum bonum*, nie dotyczy wyłącznie czasów eschatologicznych. Ma ono swoje miejsce już na ziemi wtedy, gdy chrześcijanin, żyjąc wedle woli Bożej, prawdziwie dąży do doskonałości *na wzór Ojca*.

W różnym stopniu obecna w XX-wiecznej anglikańskiej teologii moralnej, idea *visio Dei* swój najpełniejszy wyraz znalazła u Kennetha Escotta Kirka. Od początku swoich studiów nad – długo zaniedbaną, jak pisał – anglikańską tradycją teologicznomoralną, Kirk widział w *visio Dei* cel życia moralnego. Tej problematyce poświęcił cykl ośmiu prestiżowych wykładów *The Bampton Lectures*, jakie w 1928 roku wygłosił w kościele akademickim St. Mary's w Oksfordzie. Poszerzone i zaopatrzone w bogate przypisy, zostały opublikowane jako *The Vision of God: The Christian Doctrine of the Summum Bonum*³. Jest to obszerna prezentacja tradycyjnej, chrześcijańskiej nauki o *visio Dei* jako najwyższym dobru i ostatecznym celu życia chrześcijanina. Akcent pada tu na etyczne implikacje tej nauki, o czym dotąd pisano niewiele.

¹ George Herbert, XVII-wieczny głośny poeta i duchowny anglikański (†1633), pisał: „For there being three points of his duty; the one, to infuse a competent knowledge of salvation in every one of his flock; the other, to multiply and build up this knowledge to a spiritual temple; the third, to influence this knowledge, to press and drive it to practice, turning to reformation of life, by pithy and lively exhortations [...]”. Cyt. za: H.R. McAdoo, *Anglican Moral Theology in the Seventeenth Century: An Anticipation*, w: *The Anglican Moral Choice*, red. P. Elmen, Harrisburg: Morehouse Publishing 1983, s. 57. Por. H.R. McAdoo, *The Structure of Caroline Moral Theology*, s. 12-15.

² Por. S. Nowosad, *Odnowa anglikańskiej teologii moralnej w XX wieku*, s. 59-212.

³ London: Longmans, Green and Co. 1931. Kilkakrotnie wznawiana, praca ta ma także swoją wersję skróconą, również kilka razy wydawaną (np. Cambridge: James Clarke 1977). W prywatnej rozmowie z autorem niniejszego opracowania czołowy współczesny historyk angielski, Henry Chadwick, nazwał *The Vision of God* najznakomitszą pracą wydaną w Anglii w I połowie XX wieku.

1. Biblijne podstawy nadziei na *visio Dei*

Jest interesujące, że pewne ślady oczekiwania na *visio Dei* da się dostrzec jeszcze u autorów przedchrześcijańskich. Kenneth Kirk wymienia tu szczególnie Sokratesa i Platona, u których obecne jest przekonanie o możliwości oglądania „piękna w niebie”, na którą może liczyć jedynie „czysta dusza”. Droga do tego doświadczenia prowadzi przez miłość, która także jest Bożym darem. Ta miłość polega na tym, że dostrzega się obecność tego piękna w tych, których się kocha. Ujawniając się już na ziemi, w pełni czysta dusza dostrzeże piękno dopiero po odłączeniu się od ciała, a więc po śmierci, gdy wkroczy w „to, co boskie, czyste” i będzie tam trwać na zawsze. Jeszcze wyraźniej, na bazie objawienia starotestamentalnego, mówi o oglądaniu Boga żydowski filozof Filon z Aleksandrii. Pomimo filozoficznego języka i metafizycznych kategorii, Filon widział zawsze Boga jako kogoś żywego i osobowego. Będąc filozofem, jest też mistykiem, który dąży do *ogłędania* i zjednoczenia z Bogiem, który jest „doskonałym pokojem”. Odwołując się do wiary i tradycji żydowskiej, Filon widział swój naród jako potomstwo Jakuba-Izraela, który już *widział* Boga „twarzą w twarz”. Jednocześnie nie ma wątpliwości, że drogą do *zobaczenia* Boga jest nade wszystko asceza. Przypomina stoickie cnoty, zwane później kardynalnymi, by podkreślić, że tylko wtedy wiedzie droga do Boga i Jego *ogłędania*. Wynika stąd, że to moralnie właściwe życie warunkuje osiągnięcie *widzenia* Boga⁴.

Objawienie nowotestamentalne przyniosło obietnicę *ogłędania* Boga dla tych, którzy są „czystego serca”. Wbrew opinii R. Bultmanna o nieobecności mistyki w Jezusowym nauczaniu, ta idea głęboko przenika wszystko, co Jezus mówi i czyni, gdyż centrum jest prawda o samym Bogu i Jego królestwie. Tu można dostrzec wyraźną nowość w stosunku do ówczesnego judaizmu, który główny akcent stawiał na człowieka, a więc na etykę. Tymczasem Chrystus głosił najpierw Boga, a dopiero wraz z tym objawiał prawdę o człowieku, który – otrzymując od Boga zbawienie – staje wobec wezwania do pełnienia woli Boga. W tym człowiek odkrywa drogę do *ogłędania* Boga, od którego wyszedł i do którego zmierza. Tym samym Chrystus głosi jednoznacznie teologiczną wizję etyki, która wyrasta z prawdy o Bogu. Najpierw jest prawda o Bogu, a dopiero potem prawda o człowieku i jego drodze do Boga⁵.

⁴ Por. K.E. Kirk, *The Vision of God*, s. 38-46.

⁵ „He spoke both of God and of man, or preached both doctrine and ethics. But whereas contemporary Judaism laid all the stress on *man* – that is to say on ethics, on what man has to do to fulfill the will of God – it is surely true to say that by contrast the emphasis of Jesus' teaching is upon *God*, rather than upon man – upon what God has done, is doing and shall do for His people”. Tamże, s. 95-96.

Przesłanie Ewangelii jest więc wyraźnie teocentryczne i tak należy je odczytywać, by zachować wierność zamysłowi Chrystusa. Myśl o Bogu musi poprzedzać myśl o człowieku, etyka – jako prawda o człowieku i właściwym mu postępowaniu – ma wyrastać z doktryny, czyli prawdy o Bogu. Kiedykolwiek myśl o człowieku stanie na pierwszym miejscu, odsuwając na drugi plan myśl o Bogu, taka etyka, koncentrując myśl człowieka na samym sobie, staje się nieewangeliczna i w istocie nieetyczna. Stąd u podstaw właściwego odczytania prawdy Ewangelii stoi wezwanie do „odwrócenia się od siebie”, zapomnienia o sobie, „bezinteresowności”, wyzbycia się egoizmu, by myśl i serce zwrócić ku Bogu i ku bliźniemu, widzianemu oczami Boga. Taka postawa ludzi, wyrażona Jezusowymi słowami o „czystych sercem”, jest jedyną drogą do *ogłędania* Boga i zjednoczenia z Nim.

Szczególnym objawieniem Boga, a więc i Jego *ogłędaniem*, było przemienienie Pana Jezusa. Już w świetle pierwotnych komentarzy chrześcijańskich, synoptycy widzą w tym z jednej strony wielkie ukazanie się Boga w Chrystusie, co odpowiada przekonaniu, że cała Ewangelia jest objawieniem Boga w swym Synu. Równocześnie, odwołując się do przekonania św. Pawła, w przemienieniu Chrystusa należy widzieć wezwanie do przemiany człowieka, który – jak trzej Apostołowie – staje wobec „odślaniającego swe oblicze” Boga. Tym samym człowiek staje się radykalnie nowy na wzór samego Boga. Prawdziwe oblicze człowieka więc, jak i jego droga przez życie, odśłania się dopiero w świetle prawdy o obliczu Boga, *ogłędanym* w przemienionym Jezusie. Prawda o możliwości *visio Dei* jest też wyraźnie obecna, a nawet dominująca u św. Jana, którego Ewangelia jest „nieustanną teofanią” (A. Loisy), a jeszcze bardziej jednoznacznie mówi o tym jego 1 List⁶.

Ponieważ człowiek został stworzony dla stałego i nierozzerwalnego związku z Bogiem, *ogłędanie* Boga i zjednoczenie z Nim nie jest zarezerwowane jedynie dla wieczności, ale ma swój początek już na ziemi. Warunkiem jego jest moralna prawość, a więc „czystość serca”, owocująca wzrastaniem w świętości. Kirk widzi w tym moralne filary chrześcijańskiej koncepcji *visio Dei*⁷. Według św. Jana i św. Pawła *ogłędanie* Boga nie może być postrzegane jako zdolność czy doświadczenie pojedynczego człowieka. Przeciwnie, jest to zawsze rzeczywi-

⁶ „To wam oznajmiamy, co było od początku, cośmy usłyszeli o Słowie życia, co ujrzeliśmy własnymi oczami, na co patrzyliśmy i czego dotykały nasze ręce – bo życie objawiło się. Myśmy je widzieli, o nim świadczymy i głosimy wam życie wieczne, które było w Ojcu, a nam zostało objawione – oznajmiamy wam, cośmy ujrzeli i usłyszeli, abyście i wy mieli współuczestnictwo z nami”. 1 J 1,1-3.

⁷ „That unbroken personal intercourse with the divine is the end for which man was created; that a foretaste of this experience is possible even in this life; that to receive it depends upon moral rectitude and issues in increase of personal holiness – these are the pillars of this conception”. K.E. Kirk, *The Vision of God*, s. 108.

stość dana Kościołowi i w Kościele doświadczana. Ten element wspólnotowy czy eklezjalny jest nieusuwalny, a pełni on także rolę uzupełniającą i weryfikującą w stosunku do poszczególnych wiernych, którzy doświadczają swojej grzeszności i ułomności. Odsłania się tu eklezjalny wymiar chrześcijańskiego życia moralnego, gdzie jedynie w łączności z Kościołem można mieć nadzieję na łaskę *zobaczenia* Boga. Tylko chrześcijanin, który zachowuje właściwą postawę względem Boga, jak i wspólnoty Kościoła jest zdolny „zobaczyć Boga”. Ważne jest tu ponowne podkreślenie chrystocentrycznego wymiaru chrześcijańskiej *visio Dei*, gdyż to „na obliczu Chrystusa [dana jest] jasność poznania chwały Bożej” (2 Kor 4, 6).

Pawłowe akcentowanie „pozyskania Chrystusa, poznania Go i udziału w Jego cierpieniach” (por. Flp 3,8-10) ukazuje w Zbawicielu najwyższą wartość, ku której powinien dążyć każdy chrześcijanin. Jest to dla niego cel i nagroda za życie w „czystości serca”. Za *ogłądaniem* czy *poznaniem* Boga w Chrystusie kryje się szczególne doświadczenie życia chrześcijańskiego. Z moralnego punktu widzenia jednak ważniejsza jest tu miłość, z jednej strony pełna troski miłość samego Boga, a z drugiej strony miłość człowieka. Z miłości Bóg daje się *poznać* i *ogłądać* człowiekowi, a sam człowiek dzięki miłości staje się zdolny do tego *poznania*. W Liście do Galatów św. Paweł podkreśla równocześnie, że ostatecznie ważniejsze jest nie tyle *poznanie* Boga, ile raczej prawda o tym, że Bóg już *poznał* człowieka i go *zna* (4,9). Dopiero wtedy ludzkie *poznanie* zyskuje swoją prawdziwość i pełnię, gdy jest odpowiedzią na Boże *poznanie* (por. 1 Kor 13,12). Kirk dostrzega tę myśl również u św. Jana, który wyraża nadzieję na *ogłądanie* Boga „takim, jakim jest” (1 J 3,2). *Poznanie* i *ogłądanie* Boga prowadzi do coraz większego upodobniania się człowieka do Boga i trwania w Nim, co znajduje swój wyraz przede wszystkim w miłości.

2. *Visio Dei* w dziejach chrześcijaństwa

Analiza dziejów teologii chrześcijańskiej pozwala stwierdzić, że nadzieja na *visio Dei* jest stale obecna w kolejnych etapach jej rozwoju, stanowiąc nieodłączny element teologicznego rozumienia chrześcijańskiego życia moralnego. Św. Atanazy (†373) w kazaniu o św. Antonim nie mówi wprost o *visio Dei*, ale w istocie ma jasne przekonanie, że to właśnie jest celem ludzkiego życia. Daje temu zwłaszcza świadectwo podsumowanie w *De Incarnatione*. Pewność nadziei na ujrzenie Chrystusa przy Jego chwalebnym przyjściu zakłada szlachetne i cnotliwe życie, dzięki czemu czysta dusza otrzyma to, co zostało

przygotowane dla świętych. Ta nauka o zdolności duszy ludzkiej *ogłądania* Boga jest też podstawą argumentu wymierzonego przeciwko poganom, którzy zwracają się ku bożkom jako namiastkom Boga prawdziwego⁸. Liczne świadectwa pustelników wczesnego chrześcijaństwa potwierdzają jedność właściwej postawy moralnej i prymatu modlitwy kontemplacyjnej. Taka modlitwa uwielbienia Boga, która domaga się gruntownego przygotowania zwłaszcza przez wytrwałą ascezę, umożliwia autentyczne *spoglądanie* nie tyle *na* Boga, ile *ku* Bogu, a więc prawdziwą wizję uszczęśliwiającą⁹.

Okres patrystyczny, a później średniowieczny ukształtował w chrześcijaństwie na długo wizję życia moralnego o podwójnym standardzie: życie czynne i kontemplacyjne, świeckie i zakonne, w małżeństwie i w celibacie. Wzajemne odniesienie do siebie obu dróg życiowych było dwojakiego rodzaju: widziano w nich bądź jedynie różnicę w stopniu zaangażowania w chrześcijaństwo, bądź różnicę w istocie jakościową, gdzie *visio Dei* jako prawdziwy cel życia zastrzeżony jest dla drugich, a niedostępny dla pierwszych. Nawet jeśli ideał kontemplacyjny życia chrześcijańskiego był w pewnych okresach dominujący, Kirk zwraca uwagę, że można znaleźć liczne świadectwa na mniej radykalne odróżnianie obu dróg przez życie. Tutaj życie czynne nie wykluczało kontemplacji i *ogłądania* Boga, a było raczej etapem na drodze do niej. W takim przekonaniu zawierały się trzy ważne i nieodłączne zasady. Po pierwsze zakłada się tu, że wszyscy mogą dostąpić *ogłądania* Boga, co oznacza, że tzw. świecka droga życia nie jest przeszkodą dla *visio Dei*. Drugie założenie podkreśla zobowiązujący charakter tego powołania, które jest skierowane do wszystkich. W końcu osiągnięcie tego stanu wymaga długotrwałego wysiłku. Różne elementy takiego przekonania można znaleźć u licznych Ojców Kościoła, zarówno zachodnich, jak Klemens Aleksandryjski, Augustyn czy Grzegorz Wielki, a także u Ojców wschodnich, jak Bazyli czy Grzegorz z Nyssy.

Szczególnie jasne akcenty można znaleźć u św. Grzegorza Wielkiego, który w wielu punktach opiera się na nauce św. Augustyna. Według niego właściwie nie ma życia czysto kontemplacyjnego, chodzi raczej o to, by w życiu kontemplacji towarzyszył stały wysiłek czynnej miłości. Każdy chrześcijanin staje więc wobec wezwania do dążenia i osiągnięcia *visio Dei*, ale nie oznacza to równoczesnego porzucenia dzieł miłości i służby. Chodzi o łączenie obu dróg w jedno życie. Miłość Boga i bliźniego, rodząc się w kontemplacji, koniecznie prowadzi do moralnie dobrego zaangażowania i kształtowania cnót. Związek życia moralnego i *ogłądania* Boga jest jednoznaczny. Takie ujęcie *visio Dei* przez św. Grzegorza wydaje się w pełni zgodne z nauką Nowego Testamentu: jest to dar i powołanie powszechne, a jego warunkiem jest „czystość serca”. Po-

⁸ Por. św. Atanazy, *De Incarnatione* 57; K.E. Kirk, *The Vision of God*, s. 180-183.

⁹ Por. K.E. Kirk, *The Vision of God*, s. 206-207.

dobne treści zawarte są w nauce o życiu monastycznym Bazylego, Kasjana czy Augustyna. Dążenie do celu, jakim jest *ogłądanie* Boga, domaga się czystości serca, osiąganey przez samodyscyplinę, a owocuje czynną służbą Bogu i bliżniemu. W tym sensie *ogłądanie* Boga i czynna służba miłości są nierozłączne¹⁰.

Średniowiecze znajduje dojrzałą myśl teologiczno-mistyczną u św. Bernarda. Jak pisarze wcześniejsi, do których się odwoływał, on także wskazuje na zależność kontemplacji Boga, prowadzącej do Jego *widzenia*, od postawy moralnej. Jednak ostrożniej niż inni zachęca do czynnej służby, bojąc się zbyt łatwego popadnięcia w stan duchowej pychy. Stąd wzywa, by najpierw starać się o pewien stopień postępu w kontemplacji, co pozwoli uświadomić sobie własną słabość i zależność od Boga. Dopiero wtedy chrześcijanin będzie w stanie autentycznie wzrastać w bezinteresownej miłości i służbie. Akcent pada więc tu jednoznacznie na zależność moralnego postępu od *visio Dei* w Chrystusie. Z kolei brak dojrzewania w życiu miłości bez wątpienia wskazuje na brak rzeczywistego *poznania* i *ogłądania* Boga, przynajmniej częściowego, bo tylko takie jest możliwe na ziemi. Pełnia *visio Dei* nie jest bowiem możliwa dla nikogo na tym świecie. Jednakże konieczność wzrostu w kontemplacji Boga jest nieodzowna dla wzrostu w miłości bliźniego¹¹.

Nauka o Bogu, jako celu ostatecznym człowieka, jest szczególnie dojrzała u św. Tomasza z Akwinu. Odwołując się do znanej tezy Arystotelesa, Tomasz akcentuje zorientowanie wszystkiego, a szczególnie człowieka ku ostatecznemu celowi, którym jest Bóg jako najwyższe dobro. Jednak dla ukazania prawdy o życiu moralnym, trzeba najpierw odnieść się do antropologii. To z prawdy o człowieku wynika kształt jego życia moralnego. Ta antropologia odsłania się dopiero w świetle prawdy o Bogu – Stwórcy człowieka. Stąd jedynie kontemplacja samego Boga może dać człowiekowi poznanie siebie i szczęście. Z kolei po tej drodze człowiek postępuje przez kształtowanie w sobie cnót. Pełnia *visio Dei*, a więc *poznanie* i *ogłądanie* Bożej istoty, jest możliwe tylko w wieczności. Natomiast częściowe *poznanie* Boga jest możliwe już na ziemi poprzez wysiłek intelektualny. Taki wysiłek intelektu nie jest jednak możliwy bez poważnego wysiłku moralnego. Miłości do Boga i dążenia do Jego *ogłądania* nie można w żaden sposób oddzielać od dojrzewania w życiu moralnym, gdzie uporząd-

¹⁰ „Gregory delights in describing the joys of the vision of God; but he insists on emphasizing the constant need for works of the active life – the life of discipline and service – as well. For him there is, strictly speaking, no such thing as a purely contemplative life at all”. Tamże, s. 252. Por. tamże, s. 270-271.

¹¹ Por. J. Zbiciak, *Bernard z Clairvaux V: Duchowość*, w: *Encyklopedia katolicka*, t. 2, Lublin: TN KUL 1985, kol. 304-305. „The result of true ‘consideration’ is certain – the flowering of all the graces of Christian saintliness [...]. Moral advance is impossible without the vision of God in Christ; and moral stagnation is a sure sign that, however much we claim to know God, our claim is empty and void”. K.E. Kirk, *The Vision of God*, s. 357.

kowana dyscyplina i cnoty mają znaczenie pierwszorzędne. W taki sposób właściwe życie moralne niesie w sobie nadzieję na *visio Dei*.

Podobne przekonanie, choć z innymi akcentami, widać w pismach św. Ignacego Loyoli. Oddany czynnemu życiu i służbie jeszcze przed swoim nawróceniem, Ignacy podkreśla w *Ćwiczeniach*, że wszelkie dobre owoce postawy służby mogą wynikać jedynie ze zjednoczenia z Bogiem. Choć o samym zjednoczeniu mówi niechętnie, jest ono w oczywisty sposób w centrum jego rozważań na temat „kontemplacji” poprzedzającej „wybranie”, szczególnie w drugim tygodniu *ćwiczeń*. Tylko wtedy czynna służba miłości wyda autentyczne owoce. Podobne przesłanie zawiera nauka św. Franciszka Salezego, gdzie fundament życia chrześcijańskiego to modlitwa i medytacja nad życiem Chrystusa, prowadzona w sposób uporządkowany i metodyczny, o czym mówił już św. Bernard. Odrzuca się wizje, emocjonalne poruszenia czy ekstazy, gdyż modlitwa powinna się opierać na zdrowej samodyscyplinie. Wtedy dopiero „niezliczone dusze [będą zdolne] do bezinteresownej i nieustannej służby Bogu i ludziom”¹². Widać więc tu odwrotny porządek, gdzie doświadczenie *ogłędania* Boga prowadzi do służby i dzieł miłości w życiu moralnym.

Względnie jednomyślna tradycja co do centralnego miejsca *visio Dei* w życiu chrześcijańskim doznała szczególnego naruszenia w myśli reformacyjnej. Chrześcijanie, w duchu słów św. Pawła (por. Ga 4,28), uważali się nieprzerwanie za „dzieci obietnicy” osiągnięcia łaski *ogłędania* Boga. Droga do tej obietnicy prowadzi przez określoną postawę moralną w codziennym życiu, którą można ukazać jako miłość do Boga i do bliźniego, wyrażającą się w służbie. Reformacja nie zmieniła tego nastawienia na *visio Dei*, które oznacza w taki czy inny sposób rozumiane zjednoczenie chrześcijanina z Bogiem. Nadała mu jednak wyraźnie nowe akcenty, co widoczne jest zwłaszcza u Lutra. Do osiągnięcia obiecannej łaski prowadzi nie tyle postawa moralna, ile osobiste doświadczenie, dające subiektywną pewność tej obietnicy. Wynikło to z osobistych przeżyć Lutra, który doznał pewności usprawiedliwienia przez wiarę po nieudanych próbach poszukiwania osobistej prawości wedle zasad życia monastycznego. Cokolwiek człowiek ma otrzymać od Boga, otrzymuje to już tu i teraz w całej pełni i to w sposób nieodwołalny. Istotne jest osobiste, subiektywne przekonanie o takim obdarowaniu, a więc „ten jest prawdziwie chrześcijaninem, kto jest zdecydowanie przekonany o Bożej dla niego łaskawości” (M. Luter). W taki sposób dotychczas głoszony przez teologię chrześcijańską obiektywny ład dochodzenia do Boga został zamieniony przez ortodoksyjny protestantyzm

¹² K.E. Kirk, *The Vision of God*, s. 412.

na całkowicie subiektywne przekonanie o takim obdarowaniu lub jego braku ze strony Boga¹³.

Związek między życiem moralnym a osiągnięciem zamierzonego przez Boga celu życia został poważnie rozluźniony przez twórców reformacji również wskutek podstawowych założeń ich doktryny. Życie moralne nie było dla nich pierwszorzędnie ważne, a to miejsce zajęła ufna wiara, która jako jedyna umożliwia osiągnięcie usprawiedliwienia z grzechów. Życie moralnie poprawne, czyli tzw. dobre uczynki, nie mają tu żadnego znaczenia zbawczego. Nie oznacza to, że nie są potrzebne w życiu chrześcijanina. Jednakże w żaden sposób nie umożliwiają człowiekowi spotkania z Bogiem, Jego *ogłędania* czy kontemplowania. U podstaw takiego rozumienia życia chrześcijańskiego i jego wspomnianych konsekwencji Kirk widzi kilka czynników¹⁴. Wśród nich było założenie o całkowitej wolności jednostki, a więc o jej zupełnej niezależności od jakiegokolwiek autorytetu. Nie ma więc mowy o przestrzeganiu prawa moralnego, a chodzi wyłącznie o wolną, subiektywną i ufą pewność własnego usprawiedliwienia. Ponadto powszechnie przyjmuje się, że zachodziła sprzeczność między faktycznym postępowaniem twórców reformacji a głoszoną przez nich teorią wolności człowieka. Objawiało się to m.in. w surowym dyscyplinowaniu niektórych wspólnot protestanckich, które nie stosowały się do nauk założycieli. W końcu purytański charakter etyki pierwotnej reformacji był naturalnym rezultatem zupełnego zerwania ze światem. Najwyraźniej objawiało się to u Kalwina, którego spojrzenie na świat i obecność chrześcijanina w świecie było wyjątkowo rygorystyczne.

W pierwotnej myśli reformacyjnej da się w związku z tym dostrzec zasadniczą sprzeczność. Z jednej strony wskazywano, że dla chrześcijanina znaczenie ma jedynie pewność usprawiedliwienia z grzechów. Z drugiej strony natomiast akcentowano konieczność zewnętrznego dostosowania się do prawa, pojmowanego zwykle skrajnie rygorystycznie. W kontekście chrześcijańskiej tradycji o *visio Dei*, jako ostatecznym celu człowieka pojawia się pogląd – według Kirka – heretycki. Chrześcijaństwo zawsze widziało czystość życia i serca jako warunek, który czynił człowieka godnym *ogłędania* Boga. Głosić, że człowiek w stanie nieczystości może *ogłądać* Boga, byłoby zasadniczym błędem. Tymczasem z niektórych przesłanek twórców reformacji, głoszących subiektywną pewność i predestynację pewnych ludzi do zbawienia, wynikać może sytuacja,

¹³ „To them the test of the Christian was not that he was so living as to secure the promise, but that he had experienced in himself the certain conviction that the promise was indefectibly his. This conviction – the ‘assurance’ of a status that cannot be lost, conferred upon man with no consequent conditions and on the sole antecedent condition of faith – is the palladium of orthodox Protestantism”. Tamże, s. 414.

¹⁴ Por. tamże, s. 416-426.

że człowiek, który nie zachowuje czystości serca, może równocześnie być pewnym zbawienia, a więc jakiejś formy zjednoczenia czy *ogłędania* Boga.

Już sama reformacja, jak też i późniejszy rozwój teologii protestanckiej doprowadził do istotnych zmian w chrześcijańskiej koncepcji modlitwy. Z pewnym uproszczeniem charakter modlitwy w chrześcijaństwie może być określony jako „mistyczny” (w tradycji katolickiej) bądź „profetyczny” (w protestantyzmie). Ta druga, zwana także biblijną czy ewangelicką, prezentuje duchowość w zasadzie pozbawioną wymiaru mistycznego, który uznaje się za obcy. Modlitwa staje się tu „praktyczna”, ograniczając się niemal wyłącznie do „modlitwy prośby i wstawiennictwa”, a gubi element adoracji, uwielbienia i dziękczynienia. Pozbawiona charakteru kultycznego, w istocie traci swój chrześcijański charakter. Tymczasem cała tradycja doktryny o *visio Dei* dominujący charakter modlitwy widziała w kontemplacji, a główny motyw dla modlitwy chrześcijańskiej stanowiło uwielbienie i oddawanie czci Bogu¹⁵. Myśl protestancka doprowadziła więc do znaczącego naruszenia dotychczasowego rozumienia autentycznie chrześcijańskiego charakteru modlitwy, osłabiając tym samym fundamentalny akcent na *visio Dei* jako treści i celu chrześcijańskiej duchowości i moralności.

Późniejszy rozwój duchowości katolickiej był pod istotnym wpływem Jana od Krzyża i Teresy od Jezusa. Przynieśli oni wielkie bogactwo doświadczeń duchowych, gdzie centralne znaczenie miały różne stopnie i zaawansowanie w kontemplacji, dążącej do zjednoczenia z Bogiem. Od początkowego stadium medytacji, jako aktywności duszy chrześcijańskiej w jej zbliżaniu się do Boga, przechodzi się do kontemplacji, która charakteryzuje bardziej dojrzały stan postępu. Tutaj zarówno Bóg, jak i dusza pełnią swoją rolę. Choć kontemplacja jest z jednej strony „włana”, gdzie dusza jest raczej bierna, z drugiej strony można też mówić o kontemplacji „nabytej”, co zakłada pewną aktywność duszy w jej osiągnięciu. Droga do *ogłędania* Boga może więc mieć dwojaki charakter: bądź kontemplacji mniej boskiej, czyli nabytej wskutek jakiejś aktywności duszy; bądź kontemplacji bardziej boskiej, czyli wlanej, gdzie dusza jest bierna. Kontemplację nabytą z czasem zaczęto identyfikować z czystą i prostą medytacją, dostępną dla wszystkich, natomiast kontemplację wlaną uznano za stan nadzwyczajny, dostępny jedynie dla nielicznych. W tym Kirk dostrzega pewne naruszenie dotychczasowej tradycji chrześcijaństwa, która nigdy nie odmawiała,

¹⁵ „But in the tradition of the vision of God as the dominant *motif* of Christian prayer they told a very different position. There they do not stand – they cannot stand – on their own merits; they are the fruit, the aurora, the coronal of that communion with God towards which the attitude of worship is directed, and which it does not always fail to attain”. Tamże, s. 430.

a zawsze zachęcała i wzywała do pełni modlitwy, prowadzącej do *oglądania* Boga i zjednoczenia z Nim¹⁶.

Inny akcent pojawił się w duchowości jezuickiej, która będąc dziedzictwem *Ćwiczeń duchowych* św. Ignacego, nie mówiła wprost o kontemplacji – o czym *Ćwiczenia* nie wspominają, ale stale wskazywała na potrzebę medytacji. F. Suarez podkreślał, że kontemplacja jest tu oczywistym celem medytacji. Niejasność co do miejsca kontemplacji w modlitwie i życiu chrześcijańskim nie została jednak usunięta. A. Rodriguez w swoim znanym podręczniku o chrześcijańskiej doskonałości¹⁷ pisze o dwóch rodzajach modlitwy: zwyczajnej i nadzwyczajnej. Ta druga, która tradycyjnie odnosi się do kontemplacji, ma charakter wybitnie wzniosły i nie należy jej pożądać, gdyż za tym kryłoby się założenie o własnym zasługiwaniu na nią. Natomiast modlitwa zwyczajna jest dla wszystkich i do niej należy dążyć, a można ją utożsamić z „praktykowaniem cnót i żywym żalem za grzechy”. Taka modlitwa nie jest więc celem samym w sobie, a raczej środkiem do celu, jakim jest postęp w doskonałości. Modlitwa kontemplacyjna jawi się tu jako właściwie bezcelowa, natomiast praktyczna i pożyteczna jest tylko modlitwa zwyczajna. Nie oznacza to jakiegoś potępienia kontemplacji, ale z pewnością jej nikłą wartość dla życia czynnego. Stąd obrazowo można by mówić tu o „miłosnym spoglądaniu na Boga” jedynie jednym okiem, podczas gdy drugie winno być stale zwrócone na siebie i swój postęp w cnotach. Zwyczajna modlitwa to zwyczajna medytacja mająca za przedmiot samego Jezusa i Jego naukę, co ma owocować określonymi postanowieniami dla własnego życia i doskonałości chrześcijańskiej. Taka tendencja w duchowości jezuickiej świadczy o „odwróceniu [chrześcijańskiej] tradycji”, gdzie *visio Dei* było zawsze traktowane jako cel całego życia chrześcijańskiego¹⁸.

To „praktyczne” nachylenie modlitwy wydaje się współgrać z akcentami protestanckimi. W taki sposób modlitwa zostaje poważnie ograniczona i w istocie pozbawiona swego najgłębiej chrześcijańskiego charakteru, czyli uwielbienia Boga. Przestaje być wyrazem kultu i nie ma na celu zjednoczenia z Tym, od którego człowiek wyszedł i do którego zmierza. Taka modlitwa może się niebezpiecznie zbliżyć do przekonań i postaw magicznych, gdzie człowiek

¹⁶ „By this means, though the toleration of a mystic here and there was still allowed, for the mass of Christians the vision of God – now an ‘extraordinary’ state – became something not merely inaccessible but even taboo [...]. It was even more than that; it was the virtual denial of almost all that is distinctive in the Christian life of prayer”. Tamże, s. 435.

¹⁷ Wyd. angielskie: *The Practice of Christian and Religious Perfection*, t. 1-3, Dublin: James Duffy 1861.

¹⁸ „So we reach a wholly novel view of the vision of God, which is yet advanced in all seriousness. The Christian must never have more than *one eye* fixed upon God – the other must always be sternly and critically gazing at himself”. K.E. Kirk, *The Vision of God*, s. 437.

w jakiś sposób usiłuje osiągnąć od Boga pomoc w realizacji zamierzonych celów, choćby dobrych samych w sobie. Kirk zwraca uwagę, że w tym leży główna słabość czy wręcz niebezpieczeństwo tego „przewrotu”, gdy modlitwa zostaje pozbawiona czy postawiona poza obszarem kultu, a staje się wyłącznie czy choćby przede wszystkim instrumentem osiągnięcia czegoś od Boga. To, w istocie pogańskie, zabarwienie modlitwy bez uwielbienia, a nade wszystko pozostające w służbie „postępu w cnocie”, jest sprzeczne z całą tradycją chrześcijańską, która sedno modlitwy widziała zawsze w oddaniu czci Bogu, zjednoczeniu z Nim czy *ogłądaniu* Go.

Prymat *visio Dei* ma więc konstytutywne znaczenie dla modlitwy chrześcijanina. Warto tu ponadto podkreślić, że takie nastawienie nie ma – nie powinno mieć – nic z postawy egoistycznej. Chroni przed tym konieczny warunek, by widzieć to zawsze w wymiarze wspólnotowym. *Visio Dei* nie jest dla pojedynczego wierzącego, oddzielonego od wspólnoty. Chrześcijańska wizja życia człowieka wiary zawsze stawia go we wspólnocie wiary, którą jest Kościół. Ta wspólnota, rozumiana jako *komunia* osób, jest *miejszem* modlitwy kontemplacyjnej i dążenia do *ogłądania* Boga. Dopiero wtedy każdy poszczególny chrześcijanin w jednoczącym i uwielbiającym spotkaniu z Bogiem otrzyma Jego szczególne dary, które pozwolą mu zarówno dostrzec własne grzechy wraz z mocą, by z nich się wyzwalać przez nawrócenie, jak i umiejętność dostrzeżenia potrzeb bliźniego i skutecznego im zaradzenia. W takim ujęciu dążenie do *visio Dei* nie ma nic z egoistycznego poszukiwania „nadzwyczajnych przeżyć religijnych”, a najgłębiej owocuje dojrziałym życiem moralnym wyrażającym się w miłości¹⁹.

Doświadczenia *visio Dei* nie należy więc rozumieć w wąskim sensie jako doświadczenia mistycznego *ogłądania* Boga, choć tego nie można wykluczać. Pisarze chrześcijańscy ukazują tę rzeczywistość o wiele szerzej. Można ją dostrzec i doświadczyć zawsze tam, gdzie wytrwała i ukierunkowana na Boga modlitwa i w ogóle duchowość prowadzi – jak podkreśla Kirk – do „uspokojenia pokus, ulgi w cierpieniach, umocnienia w dobrych postanowieniach czy opanowania złych skłonności”. Można w tym widzieć jakiś rodzaj spotkania z pięknem, niewinnością czy miłością, a w końcu także dojrzalszą umiejętność odróżnienia dobra od zła. Kirk widzi tu zawsze pewne doświadczenie mistyczne, co ostatecznie oznacza jakieś *ogłądanie* Boga. Jakikolwiek kontakt z tym, co jest prawdziwe, sprawiedliwe, czyste, dobre i godne czci, stanowi objawienie i ukazanie się Boga człowiekowi. Dlatego jest śladem, choćby

¹⁹ „To look towards God, and from that ‘look’ to acquire insight both into the follies of one’s own heart and the needs of one’s neighbours, with power to correct the one no less than to serve the other – this is something very remote from any quest for ‘religious experience’ for its own sake. Yet this, and nothing else, is what the vision of God has meant in the fully developed thought of historic Christianity”. Tamże, s. 445.

pierwszym i początkowym, *visio Dei*. Te ślady Boga są dostępne dla każdego człowieka, otwartego na takie doświadczenie. Chrześcijaństwo ogłasza jednak o wiele więcej, gdy ukazuje Boga w obliczu Jezusa Chrystusa. Całe bogactwo *visio Dei* dostępne jest stąd dopiero we wspólnocie Kościoła, w sakramentach, których udziela i w dojrzałym życiu modlitwy i służby. Autentyczny kult Boży, który sprawowany jest właśnie przez Kościół i w Kościele, to uprzywilejowane miejsce oczyszczenia ludzkich intencji z wszelkiego egoizmu. Tym samym kult rodzi szczere i czyste owoce miłości, objawiające się w służbie bliźniemu. Ten akcent eklezjalno-kultyczny, jako nieodzowny dla prawdziwej miłości w postawie chrześcijańskiej, ma znaczenie zasadnicze dla nadania i zachowania *czystości* serca i służby, co jest nade wszystko darem Bożym, a nie rezultatem wysiłku człowieka²⁰.

3. Na straży teologicznego charakteru moralności chrześcijańskiej

Uwypuklenie prawdy o *visio Dei* jako celu życia ludzkiego pozwala jednoznacznie ukazać teologiczne rozumienie moralności. Odnosi się to do słów Chrystusa, który w wersji Mateuszowej mówi o ludziach „czystego serca”, którzy „Boga oglądać będą” (Mt 5,8). Bóg, będąc początkiem i ostatecznym celem życia człowieka, jest źródłem poznania prawdy o człowieku i jego powołaniu. Chrześcijaństwo przyniosło światu podwójny dar: prawdę o Bogu oraz wezwanie do zjednoczenia z Nim. Stawia to chrześcijanina, jak pisze Kirk, wobec konieczności odwrócenia się od siebie, a zwrócenia i zorientowania całego życia na Boga. Dzieje się to wtedy, gdy człowiek staje wobec Boga w postawie kultycznej, a więc w duchu uwielbienia i czci. Chrześcijaństwo głosi, że kult jest uprzywilejowanym *miejscem oglądania* Boga. Nie jest jednak *miejscem* jedynym. Doświadczając obecności Boga w postawie i aktach kultu, człowiek wierzący rozumie, że powinna temu towarzyszyć określona postawa moralna. Zwrócony ku Bogu, człowiek realizuje Boże wezwania w codziennym życiu, przemieniając siebie i świat wedle Bożego zamysłu. Tym samym *visio Dei* staje

²⁰ „Disinterestedness cannot be acquired by human effort except as the outcome of worship; God gives it to the worshipping soul [...]. From contemplation we shall we shall derive the zest for service, the policy of service, and the selflessness which gives service its only worth. Worship alone can ‘disinfect our service from egoism’”. Tamże, s. 461-462.

się zarówno początkiem, jak i wypełnieniem życia moralnego, które w taki sposób ujawnia swój wyraźnie teologiczny charakter²¹.

Objawienie chrześcijańskie z istoty swojej implikuje konieczność ujęcia moralności w kontekście teologicznym. Wiara jest jedynym gruntem, z którego wyrasta pełna i autentyczna wizja życia moralnego. Przekonanie o związku moralności z wiarą – co nie zawsze znajdowało jednoznaczne potwierdzenie w przeszłości – można wyprowadzić zarówno z samego Objawienia, jak i rozwoju myśli chrześcijańskiej na przestrzeni wieków. Tylko takie ujęcie gwarantuje, że moralność uwyraźni i zachowa swój obiektywny charakter, skoro Bóg jest źródłem moralności i ku Niemu ona zmierza²².

Zasadnicza zależność życia moralnego od wiary prowadzi także do wniosku, że w tej relacji należy szukać głównych przyczyn kryzysu moralności chrześcijańskiej. Naruszenie podstaw teologicznych czy dojrzałości wiary w życiu chrześcijanina zawsze prowadzi do osłabienia czy wręcz naruszenia jego przekonań i postaw moralnych. Z pewnością należy odróżniać wymiar doktrynalny i moralny chrześcijaństwa, ale nie na sposób wzajemnej separacji, której skutkiem byłaby naruszenie integralności obydwu, a w końcu zafałszowanie pełni prawdy objawionej. Jest więc konieczne, by życie moralne miało swoje mocne oparcie w wierze²³.

W historii refleksji chrześcijańskiej różne idee biblijno-teologiczne ujmowano jako centralne i najbardziej odpowiednie dla wyrażenia istoty chrześcijańskiego przesłania i całej prawdy o Bogu – Zbawicielu człowieka i jego ostatecznym spełnieniu. Obok takich pojęć, jak zbawienie, królestwo Boże czy życie wieczne, teologia anglikańska – wyrażona w pismach K.E. Kirka –

²¹ „Worship is the necessary premoral condition for a moral life; it reorients the self away from preoccupation with itself. When the reorientation occurs, the individual acts morally so as to worship better and so as to make the world more closely conform to the ideals that are glimpsed in worship”. D.H. Smith, *Introduction*, w: K.E. Kirk, *Conscience and Its Problems: An Introduction to Casuistry*, Cambridge: James Clarke & Co. 1999, s. XVI.

²² „If the existence of God is not a postulate of all morality, it is a postulate of a sound morality; for it is essential to that belief which vaguely and implicitly underlies all moral beliefs, and which forms a very heart of morality in its highest, more developed, more explicit forms. The truth that the moral ideal is what it is [...] implies the existence of an absolute, objective moral ideal [...]. In other words, objective morality implies the belief in God”. L. Dewar, *Magic and Grace*, London: SPCK 1929, s. 212. Por. H. Rashdall, *The Theory of Good and Evil: A Treatise on Moral Philosophy*, Oxford: Clarendon Press 1907, s. 212. Szerzej potrzebę religijnego i teologicznego wykładu moralności prezentuje inny współczesny teolog anglikański: B. Mitchell, *Morality: Religious and Secular*, Oxford: Clarendon Press 1980.

²³ Por. L. Dewar, *The Moral Conduct of a Christian*, London: Mowbray 1951, s. 10-12; J.S. Bezzant, *Ethics and Religion*, w: *Personal Ethics*, red. K.E. Kirk, Oxford: Clarendon Press 1934, s. 151-181.

szczególne znaczenie przypisuje *visio Dei*. Chociaż inne kategorie czy idee teologiczne mają również swoje uzasadnienie i wartość, prawda o *oglądaniu Boga* wydaje się najpełniej odpowiadać rzeczywistości Bożego objawienia. Bardziej niż inne ujawnia ona personalistyczny charakter relacji z Bogiem, gdzie istota *oglądania Boga* opiera się – ze strony człowieka – na jednoznacznie osobistej postawie i osobistym zaangażowaniu. Równocześnie tutaj widoczna jest cała darmowość łaski, gdyż to jedynie sam Bóg może łaskawie pozwolić człowiekowi *widzieć* siebie. W końcu idea *visio Dei* jest wybitnie chrystocentryczna i eklezjalna, gdyż to „Kościół zobaczył Boga w obliczu Jezusa Chrystusa”. Słowa Jezusa: „Kto Mnie zobaczył, zobaczył także i Ojca” (J 14, 9) dają jasne świadectwo objawienia się Ojca w Synu, co oznacza, że każde *oglądanie Boga* jest w istocie zwracaniem się ku Chrystusowi, a więc jest nieusuwalnie chrystocentryczne, a równocześnie eklezjalne, jako że to w pierwszej kolejności Kościół jako wspólnota wiary *widzi* Chrystusa i z Nim się jednoczy. *Visio Dei* jawi się tym samym jako rzeczywistość najpełniej teologiczna i najbardziej oddająca centralny sens chrześcijańskiego objawienia²⁴.

Dowartościowanie tak rozumianego ostatecznego celu człowieka, co oznacza wyraźnie teleologiczne widzenie ludzkiego życia i postępowania, wyklucza możliwość interpretowania moralności chrześcijańskiej w sposób naturalistyczny. Ujmowanie życia moralnego poza czy bez wystarczającego docenienia jego spełnienia w wieczności z Bogiem prowadzi do pozbawienia go charakteru teologicznego. Tymczasem moralność odsłania swój wybitnie teologiczny charakter nie tylko z racji swego źródła czy pochodzenia, ale także w jej przeznaczeniu i wypełnieniu w wizji uszczęśliwiającej. Ma to równocześnie chronić przed niebezpieczeństwem legalizmu w życiu moralnym. Prawo ma należne mu miejsce w moralności chrześcijańskiej, ale chrześcijanin swoim życiem moralnym nie ma wypełniać tylko prawa, ale raczej służyć Bogu, który jest celem jego życia. Warto także zauważyć, że takie ukierunkowanie koncepcji życia moralnego znalazło u Kirka wyraz nie tylko – choć przede wszystkim – w jego *Bampton Lectures*, ale również w późniejszych wykładach dla studentów Uniwersytetu Oksfordzkiego²⁵.

Chrześcijańska wizja jako taka implikuje określoną wizję życia moralnego każdego chrześcijanina. Wskazanie na *visio Dei* jako ostateczny cel i wypeł-

²⁴ „In this chance phrase of Christian spirituality there is expressed, first of all, the sense of personal contact or intercourse with God is of the essence towards which the good life is directed. Next, we find expressed there, more fully than in other phrases, the sense of the Christian's dependence upon God – the conviction that all attainment is of God's merciful giving [...]. No Christian can reflect upon it [the vision of God] for a moment without remembering that the Church has already seen God in the face of Jesus Christ”. K.E. Kirk, *The Vision of God*, s. 466-467.

²⁵ Por. E.W. Kemp, *The Life and Letters of Kenneth Escott Kirk*, s. 55-56.

nienie chrześcijańskiego powołania odsłania jego istotne wymiary. Życie moralne więc winno być rozumiane w kategoriach personalistycznych, czyli jako osobisty kontakt człowieka z samym Bogiem, a nie – co niekiedy dominowało w przeszłości – jako odniesienie do określonego zestawu zasad postępowania. Do istoty moralności chrześcijańskiej należy relacja osoby chrześcijanina do Osoby Boga – jego Stwórcy i Zbawcy, ku któremu człowiek zmierza. Choć w życiu moralnym nieodzowne są zaangażowanie i wysiłek człowieka, chrześcijańskie przekonanie wiary odsłania całkowitą zależność człowieka od Boga, gdyż to ze źródła Jego obdarowania wyrasta jakiejkolwiek osiągnięcie czy spełnione dobro. W końcu moralności chrześcijańskiej nie da się pojąć poza Chrystusem, gdyż „bez Niego nic nie możemy uczynić” (por. J 15,5). Jakikolwiek szczegółowy kształt przyjmie etyka chrześcijańska, jej źródłem i treścią winno być nieustanne odnoszenie się i czerpanie z Osoby, życia i dzieła Syna Bożego, objawiającego Ojca. Tylko chrześcijanin wpatrujący się – w Kościele i z Kościołem – w Chrystusa może dojść do *visio Dei* jako ostatecznego celu swego życia.

*

Etyka chrześcijańska, złączona z szeroko rozumianą duchowością, nadając kształt całemu życiu chrześcijanina, jest w istocie w służbie jego dążenia do celu ostatecznego, jakim jest *oglądanie* Boga. Odczytując przez pryzmat *visio Dei* dzieje teologii chrześcijańskiej, Kenneth E. Kirk wskazał na trzy możliwe problemy, a nawet zagrożenia, którym nadał miano instytucjonalizmu, formalizmu i rygoryzmu²⁶. Mając na uwadze nade wszystko Osobę Jezusa Chrystusa, Kościół najpierw musiał się zmierzyć z aspektem dyscypliny wspólnotowej, pod czym kryje się wymiar instytucjonalny. U podstaw stoi tu pastoralny charakter całego chrześcijaństwa, które pochodzi od Jezusa, Dobrego Pasterza. Stąd Kościół bez wątpienia musi zawsze ukazywać ludziom najwyższe ideały życia i postępowania, najbardziej autentyczny kształt kultu czy prawd wiary. Równocześnie te wysokie ideały i wymagania nie mogą być wymuszane czy narzucane wiernym, łącznie z groźbą wykluczenia, ale ukazywane w duchu Pasterza, który troszczy się o całe stado, a nie tylko o wybranych i najbardziej wiernych.

Z kolei zjawisko formalizmu odwołuje się do miejsca prawa i porządku, co wiara wnosi w życie chrześcijanina. Przywołując św. Benedykta i Akwinatę Kirk podkreśla, jak chrześcijaństwo opowiedziało się za ideą przemyślanego, rozum-

²⁶ Na tym potrójnym schemacie opiera się w istocie cały wykład *The Vision of God*. Podsumowanie tych analiz por. s. 466-472.

nego porządku, a nie arbitralnych i sztywnych nakazów. To, że takie zasady są w życiu konieczne, jest oczywiste, gdy weźmie się pod uwagę ludzką słabość i pokusy, wobec których każdy staje. Uprzywilejowanym miejscem ujawniania się tego ładu moralnego jest kult, w czym Kirk nawiązuje do tradycyjnego dowartościowywania kultu Bożego w życiu chrześcijańskim. Sądzi wręcz, że zasady porządku moralnego niejako spontanicznie odsłaniają się przed człowiekiem, który z wiarą oddaje cześć Bogu, opanowują jego nieuporządkowane uczucia, odsłaniają swój rozumny charakter i prowadzą wolę do dobrych działań. Zależność prawa moralnego i postawy kultycznej jest tu wzajemna, a więc postęp w czci Bożej i rozwój w rozpoznawaniu i postępowaniu według zasad moralnych wzajemnie się warunkują i umacniają. Początkiem i celem jest jednak zawsze kult i uwielbienie Boga. Taki akcent potwierdza pierwotne przekonanie o nieodzowności łącznego ujmowania moralnego i duchowego wymiaru życia chrześcijańskiego.

Ostatnie z trzech zagadnień, rygoryzm, wiąże się z chrześcijańską tradycją życia monastycznego, któremu towarzyszy „ucieczka ze świata” i wyrzeczenie. Chociaż szczególnie wyraźnie surowość życia moralnego wiąże się właśnie z życiem monastycznym, element ascetyczny – zaparcia się siebie czy rezygnacji – zawsze w takim czy innym stopniu były obecne w chrześcijańskiej etyce. Jest to bowiem wpisane w życie każdego chrześcijanina, nie tylko prowadzącego zakonny czy pustelniczy tryb życia. Zrozumienie i właściwe umiejscowienie tak pojętego aspektu rygorystycznego w życiu moralnym najpewniej możliwe jest znowu poprzez modlitwę koncentrującą się na *oglądaniu* Boga. Człowiek wiary staje wobec Jezusa Chrystusa i dostrzega, gdzie i jak On swoim życiem dawał świadectwo wyrzeczenia, samozaparcia i ascezy. Ten akcent chrystologiczny ponownie uświadamia istotę życia chrześcijanina, który przez naśladowanie i wpatrywanie się w Mistrza osiąga *visio Dei*. Chrystus, jako zmartwychwstały Pan, wprowadza człowieka do udziału w Jego cierpieniach po *via crucis*. W taki sposób chrześcijanin staje się uczestnikiem najgłębiej chrześcijańskiego, bo Chrystusowego wyrzeczenia i ofiary, która przyniosła zbawienie światu. Zjednoczony z Jezusem Chrystusem przekracza granice duchowej śmierci, otrzymuje nowe życie przez Jego zmartwychwstanie i wraz ze świętymi *ogląda* Boga na wieki.

Ku integralnemu ujęciu moralności i duchowości chrześcijańskiej

Przemiany i odnowa teologii moralnej w okresie posoborowym dotyczą wielu jej aspektów i sposobów głębszego rozumienia rzeczywistości moralności chrześcijańskiej. Te poszukiwania odnoszą się nie tylko do nurtu katolickiego, bowiem w różnym stopniu można je dostrzec również w innych nurtach chrześcijaństwa. XX-wieczny anglikanizm także podjął wysiłek odnowy wykładu etyki chrześcijańskiej, co znalazło wyraz w szeregu prac teologicznomoralnych. Niniejszy artykuł ma na celu ukazanie, w jaki sposób anglikańscy teologowie wskazywali na konieczność integralnego ujmowania moralności i duchowości chrześcijańskiej. To jedno z charakterystycznych znamion odnowy teologii moralnej, które w anglikanizmie ma zresztą dłuższą tradycję.

Już od początku kształtowania się odrębnej tradycji teologicznej w XVI i XVII wieku w anglikańskiej teologii moralnej zwracano uwagę na potrzebę zachowania jedności między duchowością i moralnością chrześcijańską¹. Nie bez słuszności zauważano, że rozejście się dróg teologii moralnej i teologii ascetycznej prowadziło do zagubienia prawdziwego oblicza chrześcijańskiej moralności, która stopniowo coraz bardziej wiązała się z prawem, nabierając charakteru legalistycznego i kazuistycznego. Stając się „moralnością prawa”, akcentowała granice grzechu, a nie pozytywne dążenie do doskonałości.

¹ „They so formed that science that moral and ascetical theology were fused in one instrument, its subject being not so much the penitent-at-the-tribunal as the Christian-in-the-Church. In this, the Anglicans anticipated the major developments of the twentieth century producing the integrated science of moral-ascetical theology, the art of full co-operation with grace, in a total Christian life” H.R. McAdoo, *Anglican Heritage: Theology and Spirituality*, Norwich: The Canterbury Press 1991, s. 61. Por. tenże, *The Structure of Caroline Moral Theology*, s. 9-13.

Kenneth E. Kirk, główny moralista anglikański w XX wieku, jasno zdawał sobie z tego sprawę, gdy podejmował wysiłek odnowy teologii moralnej w Kościele anglikańskim. O potrzebie otwarcia teologii moralnej na wymiar ascetyczny i duchowy, a nawet mistyczny, pisał już James Skinner przy końcu XIX wieku. W przedmowie do *A Synopsis of Moral and Ascetical Theology* z 1882 roku² podkreślał, że cel podręcznika anglikańskiego do teologii moralnej, który ma powstać, musi być praktyczny i pastoralny, a nie spekulatywny, stąd powinien on służyć „zbudowaniu dusz”. To natomiast domaga się wyjścia poza wąsko rozumianą problematykę etyczną i uwzględnienia tematyki ascetyczno-duchowej. Już sama tradycyjna terminologia, używana przez Kirka, oddaje charakter odnawianej teologii moralnej. Świadczy o tym choćby pierwsze z jego najważniejszych dzieł, *Some Principles of Moral Theology*, gdzie aż trzy z jedenastu rozdziałów poświęcone są „wychowywaniu i uzdrawianiu duszy”³.

Odczytując wspólnie charakter moralności chrześcijańskiej, katolicy i anglikanie w dokumencie *Life in Christ: Morals Communion and the Church*⁴ konieczność integralnego ujmowania moralności i duchowości chrześcijańskiej widzą wtedy, gdy wskazują na związek moralności z wiarą w słowo Boże, z łaską sakramentalną czy z darami Ducha Świętego. Życie moralne bowiem nie może być sprowadzone do samych uczynków. Jest ono nieodłączne od łaski i całej duchowej postawy człowieka, od jego wiary i stałego otwierania się na słowo Boże i sakramentalne dary. Moralność winna być widziana jako rzeczywistość ogarniająca całą osobę chrześcijanina i w żaden sposób nie może być izolowana od całości nowego życia w Chrystusie⁵.

² London: Kegan Paul, Trench & Co.

³ Por. *Some Principles of Moral Theology and Their Application*, London: Longmans, Green & Co. 1920, s. 125-175 i 202-220. We wstępie Kirk pisze: „Some surprise may perhaps be occasioned by the amount of space devoted in this book to what is known as *ascetic theology* – the science, that is to say, of the methods and rules of Christian progress. In the strict sense, no doubt, this branch of the subject is only subsidiary to moral theology proper. But – quite apart from the present-day need of the Church of England for a proper understanding of the principles of the Christian progress – it is important in this matter to emphasise that theory and practice are very closely allied, and cannot be considered separately without great detriment to both”. Tamże, s. XI-XII. Por. E.W. Kemp, *The Life and Letters of Kenneth Escott Kirk*, s. 52-53; F.J. Hall, F.H. Hallock, *Moral Theology*, s. 9-10.

⁴ Jest to owoc dyskusji prowadzonych przez ARCIC II w latach 1991-1993.

⁵ Por. tamże, nr 10.

1. Duch Święty i modlitwa

Życie duchowe to szczególne miejsce działania Ducha Świętego. Nie ogranicza się ono jednak do forum wewnętrznego i życia modlitewnego, ale wiąże się z postawą i uczynkami zewnętrznymi. Teologia moralna powinna zmierzać do wskazania, jakimi drogami i metodami Duch Święty prowadzi człowieka wierzącego do pełni jego rozwoju. W tym Kirk widzi jedno z najważniejszych zadań teologii moralnej. Na płaszczyźnie duchowo-moralnej celem działania Ducha Bożego jest „zjednoczenie z Chrystusem i pełne praktykowanie cnót”. Dlatego wszelki naturalizm, pokutujący zwłaszcza od czasów J. J. Rousseau, jest nie do pogodzenia z prawdą chrześcijańską, gdzie nieodzowne jest otwarcie się na działanie i łaskę Ducha Świętego⁶.

Akcent pneumatologiczny pozwala wyjątkowo wyraźnie uwypuklić prawdę o wewnętrznym związku między moralnością i duchowością w rozumieniu chrześcijańskim. Etyka i duchowość są tu niejako jak „dwie strony tego samego medalu”, których nie sposób od siebie oddzielić. Stephen Holmgren, współczesny teolog moralista episkopalny z USA zauważa, że to przekonanie potwierdzają liczne teksty liturgiczne z *The Book of Common Prayer*, gdzie Kościół woła do Ducha Świętego, by prowadził ludzkie postępowanie i całe życie ku coraz głębszemu zjednoczeniu z Bogiem. Zwłaszcza codzienne prośby z „Modlitw Porannych i Wieczornych” wyrażają przekonanie, że jedynie Boża łaska może sprawić, że ludzie zachowają zarówno czystość i świętość serca, jak i prawość w postępowaniu⁷.

Autorzy *Christian Morals*, Lindsay Dewar i Cyril Hudson, również zwracają uwagę na potrzebę dowartościowania w teologii moralnej problematyki z zakresu duchowości i ascetyki chrześcijańskiej. Widać jednak u nich pewne odmienne akcenty, wskazujące na bliskość tej tematyki z szeroko rozumianą teologią pastoralną, a samej duchowości poświęcają bardzo niewiele miejsca. Teologia pastoralna obejmuje tu całość praktycznych implikacji teologii dogma-

⁶ „It follows, then, that one of the highest duties of moral theology should be to trace the methods by which the Holy Spirit normally leads men on from the first glimmers of religious aspiration to the full sense of union with Christ and the full practice of virtues”. K.E. Kirk, *Some Principles of Moral Theology and Their Application*, s. 133. Por. tamże, s. 135-136.

⁷ „Enabled by the Spirit, our ethics are the means by which we govern our actions, and our spirituality is the means by which we grow into the presence and reality of God [...]. We pray that we might give up ourselves to our Lord's service, particularly by walking before God 'in holiness and righteousness' all our days. We desire that our hearts will be pure and holy – this is the dimension of spirituality. We also ask that our paths will be characterized by righteousness, which is the matter taken up in the field of ethics”. S. Holmgren, *Ethics after Easter*, s. 6.

tycznej, a więc również tematykę moralną. Teologia moralna jawi się stąd jako ta część teologii pastoralnej, która odnosi się do praktycznego zastosowania zasad etyki chrześcijańskiej. Natomiast teologia ascetyczna, traktująca o *askesis* jako „ćwiczeniu duszy”, dla jednych jest odpowiednikiem teologii pastoralnej, dla innych raczej teologii moralnej z akcentem na modlitwę. Wydaje się stąd zbędne wyróżnianie samej ascetyki, skoro zawiera się ona w refleksji pastoralno-moralnej⁸. Sam Dewar napisze później, że konieczne jest zachowanie wierności J. Taylorowi w niedopuszczaniu do „rozdziału teologii moralnej od teologii ascetycznej, albowiem, słusznie rozumiana, zajmuje się ona prowadzeniem ludzi do Boga”⁹.

W swojej bogatej twórczości również inny moralista anglikański, Herbert Waddams, potwierdza wewnętrzny związek problematyki moralnej i duchowej¹⁰. Modlitwa, jako istotny element wzrostu duchowego człowieka, jest wewnętrznie związana z postępowaniem, a więc i z teologią moralną. Wiąże się to z chrześcijańską wizją człowieka, w której jest on ujmowany jako jedność duchowo-cieleśna, dlatego nie wolno jakichkolwiek obszarów jego życia i działania odrywać od całości jego egzystencji. Sam Chrystus pokazuje, że postępowanie chrześcijanina musi zachować charakter nadprzyrodzony, a nie wyłącznie naturalny, bowiem każdy ma dążyć do doskonałości na wzór Ojca¹¹. Bogato ilustrując swoje rozważania zarówno tekstami biblijnymi, jak i przykładami z pism różnych świętych i znaczących postaci z historii chrześcijaństwa, w *Life and Fire of Love* Waddams pokazuje, że życie chrześcijańskie to moralność i duchowość, harmonia rozumu, uczuć i woli, samodyscyplina i miłość, liturgia i pokuta, wpatrywanie się w świętych i wzrastanie w modlitwie. Dopiero taka wszechstronność ukazuje pełnię powołania uczniów Chrystusa¹².

Odkrycie całej prawdy życia chrześcijańskiego wymaga nie tylko rozumowej refleksji i uzasadnienia norm moralnych, ale winno się otwierać na medytację. Kirk zdecydowanie podkreśla, że modlitewne rozważanie samej

⁸ Por. *Christian Morals*, s. 158.

⁹ *Moral Theology in the Modern World*, London: Mowbray 1964, s. 27. Por. tamże s. VI.

¹⁰ Wśród jego prac por. np. *Life and Fire of Love: Prayer and Its Presuppositions*, London: SPCK 1964; *Basic Questions of Life and Death*, London: Epworth Press 1968; *The Life of the Spirit: Prayer and Action*, London: The Faith Press 1969.

¹¹ „The development of the prayer life is most intimately bound up with the whole gamut of Christian behaviour. Man is a unity of body, mind and spirit, and the study of any one aspect of his life must never be undertaken in such a way as to suggest that this unity does not exist. Moreover moral theology, in wrestling with actual problems, must avoid the impression that it is setting standards which are in any way different from those set by Jesus himself, who told his followers to be perfect as his Father in heaven is perfect”. H. Waddams, *A New Introduction to Moral Theology*, s. 27-28.

¹² O różnych wymiarach życia chrześcijańskiego Waddams pisze na s. 2-112, a o modlitwie zwłaszcza na s. 113-183.

Osoby Jezusa i Jego życia umożliwia rozpoznanie autentycznego, chrystocentrycznego charakteru etyki chrześcijańskiej i jej zasad. Tylko tak chrześcijanin będzie w stanie *uczyć się od Jezusa*, jak żyć i postępować. Na dowód tego można przywołać licznych świętych, spośród których autor zwraca uwagę zwłaszcza na św. Ignacego Loyolę, św. Franciszka z Asyżu i św. Bernarda. Takie przykłady z historii chrześcijaństwa potwierdzają prawdę o wewnętrznym powiązaniu życia moralnego i duchowego¹³. Jest to tym ważniejsze, że współczesna refleksja etyczna, także w Kościele anglikańskim, świadomie pomija ten wymiar moralności chrześcijańskiej dla „zachowania obiektywności i integralności moralno-filozoficznej”. Nie mówi się o modlitwie, łasce, sakramentach czy życiu kultycznym, widząc w tym naruszenie swoiście rozumianej „autonomii” etyki chrześcijańskiej. Tymczasem pełne ujęcie życia moralnego domaga się docenienia tych zagadnień i znalezienia miejsca w teologii moralnej dla pokuty, modlitwy, życia sakramentalnego, ofiary czy umartwienia. Wszystko to wyrasta z przesłanek Objawienia, a zasadza się na prawdzie o ludzkiej grzeszności¹⁴.

Wewnętrzny związek moralności i duchowości odwołuje się do chrześcijańskiej koncepcji człowieka. W pismach anglikańskich moralistów jest ona często wyraźnie teleologiczna, co potwierdza ich wierność przesłankom teologii św. Tomasza z Akwinu. Ostateczny, nadprzyrodzony cel życia ludzkiego wyznacza kształt ludzkich wyborów i postępowania. Takie teleologiczne ujęcie chrześcijańskiej antropologii jest szczególnie wyraźne u Kirka, który o *visio Dei* jako ostatecznym celu i najwyższym dobru człowieka pisze najobszerniej w głównym swoim dziele, *The Vision of God*¹⁵. Właściwe fundamentalne ukierunkowanie ludzkiego postępowania staje się w pełni możliwe z pomocą Ducha Świętego. Posłany przez Jezusa Chrystusa, uczy autentycznego zharmonizowania duchowego i czynnego wymiaru życia. Jego natchnienie umożliwia właściwe spojrzenie zarówno na otaczającą rzeczywistość, jak też i na samego siebie. Otwarcie się na łaskę Ducha Bożego sprawia, że chrześcijanin wzrasta w doskonałym życiowym połączeniu służby, miłości i posłuszeństwa. Właśnie posłuszeństwo natchnieniom Bożym pozwala dojrzewać na drodze modlitwy. Waddams pisze, że to z modlitwy wyrasta postawa służebnej miłości, a więc modlitwa staje się nieodzowna dla życia moralnego. Życie moralne jest tu ro-

¹³ Por. K.E. Kirk, *The Vision of God: The Christian Doctrine of the Summum Bonum* Cambridge: James Clarke & Co. 1977 [wyd. skrócone], s. 197-198.

¹⁴ Por. M. Thornton, *Re-Review: Kenneth Kirk's Some Principles of Moral Theology*, s. 54-57.

¹⁵ „Kirk's system was firmly based on a Christian anthropology, on 'man's last end', the *summum bonum* as the ultimate goal, on the achievement of which all moral judgement depends”. Tamże, s. 55.

zumiane jako element całościowego rozwoju człowieka, który u podstaw ma modlitewne otwarcie na Ducha Świętego¹⁶.

Sporo miejsca w swojej twórczości, jak i osobistej aktywności Cyril Hudson poświęcał chrześcijańskiej edukacji dorosłych. Złożoność zagadnień życia we współczesnym świecie domaga się właściwego przygotowania i stałego kształcenia chrześcijan w tych dziedzinach. Chodzi tu szczególnie o odpowiednią edukację moralną, zmierzającą do właściwej formacji sumienia członków Kościoła¹⁷. Dla prawdziwie chrześcijańskiego podejścia do współczesnych problemów nie wystarczy więc kompetencja merytoryczna. Zasadnicze znaczenie ma tu wychowanie moralne, a z kolei jego pełne rozumienie domaga się odwołania do „życia wewnętrznego”. Dojrzałość moralna opiera się na przekonaniu, że u podstaw prawdziwie chrześcijańskiej postawy znajduje się modlitwa i łączność z Chrystusem. Tylko wtedy chrześcijanin jest zdolny, by w konfrontacji ze światem i jego wyzwaniem odwołać się do Bożego zamysłu i z Bożą pomocą przemieniać współczesność. W wielu miejscach swojej pracy Hudson podkreśla teleologiczny wymiar chrześcijaństwa, które odsłania przed człowiekiem ostateczny cel jego egzystencji i w zgodzie z nim pozwala doskonalić świat¹⁸.

Wskazanie na łączność moralnego i duchowego wymiaru życia umożliwia dowartościowanie podmiotowego wymiaru moralności chrześcijańskiej. Biblijna prawda o wierze, która ma prowadzić do uczynków, oznacza nie tyle, że same uczynki się liczą, ile raczej wskazuje na konieczność dojrzałości osobowej i moralnej. Ważne są tu Jezusowe słowa o dobrych owocach, które rodzą się jedynie z dobrego drzewa (Mt 7,16-20), co z kolei należy widzieć w kontekście wezwania do doskonałości. Równoczesna świadomość własnej grzeszności wskazuje na potrzebę odwołania się do pomocy modlitwy, gdzie sam Bóg napełnia łaską ludzkie życie. Waddams akcentuje tu wezwanie do wzrastania w modlitwie, która w ten sposób przenika do wszystkich obszarów egzystencji, napełniając życie miłością. Modlitwa staje się w ten sposób

¹⁶ „So we have to see our service and obedience as part of our prayer. That part which is found in our whole lives. But more than this. The moral life, the life of virtue as it used to be called, is also as essential part of our personal growth, and from a Christian point of view the life of virtue, the moral life, is the consequence or the outward showing of service, love and obedience”. H. Waddams, *The Life of the Spirit*, s. 36.

¹⁷ „We long for a deeper and more widespread Christian conscience on our perplexing modern problems – racial problems, international problems, economic and social problems. We wish that the mind of Christians in these matters were more united, and its expression more articulate and weighty”. C.E. Hudson, *Adult Religious Education: Its Necessity and Purpose*, London: SPCK 1928, s. 10.

¹⁸ „It must never be forgotten that the ‘interior life’ of prayer and devotion is the necessary foundation of any truly Christian life, of all genuine witness to Christ, of all hopeful efforts to understand God’s Purpose, and of all-effective co-operation with Him in carrying it out”. Tamże, s. 14.

zasadą całego życia – obcowanie z Bogiem buduje i doskonali chrześcijanina, a jego życie coraz pełniej owocuje miłością. „Uczenie się miłości” na modlitwie prowadzi do czynów miłości. Najwyższy przykład takiego życia modlitwą i jej przełożeniem na praktyczne postępowanie daje sam Jezus Chrystus, dlatego jest On dla chrześcijanina wzorem i źródłem jego drogi do Ojca¹⁹.

Wartość i prymat modlitwy wśród innych aktywności człowieka został doceniony jeszcze w starożytnym chrześcijaństwie, zwłaszcza dzięki tradycji monastycznej. Modlitwa prowadzi do koncentracji myśli na samym Bogu, a zapomnieniu o sobie. Często akcentowane przez Kirka „zapomnienie o sobie” to konieczny warunek autentycznej postawy chrześcijańskiej, której istota wyraża się w łączności i bliskości z Bogiem. Takie wewnętrzne nastawienie umożliwia jedynie pełna i prawdziwa modlitwa. Działanie i czyny zewnętrzne również powinny wyrażać taką koncentrację na Bogu, ale modlitwa ma tu znaczenie zarówno pierwszorzędne, jak i bardziej fundamentalne. Wyraża bowiem to, co jest najbardziej trwałe i niewyczerpane spośród czynności, do jakich zdolny jest człowiek. Prymat modlitwy jest więc niepodważalny, a zależność od niej całej pozostałej ludzkiej aktywności jest konieczna dla właściwej, teocentrycznej wizji życia chrześcijańskiego²⁰. Chrześcijańska moralność uwidacznia w takim ujęciu swoje oparcie na życiu duchowym, gdzie szczególne miejsce przynależy modlitwie. Modlitwa, a za nią całe życie moralno-duchowe, staje się wtedy *drogą i wysiłkiem patrzenia ku Bogu* (a nie *na Boga*), czyli nabiera charakteru rzeczywistego i pełnego uwielbienia Boga²¹.

Cała prawda chrześcijańska, a więc również moralność ogniskuje się wokół *visio Dei*. Od tego *oglądania Boga* i Jego miejsca w życiu zależy to, jak ludzie widzą siebie i swoje życie. Także to, jak rozumieją i realizują *nowe życie* ofia-

¹⁹ „Let us note that prayer is a kind of learning to love, being with God in order to love him more. It is certainly not to be confined to special times of silence and apartness, but those times are needed for the purpose of making our whole life prayerful [...]. Prayer has to spread out all through our lives. It is like the love of husband and wife. That love spreads all through their lives, informing all their actions and attitudes, underlying even the most trivial and mundane of tasks. But it needs to be nurtured in special moments of intimacy and silence, and without them it tends to lose its depth [...]. Prayer is the means by which God teaches us to love” H. Waddams, *Basic Questions of Life and Death*, s. 89-90.

²⁰ „Above all, it can fairly be said that the monks made a great positive contribution to Christianity by allotting to *prayer* the primacy among Christian activities [...]. Action, it is true, can be (and should be) directed towards God, as well as prayer; and action may often be as selfless as prayer [...]. Prayer, however – that is to say, the full round of prayer, consummated in thanksgiving, praise and worship – is directed to God alone; and so prepares the way for a self-forgetfulness which, when it comes, shall be sustained by the thought of God – the most enduring, most inexhaustible, thought of which the mind is capable” K.E. Kirk, *The Vision of God*, s. 92.

²¹ Por. tamże, s. 93-94; L. Dewar, C.E. Hudson, *Christian Morals*, s. 197-198.

rowane im przez Boga. Obejmuje ono zarówno kształt ludzkich decyzji moralnych, jak i całą sferę ludzkiej duchowości. Z kolei dar *nowego życia* prowadzi do tajemnicy paschalnej Jezusa Chrystusa, gdyż to śmierć i zmartwychwstanie Zbawiciela dało początek Jego nowemu życiu, które stało się równocześnie darem dla człowieka. Stąd moralność i duchowość chrześcijańska spotykają się niejako w misterium paschalnym i są głęboko paschalne. Natomiast ich początkiem jest chrzest rozumiany jako odrodzenie całego człowieka, który wkracza na *drogę wielkanocną*²².

Dla odkrycia związku między duchowym i moralnym aspektem życia chrześcijańskiego pomocna jest również biblijna idea *imitatio Christi*. Kenneth Kirk dostrzega to w spojrzeniu św. Pawła na cel życia chrześcijańskiego, jakim jest *zjednoczenie z Chrystusem*²³. Droga duchowego wzrostu chrześcijanina, w którym zawiera się także wymiar moralny, dokonuje się w czterech etapach. Początkiem drogi jest naśladowanie Chrystusa, gdzie następuje odwrócenie się od wzorów tego świata, a zwrócenie się i wysilek pójścia za Mistrzem²⁴. Stopniowo pojawia się wtedy zrozumienie dla konieczności *cierpienia z Chrystusem*, a nawet *umierania dla Niego*²⁵. Takie oświecenie umysłu prowadzi do trzeciego etapu: *Chrystusa we mnie*, którego również inni potrafią dostrzec w chrześcijaninie. Człowiek staje się świadomy obecnej w nim nadprzyrodzonej mocy, a jego wola utożsamia się z wolą Chrystusa, co umożliwia łaska Ducha Świętego – jest on tutaj szczególnie uzdalniany do duchowego przewycięzania zła, do samokontroli, komunii i zewnętrznych aktów dobroci²⁶. Spełnieniem całej drogi zjednoczenia z Chrystusem jest osiągnięcie etapu *ja w Chrystusie*. Następuje tu swoiste pochłonięcie przez Chrystusa, który przenika każdą część ludzkiej osobowości. Można tu mówić o „całkowitym osobowym utożsamieniu się z Chrystusem przez Ducha”: to stan tak głębokiej komunii z Chrystusem, że

²² „Our faith is an Easter faith. Our lives, therefore, ought to be Easter lives. That is why Christian ethics may also be called ‘ethics after Easter’. Christian life begins with baptism, the act of resurrection-faith that comes to fruit in Christian baptism. Christian living is baptismal living, and the ethics of Christian living are ‘Easter ethics’”. S. Holmgren, *Ethics after Easter*, s. 3.

²³ Por. K.E. Kirk, *Some Principles of Moral Theology*, s. 126-132.

²⁴ Por. np. Rz 15,1-3; 1 Kor 11,1; 2 Kor 8,9; Ef 5,2. Kirk wymienia tu również przykłady z pism takich pisarzy poapostolskich, jak św. Klemens Aleksandryjski, św. Ignacy Antiocheński czy św. Polikarp, odrzucając tezę A. Harnacka o braku tej idei we wczesnym chrześcijaństwie. Por. *Some Principles of Moral Theology*, s. 127 przyp. 1.

²⁵ Por. Rz 8,17; 1 Kor 15,31; 2 Kor 4,10; Ga 6,17; Flp 3,10; Kol 1,24.

²⁶ „[...] the Christian becomes conscious of a supernatural inward power which has taken possession of him, which... enables him to do all things. His will is identified with the will of Christ, and from that will draws by the channel of the Holy Spirit powers hitherto undreamt-of, of victory in prayer, in communion, in self-control, and in external acts of goodness”. K.E. Kirk, *Some Principles of Moral Theology*, s. 128. U św. Pawła por. Rz 8,10; 2 Kor 4,11; 13,3-4; Ga 1,16; 2,20; 4,19; Ef 3,17; Flp 1,20; Kol 3,4.

„my sami wydajemy się niczym, ponieważ jesteśmy pogrążeni w Nim, podczas gdy On jest wszystkim we wszystkim”²⁷.

Pawłowe etapy wzrostu duchowego, do jakiego wezwany jest każdy chrześcijanin, nie mają nic wspólnego z religijną uczuciowością czy subiektywizmem. Ich podstawą są bowiem obiektywne wydarzenia dogmatyczno-zbawcze, które odwołują się do prawdy o Wcieleniu, Zmartwychwstaniu i zesłaniu Ducha Świętego. Teologia moralna przyjmuje te prawdy wiary, dzięki czemu widzi pełnię chrześcijańskiego życia moralnego w kategoriach możliwej i rzeczywistej komunii z osobowym i żywym Chrystusem. Takie personalistyczne i wyraźnie chrystocentryczne ujęcie chrześcijańskiego życia moralnego, wyrastające z Objawienia nowotestamentalnego, chroni przed skrajnym legalizmem, otwierając przed moralnością chrześcijańską coraz głębsze możliwości życia w zjednoczeniu z Chrystusem i w mocy Ducha Świętego. Dzięki temu dochodzi do pełnego urzeczywistnienia chrześcijańskich cnót²⁸.

2. Sakramenty

W szerokim spektrum duchowości chrześcijańskiej i jej związków z życiem moralnym anglikanizm przypisuje pewną rolę sakramentom. Dotychczasowe ich ujęcie w teologii moralnej wydaje się zdecydowanie niewystarczające, albowiem umieszcza je zasadniczo bądź w sferze zagadnień dogmatycznych, bądź w obszarze prawa kanonicznego. Jeśli dział sakramentalny znajduje się w tradycyjnych podręcznikach do teologii moralnej, to głównie z racji problemów moralnych związanych z udzielaniem czy przyjmowaniem sakramentów, a niekiedy także z racji profesjonalnego przeznaczenia tych podręczników. Jest bowiem wygodne i pożyteczne, że korzystający z nich księża mogą łatwo znaleźć również tę problematykę²⁹. Hudson już w latach 20. i 30. XX wieku

²⁷ K.E. Kirk, *Some Principles of Moral Theology*, s. 129-130.

²⁸ „This truth [...] is that the Christian life in *not so much a life of following rules, as a life of following Christ* [...]. To the masters of the spiritual life it is ‘not merely an intellectual reasoning upon finite data’, but the ‘ontological presence of the Holy Spirit’, which marks the highest stage in Christian development. Attention, that is, must be directed not merely to the idea, but to the *living person*, of the Lord. It is through attention and experience of this kind that desire, intellect and will are most readily and effectively ‘made captive’ to the will of Christ; that penitence, faith and zeal are brought to maturity; and that the full manifestation of the Christian virtues is realized”. Tamże, s. 131-132.

²⁹ Tak tłumaczy to zagadnienie Kirk, mając na uwadze *Synopsis theologiae moralis et pastoralis* A. Tanquereya (T. 1-3. Parisii: Desclée 1902-1905). Sam jednak Kirk po-

widział potrzebę jej dowartościowania i wyjścia z sakramentami poza sferę czysto kultyczną. Wskazywał na ich istotne odniesienie do życia w świecie, a zwłaszcza ich konieczność dla chrześcijańskiego zrozumienia siebie i swojego powołania. W „zasadzie sakramentalnej” dostrzegł fundamentalną pomoc dla odkrycia chrześcijańskiego, pozytywnego spojrzenia na świat i potrzebę jego odkupienia. Łączność elementu materialnego z duchowym w sakramentach uwidacznia sposób, w jaki zewnętrzne wymiary ludzkiego życia przenoszą się na wewnętrzne nastawienie do braci i samego Boga. Sam człowiek, jako istota duchowo-cielesna, jest „bytem sakramentalnym”, co odsłania też jego nadprzyrodzone wezwanie do zbawienia przyrodzonej rzeczywistości³⁰.

Dowartościowanie wymiaru sakramentalnego życia chrześcijańskiego znalazło swoje potwierdzenie w ramach ekumenicznego dialogu anglikańsko-katolickiego dotyczącego problematyki moralności. Pozwala to równocześnie potwierdzić wewnętrzną bliskość moralnego i duchowego wymiaru życia ludzkiego. Moralność chrześcijańska wyrasta i wyraża rzeczywistość daru *nowego życia*, które winno być przeżywane *w mocy Ducha Świętego*, a kształtowane według *zamysłu Chrystusowego*. Chrześcijanin odkrywa ten *zamyśl Chrystusowy* nade wszystko poprzez nieustanną modlitwę i refleksję. Jego centrum stanowi wewnętrzne odwrócenie się od grzechu i przyłgnięcie do Boga, a więc *metanoia*. Początkiem tego jest sakrament chrztu, a odnawia się przez przyjmowanie innych sakramentów, których udziela Kościół. Łaska *nowego życia* jest więc Bożym darem, który odmienia całego człowieka we wszystkich wymiarach jego egzystencji i działania³¹.

Anglikanie zauważają, że także współczesna psychologia potwierdza tradycyjne przekonanie o wartości sakramentów jako „wsparcia dla wiary”. Ich znaczenie wykracza jednak poza takie ujęcie, są one bowiem czymś więcej, niż „środkami łaski”. W tradycyjnym rozumieniu przeważa akcent na interpretację rzeczową. Tymczasem według Hudsona istota sakramentów musi się odwoływać do samego Boga, który jest tutaj szczególnie aktywny. Działanie Boga polega przede wszystkim na obdarowywaniu człowieka, który ma przyjąć dar. Na tej drodze powstaje i wzmacnia się więź między człowiekiem a Bogiem. Nie ogranicza się ona jednak do tej relacji, ale rozszerza na relacje międzyludzkie, sprzyjając braterstwu. Sakramenty ujawniają w ten sposób swoje wybitnie społeczne znaczenie, będąc źródłem miłości i zjednoczenia. Z pierwotnego zjednoczenia z Bogiem wyrasta jedność z ludźmi jako braćmi. Hudson wy-

święca całemu zagadnieniu raczej marginalne uwagi. Por. *Moral Theology*, w: *The Study of Theology*, red. K.E. Kirk, London: Hodder & Stoughton 1939, s. 375-376 przyp. 2. W *Some Principles of Moral Theology* jedynie wspomina sakramenty jako tradycyjne „kanały łaski”. Por. s. 11 i 133.

³⁰ C.E. Hudson, *A Preface to Christian Sociology*, London: Allen & Unwin 1935, s. 55-56.
³¹ Por. ARCIC II, *Life in Christ*, nr 31.

rażnie odrzuca indywidualistyczną interpretację sakramentów, której ślady da się dostrzec na przykład u Kirka³².

Na społeczny charakter życia sakramentalnego zwraca też uwagę Robert Mortimer, szczególne znaczenie przypisując sakramentom chrztu, bierzmowania i Eucharystii. Chrztost obdarowuje indywidualnie każdego przyjmującego, odradzając go do nowego życia. Równocześnie włącza ochrzczonego do nowej społeczności, co dopełnia się jednorazowo w bierzmowaniu, a wielokrotnie przez uczestnictwo w Eucharystii. O wymiarze społecznym świadczą także same obrzędy udzielania sakramentów. Społeczne akcenty życia sakramentalnego Mortimer dostrzega jeszcze u biskupa Charlesa Gore, wybitnego społecznika anglikańskiego³³. Jednocześnie trzeba uważać, by społeczne implikacje sakramentów nie doprowadziły do zagubienia ich wymiaru i znaczenia osobistego w życiu chrześcijanina³⁴.

Sakramentalny charakter chrześcijańskiego życia moralnego jest bardzo widoczny w publikacjach dwóch współczesnych amerykańskich moralistów anglikańskich, S. Holmgrena i T.F. Sedgwicka. Cała praca Holmgrena *Ethics after Easter* jest w istocie próbą ukazania całego życia chrześcijańskiego jako zakorzenionego w tajemnicy wielkanocnej Chrystusa, z której chrześcijanin czerpie nowe życie przede wszystkim przez sakrament chrztu. Chrztost staje się dlatego zasadniczym wydarzeniem i zobowiązaniem na płaszczyźnie duchowego i moralnego wzrastania człowieka aż do zbawienia. Całe życie chrześcijańskie można stąd określić jako *odpowiedź na chrztost*. Chrześcijanin jest wezwany do czynnej odpowiedzi na dar usprawiedliwienia poprzez postępowanie w uświęcaniu siebie i świata. Jest to zadanie rozumiane jako odpowiedź na dar,

³² „But in any sacrament God is truly at work, really doing, acting, willing, giving. Our faith does not create, it only receives and appropriates a gift which is there whether we will to receive and appropriate it or not [...]. While each sacrament has its own special purpose and use, the general end and object of all sacraments is the same – namely, to unite men to God and to one another in a fellowship of love. They have, that is to say, a twofold purpose for the individual who uses them; one relating to God, and one relating to his fellows. In other words, the character of sacraments is essentially social; they are intended for corporate use”. C.E. Hudson, *The ABC of Christian Living*, London: SPCK 1927, s. 73-74.

³³ Por. C. Gore, *The Body of Christ: An Enquiry into the Institution and Doctrine of Holy Communion*, London: Murray 1901, s. 323.

³⁴ „Baptism puts at our disposal new spiritual power for our personal life, but it does this because it incorporates us into a new society. And the new ‘member’, thus incorporated, proceeds either at once, or, in the case of an infant, as his powers mature, to receive his full citizenship in the New Jerusalem by his ‘sealing’ in confirmation. This laying on of hands again conveys an individual endowment – it is the strengthening of the individual life by the gift of the Holy Ghost. But it is also a social ceremony with a social meaning”. R.C. Mortimer, *The Moral Emphasis in Gore’s Theology*. „The Church Quarterly Review” 159(1958), s. 244. Por. C.E. Hudson, *The ABC of Christian Living*, s. 75-78.

a obejmuje całe życie duchowe i moralne, które wspólnie mają doprowadzić do zbawienia³⁵. Etykę i moralność łączy wspólne pytanie, które ma na celu odsłonięcie nowości życia po chrzcie. Chodzi o to, jak postawą wewnętrzną i zewnętrznym postępowaniem odpowiedzieć na zbawczy dar Boga, który w każdym rodzi nowego człowieka w Chrystusie³⁶.

Nie tylko w swojej ostatniej pracy, ale jeszcze bardziej we wcześniejszej, Timothy F. Sedgwick akcentuje szeroko rozumianą sakramentalność chrześcijańskiego życia moralnego jako jeden z trzech jego głównych aspektów, obok wymiaru inkarnacyjnego i wspólnotowego³⁷. Ta sakramentalność wynika z chrześcijańskiego chrystocentryzmu. Nawiązując do E. Schillebeeckxa, Sedgwick podkreśla, że Jezus jest sakramentem Boga, a spotkanie z Nim wprowadza w relacje z Bogiem. Idąc za Jezusem, chrześcijanie stają się ludem Bożym – Kościołem, który z kolei jest sakramentem Chrystusa w świecie. Sakramentalność życia chrześcijańskiego nie ogranicza się dla niego jedynie do przyjmowania konkretnych sakramentów. Każdy czyn, który sprawia, że Bóg staje się obecny w świecie i w samym człowieku, zasługuje na miano sakramentalnego. Są nimi zwłaszcza gesty miłości wobec chorych, głodnych i na różne sposoby potrzebujących. Każdy taki czyn uobecnia Boga i wzmacnia wewnętrzne zjednoczenie z Nim każdego człowieka. Duchowy i moralny wymiar chrześcijańskiego życia jawią się tu jako nierozzerwalnie związane³⁸.

W chrześcijańskim życiu społecznym wyjątkowe znaczenie pełni Eucharystia. Jest to sakrament najściślej indywidualny i osobisty, w którym moc i łaska sakramentu jednoczy z Chrystusem, przybliża do Ojca i poddaje chrześcijanina kierownictwu Ducha Świętego. Widać stąd, że pełne ujęcie Eucharystii wymaga uwzględnienia w niej obecności i działania trzech Osób Boskich. Równocześnie Eucharystia jest aktem wybitnie społecznym i eklezjalnym. Przez osobiste zjednoczenie z Chrystusem poszczególnego chrześcijanina całe Jego Ciało zostaje odnowione, na nowo stworzone, odkupione i uświęcone. Akt komunii

³⁵ „Christian ethics is a primary aspect of our response to God's great saving actions on our behalf. Like spirituality, ethics is one way in which salvation takes root in our lives [...]. Christian ethics and spirituality are therefore ways that we respond to the justification that God has made freely available to us” S. Holmgren, *Ethics after Easter*, s. 5.

³⁶ „Ethics and spirituality have this in common: each is how we live out in our daily lives our response to the saving reality of God in Jesus Christ [...]. Christian ethics and spirituality are both about the new human person in Christ – the Christ who comes to live in each one of us. For after baptism it is not I, but Christ who lives in me”. Tamże, s. 8.

³⁷ Por. *The Christian Moral Life: Practices of Piety*, Grand Rapids–Cambridge: Eerdmans 1999, s. 27–29; tenże. *Sacramental Ethics: Paschal Identity and the Christian Life*, Philadelphia: Fortress Press 1987.

³⁸ Por. tenże, *The Christian Moral Life*, s. 110–113.

z Chrystusem staje się jednocześnie aktem jedności z braćmi, wyraża miłość do nich i do takiej miłości zobowiązuje³⁹. Ten cenny akcent eklezjalny pojawia się u Mortimera również w innych pracach, zwłaszcza gdy pisze o kapłaństwie i biskupstwie jako wewnętrznie związanych z Eucharystią. Kapłaństwo, a zwłaszcza jego pełnia w biskupstwie, wyraża się służbą Kościołowi, realizującą się przez głoszenie słowa Bożego i udzielanie sakramentów. Szczególny związek kapłaństwa z Eucharystią, czemu świadectwo dają dzieje chrześcijaństwa, odsłania cały eklezjalny kontekst życia sakramentalnego. Pierwszorzędnie biskup, ale także kapłan i diakon, sprawując Eucharystię czy jej udzielając, spełniają ważne społecznie i eklezjalnie akty kultu⁴⁰.

Teologia anglikańska widzi Eucharystię w centrum życia każdego chrześcijanina, jak i całego ludu Bożego. Wyraża ona i uobecnia pełnię wcielenia w Chrystusowe Ciało, które dla każdego ma swój początek w sakramencie chrztu. Obejmuje wszystkie wymiary życia, a więc także duchowe i moralne, przez co sprawia, że wiara tym bardziej owocuje miłością. Dlatego Richard Hooker, zwany architektem teologii anglikańskiej, nazywał sakramenty „narzędziami moralnymi”, które wyrastają z głębi chrześcijańskiego życia⁴¹. Bogata w wielorakie znaczenie Eucharystia jest uprzywilejowanym miejscem, gdzie z jednej strony dokonuje się uwielbienie i dziękczynienie składane Bogu, a z drugiej strony aktualizuje się głębokie zjednoczenie wierzących i ich współofiarowanie z Chrystusem. Wymiar ofiarniczy, w kontekście protestanckim niekiedy problematyczny, jest jednak według Sedgwicka istotny, bo odsłania paschalny charakter życia chrześcijańskiego. Chrześcijanin przechodzi tu ze śmierci do nowego życia, które przezwycięża zło i owocuje dobrem⁴².

³⁹ „In being ourselves hallowed by His presence within us we are made lively cells in His Body; we become, as it were, a vein through which the life blood flows. There is, therefore, a sense in which, for all its intensely personal quality, the act of Communion is a duty which we owe in charity to one another. By our sacramental sanctification we help to sanctify the whole body of which we are all members”. R.C. Mortimer, *The Duties of a Churchman*, London: Dacre Press 1951, s. 21. Dużo bardziej indywidualistycznie mówi o Eucharystii Kirk, nie dostrzegając jej wymiarów społecznych. Por. np. *Some Principles of Moral Theology*, s. 130, 165-166, 255-256.

⁴⁰ Por. R.C. Mortimer, *The Celebrant and Ministers of the Eucharist*, London: Mowbray 1957; tenże. *The Office of Bishop and the Apostolicity of the Church*, „Lutheran World” 12(1965), nr 3, s. 225-229.

⁴¹ Por. L. Weil, *The Gospel in Anglicanism*, s. 71-72.

⁴² Por. T.F. Sedgwick, *The Christian Moral Life*, s. 114-121.

*

Otwieranie się na doświadczenia i bogactwo innych tradycji pozwala głębiej i wszechstronniej zrozumieć własne dzieje. Nowe, pogłębione spojrzenie na rzeczywistość moralności chrześcijańskiej znalazło swój wyraz w XX wieku szczególnie w katolickiej teologii moralnej, ale dotyczyło także nurtu anglikańskiego. Oznaczało to m.in. podkreślenie konieczności integralnego ujmowania moralnego i duchowego wymiaru życia chrześcijańskiego. W taki sposób życie moralne odkrywa swoją pełnię i głęboko teologiczny charakter. Dowartościowanie tej problematyki w teologii anglikańskiej sięga jeszcze XVII wieku, a swój nowy wyraz i potwierdzenie znajduje zarówno u moralistów XX-wiecznych, jak i w najnowszych publikacjach teologów episkopalnych.

Nurty w duchowości anglikańskiej XX wieku

Analogicznie do sytuacji innych Kościołów chrześcijańskich w XX wieku, Church of England był pod wielorakim wpływem tragicznych doświadczeń obu wojen światowych, jak też i coraz szybciej zmieniającej się mentalności i kultury współczesnego świata. Przy końcu tego wieku szczególnie daje się zaznaczyć narastająca fala sekularyzacji i towarzysząca temu tendencja do spychania życia religijnego do sfery prywatności. Na przełomie XX i XXI w. ujawnia się coraz dojrzała dyskusja nad zrozumieniem przyczyn tego groźnego zeświecczenia chrześcijaństwa, jego przejawów w środowiskach anglikańskich, poszukiwania dróg odrodzenia i umocnienia wiary i życia religijnego. Mimo tych prądów tradycja anglikańska, choć z różnym skutkiem, usiłuje zachować dziedzictwo Ewangelii i przekazać skarby objawionego słowa Bożego i łaski nowym pokoleniom anglikańskich chrześcijan, tak w Anglii, jak i poza nią. Niniejsze studium ma na celu wskazać ważniejsze nurty współczesnej duchowości anglikańskiej¹, co poprzedzi krótka analiza wewnętrznego zsekularyzowania się Kościoła Anglii w ostatnim okresie, co w oczywisty sposób prowadzi do osłabienia jego życia duchowego.

1. Tendencje sekularyzacyjne w Church of England

Do zjawisk najbardziej charakterystycznych dla współczesnych przemian kulturowych należy radykalny i wszechogarniający, przynajmniej w naszej

¹ Pełny opis dziejów duchowości anglikańskiej por. S. Nowosad, *Zarys dziejów duchowości anglikańskiej (I)*, „Roczniki Teologiczne” 50(2003), z. 3, s. 83-98; *Zarys dziejów*

części świata, sekularyzm. Nawet jeśli świeckie widzenie świata i przeżywanie życia zawsze dawało o sobie znać w historii ludzkości, miniony wiek stał się świadkiem jego szczególnie upowszechnienia i rozmiarów, ogarniając całe grupy społeczne, a nawet społeczeństwa. Godne uwagi są w tym zakresie analizy i tezy Edwarda Normana, znaczącej postaci Kościoła anglikańskiego, wieloletniego profesora Peterhouse w Cambridge, a później kanclerza York Minster². Przedmiotem jego badań jest współczesny angielski anglikanizm, choć swoje refleksje po części odnosi również do innych wspólnot chrześcijańskich. Anglikanizm jednak, jak i inne denominacje poreformacyjne, które przyjęły swoistą eklezjologię, uważa za szczególnie podatne na opisywane trendy sekularystyczne. Norman twierdzi, że przejawiają się one jako skrajnie świecki materialistyczny humanizm (czy humanistyczny materializm). Właśnie taki zsekularyzowany humanizm uważa za istotę analizowanego zjawiska, a płynące stąd zagrożenia widzi przede wszystkim nie w odrzuceniu chrześcijaństwa przez współczesne społeczeństwo, ile raczej w tym, że to przywódcy Kościoła – Church of England – ulegli temu „świeckiemu entuzjazmowi” i przyjęli „świeckie myślenie za swoje”, czego skutkiem jest niezdolność instytucjonalnego chrześcijaństwa do wpływania na dzisiejszą kulturę, która jawi się jako coraz bardziej zlaicyzowana³.

Powaga problemu ujawnia się dopiero wtedy, gdy dostrzeże się fakt, że sam Kościół przyjmuje za swoją taką mentalność, gdzie dominuje „świecka etyka egoistycznego hedonizmu”, „moralnego entuzjazmu” i własnego – indywidualnego bądź grupowego – interesu. Takie myślenie Norman dostrzega na przykład w argumentacji towarzyszącej oficjalnym dokumentom biskupów anglikańskich czy innych ciał kościelnych, gdzie niemal zanikło odwoływanie się do autorytetu religijnego i religijnej argumentacji. Dla przykładu w dyskusjach wokół liberalizacji zasad handlowania w niedziele hierarchowie anglikańscy przywoływali jedynie znaczenie odpoczynku i dobro rodziny, nie wspominając wcale o świętości tego dnia. Podobne zjawisko można dostrzec w sposobie sprawowania i nauczania podczas pogrzebów, gdzie księża traktują to jako rodzaj „grupowej terapii bólu rozstania”, a nie przygotowania na sąd ostateczny i spotkanie z Bogiem.

duchowości anglikańskiej (II), „Roczniki Teologiczne” 51(2004), z. 3, s. 199-219; *Zarys dziejów duchowości anglikańskiej (III)*, „Roczniki Teologiczne” 52(2005), z. 3, s. 105-128.

² Wśród jego publikacji por. zwłaszcza: *Secularisation*, London–New York: Continuum 2002; *Anglican Difficulties: A New Syllabus of Errors*, London–New York: Morehouse 2004. Spośród innych prac tego autora warte uwagi są: *Christianity and the World Order*, Oxford: Oxford University Press 1979; *Entering the Darkness: Christianity and its Modern Substitutes*, London: SPCK 1991; *An Anglican Catechism*, London–New York: Continuum 2001; *Out of the Depths*, London–New York: Continuum 2001; *The Victorian Christian Socialists*, Cambridge: Cambridge University Press 2002.

³ Por. tenże, *Secularisation*, s. IX.

Przywódcy Kościoła czerpią swoje opinie, na przykład, na temat etyki seksualnej nie z tradycji Kościoła i poszukiwań teologicznych, ale ze środków społecznego przekazu. Tak naprawdę ostatecznie istotą problemu Kościoła Anglii – według Normana – są nie tyle błędne przekonania czy błędne nauczanie, ale brak przekonania i nauczania w ogóle. Taki stan rzeczy jasno widać w etyce seksualnej czy małżeńsko-rodzinnej, które niczym nie różnią się od teorii i praktyki świeckiego humanizmu. Taka etyka wystrzega się jakiegokolwiek osądzania, a kryterium zachowań seksualnych jest postawa „troskliwości i opiekuńczości”. Tu więc „wszystko jest możliwe, byle nikt nie został skrzywdzony”. Wzywając do ochrony „wartości rodzinnych” biskupi motywują to jedynie dobrem dzieci, a nigdy nie przywołują przykładu Świętej Rodziny. Najczęściej Kościół anglikański po prostu milczy – nie istnieje anglikańskie nauczanie na temat odpowiedzialnego rodzicielstwa, przerywania ciąży, antykoncepcji itp.⁴

Przed skażeniem sekularystycznym nie uchroniła się również anglikańska teologia, co niesie w sobie szczególnie groźne konsekwencje. Objawia się to w bezkrytycznym przyjmowaniu współczesnych metod badań naukowych w odniesieniu do treści objawionych, czego rezultatem jest swoisty teologiczny redukcjonizm. Świecka analiza i interpretacja stają się tu narzędziem rozumienia rzeczywistości nadprzyrodzonej, coraz bardziej odzieranej z tego, co nie przystaje do nowoczesnego uniwersalistycznego i optymistycznego rozumienia świata i człowieka. Nie ma więc tu miejsca na przykład na cuda czy prawdę o wewnętrznym skażeniu ludzkiej natury. Wielokrotnie przywoływana przez Normana etyka humanistyczna, łatwo przyjmowana przez chrześcijan, to inny przejaw sekularyzacji teologii, która przestaje mówić o grzechu, konieczności pokuty czy możliwości wiecznego potępienia, a głosi niejasne przekonanie, że „jakoś wszyscy zostaną zbawieni”. Nawet duchowni (anglikańscy) w swoim przepowiadaniu wiary coraz powszechniej ulegają czysto naturalnemu pojmowaniu takich fundamentalnych prawd, jak wcielenie, zmartwychwstanie czy wniebowstąpienie Chrystusa, co prowadzi do tego, że „zsekularyzowane rozumienie chrześcijaństwa niszczy je od wewnątrz”⁵.

Tak zwana humanistyczna moralność zagubiła prawdę o duchowym charakterze ludzkiej natury sprowadzając ją do ujęcia materialistycznego, ukierunkowanego na takie czy inne poszukiwanie egoistycznie pojmowanego samozaspokojenia i przyjemności. Panowanie nad sobą, samozaparcie i wymaganie od siebie, co zawsze stanowiło element chrześcijańskiej formacji moralnej i dojrzewania duchowego, nie znajdują miejsca w „nowej”, świeckiej etyce. Norman podkreśla, że jego Kościół miał kształtować i pozytywnie głosić moralność chrześcijańską, sprowadza swoją misję do reagowania na ujawniające

⁴ Por. tenże, *Anglican Difficulties*, s. 31 i 52-64.

⁵ Tenże, *Secularisation*, s. 70.

się problemy. W prezentowaniu i argumentowaniu chrześcijańskiego rozumienia, choćby etyki seksualnej, punktem odniesienia jest nie Boży ład moralny czy Boże prawo, ale przywoływanie takich czy innych zjawisk i przekonań upowszechnianych w środkach masowego przekazu, za którymi stoi swoiste rozumienie pluralistycznego modelu społeczeństwa i jego „pluralistycznych” wartości.

Główne ostrze krytyki Normana zwraca się ku istocie samorozumienia i działania ulegającego autosekularyzacji Kościoła anglikańskiego. Współczesny, coraz bardziej widoczny, kryzys tożsamości ma więc swoje najgłębsze korzenie w samej eklezjologii, przez co – wskutek faktycznego odrzucenia szczególnego anglikańskiego autorytetu, jakim jest *The Book of Common Prayer* – Church of England stał się „niezdefiniowanym ciałem [...], które nie wie dokąd zmierza pośród coraz bardziej obcej kulturowej sytuacji współczesnego społeczeństwa”. Notorycznie opowiadając się za doraźną korzyścią, a pomijając sprawy zasadnicze, gdzie „pierwsze i najważniejsze przykazanie [...] to unikać kontrowersyjnych decyzji”, stał się „domkiem z kart”⁶. Magisterium Kościoła jest nieusuwalnie zakorzenione w Piśmie świętym i Tradycji. Tymczasem w okresie reformacji – co anglikanizm w dużym stopniu przejął – doszło do odrzucenia historycznej doktryny Kościoła, wskutek czego nie wiadomo, kto i jak ma określić kościelny autorytet, władny definiować doktrynę. Znane anglikańskie rozwiązanie, gdzie przyjmuje się tzw. autorytet rozproszony (ang. *the dispersed authority*) doprowadziło do „kryzysu tożsamości, kryzysu jedności i niemożności odwołania się do spójnej eklezjologii”⁷.

Nowa anglikańska księga liturgiczna *Common Worship*, wprowadzona w 2000 r., która nie jest autorytatywnym przekazem nauki Kościoła, jakim dotąd była *The Book of Common Prayer* z 1662 r.⁸, zarzuciła *lex orandi*, a swoistym centrum liturgii uczyniła samą zasadę wyboru, podając liczne, alternatywne teksty liturgiczne. W opinii Normana doszło do groźnej dla anglikanów sytuacji, gdyż kult przestał być czynnikiem jednoczącym anglikanizm, a stał się raczej przyczyną i wyrazem jego podziałów. Kult i liturgia, a zwłaszcza Eucharystia, to nie – jak się coraz powszechniej sądzi – terapia, doświadczanie piękna czy towarzyskie spotkanie, ale to ofiara dla Boga i uczestnictwo w śmierci Chrystusa. *Common Worship* unaocznia, jak bardzo Kościół anglikański „roi się od teologicznych liberałów”, którzy „nieustannie dopasowują nauczanie Kościoła do świeckich wartości bieżącej intelektualnej kultury”⁹.

⁶ Tenże, *Anglican Difficulties*, s. XII-XIII i 8.

⁷ Por. tamże, s. 101-140.

⁸ Por. M.J. Hatchett, *Prayer Books*, s. 121-133.

⁹ E. Norman, *Anglican Difficulties*, s. 28.

2. Główne tendencje w duchowości anglikańskiej

Mimo tego głębokiego zeświecczenia anglikanizmu w ostatnich dziesięcioleciach, minione, zróżnicowane stulecie jest z jednej strony świadkiem odradzania się pewnych tendencji z duchowości przeszłości, a z drugiej strony kształtowania się nowych poszukiwań, niejednokrotnie przekraczających granice samego anglikanizmu czy chrześcijaństwa. Wspomniana sekularyzacja objawiła się m.in. wyraźnym spadkiem regularnych praktyk religijnych, co samo z siebie nie sprzyja rozwojowi duchowości, a ponadto na różne sposoby tę duchowość indywidualizuje i zniekształca. Zwłaszcza druga połowa XX wieku odznaczała się sceptycyzmem powojennym, któremu towarzyszyła narastająca mobilność społeczna, co zawsze narusza więzy z parafią. Konsumpcyjnej mentalności i stylowi życia towarzyszyła nieufność w stosunku do tradycyjnego chrześcijaństwa, które przez wielu widziane jest jako zajęte sobą i w istocie nie mające nic do zaoferowania w nowej, zmieniającej się sytuacji społecznej. W takim świecie Kościół anglikański może jednak wskazać na oznaki pewnego odrodzenia, czego przykładem jest ruch parafialno-sakramentalny The Parish and People Movement, powstały w 1949 r. Stopniowo dokonał on ożywienia życia kultycznego poprzez akcentowanie śpiewanej Eucharystii jako głównego nabożeństwa niedzielnego. Nawiązywał do odrodzenia pobożności eucharystycznej, jakie miało miejsce w okresie po I wojnie światowej. Natomiast w ostatnich latach XX wieku podjęto program duszpasterski znany jako „Dekada ewangelizacji”.

Od początku charakterystyczna dla anglikanizmu i kształtująca jego ducha *The Book of Common Prayer*, jak już wspomniano, w XX wieku straciła swój niezwykły autorytet. Uznano, że jej wersja z 1662 r., dotąd powszechnie używana, nie przystaje do nowych czasów i postanowiono dokonać jej gruntownej rewizji. W 1980 roku wydano tymczasową *The Alternative Service Book*, a następnie w roku 2000 ukazała się nowa i ostateczna wersja pt. *Common Worship*¹⁰. Nowe księgi w większości parafii niemal całkowicie wyparły z użytku dawną *Księgę*. Doprowadziło to do powstania The Prayer Book Society na rzecz obrony i zachowania tradycyjnej *The Book of Common Prayer* w świadomości wiernych i w użytku kościelnym. Zasięg działania tego ruchu obejmuje całą Wspólnotę Anglikańską poprzez podobne stowarzyszenia z Ameryki Płn., Australii czy RPA¹¹.

¹⁰ Odpowiednio: London: Clowes/SPCK–Cambridge: Cambridge University Press 1980; London: CHP 2000.

¹¹ Por. <http://www.prayerbook.org.uk>.

W związku z niezwykle znaczeniem *Księgi Wspólnej Modlitwy* przez całe dotychczasowe dzieje anglikanizmu można mówić o ukształtowaniu i upowszechnieniu się w Kościele Anglii duchowości liturgicznej. Oznaczało to wzrost świadomości, studiów, a także płynących z tego praktyk religijnych, za czym kryło się przekonanie o sakramentalnej naturze duchowości chrześcijańskiej, a zwłaszcza jej związku z Eucharystią. Potwierdzały to i rozwijały publikacje autorów, których uznaje się za szczególnie godnych uwagi, jak G. Hebert, G. Dix czy E. Underhill¹². Głośną postacią, zwłaszcza na początku wieku, był W.R. Inge (†1954), profesor w Oksfordzie i Cambridge, później dziekan katedry św. Pawła w Londynie, który już w swoich Bampton Lectures w 1899 r. analizował mistycyzm chrześcijański, a cała jego duchowość jawi się jako wyraźnie platońska¹³.

Szczególnie znana i do dzisiaj czytana jest Evelyn Underhill (†1941), która w nowy i specyficzny sposób wpłynęła na anglikańską duchowość. Była pisarką i teologiem, prowadziła nawet rekolekcje dla księży i była kierownikiem duchowym. Była pierwszą kobietą, której powierzono wykłady z teologii w Oksfordzie, a potem została profesorem w King's College w Londynie. Jej duchowość była teocentryczna z akcentem na wpływ Ducha Świętego na życie codzienne. Często używała określenia „życie ducha”, co miało oznaczać wierność woli Bożej w adoracji i działaniu. Chrystus daje światło i żyje szczególnie w Eucharystii i w swoim Kościele. Wskazywała na potrzebę dyscypliny w modlitwie, indywidualnej i wspólnotowej oraz w całym życiu religijnym. Ze spotkania z Chrystusem obecnym w Eucharystii wypływa wskazanie na komunię, ofiarę i adorację. Jako drogę do kontemplacji zalecała m.in. różaniec. Kościół to Ciało Chrystusa i wspólnota świętych, a cały kosmos to „sakrament Bożej obecności”. W mistycyzmie widziała istotę każdej religii, podkreślając, że to nie jest bierność, ale autentyczna aktywność, naznaczona czynami miłości i wypełniająca całe życie. Studiowała i tłumaczyła dawnych mistyków, zarówno XIV-wiecznych angielskich, jak i protestanckich czy katolickich. Całą jej duchowość można określić jako biblijno-liturgiczną z mocnym akcentem

¹² A.G. Hebert, *Liturgy and Society; The Parish Communion: A Book of Essays*, red. A.G. Hebert, London: SPCK 1937; G. Dix, *The Shape of the Liturgy*; E. Underhill, *Worship*, London–Oxford: Mowbray 1929.

¹³ Por. W.R. Inge, *Christian Mysticism: Considered in Eight Lectures Delivered before the University of Oxford*. London: Meuthen 1899; *Studies of English Mystics*. London: John Murray 1907; *Personal Idealism and Mysticism*. London–New York: Longmans, Green and Co. 1907; *The Philosophy of Plotinus: The Gifford Lectures at St. Andrews, 1917-1918*, London–New York: Longmans, Green and Co. 1918; *Mysticism in Religion*, London–New York: Hutchinson's University Library 1947.

pneumatocentrycznym i inkarnacyjnym. To „duchowość serca” oparta na adoracji, współpracy z Bogiem i komunii¹⁴.

Anglikańskie ujęcie problematyki ascetyczno-duchowej zawsze chciało ją widzieć w ścisłym związku z moralnością, a ich rozdział uważano za błąd tradycji katolickiej. Takie przekonanie ugruntowało się szczególnie w twórczości XVII-wiecznych teologów karolińskich. Wiek XX przyniósł odnowienie i wzmocnienie tej tendencji, szczególnie w ramach wielowątkowej odnowy anglikańskiej teologii moralnej. Jednym z głównych założeń tej odnowy było podkreślenie łączności ascetyki i moralności chrześcijańskiej, czemu dużo miejsca poświęcił czołowy anglikański teolog moralista XX wieku K.E. Kirk¹⁵. Ta jedność duchowego i moralnego wymiaru życia chrześcijańskiego pozwala uwypuklić jego charakter chrystocentryczny i pneumatologiczny, znaczenie modlitwy w całości życia, a szczególnie jedność osoby ludzkiej jako jednego podmiotu powołanego do *visio Dei* jako celu ostatecznego. Kryje się więc za tym określona antropologia, którą można dostrzec jedynie w świetle objawienia, uwidacznia się droga pełnej formacji moralnej osoby ludzkiej, a w życiu moralnym docenia znaczenie sakramentów, szczególnie Eucharystii oraz innych przejawów uwielbienia Boga. Właśnie kult (*worship*) jest tu centrum całego życia chrześcijańskiego, a więc również chrześcijańskiej duchowości.

Na myśl i ducha anglikańskiego zawsze specyficzny wpływ miał kaźdorazowy arcybiskup Canterbury jako duchowy przywódca całej Anglican Communion. W XX wieku do najważniejszych postaci tego grona należał m.in. William Temple (+1944), znany teolog, filozof i działacz społeczny, dążący do większej autonomii Kościoła względem państwa, a na forum zewnętrznym

¹⁴ „Evelyn Underhill made a significant contribution to Anglican spirituality. She had scholarly knowledge of the mystics, an ability to adapt the principles and process of mysticism to the idiom of English Edwardian life [...]. The freshness of her metaphors was drawn from her own life as a married laywoman, her ability to help others live gospel values in troubled times, her love of beauty, art and worship, her freedom to translate the classics of the mystical tradition into down-to-earth sayings for Christian living in the world of the twentieth century. She felt at ease in not attaching herself to any one school of spirituality but taking the best of each of them, perhaps above all living her own life of prayer and service humbly and wholeheartedly”. A. Callahan, *Evelyn Underhill: Spirituality for Daily Living*, Lanham–Oxford: University Press of America 1999, s. 200. Z jej prac, obok *Worship*, warto wskazać także na: *Mysticism: A Study in the Nature and Development of Man's Spiritual Consciousness*, London: Methuen 1911; *The Life of the Spirit and the Life of To-day*, London: Methuen 1922; *The Mystic Way: A Psychological Study in Christian Origins*, London: Dent 1913. O aktualności i ciągłym zainteresowaniu jej pismami świadczy m.in. istniejące stowarzyszenie The Evelyn Underhill Association, zob. <http://www.evelynunderhill.org>.

¹⁵ Szczególnie ważne jest tu jego *opus magnum*: *The Vision of God: The Christian Doctrine of the Summum Bonum*. Por. S. Nowosad, *Odnowa anglikańskiej teologii moralnej w XX wieku*, s. 182-192.

bardzo zaangażowany w ekumenizm. Dla literatury ascetycznej szczególne znaczenie ma jego komentarz do Ewangelii św. Jana, który stał się powszechnie czytana lekturą duchową¹⁶. Potwierdza ona charakterystyczną dla anglikanów niechęć do oddzielania życia duchowego od zaangażowania społecznego i politycznego. Cenione były i są również ascetyczne dzieła dwóch innych arcybiskupów – *The Glory of God and the Transfiguration of Christ* A.M. Ramseya (†1988) i *The Prayers of the New Testament* D. Coggana (†2000)¹⁷. Obie prace potwierdzają ścisły związek chrześcijańskiej duchowości z Pismem św. i konieczność karmienia się słowem Bożym w codziennym życiu i modlitwie. W ostatnich latach pewne ożywienie w życiu kościelnym i duchowym wiąże się z obecnym arcybiskupem Canterbury Rowan Williamsem, który od dawna znany jest jako szczególnie dojrzały i oryginalny teolog. Wśród głównych akcentów jego publikacji jest powrót do dawnych pisarzy mistycznych, zwłaszcza z XIV-wiecznej tradycji angielskiej, ale i np. do św. Teresy z Avila. Williams dość często odwołuje się do tradycji wschodniej, jego pisma mają charakter biblijny, podejmują tematykę paschalną, a także maryjną¹⁸.

Swoistym *novum* w rzeczywistości anglikańskiej w XX wieku stały się interesujące próby odrodzenia różnych form życia zakonnego. Wiąże się to z ogólną tendencją do odejścia od indywidualizmu na rzecz dowartościowania wymiaru wspólnotowego. Dla przykładu doprowadziło to do upowszechnienia wspólnotowego odmawiania codziennych modlitw. Pojawiły się również pewne oznaki odnowy modlitwy kontemplacyjnej i życia monastycznego. Towarzyszyły temu próby przywrócenia anglikanizmowi życia w samotności, szczególnie w środowiskach miejskich, gdzie pojedynczy ludzie podejmowali życie w prostocie wedle reguły monastycznej. Spośród założonych wspólnot zakonnych szczególnie głośna to Wspólnota Zmartwychwstania (*The Community of the Resurrection*), której twórcą w 1892 r. był Charles Gore. Założona pierwotnie w Oksfordzie, ma swoją siedzibę w Mirfield i istnieje do dzisiaj. W 1921 r. w Cerne Abbas powołano do życia anglikańską wspólnotę franciszkańską (*Society of St. Francis*), która rozwinęła się we wspólnoty męskie, żeńskie i tercjarskie, a obecnie działa w całej Anglican Communion, szczególnie na

¹⁶ W. Temple, *Readings in St. John's Gospel*, t. 1-2, London: Macmillan 1939-1940.

¹⁷ Odpowiednio: London–New York: Longmans 1949; London: Hodder & Stoughton 1967.

¹⁸ Por. *The Theology of Vladimir N. Lossky: An Exposition and Critique*, Oxford 1975 (mps); *The Wound of Knowledge: Christian Spirituality from the New Testament to St John of the Cross*, London: Darton, Longman and Todd 1979; *Resurrection: Interpreting the Easter Gospel*, London: Darton, Longman and Todd 1982; *Teresa of Avila*, London: Chapman 1991; *Lost Icons: Reflections on Cultural Bereavement*, London: T&T Clark 2000; *Ponder These Things: Praying with Icons of the Virgin*, London: Sheed and Ward 2002; *The Dwelling of the Light: Praying with Icons of Christ*, Grand Rapids: Eerdmans 2004.

terenach misyjnych. Minister metodystów John Vincent założył w Rochdale w 1967 r. The Ashram Community, którą do dzisiaj prowadzi na sposób quasi-zakonny. Pojawiały się niekiedy także świeckie wspólnoty osób żyjących głęboką duchowością chrześcijańską, za czym szło odrodzenie ruchu rekolekcyjnego. Warto w tym kontekście zaznaczyć, że na taką atmosferę w Kościele Anglii mieli również wpływ katoliccy mistrzowie życia duchowego, jak jezuita G.W. Hughes, kartuzi i benedyktyni, jak O. Brookes z Farnborough Abbey czy C. Butler z Downside Abbey.

Mimo narastającej sekularyzacji i innych przejawów kryzysu angielskiego chrześcijaństwa, w omawianym okresie pojawiła się pewna grupa dojrzałych i uznanych teologów, z których niektórzy przeszli później na katolicyzm. Ta literatura wpływała pozytywnie na liczne środowiska, ożywiając życie duchowe i społeczne zaangażowanie. G.K. Chesterton (†1936), dziennikarz i apologeta chrześcijaństwa, podkreślał znaczenie ortodoksji dla duchowości. W całym stworzeniu widział znaki Stwórcy, który zwłaszcza we Wcieleniu nakłania człowieka do zdumienia nad światem. Czyni to chrześcijaństwo szczególnie atrakcyjną religią. T.S. Eliot (†1965) to głośny poeta i chrześcijanin, jeden z grona tzw. poetów teologicznych, który potwierdza charakterystyczne anglikańskie przeświadczenie o łączności łaski i natury, wiary i kultury, tego, co boskie z tym, co ludzkie. Według Eliota duchowość zawsze potrzebuje oparcia w wierze, stąd dla modlitwy konieczne są zdrowe prawdy wiary, a teologia potrzebuje doświadczenia. To wszystko znajdował zwłaszcza u L. Andrewesa i XVII-wiecznych poetów metafizycznych. C.S. Lewis (†1963) również dał wyraz tej specyficznej, angielskiej tradycji związku literatury i wiary. Jako profesor Oksfordu i Cambridge stał się znanym apologetą, który swoimi książkami, a także wypowiedziami radiowymi umacniał wiarę wielu wątpiących i poszukujących. Szerzył chrześcijańską duchowość ufności w Bożą opatrzność, również w cierpieniu. Innym akademikiem z Oksfordu był A. Farrer (†1968), który akcentował zwłaszcza pewność zbawienia w Chrystusie, Bożą miłość najpełniej daną w Eucharystii oraz potrzebę modlitwy rozumianej jako słuchanie Boga. Wśród innych pisarzy, głęboko zaangażowanych w wiarę i wpływających na anglikańskie chrześcijaństwo, byli m.in. W.H. Auden, R.S. Thomas, C. Williams, D.L. Sayers, A. Ecclestone, W.H. Vanstone czy H.A. Williams¹⁹.

Pewien wpływ na klimat duchowy angielskiego chrześcijaństwa można przypisać również środowiskom kwarków. W XX wieku szczególnie popularnym autorem z tego grona był filozof T.R. Kelly (†1941), który był auto-

¹⁹ Por. A.M. Allchin, *Anglicanism*, w: *The Study of Spirituality*, s. 537-540; tenże, *Anglican Spirituality*, w: *The Study of Anglicanism*, s. 315-317; G. Mursell, *English Spirituality from 1700 to the Present Day*, Louisville-London: SPCK/Westminster John Knox Press 2001, s. 425-460.

rem cenionego *A Testament of Devotion*²⁰. Warto także zwrócić uwagę na postać z anglikanizmu północnoamerykańskiego, C.H. Brenta (†1929)²¹. Ten pochodzący z Kanady duchowny i działacz społeczny później przeniósł się do USA. Znalazł się tam pod wpływem anglikańskiego zgromadzenia zakonnego Towarzystwo św. Jana Ewangelisty (The Society of St. John the Evangelist), znanego także jako Cowley Fathers²². Wtedy utrwalił w sobie wymagania co do regularnego i zdyscyplinowanego życia duchowego, jednakże do samego zakonu nie wstąpił. Po pewnym czasie został misyjnym biskupem na Filipinach i z zaangażowaniem działał na polu misyjnym i wychowawczym, budując kościoły, szkoły i szpitale. Jest przykładem dojrzałego zharmonizowania wielkiej aktywności zewnętrznej z głębokim życiem duchowym. Regularnie oddawał się modlitwie, często na kolanach i to wtedy podejmował wszelkie ważne decyzje i zadania, przed którymi stawał. Równocześnie dużo pisał i często przemawiał, po czym pozostało szereg publikacji, zwykle o charakterze ascetycznym i duchowym²³. Po początkowych oporach, z czasem bardzo zaangażował się w działalność ekumeniczną, uczestnicząc w głośnej Światowej Konferencji Misyjnej w Edynburgu w 1910 r. oraz doprowadzając do zwołania pierwszej światowej konferencji Ruchu Wiara i Ustrój w Lozannie w 1927 r. Wedle biografów jego wielki duchowy wpływ na ówczesny anglikanizm, jak również inne środowiska protestanckie, wymykał z głębokiego życia modlitewnego: „Mocne, mobilizujące oddziaływanie Brenta to był blask wewnętrznego światła. To światło było skutkiem jego bezpośredniej relacji z Bogiem, którego oczysz-

²⁰ London: Quaker Home Service 1941.

²¹ Do ważniejszych jego prac należą m.in.: *The Consolations of the Cross: Addresses on the Seven Words of the Dying Lord, Together with Two Sermons*, New York: Longmans, Green & Co. 1904; *Liberty and Other Sermons*, New York–London: Longmans, Green and Co. 1906; *With God in Prayer*, Philadelphia–London: G.W. Jacobs 1907; *The Mind of Christ Jesus in the Church of the Living God*, New York: Longmans, Green & Co. 1908; *Prisoners of Hope and Other Sermons*, New York: Longmans, Green & Co. 1915; *The Inspiration of Responsibility, and Other Papers*, New York–London: Longmans, Green & Co. 1915; *Things That Matter: The Best of the Writings of Bishop Brent*, red. F.W. Kates, New York: Harper 1949.

²² Jest to męskie zgromadzenie zakonne misyjne dla księży i świeckich, pierwszy anglikański zakon, jaki powołano do życia od czasu reformacji. Założone w 1865 r. istnieje do dzisiaj, szczególnie w Anglii i Ameryce Północnej.

²³ Przykładowo o modlitwie pisał tak: „Active or dormant, the instinct of prayer abides, a faithful tenant, in every soul. The instinct to pray may be undeveloped, or paralyzed by violence, or it may be bedridden in the soul through long neglect; but even so, no benumbed faculty is more readily roused to life and nerved to action than that of prayer [...]. Prayer is man's side of converse with God; it is speech Godward. Yes, prayer is speech God ward, and worship is man's whole life of friendship with God, the flowing out, as it were, of all that tide of emotion and service which is love's best speech”. Cyt. za: R. Handy, *Some Patterns in American Protestantism*, w: *The Study of Spirituality*, s. 479.

czającemu i ożywczemu wpływowi nieustannie się poddawał przez medytację i modlitwę²⁴.

Ważnym zjawiskiem XX wieku był ekumenizm, który wpłynął również na duchowy kształt Church of England. Zarówno oficjalny dialog teologiczny, jak i kontakty, modlitwy oraz wspólne dzieła społeczne w oczywisty sposób prowadziły do wzajemnego ubogacenia w przeżywaniu wiary i życia duchowego. Zawsze obecna wśród anglikanów tradycja katolicka tym bardziej oddziaływała na hierarchów i wiernych. Szczególnie popularnym autorem był tam trapiśta T. Merton (†1968), a wśród innych znanych autorów katolickich byli: F. von Hügel (†1925), J. Chapman OSB (†1933), G. Van OP (†1963) i D. Nicholl (†1997). Tradycja duchowości katolickiej upowszechniała się także dzięki publikacjom i działalności wspomnianych wcześniej konwertytów z anglikanizmu. Duch prawosławny, również od dawna obecny w różnych ośrodkach Kościoła Anglii, dla anglikanów w XX wieku wiąże się zwłaszcza z metropolitą Anthony Bloomem (†2003) i jego licznymi publikacjami, jak też i bezpośrednim zaangażowaniem ekumenicznym, początkowo jako kapelana dla The Fellowship of St. Alban and St. Sergius, a następnie przez kilkadziesiąt lat jako biskupa rosyjsko-prawosławnej diecezji Sourozh, obejmującej Wielką Brytanię i Irlandię. W środowisku akademickim Oksfordu i Londynu wpływową postacią był przez lata prawosławny biskup Kallistos (Timothy Ware)²⁵. Z kolei tradycja luterkańska wiąże się w Anglii szczególnie z przykładem życia i pismami D. Bonhoeffera (†1945), a ponadto z licznymi kontaktami ze skandynawskimi Kościołami luterkańskimi, z którymi Church of England przyjął nawet deklarację o widzialnym zjednoczeniu, znaną jako Dokument z Porvoo²⁶. Ta duchowość ekumeniczna, charakteryzująca się gotowością do wspólnej modlitwy z przedstawicielami innych wyznań, wewnętrznym nawróceniem, szczerym dialogiem i współpracą, ujawnia się od dawna szczególnie w kontekście wspólnych modlitw ekumenicznych. Jej szczególnym wyrazem był Tydzień Modlitwy o Jedność Kościoła przed Niedzielą Zesłania Ducha Świętego, wprowadzony przez Ruch Faith and Order (Wiara i Ustrój) w latach dwudziestych XX w., który potem połączono

²⁴ A.C. Zabriskie, *Bishop Brent: Crusader for Christian Unity*, Philadelphia: Westminster Press 1948, s. 142.

²⁵ Por. A. Bloom, *The Essence of Prayer*, London: Darton, Longman and Todd 1986; tenże, *Meditations on a Theme: A Spiritual Journey*, London–Oxford: Mowbrays 1972; K. Ware, *The Orthodox Way*, London: Mowbray 1979; tenże, *Spirituality: Eastern and Western Perspectives*, Cambridge: Great St Mary's 1995; *Abba: The Tradition of Orthodoxy in the West* [festschrift for Bishop Kallistos (Ware) of Diokleia], red. J. Behr, A. Louth, D. Conomos, Crestwood: St Vladimir's Seminary Press 2003. Z innych autorów por. np. A.M. Allchin, *The Joy of All Creation: An Anglican Meditation on the Place of Mary*, London: Darton, Longman and Todd 1984, jak też wcześniej wspomniane publikacje abpa R. Williamsa.

²⁶ Por. <http://www.porvoochurches.org/intro.htm>.

z inicjatywą tygodnia modlitwy ekumenicznej w dniach 18-25 stycznia. Do takiej modlitwy i uczestnictwa w tygodniu ekumenicznym wyraźnie wezwali anglikanów biskupi już podczas Konferencji Lambeth w 1958 r. Jeszcze inny akcent duchowości ekumenicznej łączy się z duchem Wspólnoty z Taizé, który w pewnym stopniu wniósł do Kościoła Anglii odnowienie kultu i codziennego oficjum, zwyczaj medytacji, wewnętrznego milczenia oraz modlitwy za cały Kościół i świat. Specyfika społeczeństwa angielskiego, związana z różnorodnością narodowościową mieszkańców pochodzących z różnych krajów świata – byłych kolonii, nadaje dodatkowy koloryt tej duchowości, z licznymi śladami innych religii i kultur.

XX-wieczna duchowość anglikańska, mimo różnorodnych oznak kryzysu, jawi się generalnie jako na nowo poszukująca swojej tożsamości w chrześcijańskim objawieniu i kościelnej tradycji. Wyraźnie zwraca się ku fundamentowi trynitarnemu, widząc w Bogu Stwórcy jedyną drogę do zrozumienia świata. Boża miłość zaś rodzi zobowiązanie do miłości w relacjach międzyludzkich. Jedynie Jezus Chrystus w pełni objawia Boga, w Nim człowiek zostaje usprawiedliwiony z grzechów i jednoczy się z Bogiem. Taki chrystocentryzm wskazuje na wezwanie chrześcijanina do życia z Chrystusem i w Chrystusie. On bowiem stale działa przez Ducha Świętego, który ożywia, prowadzi i daje światło. Sam Bóg daje duchowy wzrost i prowadzi ku świętości. Towarzyszy temu zwrócenie uwagi na znaczenie Kościoła i w ogóle wspólnotowego wymiaru życia duchowego, a tym samym nieufność do indywidualizmu. Dostrzega się zwrot ku zdrowej ascezie i prostocie życia, łącząc każde umartwienie z Chrystusowym cierpieniem i Jego miłością. W tym kontekście pojawiają się próby tłumaczenia ludzkiego cierpienia i jego łączenia z postawą służby. Na nowo dowartościowuje się znaczenie kapłaństwa, kierownictwo duchowe czy nawet indywidualną spowiedź. Przy różnych okazjach anglikańscy autorzy mówią o nieodzowności modlitwy, tak wspólnej, jak i indywidualnej. Modlitwa wyrasta nade wszystko z Bożej miłości, a jej istotą jest nie tyle prośba, ile komunია z Bogiem. Stąd jest ona relacyjna i dialogiczna, a winna angażować całego człowieka i całe jego życie²⁷.

*

Powyższy zarys ważniejszych nurtów we współczesnej duchowości anglikańskiej żadną miarą nie wyczerpuje zagadnienia. Pominęto tu dla przykładu

²⁷ Por. G. Mursell, *English Spirituality from 1700 to the Present Day*, s. 363-377; S. Cwiertniak, *Étapes de la pietas anglicana. Esquisse d'une histoire de la spiritualité anglicane*, Paris: Editions Saint-Paul 1962, s. 54-61.

społeczne zaangażowanie licznych środowisk angielskich, które ukształtowały ich swoisty charakter duchowy, a które należy wiązać z takimi postaciami, jak F.D. Maurice czy C. Gore. Trzeba też mieć na uwadze, że współczesny anglikanizm, istniejący formalnie jako Anglican Communion w ramach prawie czterdziestu autonomicznych prowincji, obejmuje ok. 70 mln wiernych, żyjących – poza Wyspami Brytyjskimi – zwłaszcza w obu Amerykach, Afryce, Azji i Australii. To oznacza, że także duchowość tej tradycji, mimo istotnych podobieństw, przejawia dzisiaj duże zróżnicowanie, wyrastające z uwarunkowań historycznych, geograficznych i kulturowych. Jako takie wymagałyby oddzielnych studiów i analiz. Studia nad tą tradycją chrześcijańską, jej różnorodnością i różnym stopniem wierności głównym prawdom wiary i moralności chrześcijańskiej, są potrzebne tak dla umacniania ducha ekumenicznego wśród wszystkich uczniów Chrystusa, jak też dla zrozumienia i kształtowania kultury współczesnego świata.

Anglikańsko-katolicki dialog ekumeniczny – podstawy, przebieg i problematyka

Za początek odrębności Kościoła anglikańskiego uważa się fakt uchwalenia w 1534 r. przez parlament angielski aktu supremacyjnego (ang. Act of Supremacy), na mocy którego król (wówczas był nim Henryk VIII) stał się „jedyną i najwyższą głową Kościoła” w Anglii. Wkrótce potem uchwalono kolejne akty, potwierdzające władzę monarchy nad Kościołem, jak zniesienie klasztorów i przyjęcie ich majątków przez państwo. W nadawaniu swoistego charakteru anglikańskiej teologii i liturgii w tym czasie główną rolę odegrał Tomasz Cranmer, arcybiskup Canterbury. Pod jego wpływem powstały pierwsze wersje *The Book of Common Prayer*, która po kilku zmianach otrzymała ostateczną formę w 1662 r. Ponadto powstała księga święceń *Ordinal* i 39 *Artykułów* (wiary). W teologii anglikańskiej od początku dały się zaobserwować wpływy luterzańskie, kalwińskie, ale i dążenie do zachowania katolickiego charakteru sprzed reformacji. Wskutek tego ukształtowała się tzw. *via media*, która dążyła do zachowania stanowiska pośredniego między „rzymskim katolicyzmem” a protestantyzmem. W prawdach wiary zaczęto wyróżniać zagadnienia fundamentalne i drugorzędne, gdzie przyjęcia jedynie tych pierwszych były koniecznym warunkiem zachowania tożsamości anglikańskiej. Cała teologia stawiała się „wszechstronna” (*comprehensive*) i dopuszczająca różne opinie, nawet sprzeczne ze sobą.

1. Podstawy dialogu anglikańsko-katolickiego

Szczególny wpływ na nadanie kształtu anglikańskiej teologii miał R. Hooker, zwany „architektem teologii anglikańskiej”¹. Wbrew żądaniom purytańskim (kalwińskim) opowiedział się za wiernością tradycji katolickiej, zwłaszcza tomistycznej. Wiek XVII, zwany złotym wiekiem teologii anglikańskiej, doprowadził do jej rozkwitu w twórczości tzw. teologów karolińskich: m.in. L. Andrews, W. Lauda, J. Taylora, R. Sandersona, R. Montague’a, H. Hammonda, J. Cosina, J. Bramhalla. Obok tych duchownych, często biskupów, opowiadających się za tradycją katolicką, do rozwoju teologii przyczynili się również pisarze z nurtu purytańskiego: W. Ames, W. Perkins czy R. Baxter. Odrębną, bardziej filozoficzną, grupę stanowili tzw. platonicy z Cambridge, wierni platonizmowi i neoplatonizmowi.

W XVIII w. myśl teologiczna miała niekiedy charakter polemiczny w stosunku do ówczesnych prądów. Do ważniejszych autorów należeli: J. Butler (religia i etyka naturalna), W. Law (nachylenie ascetyczne i mistyczne) oraz twórcy metodyzmu bracia J. i C. Wesleyowie. Narastała świadomość konieczności odnowy teologii i praktyki życia anglikańskiego. Miało to miejsce zarówno w anglikańskich środowiskach ewangelickich zaangażowanych społecznie (np. Clapham Sect i W. Wilberforce), jak i wśród anglikatolików (ruch oksfordzki: J. Keble, E. Pusey i J.H. Newman). Powstał tzw. liberalny katolicyzm (C. Gore), a w myśli moralno-społecznej tzw. chrześcijański socjalizm (F.D. Maurice). W XX w. teologia anglikańska rozwijała się w nurcie biblijnym i systematycznym (akcentując zwłaszcza chrystologię i tajemnicę wcielenia), a także liturgicznym. Doszło do znaczącej próby odnowy anglikańskiej teologii moralnej (głównie K.E. Kirk). Narastała również otwartość ekumeniczna, czego owocem stały się liczne dialogi teologiczne z różnymi wspólnotami chrześcijańskimi.

Anglikanizm odegrał ważną rolę w powstaniu w 1948 r. Światowej Rady Kościołów wskutek zjednoczenia ruchów Wiara i Ustrój oraz Życie i Praca. W działalności ekumenicznej wyróżnił się W. Temple, późniejszy abp Canterbury, a także jego następca abp G.F. Fisher, który był pierwszym przewodniczącym Światowej Rady Kościołów. Wezwanie ekumeniczne zostało podkreślone w *Apelu o zjednoczenie*, sformułowanym podczas Konferencji Lambeth (1920), co wzmocniło otwartość i zaangażowanie ekumeniczne Church of England².

¹ Rys historyczny teologii anglikańskiej, zwłaszcza w aspekcie moralnym, por. S. Nowosad, *Odnowa anglikańskiej teologii moralnej w XX w.*, s. 19-57.

² The Lambeth Conference 1920, *Resolution 9 (An Appeal to All Christian People)*. Por. www.anglicancommunion.org.

Pewne próby na rzecz pojednania anglikańsko-katolickiego poczynił w XVII w. abp Canterbury W. Wake. Okazały się one jednak nieudane. W XIX w., z punktu widzenia anglikanów, utrudnieniem w możliwych kontaktach było ogłoszenie w 1854 r. dogmatu maryjnego (o Niepokalanym Poczęciu Najświętszej Maryi Panny), a następnie dogmatu o nieomyślności papieża, ogłoszonego w 1870 r. podczas I Soboru Watykańskiego. Rzeczywiste relacje między Kościołem katolickim i Church of England stały się możliwe dopiero po roku 1850, gdy w Anglii pozwolono na utworzenie stałej hierarchii katolickiej. Nawrócony z anglikanizmu A. Phillipps de Lisle założył 1857 Association for the Promotion of the Unity of Christendom, które gromadziło katolików, anglikanów i prawosławnych. Hierarchia katolicka, m.in. kard. H.E. Manning, traktowała jednak te kontakty nieufnie. W końcu XIX w. wpływ na osłabienie wzajemnych kontaktów miały dyskusje nad ważnością święceń anglikańskich. W 1896 r. Leon XIII w bulli *Apostolicae curae* uznał je za nieważne, czemu sprzeciwili się arcybiskupi anglikańscy w liście *Saepius officio* z roku 1897. Nieważność święceń papież wywodził głównie z pozbawionego jasnej intencji oraz aspektu ofiarniczego rytu ich udzielania (wg anglikańskiego *Ordinal*). Brak jest gestów i słów, które przekazywałyby nowo wyświęconemu władzę składania ofiary³.

Do zainicjowania procesu zbliżenia między obu wyznaniem przyczynił się szczególnie lord Halifax, anglikatolik, który wraz z o. F. Portalem doprowadził do cyklu dyskusji (1921, 1923, 1925, 1926) teologicznych między katolikami i anglikanami. Odbywały się one w Mechelen pod patronatem kard. D. Merciera (tzw. rozmowy mechlińskie). Szczególnie ważne wydarzenie ekumeniczne między anglikanami i katolikami miało miejsce w Watykanie 2 XII 1960, gdy doszło do krótkiego, prywatnego spotkania arcybiskupa G.F. Fishera z pap. Janem XXIII. Była to pierwsza od 1397 r. (gdy na dworze papieskim został przyjęty katolicki prymas Anglii abp T. Arundel) wizyta arcybiskupa Canterbury w Watykanie. W 1961 Jan XXIII przyjął na audiencji królową Elżbietę II wraz z mężem. Następnie, zgodnie z duchem ekumenicznym, obserwatorów z ramienia Kościoła anglikańskiego zaproszono na II Sobór Watykański. Papież Paweł VI przyjął 23-24 III 1966 w Watykanie abpa Canterbury A.M. Ramseya. Było to szczególnie ważne i oficjalne spotkanie, gdyż podpisano *Wspólną Deklarację* inauguracyjną „poważny dialog”, który doprowadzić miał do „tej jedności w prawdzie, o którą modlił się Chrystus”. Jak wyjaśniono, spotkanie miało na celu „całkowitą komunę wiary i życia sakramentalnego”⁴.

³ Por. *Anglican Orders: Essays on the Centenary of Apostolicae Curae 1896-1996*, red. R.W. Franklin, London: Mowbray 1996. Tekst bulli *Apostolicae curae* i listu *Saepius officio* na s. 127-149.

⁴ *The Common Declaration by Pope Paul VI and the Archbishop of Canterbury Dr Michael Ramsey* (Rzym, 23 III 1966). Por. www.vatican.va.

Dialog natomiast miał dotyczyć zagadnień teologicznych, takich jak Pismo święte, Tradycja i liturgia, ale również tego, co praktycznie utrudnia zbliżenie i jedność. Powołano Wspólną Komisję Przygotowawczą, której zadaniem było opracowanie głównych zagadnień do dyskusji w ramach przyszłej komisji teologicznej.

W latach 1975-1976 doszło do wymiany listów między Pawłem VI i abp. D. Cogganem. Najpierw do Pawła VI napisał abp Canterbury (9 VII 1975), następnie Paweł VI wysłał list do abp. Coggana (30 XI 1975), a ten odpowiedział 10 II 1976. Drugi list papieża został wysłany 23 III 1976. Inicjatywa abp. Canterbury wiązała się z narastającym we Wspólnocie anglikańskiej problemem święceń kobiet, do czego Kościół anglikański coraz wyraźniej zmierzał, a w związku z tym arcybiskup chciał o tym poinformować papieża, zdając sobie sprawę z wpływu tej decyzji na wzajemne kontakty ekumeniczne. Paweł VI jasno tłumaczył, że Kościół katolicki uważa taką decyzję za niedopuszczalną z „fundamentalnych powodów”, tzn. mając na uwadze przykład samego Chrystusa, nieprzerwaną praktykę Kościoła i żywy autorytet nauczycielski Kościoła, który zawsze uczył o niemożliwości udzielania kobietom święceń kapłańskich. W korespondencji tej pojawiła się także zapowiedź ponownej wizyty abp. Canterbury w Watykanie. Paweł VI przyjął duchowego przywódcę anglikanizmu na audiencji 29 IV 1977. Po przeprowadzonych rozmowach podpisano *Wspólną Deklarację*, w której doceniono osiągnięty postęp w dialogu i wyrażono wolę jego kontynuacji⁵.

Owocem dotychczasowego dialogu są nie tylko podpisane dokumenty, ale także rosnące praktyczne zaangażowanie biskupów, księży i ludzi świeckich we współpracę duszpasterską w wielu częściach świata. Te owoce widać także tam, gdzie istniejące podziały są szczególnie bolesne, czyli w małżeństwach mieszanych. Deklaracja katolicko-anglikańska potwierdziła, że celem dialogu – zgodnie z wolą Chrystusa – jest „przywrócenie całkowitej komunii w wierze i życiu sakramentalnym”. Ta komunია, chociaż nadal niedoskonała, jest „w centrum naszego świadectwa wobec świata”, a jest to nade wszystko „komunia z Bogiem w Chrystusie przez wiarę i przez chrzest i oddanie się Jemu”. Nadzieja i odwaga działania dla pojednania wyrasta ostatecznie z łaski Bożej, gdyż „miłość Boża rozlana jest w sercach naszych przez Ducha Świętego, który został nam dany” (Rz 5,5).

⁵ *The Common Declaration of Pope Paul VI and the Archbishop of Canterbury Dr Donald Coggan* (Rzym, 29 IV 1977). Por. www.vatican.va.

2. Spotkania anglikańsko-katolickie

W czasie pontyfikatu Jana Pawła II doszło do wielu spotkań z oficjalnymi przedstawicielami Kościoła anglikańskiego. Szczególnie uroczysta była pierwsza wizyta królowej Anglii Elżbiety II i księcia Filipa w Watykanie 17 X 1980. W swoim przemówieniu papież mówił wówczas o historii i demokratycznej tradycji narodu angielskiego, potrzebie pokoju i współpracy, jak również o wpływie chrześcijan angielskich na rozwój wiary chrześcijańskiej w Europie. Wspomnił także trwający dialog i współpracę katolicko-anglikańską. Wyraził swoje oczekiwanie na pasterską wizytę wśród katolików brytyjskich i spotkania się z innymi chrześcijanami Zjednoczonego Królestwa⁶.

Do pasterskiej wizyty Jana Pawła II w Wielkiej Brytanii doszło w dniach 28 V-2 VI 1982. Była to pierwsza, od czasu zerwania Kościoła angielskiego z Rzymem w XVI w., wizyta głowy Kościoła katolickiego w Anglii. Nieoficjalne spotkanie papieża z królową Elżbietą odbyło się 28 V w królewskim pałacu Buckingham w Londynie. Następnego dnia Ojciec Święty nawiedził katedrę w Canterbury, gdzie przyjął go abp Robert Runcie. Podczas wspólnych modlitw, z udziałem także innych przywódców religijnych, odmówiono m.in. Modlitwę Pańską, przekazano sobie znak pokoju, odśpiewano *Te Deum*, a obaj pastarze wygłosili przemówienia, udzielając na koniec wspólnego błogosławieństwa. Papież wraz z abp. Canterbury modlili się również przy ołtarzu, gdzie czczony jest św. Tomasz Becket, zamordowany w tej katedrze 29 XII 1170. W swoim przemówieniu pt. *Nowy etap wspólnej pielgrzymki ku jedności* Jan Paweł II przypomniał zobowiązanie obu wspólnot do modlitwy i „pracy dla pojednania i jedności kościelnej, zgodnie z myślą i pragnieniem naszego Zbawiciela Jezusa Chrystusa”⁷. Wyraził nadzieję, że trwający już dialog doprowadzi „do dnia pełnego przywrócenia jedności w wierze i miłości”. Na zakończenie tego ekumenicznego spotkania papież i abp Runcie podpisali *Wspólną Deklarację*, w której wyrażono wdzięczność Bogu za osiągnięty postęp w dziele pojednania⁸. Prowadzony dialog, oparty na „*Ewangeli* i na dawnych wspólnych tradycjach”, ma na celu „jedność, o jaką Chrystus modlił się do swojego Ojca”. Podjęto decyzję o zakończeniu pierwszej fazy dialogu teologicznego w ramach Międzynarodowej Komisji Teologicznej Anglikańsko-Rzymskokatolickiej (Anglican-Roman Catholic International Commission I – ARCIC I), którego owocem jest raport

⁶ Por. John Paul II, *Address to the Queen of England* (17 X 1980), www.vatican.va.

⁷ Jan Paweł II, *Przem. Nowy etap wspólnej pielgrzymki ku jedności*, „L'Osservatore Romano” 3(1982), nr 6, s. 11-12.

⁸ *The Common Declaration of Pope John Paul II and the Archbishop of Canterbury Dr Robert Runcie* (Canterbury, 29.05.1982). Por. www.vatican.va.

końcowy *The Final Report*⁹. Obaj przywódcy podjęli decyzję o przejściu do następnej fazy i powołali ARCIC II. Jej celem będą dalsze badania głównych różnic doktrynalnych, jak też „przestudiowanie tego wszystkiego, co utrudnia wzajemne uznanie posługiwania naszych Wspólnot”. Wskazali, że „gdy postępuje to dzieło teologicznego wyjaśniania, musi mu towarzyszyć gorliwa praca i gorąca modlitwa katolików i anglikanów na całym świecie, starających się o to, by wzrastać we wzajemnym porozumieniu, braterskiej miłości i wspólnym świadectwie *Ewangelii*”. Deklaracja podkreśla także, że „nasz cel nie ogranicza się tylko do jedności obydwu Wspólnot, z wyłączeniem innych chrześcijan, ale raczej obejmuje wypełnianie woli Bożej dotyczącej widzialnej jedności całego ludu Bożego”.

Na zaproszenie Jana Pawła II anglikanie uczestniczyli w spotkaniu modlitewnym zorganizowanym w 1986 r. w Asyżu. Osobiście wziął w nim udział abp Canterbury R. Runcie. Ponadto w kraju abp Runcie i kard. B. Hume, katolicki prymas Anglii, wydali wspólny komunikat, w którym wyjaśnili znaczenie i sens wspólnej modlitwy o pokój. Oficjalną wizytę w Watykanie abp Canterbury R. Runcie złożył w dniach 29 IX-2 X 1989. Jej centrum był 30 IX, gdy w kościele św. Andrzeja i św. Grzegorza na rzymskim wzgórzu Celio odbyły się wspólne uroczyste nieszpory, podczas których Runcie wygłosił przemówienie. Ojciec Święty i abp Runcie podkreślili potrzebę odkrycia i wierności wspólnemu dziedzictwu wiary, co jest warunkiem dalszego postępu na drodze do jedności. Następnie (1 X) abp Runcie uczestniczył we Mszy beatyfikacyjnej na Placu św. Piotra, podczas której doszło do wymiany znaku pokoju między arcybiskupem i papieżem. Później towarzyszył papieżowi podczas tradycyjnego przejścia wśród wiernych. *Wspólna Deklaracja*, podpisana przez obu pasterzy, zawierała m.in. ważne stwierdzenie, że ekumenizm nie polega jedynie na usuwaniu przeszkód, ale – pozytywnie – na wymianie darów¹⁰.

Podczas Specjalnego Zgromadzenia Synodu Biskupów Poświęconego Europie (28 XI-14 XII 1991), z woli papieża, 7 XII 1991 w Bazylice Watykańskiej odbyło się specjalne nabożeństwo ekumeniczne. Oprócz innych przedstawicieli wielu wspólnot chrześcijańskich wzięła w nim udział także delegacja anglikańska. Ojciec Święty wygłosił wówczas homilię pt. *Na drodze ku jedności w wierze*¹¹.

Nowy abp Canterbury, George L. Carey, który w 1991 r. został duchowym przywódcą całej Wspólnoty Anglikańskiej, 25 V 1992 złożył wizytę Janowi

⁹ ARCIC I, *The Final Report*, London: CTS/SPCK 1982.

¹⁰ Jan Paweł II, *Przemówienie i Wspólna Deklaracja podczas spotkania z arcybiskupem Canterbury R. Runcie'm* (Rzym, 30.09-2.10.1989), „L'Osservatore Romano” 10(1989), nr 10-11, s. 15-17.

¹¹ Jan Paweł II, Hom. *Na drodze ku jedności w wierze*, „L'Osservatore Romano” 13(1992), nr 1, s. 38-39.

Pawłowi II. W rozmowie poruszono m.in. kwestię katolickiej odpowiedzi na raport końcowy ARCIC I. Jan Paweł II zwrócił uwagę, że – wbrew stwierdzeniom z raportu – nie można mówić jeszcze o „zasadniczej zgodności” na temat Eucharystii i kapłaństwa sakramentalnego. Raport można jednak słusznie nazwać „kamieniem milowym” w dziejach relacji katolicko-anglikańskich i dialog ten trzeba dalej prowadzić. Rozmawiano również o problemie udzielania święceń kapłańskich kobietom (Synod Generalny Kościoła Anglii podjął taką decyzję – 1992), a Carey wyraził przekonanie anglikanów, że jest to dopuszczalne. Jan Paweł II stwierdził natomiast, że „Kościół nie czuje się upoważniony do akceptacji tej praktyki”. Papież uznał tę decyzję anglikanów za „poważną przeszkodę dla całego procesu pojednania anglikańsko-katolickiego”. Carey wyraził wówczas zadowolenie, że anglikanie – obok innych niekatolików – zostali zaproszeni na obrady Specjalnego Zgromadzenia Synodu Biskupów poświęconego Europie. Ponadto obaj pasterze wyrazili przekonanie o płynącym z chrztu obowiązku dawania świadectwa o zbawieniu. Wskazali na dalszą pilną potrzebę dialogu teologicznego. Rozmawiali także o współpracy na rzecz sprawiedliwości i pokoju¹².

W kolejnym spotkaniu modlitewnym o pokój w Europie, zwołanym przez Jana Pawła II do Asyżu na 9-10 I 1993, delegacji Kościoła anglikańskiego przewodniczył abp Yorku J. Habgood. W związku z decyzją Synodu Generalnego Kościoła Anglii o wprowadzeniu święceń kapłańskich dla kobiet i towarzyszącymi temu dyskusjami, 22 V 1994 Jan Paweł II wydał list apostolski *Ordinatio sacerdotalis*, w którym przypomniał o rozstrzygniętej już przez Magisterium Kościoła praktyce udzielania święceń kapłańskich wyłącznie mężczyznom¹³. Ojciec Święty przywołał dotyczące tej kwestii nauczanie Kościoła oraz potwierdził jego ostateczny i wiążący charakter. Podkreślił też, że nauka Kościoła opiera się przede wszystkim na przykładzie samego Chrystusa (który wybrał dwunastu Apostołów spośród mężczyzn), na praktyce apostolskiej, na niezmiennym Magisterium Kościoła oraz powszechnej Tradycji. Taka opinia papieża znalazła się już wcześniej w specjalnym *Liście do Arcybiskupa Canterbury* z 8 XII 1988, będącym reakcją na uchwałę Konferencji Lambeth z 1988 r., która oficjalnie uznała możliwość podjęcia decyzji o udzielaniu święceń kobietom w poszczególnych prowincjach Wspólnoty Anglikańskiej. Jan Paweł II jednoznacznie odwoływał się tam do nieprzerwanej Tradycji Kościoła (także prawosławnego) i zwracał uwagę, że dopuszczenie kobiet do kapłaństwa i bi-

¹² Por. Jan Paweł II, *Przemówienie podczas wizyty w Watykanie arcybiskupa Canterbury G. Careya* (25.05.1992), „L'Osservatore Romano” 13(1992), nr 7, s. 54-55.

¹³ Por. Jan Paweł II, List apostolski *Ordinatio sacerdotalis*, Watykan: LEV 1994.

skupstwa poważnie utrudni dialog i faktycznie uniemożliwi postęp na drodze do wzajemnego uznania święceń¹⁴.

W dniach 3-5 XII 1996 w Rzymie przebywali abp Canterbury G. Carey oraz inni przedstawiciele Wspólnoty Anglikańskiej z różnych krajów¹⁵. Ich pierwsze, krótkie spotkanie z Janem Pawłem II odbyło się 3 XII, a dłuższa audyencja, podczas której papież i arcybiskup wygłosili przemówienia, miała miejsce 5 XII. Wieczorem tego dnia w rzymskim kościele św. Andrzeja i św. Grzegorza (skąd na misje do Anglii wyruszył św. Augustyn z Canterbury), odbyły się wspólne nieszpory, którym przewodniczył Ojciec Święty. Podczas tego nabożeństwa Jan Paweł II wygłosił homilię pt. *Musimy dążyć do odzyskania jedności*, po czym arcybiskup wygłosił przemówienie pt. *Dialog między nami będzie trwał*. Okazję do wspólnej modlitwy stanowiła obchodzona 1400. rocznica posłania przez papieża Grzegorza Wielkiego św. Augustyna z Canterbury oraz 40 zakonników na misję ewangelizacyjną do Brytanii w 594 r. W swoich przemówieniach Jan Paweł II i abp. Carey przypomnieli także 30. rocznicę historycznego spotkania Pawła VI z abp M. Ramseyem z 1966, które dało początek wspólnemu dialogowi teologicznemu na forum ARCIC. Ojciec Święty wskazał na owoce dotychczasowego dialogu, który jest kontynuowany „nie bez trudności”. Towarzyszy temu „nowy duch współpracy” i gorliwsza modlitwa o dar jedności. Wobec niedawnej decyzji Kościoła Anglii o dopuszczeniu kobiet do święceń kapłańskich, która stała się „poważną przeszkodą na drodze do pojednania”, Jan Paweł II wezwał anglikanów do rozważenia jego decyzji w tym kontekście: „Jako Następca Piotra jestem w szczególny sposób odpowiedzialny za wiarę i jedność Kościoła i dlatego wzywam moich braci i siostry ze Wspólnoty Anglikańskiej, aby zastanowili się nad motywami i zasadnością stanowisk, jakie zajmowałem sprawując mój Urząd Nauczycielski. Nasze obopólne pragnienie wypełnienia woli Chrystusa z pewnością doprowadzi nas do zgodnego rozumienia Jego zamysłu co do każdego istotnego aspektu konstytucji Kościoła”. Podtrzymując wolę dialogu, w wieczornej homilii papież ponownie wskazał, że w dialogu „niestety pojawiły się nowe kwestie sporne, między innymi problem udzielania święceń kapłańskich kobietom”. Dlatego podkreślił, że to „wyraźnie wskazuje na potrzebę osiągnięcia porozumienia co do tego, w jaki sposób Kościół rozeznaje miarodajnie nauczanie i praktykę, które składają się na powierzoną nam wiarę apostołską”. Przypomniał również podpisany w 1994 r. wspólny dokument ARCIC II na temat moralności chrze-

¹⁴ Por. W. Kasper, *Mission of Bishops in the Mystery of the Church: Reflections on the Question of Ordaining Women to Episcopal Office in the Church of England* (5.06.2006), por. www.vatican.va.

¹⁵ Por. Jan Paweł II, *Przemówienie, homilia i Wspólna Deklaracja podczas wizyty w Watykanie arcybiskupa Canterbury G. Careya* (3-5.12.1996), „L'Osservatore Romano” 18(1997), nr 2, s. 33-40.

ścijańskiej, który pokazuje, jak ważne jest zgodne uznanie wymagań moralnych stawianych przez *Ewangelię* i stworzenie mocniejszych podstaw „dla wspólnego świadectwa w obliczu wielu dylematów etycznych, przed jakimi stoi dzisiejszy człowiek”. Przypomniął także swoje wezwanie z encykliki *Ut unum sint* co do kształtu posługi Piotrowej, by wspólnie „odkryć takie jej formy, które pozwolą wszystkim chrześcijanom przyjąć ją jako służbę miłości”¹⁶.

Abp Carey w swoim przemówieniu zwrócił uwagę na osiągnięte już efekty dotychczasowego dialogu, który ukazał, iż istnieje „znaczna zgodność poglądów w dziedzinie teologii i eklezjologii”. Równocześnie wskazał, że „w życiu naszych Kościołów nie przyswoiliśmy sobie jeszcze wszystkich różnorodnych owoców dialogu”. Godne uwagi są liczne przykłady współpracy katolików i anglikanów w różnych „miejscach, gdzie Kościoły pełnią swoją misję w sytuacji wielkiego ubóstwa, niepokojów i przemocy”. Zbliżający się wówczas Wielki Jubileusz 2000 abp Canterbury widział jako sposobność „do pokuty za te działania z przeszłości, które stały się przyczyną naszego dzisiejszego braku jedności”, a także jako zobowiązanie „do dawania świadectwa wobec świata o prawdzie *Ewangelii*” i działania, by „Boże Królestwo sprawiedliwości, pokoju i wiary mogło powstać już tutaj na ziemi”. W drugim wieczornym przemówieniu Carey wspominał szczególnie misję św. Augustyna z Canterbury i jej późniejsze owoce dla chrystianizacji ludów na „białych wyspach Brytów”, ale też współczesne zróżnicowanie anglikanizmu, istniejącego na całym świecie. Ta pielgrzymka do Rzymu i spotkanie z papieżem zmuszają do uświadomienia sobie własnej tożsamości jako wspólnoty wyrosłej z reformacji, która „była nie tyle tragedią, co raczej ponownym odkryciem – odkryciem Biblii i jej autorytetu, odkryciem usprawiedliwienia przez wiarę, odkryciem Kościoła lokalnego, odkryciem służebnego charakteru urzędów kościelnych i kapłaństwa”. Ponieważ jednak trwają „urazy i rany zadane w ciągu stuleci [...], nadal bardzo potrzebne jest pojednanie pamięci, zarówno indywidualnej, jak i wspólnotowej”. Może się to dokonać tylko przez „szczerze przebaczenie, przez gotowość do zaakceptowania odmienności w sprawach nie należących do biblijnego rdzenia naszej wiary i przez pokorne przyjmowanie wzajemnie składanych darów, które mogą nas zdziwić i zaskoczyć”.

Po niesporach 5 XII Jan Paweł II i abp G. Carey podpisali *Wspólną Deklarację* podkreślającą, że szczególne znaczenie w dialogu ma wspólna modlitwa o łaskę pojednania – o „nawrócenie do Chrystusa i nawrócenie ku sobie nawzajem w Chrystusie”. Obaj Biskupi przypomnieli podpisane wcześniej wspólne dokumenty, wypracowane w ramach ARCIC I i II. Strona katolicka zwróciła uwagę, że „udzielanie święceń kapłańskich i biskupich kobietom w niektórych prowincjach anglikańskich” staje się „przeszkodą dla pojednania i stwarza nową

¹⁶ Jan Paweł II, Encyklika *Ut unum sint*, Watykan: LEV 1995, nr 88 i 95-96.

sytuację”. Domaga się to lepszego określenia rozumienia władzy w Kościele oraz tego, „jak ma się dalej rozwijać relacja między Wspólnotą anglikańską a Kościołem katolickim”. Równocześnie zachęcono anglikanów i katolików na całym świecie, by starali się „dawać wspólne świadectwo w obliczu narastającego sekularyzmu, apatii religijnej i zagubienia moralnego”, do czego szczególną okazją będą obchody Wielkiego Jubileuszu 2000.

W celu podkreślenia ekumenicznego wymiaru Wielkiego Jubileuszu, Jan Paweł II dokonał 18 I 2000 uroczystego otwarcia Drzwi Świętych w Bazylice św. Pawła za Murami, inaugurując jubileuszowy Tydzień Modlitwy o Jedność Chrześcijan. Towarzyszyli mu w tym abp Canterbury G. Carey i patriarcha Atanazy, przedstawiciel Patriarchy Ekumenicznego Bartłomieja I. Po raz pierwszy w historii otwarcie Drzwi Świętych dokonało się w taki ekumeniczny sposób. Wraz z przedstawicielami kilkudziesięciu Kościołów i Wspólnot kościelnych odbyło się specjalne nabożeństwo, podczas którego – obok fragmentów Pisma Świętego – odczytano także teksty prawosławne i luterańskie. Po uroczystym przekazaniu znaku pokoju, wspólnym wyznaniu wiary oraz homilii Ojca świętego pt. *Na drodze do pełnej jedności Ciała Chrystusa* i nabożeństwie, na wspólnej agapie w opactwie benedyktynów Ojciec Święty podziękował arcybiskupowi Canterbury za obecność¹⁷. Na zakończenie Tygodnia Modlitw (25 I) w tej samej bazylice miały miejsce ekumeniczne nieszpory pod przewodnictwem kard. R. Etchegaraya, w których uczestniczyła także delegacja anglikańska. W ramach obchodów Roku Świętego 7 V 2000 w rzymskim Koloseum odbyło się Ekumeniczne Wspomnienie Świadców Wiary XX w., na którym obecna była również delegacja Wspólnoty Anglikańskiej. W homilii pt. *Nigdy nie ugięli się przed mocą zła* Jan Paweł II mówił m.in.: „W naszym stuleciu świadectwo dawane Chrystusowi aż do przelania krwi stało się wspólnym dziedzictwem zarówno katolików, jak prawosławnych, anglikanów i protestantów”¹⁸. W specjalnej modlitwie za świadków wiary, pochodzących z różnych wspólnot chrześcijańskich, wspomniano także P. Stronga, anglikańskiego arcybiskupa Papui-Nowej Gwinei, więzionego w 1942 r. wraz ze współpracownikami w obozie koncentracyjnym. Natomiast 17 X w Watykanie miało miejsce krótkie spotkanie królowej Anglii Elżbiety II z papieżem. W przemówieniu Ojciec Święty poruszył problem ekumenicznych relacji między katolikami i anglikanami, pokreślił nieodwracalność osiągniętych w dialogu postępów, natomiast w kontekście jednoczenia się Europy wskazał, że proces ten trzeba

¹⁷ Jan Paweł II, Hom. *Na drodze do pełnej jedności Ciała Chrystusa* (Rzym, 18.01.2000), „L'Osservatore Romano” 21(2000), nr 3, 14-16.

¹⁸ Jan Paweł II, Hom. *Nigdy nie ugięli się przed mocą zła* (Rzym, 7.05.2000), „L'Osservatore Romano” 21(2000), nr 7-8, s. 32-34.

opierać na fundamentach i ideałach, jakie już osiągnięto w dziedzinie polityki, prawa, kultury, moralności i duchowości¹⁹.

W związku z powołaniem nowej grupy roboczej dla dialogu teologicznego Jan Paweł II wygłosił 24 XI 2001 przemówienie do jej członków, zebranych na inauguracyjnym spotkaniu²⁰. Papież wspomniał wówczas wcześniejsze spotkania papieży z arcybiskupami Canterbury, zwłaszcza z 1966 r., które dało początek dialogowi anglikańsko-katolickiemu. Przypomniał też swoją wizytę w Canterbury w 1982 r. i utworzenie ARCIC II. Podkreślił, że dialog jest konieczny, ale niewystarczający: „Nasza wspólna droga wymaga, aby zarówno anglikanie, jak i katolicy nauczyli się wspólnie modlić i pracować”. *Wspólną Deklarację* z 1996 ponownie określił „kamieniem milowym” dialogu. Zwrócił też uwagę, że brak jedności utrudnia misję chrześcijan w świecie, stąd „w tych niespokojnych czasach świat bardziej niż kiedykolwiek wcześniej potrzebuje wspólnego świadectwa chrześcijan na każdej płaszczyźnie, od obrony życia i godności człowieka po promocję sprawiedliwości i pokoju”.

Podczas drugiego spotkania asyzyjskiego, zorganizowanego z okazji Światowego Dnia Modlitwy o Pokój na Świecie, Wspólnotę Anglikańską reprezentował biskup asystent anglikańskiej diecezji europejskiej i dyrektor Ośrodka Anglikańskiego w Rzymie R. Garrard, który odczytał *Świadectwo* przygotowane przez abp. Canterbury.

Niedługo po swoim wyborze na stolicę biskupią w Canterbury przybył do Rzymu abp R. Williams. Jan Paweł II przyjął go na audiencji 4 X 2003²¹. W wygłoszonym wówczas przemówieniu Ojciec Święty wskazał, że mimo „nowych, poważnych trudności” w dialogu katolicko-anglikańskim nie wolno szczędzić wysiłków w celu osiągnięcia pełnej, widzialnej jedności: „Musimy ponownie potwierdzić, że jesteśmy zobowiązani do uważnego i uczciwego wsłuchiwania się w głos Chrystusa, który przemawia do nas za pośrednictwem *Evangelii* oraz apostolskiej Tradycji Kościoła. Kościół [...] musi czuwać, by depozyt wiary przekazywany był w sposób pełny, wolny od błędnych i zwodniczych interpretacji”. Mając na uwadze nową fazę w dialogu teologicznym, podkreślił, że trzeba „nadal wytrwale rozwijać to, co zostało już dokonane przez Międzynarodową Komisję Anglikańsko-Rzymskokatolicką (ARCIC) oraz rozszerzać inicjatywy powołanej niedawno wspólnej Komisji ds. Jedności i Misji (IARCCUM). Świat potrzebuje świadectwa naszej jedności, zakorzenionej w naszej wspólnej miłości i posłuszeństwie wobec Chrystusa i jego *Evangelii*”.

¹⁹ Por. John Paul II, *Address to the Queen of England* (Rome, 17.10.2000), www.vatican.va.

²⁰ Jan Paweł II, *Przemówienie do członków IARCCUM – nowej grupy roboczej ARCIC* (Rzym, 24.11.2001), „L'Osservatore Romano” 23(2002), nr 4, s. 17-18.

²¹ Por. Jan Paweł II, *Przemówienie podczas wizyty w Watykanie arcybiskupa Canterbury R. Williamsa* (4.10.2003), „L'Osservatore Romano” 25(2004), nr 3, s. 11-12.

Podczas pontyfikatu Jana Pawła II delegacja anglikańska brała regularny udział w rzymskich obchodach Tygodnia Modlitwy o Jedność Chrześcijan. Do spotkań z anglikanami i rozmaitych form współpracy dochodziło podczas i w związku z wieloma zagranicznymi podróżami papieża do różnych krajów świata. Ponadto z racji kontekstu anglikańskiego należy wspomnieć dwa specjalne dokumenty Jana Pawła II – *List apostolski motu proprio o ogłoszeniu św. Tomasza Morusa Patronem rządzących i polityków*, podpisany 31 X 2000 oraz *List do abp. Vincenta Nicholasa [Metropolity Birmingham] z okazji dwusetlecia urodzin kard. Johna Henry'ego Newmana*, podpisany 22 I 2001²². Po śmierci Jana Pawła II abp Canterbury R. Williams wziął udział w jego pogrzebie. Z kolei po wyborze pap. Benedykta XVI abp Williams przybył do Rzymu na uroczystą inaugurację nowego pontyfikatu 24 IV 2005. Od czasów reformacji był to pierwszy taki wypadek, by arcybiskup Canterbury uczestniczył w inauguracji pontyfikatu nowego Biskupa Rzymu. 25 IV Benedykt XVI przyjął abp. Williamsa na prywatnej audiencji.

3. Dialog teologiczny

Na zakończenie dwudniowego spotkania Pawła VI i abp. M. Ramseya, jakie miało miejsce 23-24 III 1966 w Rzymie, podpisana *Wspólna Deklaracja* zawierała m.in. decyzję o rozpoczęciu dialogu teologicznego między obu wspólnotami. Powstała Anglikańsko-Rzymskokatolicka Wspólna Komisja Przygotowawcza (Anglican-Roman Catholic Joint Preparatory Commission), której celem było przygotowanie właściwego dialogu²³. Odebrała ona trzy spotkania: 9-13 I 1967 w Gazzada (Włochy), 30 VIII-3 IX 1967 w Huntercombe (Wielka Brytania) oraz 31 XII 1967-3 I 1968 w Mount St. Joseph (Malta). Komisji współprzewodniczyli: anglikański bp J.R.H. Moorman z Ripon (Wielka Brytania) i bp C. Helmsing z Kansas City (USA). Podczas ostatniego spotkania podpisano *Raport z Malty (The Malta Report)*, stanowiący sprawozdanie z prac komisji. *Raport* wskazał, by najpierw podjąć dyskusję nad rozumieniem komunii w obu tradycjach, a następnie nad anglikańskim rozumieniem podstawowych i drugorzędnych prawd wiary oraz katolickim pojęciem „hierarchii prawd”. Ponadto podkreślono potrzebę większego otwarcia i współpracy na polu modlitwy,

²² Por. odpowiednio: „L'Osservatore Romano” 22(2001), nr 1, s. 9-11 oraz „L'Osservatore Romano” 23(2002), nr 4, s. 8.

²³ Szczegółowy wykaz wszystkich spotkań roboczych kolejnych komisji, przygotowane dokumenty, raporty i komunikaty por. www.iarccum.org oraz www.vatican.va.

liturgii, kaznodziejstwa, działalności misyjnej czy kwestii małżeństw mieszanych. Jako konieczne do zbadania będą zagadnienia moralne, sakramentalna interkomunia, problem święceń anglikańskich, a zwłaszcza kwestia autorytetu.

Obok Komisji Przygotowawczej pracę podjęła także specjalna Międzynarodowa Komisja ds. Problematyki Teologicznej i Praktycznej Małżeństw Mieszanych Katolicko-Anglikańskich (Anglican-Roman Catholic International Commission on the Theology of Marriage – ARCCM). Komisja ta została powołana do istnienia w 1967 r., a prace prowadziła w latach 1968-1975. W tym czasie odbyło się sześć sesji roboczych: 16-18 IV 1968 w Windsorze, 27-30 XI 1968 w Rzymie, 22-25 XI 1971 w Londynie, 9-12 IV 1973 w Haywards Heath (Wielka Brytania), 1-5 IV 1974 w Dublinie, 23-27 VI 1975 w Wenecji. Komisja przygotowała raport końcowy *The Final Report of the Anglican-Roman Catholic International Commission on the Theology of Marriage and Its Application to Mixed Marriages* (1975). Jest to obszerny dokument, który przedstawia wspólne przekonania wiary co do teologicznego rozumienia małżeństwa i jego trwałości, szczególnie w kontekście sakramentu chrztu i prawdy o Kościele oraz wyszczególnia istniejące różnice. Analizuje przy tym rozstrzygnięcia prawa kościelnego w obu wspólnotach. Wskazuje liczne trudności związane z wzajemną relacją między teologią a dyscypliną kościelną. Na koniec daje wykaz istotnych zaleceń pastoralnych.

A. Nauka o Eucharystii

Pierwsza faza dialogu na forum Międzynarodowej Komisji Teologicznej Anglikańsko-Rzymskokatolickiej (ARCIC I) trwała od 1970 do 1981 r. i zajmowała się trzema głównymi kwestiami: Eucharystia, urząd i święcenia oraz autorytet w Kościele. Współprzewodniczącymi komisji byli: anglikański abp H. McAdoo z Dublina (Irlandia) i katolicki bp A. Clark z East Anglia (Wielka Brytania). Świadcami dialogu anglikańsko-katolickiego ze strony Światowej Rady Kościołów byli G. Gassmann i M. Kinnamon. Wybrane zagadnienia teologiczne stanowiły przedmiot dyskusji podczas kilkunastu spotkań roboczych. Pierwsze trzy sesje (9-15 I 1970 w Windsorze, 21-18 IX 1970 w Wenecji, 1-8 IX 1971 w Windsorze) koncentrowały się na tematyce eucharystycznej. Podczas trzeciego spotkania podpisano uzgodnione oświadczenie *Eucharystia*. Ponieważ Komisja powróciła do tego tematu na spotkaniach 30 VIII 1977 w Chichester i 12-20 I 1979 w Salisbury, opublikowano dodatkowe *Wyjaśnienie* odnośnie do wcześniejszego dokumentu²⁴. W tekście *Oświadczenia* mówiono o osiągnięciu

²⁴ *Eucharistic Doctrine*, w: ARCIC I, *The Final Report*, s. 9-16; *Elucidation* (1979), tamże, s. 17-25.

„istotnego uzgodnienia” co do doktryny eucharystycznej, zwłaszcza dotyczącej aspektów: tajemnicy Eucharystii, Eucharystii a Ofiary Chrystusa oraz obecności Chrystusa w Eucharystii. Dokument podkreślał, że Eucharystia została ustanowiona przez Chrystusa jako pamiątka (*anamnesis*) całego Bożego dzieła odkupienia dokonanego w Nim. Natomiast „komunia z Chrystusem w Eucharystii zakłada Jego prawdziwą obecność, skutecznie oznaczaną przez chleb i wino, które, w tej tajemnicy, stają się Jego Ciałem i Krwią”. Dodane później *Wyjaśnienie* tłumaczy wybrane kwestie szczegółowe (np. wymiar ofiarniczy; prawdziwą obecność, kult eucharystyczny poza Mszą św.), na temat których do Komisji skierowano komentarze i opinie krytyczne.

Zgodnie z przyjętą metodą dokumenty ARCIC były następnie analizowane i oceniane przez właściwe władze kościelne. *Raport końcowy* również został poddany takiej ocenie. Mimo dodanych przez Komisję *Wyjaśnień*, Kongregacja Nauki Wiary zwróciła uwagę np. na dwuznaczność wyrażenia „porozumienia istotnego” oraz na możliwość dwuznacznej interpretacji pewnych fragmentów uzgodnionych tekstów. Potrzebne w tym kontekście byłoby również odniesienie się ARCIC do takich ważnych dokumentów anglikańskich, jak *Book of Common Prayer*, *The Thirty-nine Articles of Religion* czy *Ordinal*. W *Uwagach* podkreślono, że niejasne jest rozumienie roli Kościoła i kapłana w sprawowaniu Eucharystii, niektóre określenia „rzeczywistej obecności” oraz trwałości i adoracji Eucharystii, zwłaszcza wobec tzw. czarnej rubryki z *Book of Common Prayer*²⁵.

B. Kapłaństwo

Zagadnienie kapłaństwa urzędowego oraz święceń podjęto na dwóch kolejnych spotkaniach roboczych ARCIC I, zorganizowanych w dniach 30 VIII-7 IX 1972 w Gazzada i 28 VIII-6 IX 1973 w Canterbury. Doprowadziły one do wydania uzgodnionego oświadczenia *Urząd i święcenia*, zaś po spotkaniach z 1977 i 1979 w Chichester i Salisbury dodano *Wyjaśnienie*²⁶. Komisja ukazała w nich najpierw miejsce urzędu w życiu Kościoła i podkreśliła, że we wszystkich pełniących urząd działa Duch Święty, który buduje Kościół. Ten wymiar eklezjalny jest tu szczególnie wyraźny, co w końcu prowadzi do stwierdzenia, że tradycja apostołska i późniejsza doprowadziła do powszechności trójstopniowej struktury urzędu kapłańskiego w Kościele. Specjalną uwagę poświęcono zagadnieniu święceń z akcentem na zobowiązanie wyświęconych do szczególnego

²⁵ Por. Kongregacja Nauki Wiary, *Uwagi o Raporcie końcowym ARCIC I*, w: *W trosce o pełnię wiary. Dokumenty Kongregacji Nauki Wiary 1966-1994*, red. Z. Zimowski. J. Królikowski, Tarnów: Biblos 1995, s. 181-184.

²⁶ *Ministry and Ordination*, w: ARCIC I, *The Final Report*, s. 27-39; *Elucidation* (1979), w: tamże, s. 40-45.

oddania się celebrowaniu sakramentów i posłudze słowa. To biskup jest tym, który wyświęca, a wyświęcony może być tylko ten, kto został do tego powołany przez Chrystusa i uzdolniony przez szczególny dar Ducha Świętego w „akcie sakramentalnym”. W dodanych *Wyjaśnieniach* podjęto ponownie zagadnienie rozumienia kapłaństwa (powszechnego i urzędowego), sakramentalności święceń, rozwoju święceń kapłańskich w historii, jako kontrowersyjne krótko wspomniano zagadnienie święceń kobiet, a na koniec wyrażono nadzieję na ponowną ocenę ważności święceń anglikańskich przez Kościół katolicki.

W *Uwagach o Raplocie końcowym ARCIC I* Kongregacja odniosła się do trzech kwestii rodzących wyraźne problemy co do faktycznej zgodności wiary i przekonań obu stron dialogu²⁷. Najpierw podjęto zagadnienie niejednoznaczności rozumienia kapłaństwa urzędowego, gdzie kapłan jest tym, który działa *in persona Christi* i przez którego Kościół składa sakramentalną ofiarę Chrystusa. Szczególnie chodziło o brak wyjaśnienia co do zależności natury sakramentalnej szafarza od charakteru ofiarniczego Eucharystii. Mimo krótkiej uwagi, jaką uczyniono w przypisie, za konieczne uznano wyjaśnienie anglikańskiego rozumienia sakramentalności święceń w świetle stwierdzenia z art. 25 *The Thrity-nine Articles of Religion*, gdzie ścisłą sakramentalność przypisuje się jedynie sakramentom chrztu i Eucharystii. Kongregacja podkreśliła także, że poważny problem w tym kontekście wyrasta z faktu coraz wyraźniejszej zgody strony anglikańskiej na dopuszczenie kobiet do święceń kapłańskich.

C. Autorytet

Na spotkaniach roboczych: 27 VIII-5 IX 1974 w Grottaferrata, 27 VIII-5 IX 1975 w Oksfordzie oraz 24 VIII-2 IX 1976 w Wenecji ARCIC I podjęła problematykę autorytetu w Kościele. Owocem prac komisji na ten temat było kolejne uzgodnione oświadczenie *Autorytet w Kościele I*. Na sesji w Windsorze (25 VIII-3 IX 1981) wydano dodatkowe *Wyjaśnienie*²⁸. Komisja najpierw wytłumaczyła chrześcijańskie rozumienie autorytetu, akcentując znaczenie Ducha Świętego jako Tego, który „trwa w chrześcijańskiej wspólnotcie”, zachowuje „lud Boży w posłuszeństwie woli Ojca”, a więc w „wierności objawieniu Jezusa Chrystusa”. W ten sposób Duch Święty sprawia, że autorytet Pana trwa w Kościele. Specjalne dary Ducha towarzyszą szczególnie biskupowi w jego zadaniu pasterskim. Jednocześnie Duch działa w całym ludzie Bożym. Każdy Kościół lokalny pod przewodnictwem biskupa winien równocześnie trwać we

²⁷ Por. s. 185-186.

²⁸ *Authority in the Church I*, w: ARCIC I, *The Final Report*, s. 47-67; *Elucidation* (1981), w: tamże, s. 68-78.

wspólnocie (*koinonia*) ze wszystkimi Kościołami. W życiu Kościoła szczególną rolę pełnią sobory i synody, czemu świadectwo daje cała tradycja. Tradycja wskazuje także na swoistą rolę biskupa Rzymu, który ma troszczyć się o wierność wszystkich Kościołów Chrystusowi, stąd łączność z nim gwarantuje katolickość każdego Kościoła lokalnego. Autorytet Kościoła w sprawach wiary wyraża się w historycznych formułach wiary (*credo*), w definicjach soborowych i innych określeniach. Anglikanie wyrazili jednak swoje zastrzeżenia odnośnie do szczególnego autorytetu nauczycielskiego Biskupa Rzymu, wynikające z dogmatu przyjętego na I Soborze Watykańskim. W *Wyjaśnieniach* dodano uwagi na temat autorytetu Pisma świętego, relacji między autorytetem kapłaństwa urzędowego i laikatu, orzeczeń soborowych oraz prymatu Biskupa Rzymu.

ARCIC I uznała, że zwłaszcza cztery zagadnienia związane z autorytetem domagają się dalszej, głębszej analizy i wyjaśnień, stąd zajęła się nimi na kolejnych spotkaniach: dwa odbyły się w Wenecji (28 VIII-6 IX 1979 i 26 VIII-4 IX 1980), a jedno w Windsorze (25 VIII-3 IX 1981). Wskutek tego wydano uzgodnione oświadczenie *Autorytet w Kościele IP*²⁹. Cztery wybrane kwestie dotyczące analizowanego zagadnienia to: interpretacja tekstów nowotestamentowych o św. Piotrze; znaczenie *ius divinum* w sformułowaniu dogmatycznym o prymacie papieskim z *Vaticanum I*; uniwersalna jurysdykcja biskupa Rzymu oraz jego nieomyślność. Teksty ewangeliczne jasno pokazują szczególną pozycję Piotra wśród apostołów, za czym stała wyraźna wola Chrystusa. Chociaż w pierwszych wiekach chrześcijaństwa panowały różne opinie na temat zakresu analogicznej roli biskupa Rzymu w Kościele, Komisja uważa, iż można sądzić, że „prymat biskupa Rzymu nie jest sprzeczny z Nowym Testamentem i jest częścią zamiaru Boga odnośnie do jedności i katolickości Kościoła”. Wyraża się też przekonanie, że w zjednoczonym Kościele będzie potrzebny uniwersalny prymat i winien to być prymat biskupa Rzymu. Odnośnie do określenia *ius divinum* z dogmatu o prymacie papieża ARCIC stwierdziła, że rozumie ten prymat „przynajmniej jako Boży zamiar dla Kościoła”. Równocześnie, odwołując się do nauczania *Vaticanum II*, wyraziła przekonanie, że Kościół nie będący w jedności ze stolicą rzymską, nie posiada istotnych braków co do swojej eklezjalności. Anglikanie wyrazili też opinię, że prawda o powszechnym prymacie papieża może być przez nich uznana jako część Bożego zamysłu dla powszechnej *koinonia* Kościoła. Trzecia kwestia, czyli jurysdykcja papieska, została określona przez *Vaticanum I* jako „powszechna, zwyczajna i bezpośrednia”. Obie strony uznały znaczenie jurysdykcji jako autorytetu czy władzy koniecznej do sprawowania urzędu ze względu na wspólnotę Kościoła. Taka jurysdykcja przynależy szczególnie biskupom, ale anglikanie mają trudności z jej praktycznym stosowaniem. Równocześnie wszyscy przyznali, że powinna

²⁹ *Authority in the Church II*, w: ARCIC I, *The Final Report*, s. 79-98.

ona służyć strzeżeniu wiary i jedności Kościoła powszechnego i wzajemnemu ubogacaniu się różnych tradycji kościelnych. Także nieomyślność biskupa Rzymu jawi się jako trudny, a przynajmniej niejasny problem dla strony anglikańskiej. Jest zgoda co do tego, że w zjednoczonym Kościele winno być miejsce dla uniwersalnego prymatu, który by przewodniczył całej wspólnotie i nauczał z autorytetem dla wykluczenia błędu. Odwołując się do dwóch dogmatów maryjnych, jedynych ogłoszonych przez papieża poza kontekstem soborowym, anglikanie sądzą m.in., że taki papieski autorytet winien być spełniany właśnie w ramach nauczania soborowego.

W *Uwagach* o tym dokumencie ARCIC I Kongregacja Nauki Wiary podkreśliła, że dotychczasowe – choć godne uwagi – przekonania anglikanów co do roli Biskupa Rzymu w Kościele powszechnym, nie są adekwatne wobec ściśle określonych orzeczeń wiary katolickiej. Co do jurysdykcji papieskiej ARCIC niepoprawnie interpretuje odnośne teksty *Vaticanum II*, gdyż Kościół katolicki wierzy, że papieski „urząd zachowywania, rozwijania i wyrażania tej jedności w harmonii z wolą Pana jest częścią konstytutywną autentycznej natury Kościoła”, może przyjąć „różne formy według wymagań historycznych, ale nigdy nie może [go] zabraknąć”. Można również dostrzec różnicę w rozumieniu nieomyślności, którą anglikanie pojmują jako „wolność od braku”. W uzgodnionym oświadczeniu Kongregacja zauważa także błędne rozumienie misji soborów powszechnych w Kościele. Nie dotyczy ona jedynie „podstawowych dziedzin życia”, ale całości wiary i moralności. W końcu Komisja niedostatecznie jasno, a niekiedy błędnie, rozumie pojęcie recepcji nauczania papieskiego jako warunku ostatecznie umożliwiającego rozpoznanie autorytetu³⁰.

Do problematyki autorytetu w Kościele ARCIC wróciła jeszcze raz podczas drugiej fazy dialogu, czemu poświęcono pięć sesji roboczych: 31 VIII-9 IX 1994 w Jerozolimie, 28 VIII-6 IX 1995 w Wenecji, 26 VIII-4 IX 1996 w Mechelen, 26 VIII-4 IX 1997 w Aleksandrii (Wirginia, USA) oraz 25 VIII-3 IX 1998 w Palazzola, gdzie podpisano uzgodnione oświadczenie *Dar autorytetu: Autorytet w Kościele III*³¹. Swego rodzaju kluczem do odczytania tego dokumentu są słowa z 2 Listu do Koryntian, gdzie św. Paweł pisze o Bożym „tak” dla ludzi i ludzkim „Amen” wobec Boga, a oba te słowa są dane w Chrystusie (2 Kor 1,19-20). Boski dar autorytetu dla Kościoła ma służyć zarówno Bożemu „tak”, jak i ludzkiemu „Amen”. W dokumencie tym Komisja podjęła analizę rzeczywistości autorytetu, dochodząc do stwierdzenia, że rozpoznanie i przyjęcie daru autorytetu może się dokonać jedynie w Jezusie Chrystusie, który jest „wiernym świadkiem” – „Amen” Boga (Ap 1,5; 3,14), w którym wszystkie Boże obietnice znajdują swoje

³⁰ Por. Kongregacja Nauki Wiary, *Uwagi o Raporcie końcowym ARCIC I*, s. 186-189.

³¹ ARCIC II, *The Gift of Authority: Authority in the Church III: An Agreed Statement*, London-Toronto-New York: CTS/ABC/CP 1999.

„tak”. Jezus dokonał tego przez swoje życie i posługę w posłuszeństwie woli Ojca aż do śmierci (Hbr 10,5-10; Flp 2,8; J 10,18). W Nim i na Jego wzór każdy wierzący wezwany jest do wyrażenia swojego „Amen”, ale zawsze w ramach „Amen” lokalnego Kościoła, które wypowiada On w komunii ze wszystkimi Kościołami. Dzieje się to dzięki Tradycji, apostołskości i katolickości Kościoła, sięgających Tradycji apostołskiej. W ramach Tradycji szczególne i normatywne miejsce zajmuje Pismo święte. Przyjęcie przez Kościół pism natchnionych jako kanonicznych było aktem zarówno posłuszeństwa, jak i autorytetu. W dalszej części dokumentu zajęto się kwestią sprawowania autorytetu w Kościele. Najpierw Kościół głosi Ewangelię, wypełniając zleconą mu misję i służąc jedności. W kontekście wspólnotowym sprawowanie autorytetu dokonuje się specjalnie przez synodalność. Uwidacznia się tu kolegialność biskupów, rozpoznających i wyrażających *sensus fidelium*. Anglikanie i katolicy uznają „magisterialny” wymiar roli biskupów w Kościele, choć dostrzegają różne sposoby jego wyrażania w przeszłości i obecnie. Równocześnie Komisja podkreśla, że Kościół realizuje tu swoje istotne zadanie nauczycielskie trwania w prawdzie. Jest też zgoda, że ten autorytet zawsze realizował się przez posługę prymatu, choć kształtowało się to inaczej w każdej ze wspólnot. Odnośnie do prymatu Biskupa Rzymu obie strony zgodnie uznały, że jest to dar dla wszystkich Kościołów, chociaż pozostaje do wyjaśnienia kwestia istoty i sposobu sprawowania tego prymatu. W ostatniej części *Daru autorytetu* akcentuje się osiągnięte porozumienia, wyjaśnienia i zgodę co do różnych zagadnień szczegółowych, a jednocześnie wskazuje się na wyzwania stojące przed każdą ze stron. Ostatecznie ponownie akcentuje się konieczność dalszego dialogu, służącego znajdowaniu nowych sposobów współpracy biskupów obu denominacji na rzecz *koinonii* Kościoła. Wspomina się, że taka współpraca mogłaby obejmować nawet wspólne, katolicko-anglikańskie wizyty biskupów *ad limina apostolorum* w Rzymie.

D. Zbawienie

Po spotkaniu Jana Pawła II z abp. Canterbury R. Runciem w Canterbury w 1982 r. powołano do istnienia drugą komisję (ARCIC II), która rok później zainaugurowała drugą fazę dialogu teologicznego. Współprzewodniczącymi Komisji ze strony anglikańskiej byli kolejno: bp M. Santer z Birmingham (1982-1999), bp F. Griswold, prymas Kościoła Episkopalnego w USA (1999-2003), a następnie abp P. Carnley z Perth, prymas Kościoła anglikańskiego w Australii (od 2003). Ze strony katolickiej funkcję tę najpierw pełnił bp C. Murphy-O'Connor z Arundel and Brighton (1982-1999), a potem abp A.J. Brunett z Seattle, USA (od 1999). Podczas pierwszej serii spotkań roboczych (cztery sesje: 30 VIII-6 IX 1983 w Wenecji, 22-31 VIII 1984 w Durham, 26 VIII-4 IX 1985

w Graymoor, USA oraz 26 VIII-4 IX 1986 w Llandaff, Wielka Brytania) podjęto zagadnienie zbawienia w relacji do Kościoła. Owocem prac było uzgodnione oświadczenie *Zbawienie i Kościół*³², w którym podkreślono, że zbawienie ma swoje źródło w woli Boga, który chciał stworzonego przez siebie człowieka na powrót przywrócić do jedności z Nim, a przez to wyzwolić z grzechu całe stworzenie. Sednem głoszonej przez Kościół Dobrej Nowiny jest właśnie to przesłanie o zbawieniu dokonanym dzięki Bożej łasce w Chrystusie. Komisja wskazała na cztery trudne aspekty we wzajemnej relacji zbawienia do Kościoła. Najpierw chodzi o odniesienie wiary do zbawienia. Przez łaskę Bóg dokonał nowego stworzenia, a więc zbawienie jest darem łaski. Z kolei to przez wiarę dociera ona do człowieka. Ta wiara, całościowo pojęta, to nie tylko wewnętrzne przekonanie woli, ale zaangażowanie w pokutę i posłuszeństwo Bożemu wezwaniu. Żywa wiara jest więc nieodłączna od miłości i rodzi dobre czyny. Jest ona nieodłączna także od nadziei, gdyż to w Chrystusie – do którego się zwraca w swojej wierze – chrześcijanin odnajduje pewność łaski zbawienia. Obok wiary trudna kwestia to usprawiedliwienie i uświęcenie w relacji do zbawienia, co różnie rozumiano zwłaszcza od reformacji. Dokument wskazuje, że usprawiedliwienie i uświęcenie to dwa aspekty tego samego dzieła Bożego. Bóg usprawiedliwia i uświęca równocześnie, urzeczywistniając w człowieku przywróconą mu prawdość i świętość. Podobnie jak usprawiedliwienie i uświęcenie są nierozłącznymi aspektami tego samego Bożego działania, tak samo w człowieku żywa wiara i miłość są nierozdzielne. Stąd konieczność dobrych uczynków u tego, kto prawdziwie wierzy, co nie oznacza, że spełniane przez człowieka dobre dzieła w jakikolwiek sposób zobowiązują Boga do udzielenia mu łaski. Czwarty problem w tym kontekście to rola Kościoła w procesie zbawienia. Wzajemny związek zbawienia i Kościoła jest wewnętrzny i konieczny, gdyż zbawcze dzieło – dokonane przez Chrystusa jako wolny dar Boga – „realizuje się i jest doświadczane w życiu Kościoła i jest celebrowane w Eucharystii”. Kościół jawi się tu jako narzędzie odwiecznego Bożego zamiaru zbawczego. Dlatego Kościół może być nazwany „sakramentem Bożego dzieła zbawienia”. W ten sposób przez swoje słowa i czyny Kościół uczestniczy w Chrystusowej misji głoszenia Ewangelii zbawienia w świecie.

Kongregacja Nauki Wiary opublikowała w 1988 r. swoje uwagi do tego dokumentu, wyrażając uznanie dla postępu samego dialogu i wielu przedstawionych zagadnień³³. Ważniejsze uwagi krytyczne dotyczyły m.in. nazbyt symbolicznego języka tekstu, przez co niemożliwe jest jego jednoznaczne zrozumienie. Stwierdzono też, że potrzeba więcej wyjaśnień dotyczących ujęcia

³² ARCIC II, *Salvation and the Church: An Agreed Statement*, London: CHP/CTS 1987.

³³ Por. *Uwagi i komentarz do dokumentu ARCIC II „Zbawienie i Kościół”*, w: Kongregacja Nauki Wiary, *W trosce o pełnię wiary*, s. 325-332.

wiary w kontekście tezy reformacji o *sola fides*, jak też na temat relacji między łaską a wiarą. Za niewystarczającą uznano także prezentację kwestii usprawiedliwienia i uświęcenia w stosunku do łaski i zasługi, a zapowiedziano, że potrzebne będzie też jaśniejsze ukazanie kwestii *simul iustus et peccator*. W kontekście nauki o Kościele Kongregacja jednoznacznie podkreśliła, że jest on nade wszystko skutecznym narzędziem usprawiedliwienia i uświęcenia przez siedem sakramentów.

Strona anglikańska w 1988 r. oficjalnie odniosła się do dotychczas opracowanych i opublikowanych przez ARCIC I i II dokumentów. Miało to miejsce podczas obrad Konferencji Lambeth i zostało zawarte w Rezolucji nr 8³⁴. Krótki komentarz biskupów anglikańskich w zasadzie akceptował odnośne dokumenty. Uznano je za mocną podstawę do dalszego dialogu oraz wyjaśniania i precyzowania wzajemnego nauczania. Zalecono także poszczególnym prowincjom anglikańskim studiowanie i refleksję nad osiągniętymi sformułowaniami wspólnej wiary. Równocześnie dodano, iż biskupi mają świadomość, że „święcenie kobiet [...] nakłada na nas uznanie poważnej odpowiedzialności rozważenia możliwych implikacji w działaniu co do tej kwestii wobec jedności Wspólnoty anglikańskiej i wobec Kościoła powszechnego”.

E. Kościół jako komunია

Kolejne zagadnienie podjęte przez ARCIC II to koncepcja Kościoła jako komunii (*koinonia*). Dyskusje objęły cztery sesje robocze: 1-10 IX 1987 w Pallazola, 24 VIII-2 IX 1988 w Edynburgu, 28 VIII-6 IX 1989 w Wenecji oraz 28 VIII-6 IX 1990 w Dublinie. Na zakończenie podpisano dokument *Kościół jako komunია*³⁵. Komisja podkreśliła, że tekst ten różni się od wszystkich poprzednich, gdyż jego celem nie jest koncentrowanie się na zagadnieniach doktrynalnych, ale raczej ukazanie tych treści, które świadczą o już istniejącej rzeczywistej, aczkolwiek niedoskonałej komunii między obiema wspólnotami. W związku z tym najpierw ukazano, jak rzeczywistość komunii ujawnia się stopniowo w Piśmie świętym, zaznaczając, że Nowy Testament uwidacznia różne wymiary komunii: w centrum jest życie z Ojcem przez Chrystusa w Duchu Świętym; centrum tego Boskiego życia stanowi miłość, którą przynosi Syn dany przez Ojca; w wymiarze widzialnym to chrzest jest wydarzeniem, które wprowadza do tej komunii, a karmi ją i wyraża Eucharystia. Z kolei udzielający

³⁴ Por. *Response to ARCIC I*, w: The Lambeth Conference 1988, *The Truth Shall Make You Free: The Reports, Resolutions and Pastoral Letters from the Bishops*, London: CHP 1988, s. 210-212

³⁵ ARCIC II, *The Church as Communion: An Agreed Statement*, London: CHP/CTS 1991.

sakramentów Kościół jest „skutecznym znakiem” – sakramentem zbawienia w Chrystusie, które Bóg zamierzył dla całej ludzkości. Kościół jest równocześnie narzędziem tego zbawienia jako wspólnota, przez którą zbawienie jest udzielane i przyjmowane. Sakramentalna natura Kościoła najpełniej objawia się we wspólnej celebracji Eucharystii. Istotnymi wymiarami tej *koinonia* jest apostołskość, katolickość i świętość, co Kościół wyznaje w *credo*. Apostołskość odwołuje się do wspólnoty apostoelskiej jako pierwszego świadka Chrystusowego dzieła zbawczego. Trwa ona nadal jako „żywa pamięć Chrystusa” w kościelnym urzędzie biskupim. Natomiast katolickość oznacza powszechność Kościoła w czasie i przestrzeni. Oznacza także, że jego misją jest uczyć wszystkich wszystkiego, co Bóg objawił dla zbawienia całej ludzkości, a także gromadzić wszystkich ludzi różnych ras i kultur w jednej komunii eucharystycznej. Ta katolickość implikuje świętość Kościoła, gdyż jest on „szczególną własnością Boga”, napełnioną Duchem Świętym i jednoczącą wszystko „w Chrystusie jako Głowie” (Ef 1,10). Stąd Kościół jako komunია jest wezwany, by dążyć do doskonałości w miłości na wzór Ojca. W dalszej części dokument wyszczególnia konstytutywne elementy widzialnej komunii kościelnej, a wśród nich: jedną wiarę apostołską, objawioną w Piśmie świętym i wyrażoną w wyznaniach wiary, jeden chrzest, jedną celebrację Eucharystii jako jej szczególny wyraz i cel, jedną misję, zleconą przez Chrystusa, jedno życie we wzajemnym poddaniu i miłości, w trosce o ubogich, solidarności i dzieleniu się dobrami materialnymi i duchowymi (Dz 2,44), przyjęcie tych samych podstawowych wartości moralnych, wizji człowieka stworzonego przez Boga na Jego obraz i odkupionego przez Chrystusa oraz podkreśla wspólną nadzieję na ostateczne spełnienie w królestwie Bożym. W ostatnim fragmencie dokumentu Komisja wskazała na konkretne zagadnienia, co do których uzyskano zgodę obu wspólnot oraz na te, które nadal je dzielą. Wśród tych pierwszych wymieniono: komunię opartą na zbawczym życiu i dziele Chrystusa i nieustającej obecności Ducha Świętego, jedną wiarę w Boga Ojca, Pana Jezusa i Ducha Świętego, wspólny chrzest w Chrystusie, wspólne uznanie Pisma świętego, *credo* apostoelskiego i nicejskiego oraz definicji chalcedońskiej i nauczania Ojców Kościoła, a także wspólne dziedzictwo wielu wieków. Do tej grupy zaliczono również coraz bogatszą wymianę darów na polu duchowości i kultu czy inne, bardziej praktyczne zagadnienia. Natomiast za sprawy utrzymujące wciąż trwające wzajemne podziały uznano nie tylko kwestie doktrynalne, ale też kulturowe, narastające w ciągu historii. Obok tych, o których mówiono w innych wspólnych oświadczeniach, tu wyraźnie wspomniano także brak wzajemnego uznania ważności święceń (a w tym anglikańskie wyświęcanie kobiet), różnice w pewnych aspektach nauki o autorytecie Kościoła, roli i zadaniach biskupów, prymacie Piotrowym czy zadaniach ludzi świeckich w Kościele.

F. Moralność chrześcijańska

Specyficzne znaczenie miał dialog podjęty przez Komisję na temat zagadnień moralnych i całościowej wizji chrześcijańskiego życia moralnego. Poświęcono temu zwłaszcza trzy sesje robocze: 27 VIII-5 IX 1991 w Paryżu, 28 VIII-6 IX 1992 w Windsorze oraz 28 VIII-6 IX 1993 w Wenecji, gdzie podpisano uzgodnione oświadczenie *Życie w Chrystusie. Moralność, komunია i Kościół*³⁶. Waga tego dokumentu polega na tym, iż ARCIC podjęła bezpośrednie i integralne studium nad problematyką moralną. U podstaw leżało przekonanie, że autentyczna jedność chrześcijańska jest zarówno kwestią wiary, jak i życia: „kto podziela jedną wiarę w Chrystusa, winien dzielić także jedno życie w Chrystusie”. Dokument *Life in Christ* zaakcentował wspólne przekonanie o życiu w Chrystusie, do którego wezwany jest każdy chrześcijanin w duchu odpowiedzi na uprzedni dar Boży. Podkreślono tu zarówno godność każdej osoby, jak też jej fundamentalne zakorzenienie w życiu wspólnotowym, zwłaszcza w *koinonii* Kościoła. Moralność chrześcijańska jest „owocem wiary w Boże słowo, w łaskę sakramentów i przyjęciem [...] darów Ducha dla działania w służbie Bogu”. Nie pojedynczy człowiek, ale cały Kościół odpowiada na dar nowego życia otrzymany w Chrystusie. Obie wspólnoty łączy wspólne dziedzictwo takiego podstawowego pojmowania życia moralnego w świetle Bożego słowa, jego wymiaru misyjnego w duchu otwartości na świat w całej jego złożoności. Kościół ma tu świadomość obecności Ducha Świętego, który nieustannie prowadzi go do coraz pełniejszego rozpoznania zamiaru Chrystusowego zawsze w wierności i posłuszeństwie Ewangelii. Życie moralne chrześcijanina musi być zawsze rozumiane jako oddawanie czci Bogu, a więc kult duchowy. Kościół kładzie również nacisk na chrystocentryczny, eklezjalny i pneumatologiczny charakter moralności chrześcijańskiej.

Zgodzie na poziomie fundamentalnej wizji moralnej, wartości podstawowych i źródeł autorytetu moralnego towarzyszy jednak rozbieżność w kwestiach bardziej szczegółowych. Według Komisji u podstaw tego znalazły się różnice w „akcentach, jakie nasze obie Wspólnoty położyły odnośnie do różnych elementów życia moralnego [...], szczególnie w rozwoju struktur autorytetu” i jego wpływu na dochodzenie do sądu moralnego. Tradycja anglikańska bardzo dowartościowuje swoją strukturę synodalną, głos laikatu, opinie poszczególnych prowincji itp. Obie tradycje uznają współzależność wolności i autorytetu ze wskazaniem na zobowiązanie autorytetu do strzeżenia i pielęgnowania wolności. Autorytet w ujęciu anglikańskim ma jednak charakter raczej rozproszony i zalecający, podczas gdy w tradycji katolickiej bardziej

³⁶ ARCIC II, *Life in Christ: Morals, Communion and the Church: An Agreed Statement*, London: CHP/CTS 1994.

scentralizowany i zobowiązujący. Uznając miejsce prawa w życiu moralnym, w różnym stopniu uwzględnia się jego sformułowania jako wiążące. W obu tradycjach równocześnie dostrzec można przejście od „etyki posłuszeństwa” do „etyki odpowiedzi”. Co do zagadnień szczegółowych *Life in Christ* odnosi się do zgodnego rozumienia ludzkiej seksualności, a równocześnie tłumaczy różne podejścia i ocenę moralną ponownego małżeństwa i antykoncepcji. Na zakończenie podkreśla się jeszcze raz wspólne fundamenty i zasadnicze przesłanki dla rozumienia życia moralnego jako „życia w komunii, objawiającego się dla zbawienia świata i dla chwały Bożej”. Uważne studium nad wizją moralności chrześcijańskiej w obu tradycjach jeszcze raz dowodzi, że nawet istniejące różnice nie stanowią „niepokonalnej przeszkody dla postępu ku pełniejszej komunii”.

G. Mariologia

Od 1999 ARCIC II zajęła się problematyką mariologiczną, która była przedmiotem debat podczas sześciu sesji roboczych: 26 VIII-2 IX 1999 w Mississauga (Kanada), 26 VIII-4 IX 2000 w Paryżu, 27 VIII-4 IX 2001 w Dublinie, 10-18 VII 2002 w Wiedniu, 10-18 VII 2003 w West Palm Beach oraz 28 I-3 II 2004 w Seattle. Na ostatnim spotkaniu ostatecznie zrehabilitowano i podpisano uzgodnione oświadczenie *Maryja. Łaska i nadzieja w Chrystusie*³⁷. Podobnie jak w innych dokumentach ARCIC, także i tu podjęta problematyka odwoływała się do wcześniejszych uzgodnień. Szczególnie często przywoływano dokumenty poświęcone nauce o Kościele i zbawieniu. W pierwszej części dokumentu *Maryja* ukazana jest w świetle tekstów biblijnych, gdyż „wierność Pismu Świętemu” domaga się „poważnego podejścia do Maryi”. Pozwoliło to na ukazanie jej jako znaku Bożej łaski i ludzkiej nadziei (w kontekście chrystologicznym). *Maryja* została ukazana jako model „przyjęcia słowa Bożego w sercu i w ciele”. W dalszej części dokumentu obraz Maryi ubogacono świadectwami chrześcijańskiej Tradycji. Bardzo wcześnie *Maryja* została uznana za „Bogarodnicę” (*Theotokos*), co ujawnia stały i ważny kontekst chrystologiczny, prawowierną naukę o jedności Osoby Chrystusa. Coraz bardziej jawiła się także jako „typ Kościoła” i „nowa Ewa”. Reformacja, z jej akcentem na jedyne pośrednictwo Chrystusa, doprowadziła – obok wymiaru pozytywnego – do zaniku „pewnych pozytywnych aspektów [maryjnej] pobożności i umniejszenia jej miejsca w życiu Kościoła”. Anglikańska refleksja teologiczna i kult liturgiczny podkreślają jednak szczególne znaczenie Maryi w ekonomii zbawienia.

³⁷ ARCIC II, *Mary: Grace and Hope in Christ: An Agreed Statement*, Harrisburg–London: Morehouse 2005.

W dużym stopniu, zachowując wierność światłu objawionego słowa Bożego, anglikanie są gotowi uznać istotne treści dogmatów maryjnych Piusa IX i Piusa XII, chociaż wyraźną trudność sprawiają im zawarte w nich sformułowania o „boskim objawieniu” i „objawieniu przez Boga”. Podobnie niepokoi ich fakt ogłoszenia tych prawd wiary „niezależnie od soboru”. Obie strony zgadzają się natomiast, że „prawdy o Wniebowzięciu i Niepokalanym Poczęciu Maryi muszą być rozumiane w świetle bardziej centralnej prawdy o jej tożsamości jako *Theotokos*, która z kolei jest zależna od wiary we Wcielenie”. Uznaje się także, jak pokazuje współczesna mariologia katolicka, że naukę Kościoła o Maryi należy zawsze widzieć w kontekście chrystologicznym i eklezjologicznym. Obie strony zgodnie widzą w Maryi „najpełniejszy przykład życia łaski” i wskazują na wezwanie, by w życiu wiary „łączyć się z nią [...], prawdziwie żyjącą w Chrystusie”. Kościół wyznaje również jej wyróżniające wstawiennictwo u Boga przez nieustającą matczyną modlitwę.

4. Nowa komisja IARCCUM

W dniach 14-20 V 2000 w kanadyjskim mieście Mississauga doszło do spotkania kilkudziesięciu katolickich i anglikańskich biskupów z trzynastu krajów świata, któremu przewodniczyli abp G. Carey i kard. E.I. Cassidy. Udział wzięli także współprzewodniczący ARCIC. W kontekście obchodów Roku Jubileuszowego spotkanie miało na celu dokonanie przeglądu dotychczasowego dialogu katolicko-anglikańskiego, by – zdając sobie sprawę z istniejących różnic – potwierdzić wolę dalszych dyskusji teologicznych. Specjalny list z poparciem dla idei tego spotkania przysłał Jan Paweł II. W końcowym oświadczeniu *Komunia w misji* biskupi podkreślili nowy stopień „ewangelicznej *koinonii*” rozumianej jako „komunia wspólnego zaangażowania we wspólną misję w świecie (J 17,23)”. Skutkiem tego było powołanie do istnienia Międzynarodowej Komisji Anglikańsko-Rzymskokatolickiej dla Jedności i Misji (*International Anglican Roman Catholic Commission for Unity and Mission*; IARCCUM). Pierwsze spotkanie robocze odbyło się 20-24 XI 2001, najpierw w Pałacu Lambeth w Londynie, gdzie gościł ją abp Carey, a następnie w Watykanie, gdzie została przyjęta przez Ojca Świętego. Współprzewodniczącymi Komisji zostali anglikański bp D. Beetge z Highveld (RPA) i katolicki abp J. Bathersby z Brisbane (Australia). Kolejne trzy spotkania robocze odbyły się 19-23 XI 2002 na Malcie, 10-14 VI 2003 w Dromantine (Irlandia Płn.) oraz 10-15 XI 2005 w Palazzola. Prace Komisji skoncentrowały się na poszukiwaniu praktycznych sposobów

wyrażenia i wprowadzenia w życie owoców dotychczasowego dialogu. Obie strony uznały bowiem poważny stopień osiągniętej komunii, jak też i jasność co do punktów rozbieżności i braku zgody. Jednoznaczne ukazanie obszarów jedności powinno, za zgodą władz kościelnych obu wspólnot, prowadzić do rozwoju i pogłębienia wzajemnego życia i misji.

W ostatnich latach zaistniało poważne utrudnienie w pracach Komisji i w całym dialogu. Związane było ono z konsekracją w 2003 r. na anglikańskiego biskupa w amerykańskiej diecezji New Hampshire aktywnego homoseksualisty G. Robinsona i wprowadzenie w kanadyjskiej anglikańskiej diecezji New Westminster rytu religijnego błogosławienia związków homoseksualnych. Doprowadziło to do nowych wydarzeń. Powołana przez abp. R. Williamsa Komisja Lambeth przygotowała *The Windsor Report*, który, wraz ze specjalnym komunikatem prymasów anglikańskich, dokonał analizy zaistniałej sytuacji we Wspólnocie Anglikańskiej i możliwego kierunku jej przyszłego rozwoju³⁸. Prymasi potwierdzili dotychczasową, tradycyjną naukę o ludzkiej seksualności, jaka zawarta jest w dokumentach końcowych anglikańskiej Konferencji Lambeth z 1988. Na prośbę abpa Williamsa swoją opinię na temat tych dokumentów i wydarzeń wyraził (w liście z 17 XII 2004) kard. W. Kasper, przewodniczący Papieskiej Rady ds. Jedności Chrześcijan. Abp Williams zwrócił się również do IARCCUM, by powołać specjalną podkomisję dla oceny sytuacji ekumenicznej we wzajemnym dialogu wobec zaistniałych faktów. Owocem jej prac był raport pt. *Refleksje eklezjologiczne na temat obecnej sytuacji we Wspólnocie anglikańskiej w świetle ARCIC* przedstawiony 8 VI 2004 abp. R. Williamsowi i kard. W. Kasperowi³⁹.

³⁸ The Lambeth Commission on Communion, *The Windsor Report*, London: Anglican Communion Office 2004.

³⁹ IARCCUM, *Ecclesiological Reflections on the Current Situation in the Anglican Communion in the Light of ARCIC* (2004, www.vatican.va). Papież Benedykt XVI i abp Canterbury R. Williams podczas spotkania w Watykanie 21 XI 2009 podjęli decyzję o rozpoczęciu trzeciej fazy ekumenicznego dialogu teologicznego. ARCIC III spotkała się po raz pierwszy 21-27 V 2011 w Bose w północnych Włoszech, a następnie odbyła spotkania robocze w Hongkongu (2012), Rio de Janeiro (2013), Durbanie (2014) i Palazzola (2015). Tematyka tych dyskusji koncentruje się wokół uniwersalnego i lokalnego wymiaru Kościoła jako komunii oraz zagadnienia, jak w tym kontekście dochodzi do rozpoznania chrześcijańskiej nauki moralnej. Por. www.iarccum.org.

Lektury anglikańskie

Studium anglikanizmu

The Study of Anglicanism, red. S. Sykes, J. Booty, London: SPCK – Minneapolis: Fortress Press 1988 (wyd. 2 1990), ss. XVIII + 468.

Recenzowane tu *The Study of Anglicanism* to bardzo cenne opracowanie dotyczące historii i etosu współczesnego anglikanizmu. Jest to dzieło zbiorowe, którego poszczególne rozdziały opracowało 31 autorów z Wielkiej Brytanii, Irlandii i Stanów Zjednoczonych. Redaktorzy całości, S. Sykes i J. Booty, są znanymi teologami i znawcami problematyki anglikańskiej. Sykes, do niedawna profesor teologii na Cambridge University, jest obecnie biskupem Ely we wschodniej Anglii. Booty jest profesorem teologii i studiów anglikańskich na University of the South w Sewanee, w stanie Tennessee w USA.

Całość opracowania otwiera spis treści, spis i informacja o autorach poszczególnych rozdziałów, przedmowa redaktorów (wyjaśniająca układ treści i cel opracowania) oraz wykaz skrótów. Następnie cała praca podzielona jest na siedem części, na które z kolei składają się rozdziały szczegółowe. Każdy rozdział poprzedza wykaz podstawowej literatury dotyczącej omawianego zagadnienia, a same teksty są dobrze udokumentowane licznymi przypisami.

Na część I składają się dwa teksty, dające zarys historii Kościoła anglikańskiego od reformacji do XVIII wieku (W.P. Haugaard) oraz od wieku XVIII do czasów obecnych (P. Butler). Autorzy dość szczegółowo przedstawiają dzieje kształtowania się organizacyjnej i teologicznej tożsamości anglikanizmu. Kolejna część zawiera tylko jeden rozdział pt. *Ewangelia w anglikanizmie* (L. Weil). Miejsce i rola Ewangelii w anglikanizmie przedstawiona jest tu w kontekście liturgicznym, ze szczególnym uwzględnieniem kultu sakramentalnego, oraz

doktrynalnym, ze zwróceniem uwagi na zagadnienie usprawiedliwienia przez wiarę.

Dwie kolejne części mają znaczenie centralne dla całości opracowania, ponieważ prezentują „sposób, w jaki kościoły Wspólnoty Anglikańskiej [w przeszłości i teraz] rozumieją i dają świadectwo Ewangelii, którą Chrystus powierzył swojemu Kościołowi” (s. XI). W części III omówione są kolejno trzy kwestie tradycyjnie uważane za konstytutywne dla anglikańskiego rozumienia metody i autorytetu w teologii: Pismo święte (R.H. Fuller), Tradycja (H. Chadwick) i rozum (A.S. McGrade). Część IV prezentuje „anglikańskie standardy”, a więc zasadnicze zagadnienia liturgiczno-teologiczne, kształtujące na przestrzeni historii anglikańskie „specificum”: *Book of Common Prayer* (M.J. Hatchett), artykuły wiary i homilie (P. Toon), księgi liturgiczne (P.F. Bradshaw) i katechizmy (J. Hartin). Z kolei omówieni są ci teologowie, którzy szczególnie przyczynili się do ugruntowania samoświadomości anglikańskiej (J. Booty), funkcja i znaczenie różnych kościelnych ciał kolegialnych w anglikanizmie (F.H. Shriver). Odrębny rozdział chce przybliżyć czytelnikowi kwestię o podstawowym znaczeniu dla teologii anglikańskiej, tj. relację między modlitwą a wiarą (W.T. Stevenson). Ostatni rozdział tej części daje zarys powstawania i rozwoju prawa kanonicznego w rozmaitych prowincjach kościelnych należących do Wspólnoty Anglikańskiej (W.J. Hankey).

Część V dość szeroko prezentuje podstawowe zagadnienia doktryny anglikanizmu, a więc naukę o Kościele (P.H.E. Thomas), podstawowe artykuły wiary (S.W. Sykes), rolę świeckich w Kościele (F.H. Thompson), sakramenty inicjacji chrześcijańskiej (D.R. Holton), tematykę eucharystyczną (W.R. Crockett). Dwa ostatnie rozdziały tej części poświęcone są teologii prezbiteratu (J.B. Webster) i episkopatu (R.A. Norris).

W kolejnej części przedstawiona jest praktyka anglikańska odnośnie do następujących zagadnień: duchowość (A.M. Allchin), moralność (P. Elmen), problematyka pastoralna (O.C. Edwards, Jr.), szczególnie interesujące i specyficzne kwestie związane ze stosunkami Kościół–państwo (P. Hinchliff) oraz wybrane zagadnienia z zakresu socjologii anglikanizmu (W.S.F. Pickering).

Część ostatnia (VII) dotyczy zagadnień skierowanych jakby na zewnątrz anglikanizmu, także w wymiarze przyszłościowym. I tak, omówiono tu dzieje ekumenicznego zaangażowania Kościoła w Anglii ze szczególnym uwzględnieniem perspektyw i nadziei na przyszłość (M. Tanner). Odrębny rozdział ukazuje rozszerzanie się anglikanizmu w różnych krajach i kontynentach, a w tym kontekście ciekawe zjawisko styku anglosaksońskiego charakteru anglikanizmu „pierwotnego” z innymi tradycjami kulturowymi, np. afrykańskimi (J.S. Pobee). Kolejny rozdział (P. Avis) usiłuje syntetycznie wyjaśnić złożoną, historyczno-teologiczną treść, jaka kryje się za określeniem „anglikanizm”. Podobnym zagadnieniom terminologicznym, a zwłaszcza pojęciom: „anglikański” i *Ecclesia*

Anglicana, poświęcony jest następny tekst (J.R. Wright). Część tę zamyka omówienie rozumienia pojęcia misji i głównych pól działalności misyjnej Kościoła anglikańskiego (T.E. Yates).

Całość tego wszechstronnego opracowania problematyki anglikańskiej uzupełnia bardzo interesujący i pomocny słowniczek terminów, pojęć, instytucji i postaci związanych z historią i teraźniejszością omawianej tradycji chrześcijańskiej. Natomiast wielką pomocą w orientowaniu się w treści *The Study of Anglicanism* jest zamykający dzieło bardzo szczegółowy indeks osobowo-rzeczowy.

Szczególną i niepodważalną rolę – tak u początków powstania, w ciągu dziejów jak i dzisiaj – w liturgii i tradycji Kościoła anglikańskiego pełni *Book of Common Prayer*. Jest to podstawowa księga liturgiczna, która wielokrotnie poddawana była bardziej czy mniej znaczącym rewizjom (główne zmiany wprowadzono w latach: 1552, 1559, 1604, 1662 oraz 1958 – najnowsze, dokonane po Konferencji w Lambeth). Zmiany te były głównie odbiciem wiodących tendencji i nachyleń w teologii i praktyce anglikańskiej. Rewizje najnowsze natomiast, w różnym stopniu wprowadzane w różnych prowincjach Church of England, chcą – z zachowaniem wierności dziedzictwu biblijnemu i patrystycznemu – uczynić bardziej zrozumiałym język liturgii, częściej wyrażać społeczne zaangażowanie Kościoła oraz wykazać więcej elastyczności wobec specyficznych uwarunkowań lokalnych wspólnot. M.J. Hatchett podkreśla wszak, że nawet w tym zróżnicowaniu kolejnych wydań *Book of Common Prayer* Kościół anglikański stoi na straży swych pierwotnych zasad, które towarzyszyły powstaniu pierwszej księgi z 1549 roku, tj. oparciu się na Biblii, zgodności z Tradycją Kościoła pierwotnego, „w służbie jedności Kościoła” i „zbudowaniu ludu” (s. 132-133).

Podstawowe tezy teologiczne anglikanizmu zawierają się w 39 Artykułach, które zamieszczone są w *Book of Common Prayer*. Idea artykułów powstała już za czasów Henryka VIII. Było ich początkowo 10 (1536), następnie 13, a w 1553 opracowano i opublikowano 42, które po ostatecznej przeróbce w latach 1562-1963 uzyskały kształt 39 tez teologicznych. Król Karol I w 1628 roku we wstępie do *Artykułów* napisał, że „zawierają one prawdziwą doktrynę Kościoła Anglii zgodną ze Słowem Bożym” (s. 136). W swej treści są wyraźnie eklektyczne, opierając się na nauce patrystycznej (nauka o Trójcy Świętej, chrystologia i grzech pierworodny), na augsburskim i wirtemberskim wyznaniu wiary (usprawiedliwienie) oraz na teologii karolińskiej (nauka o sakramentach). W całości jednak *Artykuły* dają wyraz „reformowanej katolickości *Ecclesia Anglicana* i pozostają w zgodzie z prawdziwym, starożytnym, katolickim i apostołskim Kościołem” (s. 137).

W historii anglikanizmu ważną i specyficzną rolę odegrali uczeni duchowni. Chociaż, jak przyznaje J. Booty, nikt w Kościele anglikańskim nie

urósł do tej rangi, jaką w Kościele katolickim pełni św. Tomasz z Akwinu, a w luteranśkim Marcin Luter, to jednak Church of England miał w swoich szeregach postacie wybitne. Wielokrotnie w omawianej pozycji (por. np. s. 168, 327-328) wyróżnia się zwłaszcza tzw. teologów karolińskich (*Caroline Divines*) żyjących i tworzących za panowania w Anglii Karola I (1625-1649) i Karola II (1660-1685). Spośród nich warto przypomnieć następujące nazwiska: R. Hooker (+1600), J. Taylor (+1667), R. Sanderson (+1663), R. Montague (+1641), J. Bramhall (+1663). Ich działalność duszpasterska (byli duchownymi, a wielu było także biskupami) i wkład w tworzenie anglikańskiej doktryny teologicznej w wybitny sposób przyczyniły się do wyklarowania się *specificum anglicanum*, tak w teologii, jak i w *praxis* tego Kościoła. Ich dzieła są czytane i komentowane do dzisiaj, a okres karoliński to swoisty „złoty okres” teologii anglikańskiej. Dla przykładu, na terenie teologii moralnej twórczość karolińska stała się istotnym źródłem i inspiracją dla odrodzenia się tej dyscypliny w anglikanizmie w XX wieku dzięki takim moralistom, jak: K.E. Kirk (+1954), R.C. Mortimer (+1976), L. Dewar (+1976).

Tak zwany klasyczny anglikanizm ukształtował się zasadniczo w XVII-wiecznej Anglii, a nowego ducha nadali mu XIX-wieczni traktarianie. Gwałtownie rozrastająca się przez ruchy migracyjne Wspólnota Anglikańska, nade wszystko w krajach Imperium Brytyjskiego, niosła z sobą angielską kulturę i charakter. Stopniowo jednak w nieunikniony sposób anglikanizm poddawał się adaptacji kulturowej na nowych terenach, co nie działo się bez zamieszania i trudności – to bowiem, co angielskie, było mocno związane i nie dawało się łatwo oddzielić od tego, co anglikańskie. Natomiast mając na uwadze tendencje charakterystyczne dla anglikanizmu (gotowość do „umiejscowienia się” w konkretnym środowisku kulturowym i historycznym oraz zgoda na wewnętrzny pluralizm), redaktorzy omawianej pracy wyrażają opinię, że anglikanizm usiłuje zdać z tego egzamin, wkorzeniając się w nowe warunki kulturowe z zachowaniem tego, co istotnie anglikańskie, i otwartością na odważny pluralizm.

Sykes i Booty, redaktorzy *The Study of Anglicanism*, wyrażają przekonanie, że swoim dziełem przyczynią się do żywej obecności etosu anglikańskiego we współczesnym świecie (por. s. XIII). Niniejsze studium wpisuje się też korzystnie w szeroki kontekst ekumeniczny, charakteryzujący dzisiejsze chrześcijaństwo, i może znakomicie przysłużyć się nieodzownemu w tej materii wzajemnemu poznaniu.

Moralność w świetle Zmartwychwstania

Oliver O'Donovan, *Resurrection and Moral Order: An Outline for Evangelical Ethics*, Leicester: Inter-Varsity–Grand Rapids: Eerdmans 1986, ss. 284 (wyd. 2 1994, ss. XXI+284).

Mało znana w polskich środowiskach teologicznych teologia anglikańska wzbogaciła się o drugie wydanie (poszerzone o kilkunastostronicowy „Wstęp do drugiego wydania”) bardzo ważnego studium teologicznomoralnego oksfordzkiego moralisty. Oliver O'Donovan jest Regius Professor of Moral Theology i Canon of Christ Church Uniwersytetu Oksfordzkiego. Jest kierownikiem prestiżowej Katedry Teologii Moralnej i Pastoralnej, która uchodzi za najważniejszy ośrodek teologii moralnej w Kościele anglikańskim. Warto przypomnieć, że jego poprzednikiem na tej katedrze był największy moralista anglikański XX wieku, Kenneth E. Kirk (+1954), od 1937 r. także biskup Oksfordu. O'Donovan był również konsultantem ds. różnych kwestii moralności chrześcijańskiej podczas prac Anglikańsko-Rzymskokatolickiej Międzynarodowej Komisji Teologicznej II (ARCIC II). Współpracuje na stałe z wieloma periodykami teologicznymi, nie tylko anglikańskimi. Obok prezentowanej tu pracy jest też autorem *Begotten or Made?* (Oxford: Clarendon Press 1984) oraz kilku mniejszych opracowań z serii Grove Ethical Studies, wydawanych w Nottingham: *The Christian and the Unborn Child* (1973), *Measure for Measure: Justice in Punishment and the Sentence of Death* (1977), *Marriage and Permanence* (1978); *Transsexualism and Christian Marriage* (1982), *Liturgy and Ethics* (1993). Warto też zaznaczyć, że O'Donovan napisał bardzo przychylną recenzję do encykliki *Veritatis splendor* Jana Pawła II.

Praca *Resurrection and Moral Order* została uznana za najbardziej znaczące opracowanie z zakresu teologii moralnej anglikańskiej po II wojnie światowej. Jak wskazuje podtytuł (*Zarys etyki ewangelicznej*) zamiarem autora – i to zrealizowanym – było ukazanie fundamentalnego zakorzenienia etyki chrześcijańskiej w Ewangelii Jezusa Chrystusa, z czego wypływa jej zasadnicze *proprium*. Dwa fakty są tu wiodące: Wcielenie i Zmartwychwstanie. Wpisanie moralności w te prawdy wiary potwierdza ścisłą wzajemną zależność wiary i moralności, a następnie wskazuje ich wymiar eklesjalny, bo to Kościół ma tak nauczać. Prawda o zmartwychwstaniu to centralne przesłanie moralne Nowego Testamentu, które z jednej strony zwraca się wstecz do Wcielenia, a jeszcze wcześniej do stworzenia; z drugiej biegnie ku przyszłości, czyli ku zmartwychwstaniu wszystkich. Takie rozumienie moralista anglikański wyprawadza nade wszystko z 1 Listu św. Piotra, najbardziej teologicznego traktatu etycznego Nowego Testamentu (s. 11-13). Przy takim ujęciu Zmartwychwstania,

jako łączącego porządek naturalny i nadprzyrodzony, O'Donovan ocenia jako fałszywie polaryzującą i chybioną niedawną dyskusję: etyka wiary czy moralność autonomiczna (s. 20-21).

Swoje rozważania autor ujmuje w trzech częściach, stawiając sobie zadanie „teologicznego opisania chrześcijańskiego przesłania moralnego” w jego ścisłej zależności od chrześcijańskiej Ewangelii. W części pierwszej, składającej się z trzech esejów, ukazana jest „rzeczywistość obiektywna proklamowana w Ewangelii, osiągnięcie zbawienia w śmierci i zmartwychwstaniu Chrystusa” (s. 26). Świat jako stworzony jest światem uporządkowanym. Stwórca chciał i wpisał w stworzenie wyraźne ukierunkowanie ku sobie – świat więc należy odczytywać teleologicznie. Zarządcą tego świata jest człowiek, co podkreśla piękny psalm 8. Natomiast zmartwychwstanie Chrystusa, na czym zasadza się etyka chrześcijańska, podnosi ten świat stworzony i uporządkowany w podwójnym sensie: odkupia go i przekształca, czemu odpowiada przesłanie ewangeliczne o wskrzeszeniu z martwych i uwielbieniu Pana Jezusa. Wychodząc z tego etyka chrześcijańska łączy w sobie wymiar naturalny, płynący z prawdy o stworzeniu, i nadnaturalny, zwracający ją ku eschatologicznej przyszłości (s. 54-58).

Ponieważ moralność jest udziałem człowieka w tym porządku stworzonym, a moralność chrześcijańska jest „radosną odpowiedzią na zbawczy czyn Boga”, który ten porządek odnowił i wypełnił, powstaje pytanie w jaki sposób człowiek może tę rzeczywistość poznać, by w niej uczestniczyć. Moralista anglikański uważa, że to poznanie winno się charakteryzować czterema właściwościami (s. 77-85): winno poznawać poszczególne rzeczy w odniesieniu do całości rzeczywistości; winno być „od wewnątrz”, a nie z punktu widzenia transcendentnego, „spoza” czy „sponad”, tym samym ma być swoicie „egzystencjalne”; ma to być poznanie z pozycji ludzkiej we wszechświecie, jako że poznanie w ogóle jest „charakterystycznie ludzkim sposobem uczestnictwa w porządku kosmicznym”; wreszcie poznaniu temu towarzyszy szczególna ignorancja: nieznajomość ostatecznego kształtu historii stworzenia i jego końca. Ta wiedza bowiem jest zastrzeżona tylko dla Pana dziejów. To poznanie dokonuje się i wyraża nade wszystko w spełnianiu przez człowieka jego ludzkiego powołania w oddawaniu czci Bogu i w posłuszeństwie prawu moralnemu. Ewangelia zaś uczy nas, że takie poznanie dane jest człowiekowi wtedy, gdy ma on udział w życiu Chrystusa. W Nim bowiem „wszystkie skarby mądrości i wiedzy są ukryte” (Kol 2,3). Dlatego prawdziwe poznanie tego porządku moralnego to poznanie „w Chrystusie” (s. 85). Ta refleksja epistemologiczna tworzy naturalne przejście od tego, co obiektywne, do tego, co subiektywne, czemu O'Donovan poświęca cztery kolejne szkice. Chodzi więc tutaj o rzeczywistość podmiotową, o człowieka, który nie tylko poznaje świat odkupiony, ale w nim sam się zawiera i w nim partycypuje. W kontekście Ewangelii istotne jest tu głoszenie prawdy o Duchu Świętym, który sprawia, że „rzeczywistość odku-

pienia, odległa od nas w czasie, staje się zarówno obecna, jak i rozkazująca; po drugie zaś wywołuje On w nas, jako podmiotach moralnych, naszą wolną odpowiedź na tę rzeczywistość” (s. 102). Tutaj autor poświęca trochę miejsca spojrzeniu na historię rozumienia sumienia, więcej jednak uwagi zwraca na zagadnienie autorytetu, który jest „obiektywnym korelatem wolności” (s. 122). Ponieważ wolność nie jest nieokreślonością ani przypadkowością, autorytet potwierdza teleologiczny charakter struktury świata. Za tym autorytetem, a więc i celowością świata stoi Bóg-Stwórca. Wśród wielu „wcielen” autorytetu O'Donovan wymienia cztery naturalne (piękno, wiek, wspólnota i siła) oraz szczególny autorytet prawdy. Ten ostatni staje się dla nas świadomy, gdy postrzegamy świat jako uporządkowaną całość, a więc jako rozumnie stworzony przez Boga. W perspektywie wiary chrześcijańskiej szczególne znaczenie ma boski autorytet, jaki Ojciec przekazał Synowi. Ten autorytet Chrystusa ma dwie cechy: jest komunikowalny, ponieważ ma charakter historyczny, a nie ahistoryczny; jest też zgodny z całościowym porządkiem świata stworzonego, choć może się sprzeciwiać poszczególnym „autorytetom naturalnym” w ich nieuporządkowaniu. Takie rozumowanie wynika z prawdy o Wcieleniu jako podstawie etyki chrześcijańskiej. Odkąd „Słowo stało się ciałem i zamieszkało między nami” transcendentny Autorytet Boski jawi się jako Autorytet moralny tego świata (s. 143). Dlatego też nauczanie Chrystusa jako autorytatywne jest moralnie zobowiązujące. Ten moralny autorytet Chrystusa jest ewangeliczny w najpełniejszym sensie, ponieważ porządek moralny, jaki On głosi, to królestwo Boże, a więc istota Jego zbawczego przesłania (s. 155).

W tym kontekście autorytetu moralista anglikański zatrzymuje się także nad zagadnieniem wolności. Chodzi o wolność dążenia do „osiągnięcia nadprzyrodzonego celu, którym jest doskonała wolność Królestwa Bożego” (s. 163). Ponieważ z woli Chrystusa jako ludzie wierzący tworzymy Kościół, wspólnotę braci, ta wolność jest nam dana nie tylko jako jednostkom, ale też jako Kościołowi. Autor podkreśla mocno ten rys wspólnotowy, ściślej eklezjalny, gdy pisze, że „ludzka wolność polega nie tylko na mocy działania samemu, ale i na mocy działania wspólnego” (tamże). Wymiar wspólnotowy moralności chrześcijańskiej jest tu więc zakorzeniony we wspólnocie powołania i przeznaczenia do osiągnięcia doskonałej wspólnoty „niebieskiego Jeruzalem” (Ap 21,2). Tutaj O'Donovan zaznacza, że w realizacji tej wolności chrześcijanie mają szczególną pomoc w Kościele i jego nauczycielskiej i pasterskiej funkcji, z czym w pełni zgadza się katolickie rozumienie eklezjalnego wymiaru moralności chrześcijańskiej. To Kościół przekazuje Chrystusowe prawo moralne i tym samym umożliwia wiernym podejmowanie właściwych decyzji w sumieniu. O'Donovan twierdzi, że protestanci nie mają racji, gdy to zadanie Kościoła postrzegają jako prowadzące do zdjęcia z pojedynczego człowieka odpowiedzialności za jego decyzje (s. 165).

Trzecia część tego studium, po opisanii obiektywnej i subiektywnej strony rzeczywistości moralnej świata stworzonego, przedstawia „kształt życia moralnego”. Składają się nań z jednej strony ludzkie czyny („uporządkowane moralne pole działania”), a z drugiej moralny charakter podmiotu działania („uporządkowany moralny podmiot działania”). Na rzeczywistość moralności składa się więc obszar ludzkich czynów i człowiek jako prowadzony przez Ducha Świętego podmiot działania. Wobec wielości i niepowtarzalności życiowych sytuacji człowiek jednak nie jest bezradny, bo został wyposażony w prawo moralne, dane mu przez i w Chrystusie. Tu pojawia się miejsce dla zdrowej kazuistyki, która oznacza nie tyle „rozwiązywanie problemów, ile wzrastanie w mądrości” (s. 191). Prawo moralne, odbijające w sobie porządek rzeczywistości stworzonej, porządkuje pole działania odkrywając relacje między starymi i nowymi sytuacjami. To pole działania jest jednocześnie i zróżnicowane, i jednolite: ukazuje różnorodność świata stworzonego, ale i nadaje całości pewną koherencję, dzięki czemu można mówić o istnieniu „pewnego” porządku i „pewnego” prawa moralnego. Po tych uwagach o polu moralnym swoje kolejne rozważania autor poświęca podmiotowi moralnemu.

Stając wobec podwójnej rzeczywistości: czynów moralnych i charakteru moralnego (tradycyjnie mówi się raczej o cnotach) O'Donovan zwraca uwagę na epistemologiczne pierwszeństwo czynów przed charakterem. Charakter bowiem ujawnia się dopiero przez czyny: by mówić o czyjejś odwadze trzeba najpierw poznać jego odważne czyny (s. 211). Na charakter moralny podmiotu składają się cnoty. Tu powstaje pytanie: cnota jest jedna czy jest ich wiele? Za św. Pawłem trzeba powiedzieć, że miłość jest siłą jednoczącą różne cnoty jako różne przejawy charakteru moralnego: „prawdziwą cnotą jest miłość do Boga, a cztery cnoty kardynalne to przejawy tej miłości w pewnych typowych relacjach, do których prowadzi nas ludzka egzystencja” (s. 223). Ta miłość to konieczny czynnik jednoczący wszystkie inne cnoty, co jest wyrazem jednej wiary Kościoła: „jak różnorodność głosów w Kościele jednoczy się we wspólnym wyznaniu: «Jezus jest Panem», tak różnorodność form życia jednoczy się w [...] życiu miłości” (s. 222). Miłość więc jednocząco porządkuje i pole moralne (czyny) i charakter moralny podmiotu (cnoty).

Jednakże autor zauważa, że Jezusowe przykazanie miłości ma podwójny aspekt: odnosi się do Boga i do człowieka. Tę dwojakość-w-jedności tłumaczą dwa stwierdzenia. Każdy człowiek jako bliźni jest wpisany w Bożą miłość, stąd mamy go kochać. Ja i bliźni jesteśmy równi, stąd nikt nie jest i nie może być celem dla drugiego. Nasz początek i cel jest jedynie w Bogu (akcent teleologiczny). Z drugiej strony choć ta miłość bliźniego ma swój początek i cel w Bogu, będąc miłością człowieka, jest miłością czegoś, co nie jest Bogiem. Dlatego jest zasadniczo różna od miłości Boga (s. 226-230). Całe chrześcijańskie życie moralne polega na miłości. Dotyczy to tak każdego poszczególnego

chrześcijanina, jak i wspólnoty Kościoła. Z kolei „ta miłość może być zrozumiała jedynie jako uczestnictwo w Tym, który objawia się nam jako Miłość”. Tutaj też potwierdza się prawda o tym, że prawdziwe życie chrześcijańskie to „życie w Chrystusie” (s. 246-247).

W drugim wydaniu *Resurrection and Moral Order* autor zamieścił specjalny prolog, w którym wyjaśnił pewne kwestie. Wśród nich warto przytoczyć trzy zasady, jakie uważa za fundamentalne dla rozumienia moralności chrześcijańskiej (s. IX-XVIII): zasada realistyczna (realnie istniejący stworzony świat jest polem dla życia moralnego chrześcijanina), zasada ewangeliczna (prawda o życiu i moralności wynika nade wszystko z Ewangelii, która przynosi przesłanie o zbawieniu w Jezusie Chrystusie) oraz zasada paschalna albo wielkanocna (centrum Bożego dzieła zbawienia jest zmartwychwstanie Chrystusa).

Pracę uzupełnia interesująca bibliografia oraz trzy indeksy: cytatów biblijnych, osób i rzeczy. Całe opracowanie, choć pisane dość trudnym językiem, gdzie jest wiele terminów i pojęć swoście przez autora rozumianych, daje głęboki wgląd w myśl oksfordzkiego moralisty. Jest on uznawany za czołową postać wśród współczesnych etyków anglikańskich. Z całości tekstu przebija jego erudycja i otwartość. Orientuje się znakomicie nie tylko w tradycji teologicznej własnego Kościoła, ale też katolickiej i różnych trendów protestanckich, w nauczaniu Ojców Kościoła i teologii tomistycznej. Przez wszystkie strony przewija się konsekwentne zakorzenienie myśli w nauce Pisma św., przede wszystkim Ewangelii. Potrafi być krytyczny wobec pewnych idei anglikańskich, a otwarty na przykład na naukę katolicką (np. s. 168).

Można mieć nadzieję, że to i inne opracowania Olivera O'Donovana będą stawały się coraz bardziej znane i studiowane przez tych, którzy chcą lepiej poznać chrześcijańską moralność. Sam autor podkreśla, że jego celem jest odkrywanie i ugruntowanie teologicznego charakteru chrześcijańskiej nauki moralnej, co dokonać się może jedynie przez jej wyprowadzenie z nauki ewangelicznej. Wydaje się też, że zaangażowanie O'Donovana w dyskusje ekumeniczne ARCIC II tym bardziej przysłuży się ich owocności. *Resurrection and Moral Order* winno się stać lekturą dla wszystkich zainteresowanych nie tylko anglikańską tradycją moralną, ale w ogóle nowymi próbami odczytania teologicznego moralności chrześcijańskiej.

Anglikańskie rozumienie autorytetu

Stephen Ross White, *Authority and Anglicanism*, London: SCM Press 1996, ss. 138.

Współczesny anglikanizm, istniejący w niemal 40 prowincjach kościelnych na całym świecie, stoi wobec poważnego kryzysu swojej tożsamości. Jego szczególnym przejawem jest specyficznie rozumiane zagadnienie autorytetu. Zarówno złożoność samego tematu, jak i złożoność współczesnej sytuacji wyznaczającej kontekst życia Kościoła anglikańskiego domagają się nowego ujęcia anglikańskiej tożsamości i autorytetu. S.R. White w swoim niewielkim, ale ważnym studium, na nowo podejmuje właśnie tę problematykę. Przynajmniej dwóch innych autorów anglikańskich również ostatnio zajęło się tym problemem. S. Sykes, biskup Ely, wydał pod swoją redakcją pracę zbiorową pt. *Authority in the Anglican Communion: Essays Presented to Bishop John Howe* (Toronto: Anglican Book Centre 1987), a sam opublikował głośne studium pt. *Unashamed Anglicanism* (London: Darton, Longman and Todd 1995). Natomiast G.R. Evans jest autorem *Authority in the Church: A Challenge for Anglicans* (Norwich: Canterbury Press 1990).

Stephen Ross White jest duchownym anglikańskim, należącym do Church of Ireland, gdzie pełni funkcję proboszcza i dziekana w Raphoe w hrabstwie Donegal. W omawianej tu pracy White jawi się jako wrażliwy świadek współczesnej rzeczywistości anglikańskiej, która domaga się podjęcia radykalnych zadań dla zaradzenia dzisiejszej sytuacji, która być może jest najpoważniejszym kryzysem w dziejach tego Kościoła.

Ponieważ samo zagadnienie jest wielowymiarowe, liczne i zróżnicowane są też jego przyczyny. Można wśród nich wyróżnić dwie główne grupy. Do przyczyn wewnętrznych należy przede wszystkim brak poważnych dyskusji teologicznych, zwłaszcza eklezjologicznych, w Kościele anglikańskim. Z zewnątrz natomiast bardzo mocno oddziałują na anglikanizm współczesne tendencje kulturowe, szczególnie relatywizujące moralność. Stawia to przed Kościołem zadanie ponownego potwierdzenia swojej tożsamości, a w niej swego autorytetu w dzisiejszym świecie. Właśnie autorytetowi White poświęca swoje rozważania, widząc w tym istotę problemu. Kryzys autorytetu bowiem jest przejawem kryzysu tożsamości. Ten autorytet White analizuje w kilku wymiarach, które pozwalają na wszechstronne podejście do problemu.

W aspekcie historycznym autorytet Kościoła anglikańskiego od początku kształtował się w kontekście specyficznej relacji państwo–Kościół. Zaangażowanie króla w sprawy Kościoła jako „supreme governor of the Church” z jednej strony wyraźnie uzależniało Kościół od świeckiego władcy, ale z drugiej dawało mu większe możliwości działania i sprawowania władzy (s. 14-16). Ta sytuacja

jednak nosiła w sobie potencjalne zagrożenie, które ujawnia się także dzisiaj. Gdy na przestrzeni historii monarchia traciła władzę absolutną, z konieczności także Kościół tracił swój autorytet. W przekonaniu White'a dzieje Kościoła anglikańskiego dowodzą, że specyfika anglikańska, która wytworzyła swego rodzaju polityczny, społeczny i „angielski” etos tej tradycji chrześcijańskiej nadając jej uprzywilejowaną pozycję w społeczeństwie, może nadal wspierać ten Kościół w jego misji w dzisiejszym świecie (por. s. 27).

Podczas gdy wymiar historyczny autorytetu kościelnego odnosił się zasadniczo do jego władzy zewnętrznej, wymiar strukturalny zwraca się raczej do wewnątrz. Swoje rozważania w tym zakresie autor poświęca wewnętrznej strukturze władzy w Kościele anglikańskim oraz teorii i praktyce podejmowania decyzji dla spełniania swego posłannictwa. Od reformacji honorowe i moralne przywództwo związane jest z najstarszą stolicą biskupią w Anglii, Canterbury. Arcybiskup Canterbury jest *primus inter pares*, a w samym Church of England ma tytuł Primate of All England (drugi arcybiskup anglikański w Anglii, arcybiskup Yorku, ma tytuł Primate of England). Kościół anglikański zachował trójstopniowe kapłaństwo, a jego praktykę reguluje prawo kanoniczne. Od dawna narastało w anglikanizmie przekonanie o potrzebie większego włączania świeckich do struktur władzy kościelnej. Realizowało się to szczególnie od połowy XIX w., gdy konwokacje Canterbury i Yorku, a następnie wyniki z nich synody gwarantowały miejsce dla laikatu. Synody, istniejące dziś jako narodowe (prowincjalne), diecezjalne i dekanalne, mają także „izbę laikatu”. Zawsze jednak uznaje się, że duchową władzę w Kościele mają biskupi, czego wyrazem są odbywające się co 10 lat konferencje wszystkich biskupów anglikańskich w pałacu Lambeth, który jest londyńską siedzibą arcybiskupa Canterbury. White przyznaje tutaj, że coraz silniejszy wpływ na sposób sprawowania władzy w jego Kościele odgrywa współczesny indywidualizm, który rodzi niechęć do poddawania się jakimkolwiek autorytetom. Najważniejsza staje się wierność swemu sumieniu. Anglikanie, chcąc uchronić się od rzekomego przerostu i nadużyć w sprawowaniu władzy w Kościele katolickim, współcześnie przejmują nawet niektóre czysto świeckie modele zarządzania. Organizuje się dla przykładu kursy dla duchownych, jak prowadzić spotkania, wyrabiać motywację u wiernych, jak pracować z małymi grupami czy z ludźmi w konfliktach i trudnych sytuacjach. Używa się nawet pewnych metod ze świata biznesu dla „przeglądu kadr” wśród księży. To przechodzenie od modelu hierarchicznego do modelu „zarządzania” Kościołem wiąże się z wyraźnym kryzysem świadomości eklezjologicznej i teologicznego rozumienia Kościoła (por. s. 39-40). Autorytet przywiązany do urzędu ulega więc wyraźnym przemianom i słabnie w dzisiejszej rzeczywistości anglikańskiej.

Kolejny rozdział White poświęca biblijnemu i doktrynalnemu wymiarowi autorytetu Kościoła (s. 45-65). I tu znów dostrzega wyraźny wpływ myślenia

indywidualistycznego i relatywizującego na „credo” Kościoła. Choć z jednej strony określona doktryna, wyrastająca z objawionego Pisma św., uznawana jest w chrześcijaństwie za podstawowy autorytet, z drugiej współczesna mentalność dopuszcza kwestionowanie nawet zasadniczych prawd wiary, które tym samym stają się względne. „Nie ma już skały, pozostały jedynie ruchome piaski” – pisze White (s. 56). Reakcją na ten powszechny relatywizm mogą być dwa rodzaje odpowiedzi. Proste wyjaśnienie wszystkiego i pewne oparcie dają współczesne fundamentalizmy religijne. Inną reakcją na tę sytuację prezentuje Kościół rzymskokatolicki, który – według White’a – popada w swego rodzaju schizofrenię. Z jednej strony istnieje Magisterium Ecclesiae, a więc oficjalne nauczanie, a z drugiej pojawiają się teologowie, którzy usiłują „twórczo podejść do rozmaitych wyzwań stojących przed Kościołem i znaleźć jakieś sposoby pojednania tradycyjnych kategorii wiary i praktyki Kościoła z intelektualną atmosferą istniejącego wokół nich świata” (s. 60). Nie miejsce tu na dyskusję z taką oceną pewnych teologów (White wymienia tu np. H. Künga), ale interesujące, że tak właśnie spoza Kościoła katolickiego postrzega się głoszenie tez nierzadko wyraźnie sprzecznych z prawdami wiary Kościoła. Sam anglikanizm wydaje się nie mieć stanowiska w tej kwestii. Z jednej strony jest ciągle „dumny” ze swego umiłowania umiarkowania (anglikańska *via media*) i tolerancji dla rozmaitych interpretacji teologicznych (*comprehensiveness*), a nawet z braku specyficznie anglikańskiej doktryny, co z drugiej strony tym bardziej czyni go podatnym na negatywny wpływ współczesnych relatywizmów i nieokreśloności. W tym sensie Kościół anglikański, chcąc zachować autorytet doktrynalny, musi znaleźć właściwą odpowiedź na te wyzwania i pogodzić radykałów, którzy wiarę sprowadzają często do „religijnego humanizmu”, i konserwatystów popadających w fundamentalizm. Nie można bowiem po prostu odrzucić „credo starożytnej wiary”, a z drugiej strony nie można pozostać głuchym na pytania współczesnego człowieka.

Aspekt moralny autorytetu Kościoła jest tematem kolejnego rozdziału omawianej książki. Chodzi tu o ten wymiar władzy Kościoła, który wynika ze zgody na fakt, że Kościół ma większą kompetencję niż pojedynczy wierny w kwestiach moralnych i równocześnie ten wierny godzi się, by Kościół tę władzę nad nim sprawował. Stąd Kościół może domagać się od wiernych określonych sposobów postępowania i może ich karać za ich naruszanie. Tak rozumiała ten autorytet Kościoła już *Book of Common Prayer*, ale w historii zakres tej władzy Kościoła (anglikańskiego) coraz bardziej się kurczył. Zwłaszcza współczesna rzeczywistość, nadmiernie akcentująca podmiotowość, a stąd popadająca w indywidualizm, właściwie nie zostawia miejsca na taki autorytet Kościoła w sferze moralnej. White przywołuje tu trzy wybrane zagadnienia jako ilustracje dla swoich rozważań. Według niego decyzja o dopuszczeniu kobiet do święceń kapłańskich, nie wnikając w kwestie dogmatyczne, poważnie

naruszyła autorytet Kościoła (por. s. 72-78). Odwołując się do tzw. klauzuli sumienia Kościół anglikański przyjął, że wierni, w tym księża i biskupi, nie muszą zgadzać się z tą decyzją. Tym samym uznano, że pojedyncze sumienie może tu stanąć ponad autorytetem Kościoła. Jeżeli może w tej kwestii, dlaczego nie może w innych? – pyta White. Kościół anglikański przyznał więc tu *implicite*, że mógł się pomylić [!]. Jeżeli bowiem pomylił się tutaj, może się pomylić wszędzie. Jest to najbardziej niebezpieczna implikacja całego problemu i wyraźne naruszenie autorytetu Kościoła. Podobnie w dwóch innych zagadnieniach – powtórnego małżeństwa i homoseksualizmu, nie tyle sama ocena moralna, słuszna czy nie, ile niewłaściwe ujęcie problemu miało negatywne skutki dla moralnego autorytetu Kościoła. Przy powtórnym małżeństwie niejasne jest, czy tylko biskup i ksiądz mogą decydować o powtórnym związku, czy również sami zainteresowani wierni. Tym samym pasterze tracą niejako władzę nauczania, rozstrzygania i stawiania wymagań. W dalszej konsekwencji dochodzi do pytania, czy małżeństwo to problem moralny, czy raczej tylko praktyczny oraz czy małżeństwo chrześcijańskie to jedyna forma związku mężczyzny i kobiety moralnie do zaakceptowania. Przy ocenie moralnej homoseksualizmu sam Kościół przyznał, że czuje się „zakłopotany” tą sprawą. W oficjalnym orzeczeniu Kościół anglikański przyjął postawę ambiwalentną głosząc, że ludzie świeccy mogą tak żyć, zaś duchowni nie. Kościół sam naruszył tu swój autorytet przyznając się do swojej niepewności i głosząc jawnie podwójną moralność. Jeżeli homoseksualizm jest moralnie do zaakceptowania, to nie sposób zabraniać go duchownym, jeżeli zaś jest złem, to w żadnym wypadku nie można na to pozwolić, ani nawet go tolerować (por. s. 82-85).

White twierdzi, że taki rozwój wydarzeń pokazuje znamiona kryzysu współczesnego anglikanizmu. Kościół z tak zachwianym autorytetem porusza się w stanie niepewności. Potwierdza to opinia innego znanego teologa anglikańskiego, S. Sykesa, który pisze, że Church of England stał się „Kościółem bez wizji, Kościołem, który przestał wierzyć, że jego wspólnotowe decyzje mogą być podejmowane pod przewodnictwem Ducha Świętego” (s. 89). Wydaje się raczej troszczyć o to, jak przetrwać, a nie o to, jak wypełnić swoją misję w świecie. Dlatego potrzeba tu nowego zrozumienia i wyrażenia swojej tożsamości. Samemu Kościołowi potrzeba teologicznej autorefleksji i powrotu do Ewangelii. White sądzi jednak, że to nie dokona się przez prosty „powrót do przeszłości”, czyli poprzez przywrócenie porządku kościelnego i głoszenie dotąd głoszonych prawd wiary i zasad moralnych. Nie można też z drugiej strony zwyczajnie pójść za wezwaniami radykalnych teologów i środowisk, którzy otwierając się na współczesność skrajnie zrywają z przeszłością.

Autor stawia pytanie o charakter autorytetu Kościoła. Można go bowiem pojmować jako autorytet władzy bądź jako rzeczywisty tytuł czy prawo do głoszenia słowa Bożego i prowadzenia ludzi do Boga. W przeszłości autorytet

Kościół opierał się często właśnie na jego władzy. Obecnie, gdy Kościół tę władzę utracił, wraz z nią utracił też tak rozumiany autorytet. Jednakże nie utracił istoty swego prawdziwego autorytetu. Bardziej niż dotąd rozumie, że nauka o wolnej woli człowieka, wynikająca z prawdy o stworzeniu ludzi jako wolnych i odpowiedzialnych, w pełni odpowiada prawdzie o podstawowym powołaniu chrześcijaństwa, jakim jest powołanie do miłości. Tylko człowiek wolny może prawdziwie kochać. Kościół staje więc przed człowiekiem z wezwaniem do wyboru dobra i innych wartości moralnych, nie wymuszając jednak takiego wyboru swoją władzą. Następuje więc proces oczyszczenia właściwego autorytetu Kościoła. By uchronić go przed nadużyciem władzy w jej wymiarze ludzkim, anglikanizm głosi, że ten autorytet „powinien być zawsze rozumiany jako autorytet rozsiany i rozproszony” (s. 106). White cytuje tu klasyczny tekst pochodzący z uchwał Konferencji Lambeth z 1948 r., gdzie podkreśla się, że podmiotem tego autorytetu jest „Pismo św., Tradycja, wyznania wiary, posługa Słowa i sakramentów, świadectwo świętych oraz «consensus fidelium», które jest stałym doświadczeniem Ducha Świętego przez Jego wierny lud w Kościele” (s. 109). Ponieważ to Duch Święty nadaje moc temu autorytetowi, ma on charakter dynamiczny i posiada też pewną władzę. Jest to jednak władza boska, a nie ludzka. Właśnie te dwie cechy charakteryzują właściwie rozumiany autorytet Kościoła – jest on boski i rozproszony.

Za tymi poszczególnymi źródłami autorytetu stoi jeden wspólny czynnik: „jest to Osoba samego Jezusa Chrystusa: o Nim daje świadectwo Pismo św. i wyznania wiary, On doświadczany jest jako żyjący i działający w życiu świętych i wiernych oraz w posłudze i kulcie Kościoła” (s. 112). Według White’a to nowe zrozumienie autorytetu Kościoła musi mieć charakter wybitnie chrystocentryczny. Chrystus jest *locus* autorytetu, jest modelem dla autorytetu Kościoła. To On uprawomocnia poszczególne źródła autorytetu, a ponieważ stale działa w Kościele przez swojego Ducha, chrześcijańskie doświadczenie Chrystusa jest równie ważne jak Jego rozpoznanie w credo Kościoła. Autorytet Kościoła ma więc swoje korzenie w autorytecie samego Jezusa Chrystusa i powinien być do niego całkowicie podobny. A jest to autorytet „radikalnie bezsilny”, który najbardziej wyraża się w pokorze i w służbie (por. s. 114-115). W życiu Chrystusa można wyróżnić trzy postawy szczególnie dla Niego charakterystyczne: współczucie, prostota życia i niezachwiane przekonanie, że całe Jego dzieło miało wartość ostateczną. Te trzy elementy łączą się w jeden w fakcie, że „wszystko co Jezus mówił i robił, było zakorzenione w życiu modlitwy i w głębi Jego osobistego stosunku do Boga” (s. 118). W opinii White’a to personalistyczne ujęcie autorytetu Kościoła przez jego wyprowadzenie z Osoby samego Chrystusa, czyni tę relację Kościoła z Chrystusem rzeczywistością elastyczną i otwartą na zmianę i rozwój. Z kolei nacisk na modlitwę i kult (charakterystyczne dla anglikanizmu pojęcie *worship*) uzdalnia Kościół do

„życia wedle wzoru Chrystusa i do odzwierciedlania we własnym życiu Jego współczucia, prostoty życia i postawy przekonania” (s. 121). Z takiego podejścia do Kościoła i jego odniesienia do Zbawiciela wynika pewna reorientacja jego życia. Ujawnia się mianowicie nowy dynamizm Kościoła i wiary chrześcijańskiej wyrastający z personalistycznego i chrystocentrycznego zrozumienia jego istoty i posłannictwa. Po drugie rodzi się nowe ujęcie miejsca doktryny w życiu Kościoła, gdzie liczą się głównie nie tyle sformułowania dogmatyczne prawdy wiary, ale osobiste i ciągle nowe doświadczenie Chrystusa, do czego jest wezwany tak cały Kościół, jak i każdy chrześcijanin. Prawdy wiary stają się ramą dla tego doświadczenia, które logicznie jest zawsze pierwsze. Trzecią konsekwencją jest konieczność jeszcze większego dowartościowania życia modlitwy i miejsca kultu w życiu Kościoła (por. s. 126-131).

Zamierzeniem Stephena Rossa White’a była analiza obecnej sytuacji Kościoła i jego autorytetu w dzisiejszym świecie. Jest on przekonany, że dzisiejsza sytuacja domaga się znalezienia radykalnie nowego kształtu autorytetu Kościoła, jeżeli ma on zachować swoją integralność i wierność swemu posłannictwu (s. 70). Rozważania i wnioski prezentowane w tej książce wyrastają wyraźnie z kontekstu anglikańskiego i pierwszorzędnie odnoszą się do tego Kościoła. Lektura tej pracy będzie jednak pożyteczna dla refleksji nad całym Kościołem, który wszędzie doświadcza podobnych zagrożeń i przed którym stają podobne wyzwania. Kościół zawsze bowiem musi podejmować wysiłek, by ciągle na nowo rozpoznawać swoją tożsamość i misję zleconą mu przez Boskiego Założyciela. Można dostrzec jednakże, że w pewnych swoich postulatach White nadmiernie eksponuje potrzebę otwartości na współczesność i jej wymagania, jest jakby nadwrażliwy na współczesność, czemu towarzyszy niekiedy swego rodzaju gotowość do rezygnacji z Tradycji. Pomimo tego należy polecić *Authority and Anglicanism* wszystkim zatroskanym o misję Kościoła u kresu drugiego tysiąclecia.

Mistrz anglikańskiej teologii sprzed lat

Henry R. McAdoo, *Jeremy Taylor: Anglican Theologian*, [Keady] Church of Ireland Historical Society 1997, ss. 31.

Każde studia nad historycznym rozwojem poszczególnych tradycji chrześcijaństwa pozwalają lepiej zrozumieć ich specyfikę i współczesny stan rozwoju refleksji teologicznej i życia kościelnego. W dziejach anglikanizmu decydującą rolę dla ukształtowania się tego nurtu w okresie poreformacyjnym odegrali

teologowie karolińscy z XVII w. Czołową postacią wśród nich był Jeremy Taylor (1613-1667), o którym epitafium w katedrze w Dromore mówi, że był „teologiem o wielkiej wiedzy, słynnym kaznodzieją i wiernym pasterzem” (s. 1).

Henry R. McAdoo, autor *Jeremy Taylor: Anglican Theologian*, jest emerytowanym anglikańskim arcybiskupem Dublina. Należy do najwybitniejszych znawców okresu karolińskiego anglikańskiej teologii, zwłaszcza teologii moralnej i duchowości. Jest autorem klasycznego już dzisiaj studium na temat karolińskiej teologii moralnej pt. *The Structure of Caroline Moral Theology* (London: Longmans, Green & Co. 1949). Obok tej pracy wydał też m.in. następujące ważniejsze pozycje: *John Bramhall and Anglicanism 1663-1663* (Dublin: APCK 1964), *The Spirit of Anglicanism: A Survey of Anglican Theological Method in the Seventeenth Century* (London: A&C Black 1965), *The Eucharistic Theology of Jeremy Taylor Today* (Norwich: Canterbury Press 1988), *Anglican Heritage: Theology and Spirituality* (Norwich: Canterbury Press 1991), *First of Its Kind: Jeremy Taylor's Life of Christ. A Study in the Functioning of a Moral Theology* (Norwich: Canterbury Press 1994). Jest też współautorem – obok J.C.H. Aveling i D.M. Loades – studium przedstawiającego historię kontaktów ekumenicznych anglikańsko-katolickich pt. *Rome and the Anglicans: Historical and Doctrinal Aspects of Anglican-Roman Catholic Relations* (Berlin–New York: W. de Gruyter 1982). Sam McAdoo jest też od dawna zaangażowany w dyskusje teologiczne między Kościołem katolickim i anglikańskim, czego wyrazem był jego udział w pracach pierwszej Anglikańsko-Rzymskokatolickiej Międzynarodowej Komisji Teologicznej (ARCIC I). Był tam przewodniczącym zespołu anglikańskiego. Owoc prac ARCIC I stanowi *The Final Report* z 1982 r.

Teologowie karolińscy należą do anglikańskiej tradycji tomistycznej. Ich twórczość pisarska i kaznodziejska (niemal wszyscy byli duchownymi i znanymi kaznodziejami) uważana jest za jeden ze szczytowych okresów w dziejach anglikanizmu. Wśród moralistów karolińskich, obok Taylora, do czołowych należeli: W. Perkins (+1602), L. Andrewes (+1626), W. Ames (znany także jako Amesius, +1633), J. Hall (+1656), R. Sanderson (+1663), R. Baxter (+1691), J. Sharp (+1714).

Recenzowana tutaj praca McAdoo jest zapisem wykładu, jaki wygłosił na forum anglikańskiego Towarzystwa Historycznego Kościoła Irlandii 6 listopada 1996 r. Z konieczności skrótowo przedstawia w nim niezwykle bogatą twórczość teologiczną i działalność kościelną czołowego teologa karolińskiego. Taylor wpisał się na stałe nie tylko do dziedzictwa anglikanizmu, ale całego chrześcijaństwa zachodniego. Wyrazem tego jest opublikowanie jego wybranych dzieł w serii *Classics of Western Spirituality* (Jeremy Taylor, *Selected Works*, red. T.K. Carroll, New York: Paulist Press 1990). Obok teologii moralnej i teologii duchowości, do głównych obszarów jego zainteresowań należały teologia eucharystyczna i liturgia.

Urodził się w 1613 r. i wychował w Cambridge. Święcenia kapłańskie otrzymał w wieku 20 lat w 1633 r. Niedługo potem został wykładowcą All Souls College w Oksfordzie i kapłanem królewskim. W 1638 r. został rektorem Uppingham. W czasie wojny domowej w 1642 r. pełnił posługę kapłana Armii Królewskiej. Kilka lat później wskutek rozgrywek polityczno-kościelnych musiał uciekać z Anglii i ukrywał się w Walii w Golden Grove. Te doświadczenia doprowadziły go do napisania jednej z ważniejszych jego prac, *A Discourse of the Liberty of Prophesying* (London: R. Royston 1647), gdzie apelował o religijną tolerancję. W ciągu kilku następnych lat powstały kolejne jego dzieła, a on sam jeszcze bardziej związał się z Kościołem anglikańskim w Irlandii (Church of Ireland). Kontrowersyjny w niektórych swoich poglądach raz był nawet krótko uwięziony, a innym razem uciekał przed uwięzieniem. W 1660 został wicekanclerzem Trinity College w Dublinie, który miał przywrócić anglikanizmowi. Rok później został biskupem Down, Connor i Dromore, a wyświęcony na biskupa został w katedrze św. Patryka w Dublinie. Wkrótce potem spotkało go szczególne wyróżnienie, gdy został wybrany na kaznodzieję podczas konsekracji dwóch arcybiskupów i dziesięciu biskupów anglikańskich. Jako biskup gorliwie pracował dla swojej diecezji, zwłaszcza strzegąc wiernych przed wpływami prezbiteriańskimi. Odbudował także katedrę w Dromore i wybudował kościół w Ballinderry. Zmarł w Lisburn w 1667 r. w wieku zaledwie 54 lat.

W całym swoim piśmiennictwie Taylor broni anglikańskiego przekonania o istnieniu raczej anglikańskiej metody czy ducha w teologii, a nie jej konkretnej treści dogmatycznej. Stąd anglikanizm nie uznaje w nikim mistrza w teologii w takim sensie, jak na przykład kalwinizm uznaje Kalwina. Tym samym teologia anglikańska powstrzymuje się od jednostronnego, skrajnego przyjęcia ducha reformacji. W tym sensie chce pozostać raczej katolicka niż protestancka. Choć z drugiej strony wyraźnie dystansuje się od podejścia rzymskiego (rzymskokatolickiego), któremu najczęściej zarzuca nadmierny centralizm władzy i legalizm. Na bazie lektury pism Taylora McAdoo istotę etosu anglikańskiego wyraża jako „niezróżnicowany katolicyzm”, który zachował ducha pierwotnego Kościoła, a jednocześnie otworzył się na doświadczenie reformacji i renesansu. Z pewnym uproszczeniem można więc anglikanizm uznać za „ewangelicki w jego głoszeniu centralnego charakteru Osoby Jezusa, żywego Pana, i za katolicki w jego nacisku na Słowo i sakramenty jako podstawowe narzędzia przekazu Jego zmartwychwstałego życia członkom Jego Mistycznego Ciała, Kościoła” (s. 18). Anglikańska metoda ujawnia się tu w odwołaniu do potrójnego autorytetu – Pisma świętego, Tradycji i rozumu. W konfrontacji z tym autorytetem weryfikuje się zarówno prawdziwość Kościoła, jak i konkretnych opinii teologicznych. Ta umyślna nieobecność czegoś, co można by nazwać anglikańską teologią, wyrasta z podkreślanego przez anglikanizm przesłania św. Judy o „wierze raz tylko przekazanej” (por. Jud 3).

Tradycja nosi na sobie żywe znamiona eklezjalno-pneumatologiczne – jest żywym Kościołem dokonującym stałej interpretacji danej mu wiary z pomocą Ducha, który w nim mieszka. Pozwala to też rozróżnić charakterystyczny dla anglikanizmu podział na treści teologiczne fundamentalne oraz te, które mają znaczenie wtórne (por. s. 15).

Jako podstawę swej teologii Taylor potrójny autorytet ukazuje na przykład w *The Real Presence and Spiritual of Christ in the Blessed Sacrament* (1654). Dokonuje tu weryfikacji i wykładu doktryny eucharystycznej stosując kryteria biblijne, Ojców Kościoła i refleksję rozumową. Podobnie w *Ductor Dubitantium or the Rule of Conscience* (1660) zdrową i poprawną teologię moralną, która ma skutecznie służyć ludziom na drodze do zbawienia, opiera na gruncie Pisma, Tradycji i rozumu. Analogicznie w *Clerus Domini* (1651) Boskie ustanowienie i konieczność sakramentu kapłaństwa widzi w słowie Bożym, praktyce apostoelskiej, praktyce szesnastu wieków Kościoła katolickiego, w konieczności samej rzeczy, w rozumie. Natomiast w *Of the Sacred Order and Offices of Episcopacy* (1642) podobnie uzasadnia pochodzenie i rolę biskupów w życiu Kościoła (por. s. 18-19).

Większość twórczości Taylora należy zaliczyć do literatury teologiczno-moralnej. Podkreśla on m.in. konieczność łącznego uprawiania teologii moralnej i ascetycznej, które jedynie razem mogą skutecznie służyć każdemu chrześcijaninowi na drodze do świętości. Teologia moralna jest „nauką życia chrześcijańskiego – sztuką pełnej współpracy z łaską w całości życia chrześcijańskiego”. McAdoo dostrzega tu próbę ujęcia teologii moralnej na bazie kerygmatu Ewangelii, co antycypuje jej fundamentalną odnowę, która dokonała się dopiero w 2 poł. XX w. Według omawianego autora takie przekonanie Taylora trafnie oddają słowa B. Häringa, który napisał, że teologia moralna to „nauka o naśladowaniu Chrystusa, to życie w Chrystusie, z Chrystusem i przez Chrystusa” (s. 27).

W wielu miejscach swoich dzieł Taylor wskazuje na niezastąpioną rolę rozumu w teologii, co podkreśla się do dzisiaj w całej tradycji anglikańskiej. Podejmuje tę kwestię obszernie w *A Discourse of the Liberty of Prophesying*. Taylorowi, który pozostaje w duchu platończyków z Cambridge, nie chodzi jednak o „chłodny racjonalizm”. Jego celem jest raczej połączenie argumentów rozumowych z objawieniem. Za *The Life and Writings of Jeremy Taylor* C.J. Stranksa (London: SPCK 1952) McAdoo powtarza, że pod pojęciem rozumu Taylor wydaje się widzieć „wszelkie władze człowieka, zarówno duchowe jak i mentalne (rozumowe)”. Nie „czysty rozum”, ale raczej „chrześcijański intelekt”, oświecany i prowadzony przez Ducha Świętego, który jest dla człowieka „Bożą świecą”. W *Ductor Dubitantium* teolog karoliński pisze, że „jeżeli wszystkie rzeczy są zgodne z moim rozumem, wierzę, że on mówi to, co mówi Bóg; i wtedy przychodzi wiara” (s. 22-23).

Od dawna podkreślano, że Taylor był znakomitym teologiem, co się objawia w jego licznych dziełach, do dzisiaj studiowanych. Zarazem już współcześni widzieli w nim także umiejętnego „duchowego doradcę” i „przewodnika dusz”, który „godzinami trwał na modlitwie”. Wśród tych, dla których był duszpasterzem, a następnie pasterzem jako biskup Down i Connor, widziano w nim człowieka wrażliwego na ludzkie potrzeby i biedę. Równocześnie jawił się jako naukowiec wyjątkowo biegły w patrystyce, teologii scholastycznej, jak i starożytnych moralistach greckich i rzymskich. Biegłości w teorii towarzyszyła więc prawdziwa gorliwość w praktycznej, codziennej służbie ludowi Bożemu w Kościele (por. s. 13-15).

Obok wspomnianych już prac Taylora wśród licznych pozostałych warto zauważyć następujące: *Episcopacy Asserted* (1642), *Great Exemplar* (1649), *Holy Living* (1650), *Holy Dying* (1651), *Unum Necessarium* (1655), *The Worthy Communicant* (1660). W przedmowie do *Jeremy Taylor: Anglican Theologian* T.K. Carroll do grona wybitnych postaci z czasów Taylora, których nazywa „angielskimi ojcami” anglikańskiej teologii i duchowości, zalicza też takich, jak: L. Andrewes, W. Laud i J. Cosin w Anglii, a w Irlandii J. Bramhall i J. Ussher. W całej twórczości Taylora szczególnie wybija się akcent na „sakramentalną wizję Chrystusa i Kościoła, kultu i świata”, gdzie u podstaw płyną „żyła teologii moralno-ascetycznej i żyła teologii sakramentalnej, które scalają i wiążą wszystko, co [Taylor] pisze” (s. 2). Carroll dostrzega u Taylora nawet pewne przesłanki ekumeniczne, które ujawniają się we właściwym rozumieniu teologii i duchowości, które winny prowadzić do przemiany wszystkich w „nowe stworzenie”. Na ile tacy są chrześcijanie w poszczególnych Kościołach, na tyle te Kościoły rzeczywiście się odnawiają i jednoczą się wzajemnie ze sobą. W tym sensie wszyscy są i mogą być jedno „we wdzięcznym dziękczynieniu” i „celebrowaniu w porę i nie w porę jedności i łaski odrodzenia” (s. 3). Wydaje się, że takie przekonanie zachowuje ważność również w kontekście ruchu ekumenicznego współczesnego chrześcijaństwa.

Twórczość teologiczna okresu karolińskiego, a w niej zwłaszcza dzieła J. Taylora należą do najcenniejszego dziedzictwa teologicznego anglikanizmu. Wkład H.R. McAdoo do badań nad tą tradycją jest wyjątkowy, a każde jego dzieło, choćby tak niewielkie jak tutaj prezentowane, jest godne uważnej lektury przez wszystkich zainteresowanych anglikańską teologią moralną.

Kolejna konferencja biskupów anglikańskich

Lambeth Conference 1998, *The Resolutions* (www.anglicancommunion.org).

Latem 1998 r. miała miejsce 13. Lambeth Conference, czyli zgromadzenie biskupów całej Wspólnoty Anglikańskiej. Konferencje Lambeth to zgromadzenia biskupów anglikańskich z całego świata, które odbywają się co ok. 10 lat pod przewodnictwem arcybiskupa Canterbury. Pierwsza konferencja odbyła się w 1867 r. i aż do roku 1958 miejscem spotkań był Lambeth Palace, który jest siedzibą arcybiskupa Canterbury w Londynie. Ze względu na stale rosnącą liczbę biskupów od roku 1978 odbywają się one w Canterbury, w gmachu University of Kent.

Idea takiego spotkania biskupów anglikańskich z różnych krajów i prowincji zrodziła się wśród biskupów kanadyjskich w XIX w. Miało to związek z przypadkiem biskupa J.W. Colenso (+1883), pierwszego anglikańskiego biskupa południowoafrykańskiego Natalu, który tolerując poligamię wśród nowo ochrzczonych Afrykańczyków wzbudzał poważne zastrzeżenia u innych biskupów. Do zwołania pierwszej konferencji biskupów przyczynił się także zbiór rozpraw teologicznych pt. *Essays and Reviews* (London: J.W. Parker 1860), gdzie autorzy domagali się całkowitej wolności dla dociekań w sprawach religijnych. Teksty te były tak radykalne, że doszło nawet do ich potępienia przez anglikański synod. Troska o jedność wiary i życia chrześcijańskiego w obliczu takich wydarzeń, a z drugiej strony rozrastający się w świecie i różnicujący na różne sposoby anglikanizm wskazywały na konieczność podjęcia nowych środków dla zabezpieczenia jedności Kościoła.

Już na początku odrzucono pomysł, by te zgromadzenia biskupów miały za zadanie określanie doktryny i podejmowanie zobowiązujących decyzji. Poszczególne prowincje, diecezje i sami biskupi chcieli ochronić w ten sposób swoją autonomię. Rozumieli jednak, że narasta potrzeba wspólnych konsultacji i wspólnej troski o jedność anglikanizmu. Na tej drodze Lambeth Conference od początku stawiała się – czym jest do dzisiaj – bardzo ważnym forum modlitwy, spotkania i dyskusji dla biskupów całej Wspólnoty Anglikańskiej. Kościół anglikański nie chciał więc stwarzać jakiejkolwiek struktury władzy dla całej Wspólnoty. W istocie swojej jest on bowiem federacją autonomicznych prowincji kościelnych pozostających w komunii ze stolicą w Canterbury. Dokumenty końcowe każdej Lambeth Conference cieszą się wysokim autorytetem moralnym, ale same w sobie nie mają mocy wiążącej. Mogą się stać obowiązującym prawem dopiero, gdy zostaną przyjęte przez synod danej prowincji, co się nierzadko zdarza. Można powiedzieć, że Konferencja Lambeth ma władzę nauczania, ale Kościoły prowincjalne nie mają obowiązku

tego nauczania przyjmować. Stąd podobieństwo tych konferencji do soborów w Kościele katolickim jest bardzo ograniczone.

13. Konferencja zgromadziła około 800 biskupów, którym towarzyszyli liczni doradcy teologiczni. Nowością było, że zaproszono na nią wszystkich biskupów pomocniczych, którzy dotąd tylko w niewielkiej liczbie mogli brać udział w konferencjach w 1978 i 1988. W ten sposób Lambeth Conference 1998 stała się największym zgromadzeniem biskupów anglikańskich, jakie kiedykolwiek w historii miało miejsce. Konferencję poprzedziły wspólne rekolekcje, które poprowadził Jean Vanier. Dokument przygotowawczy konferencji Lambeth 98, znany jako *The Virginia Report*, został przygotowany w 1997 r. przez Międzyanglikańską Komisję Teologiczną i Doktrynalną (Inter-Anglican Theological and Doctrinal Commission, *The Virginia Report*, Harrisburg: Morehouse 1999). Jest on owocem prawie 10 lat prac tej komisji, które zainicjowała poprzednia Lambeth Conference.

Dokument końcowy 13. konferencji biskupów anglikańskich *The Resolutions* składa się z czterech części. Rozmaitość problematyki zawartej tam ukazuje wszechstronność zainteresowania biskupów, a zwłaszcza ich przekonanie o konieczności otwarcia chrześcijaństwa na współczesny świat i jego troski. Pierwsza część nosi tytuł *Wezwani do pełnego człowieczeństwa* i podejmuje kilkanaście zagadnień szczegółowych, głównie w obszarze problematyki społecznej. Pierwsze słowa swego tekstu biskupi anglikańscy odnoszą do 50. rocznicy ogłoszenia ONZ-owskiej Powszechnej Deklaracji Praw Człowieka wzywając także swoje Kościoły i wiernych do włączenia się w jej przestrzeganie. Szczególne znaczenie przywiązują do „popierania i obrony, jako praw absolutnych, wolności myśli, sumienia i religii każdej osoby” (I. 2). Biskupi są przekonani, że pełnię człowieczeństwa każdy może osiągnąć jedynie we właściwie i sprawiedliwie uporządkowanym świecie. Wspominają wyraźnie o konieczności zapewnienia sprawiedliwości dla kobiet i dzieci, o specjalnej pomocy dla migrantów i uchodźców, a z zagadnień bardziej szczegółowych popierając, na przykład, współczesną akcję na rzecz całkowitej rezygnacji z min lądowych. W tym kontekście apelują o pokój, sprawiedliwość i pomoc dla afrykańskich ludów Ugandy, Rwandy i Burundi. Odwołując się do chrześcijańskiej wizji całego stworzenia, źródeł zagrożenia dla „ludzi i wszelkiego życia” biskupi upatrują nade wszystko w „obecnych niesprawiedliwych strukturach ekonomicznych, w niesprawiedliwości istniejącej między bogatymi i biednymi, w trwającej eksploatacji środowiska naturalnego i w zagrożeniu nuklearnym samozniszczeniem” (I. 8a). Samej problematyce ekologicznej poświęcony jest odrębny punkt, gdzie m.in. wzywa się, by w kontekście obecnych zagrożeń ekologicznych do Powszechnej Deklaracji Praw Człowieka dodać „prawo przyszłych pokoleń do trwałej przyszłości” (I. 9b).

Najwięcej miejsca w tej części dokumentu zajmuje temat sprawiedliwości gospodarczej w dzisiejszym świecie oraz szczególny problem międzynarodowych długów. W ostatnich dziesięcioleciach światowa ekonomia doświadcza bardzo radykalnego wzrostu „potęgi pieniądza”, co zagraża jego właściwej roli w relacjach handlowo-finansowych. Pożyczanie pieniędzy bowiem ma sens o tyle, o ile „pozwała na wzrost ludzkiego dobrobytu”. W przeciwnym razie staje się siłą niszczącą „ludzką wspólnotę i Boże stworzenie”. Biskupi anglikańscy przyjmują do wiadomości głoszony niekiedy pogląd, że „redukcja ubóstwa jest ważniejsza niż anulowanie długów”. Podkreślają jednak, że „poważne obniżenie długów [...] jest koniecznym, choć niewystarczającym warunkiem wstępnym wyzwolenia tych krajów i ich mieszkańców z beznadziejnej, prowadzącej do ruiny spirali ubóstwa” (I. 15d).

Dążenie do pełni człowieczeństwa dotyka także w innym wymiarze problematyki ludzkiej seksualności. Omawiany tu dokument anglikański zawiera kilka ważnych tez na ten temat, chociaż można tu również dostrzec pewne niedopowiedzenia. To cenne, że biskupi anglikańscy, pomimo istniejącej tam praktyki udzielania powtórnego małżeństwa kościelnego, jasno wskazali na – oparte na przekazie biblijnym – wezwanie do wzajemnej wierności małżonków „w całościowym związku” (I. 10). Trosce duszpasterskiej Kościoła polecają też ludzi o skłonnościach homoseksualnych, równocześnie wyraźnie odrzucając czyny homoseksualne jako „nie do pogodzenia z Pismem Świętym”. Wobec dość głośnych ostatnio dyskusji, a nawet wezwań do zmiany praktyki kościelnej wśród anglikanów odnośnie do małżeństw homoseksualnych, biskupi „nie mogą doradzać legitymizowania czy błogosławienia związków osób tej samej płci” czy wyświęcania tych, którzy w takie związki są zaangażowani (I. 10e). Można sądzić, że problematyka moralnej oceny homoseksualizmu zajęła sporo miejsca w czasie obrad i towarzyszyły jej różne opinie. W *Dodatku do The Resolutions* znajduje się kilka uchwał lokalnych z różnych regionów świata, które jednak nie zostały przyjęte przez całą Konferencję. Dla przykładu orzeczenia z regionu środkowo-wschodniej Afryki wydają się bardziej zdecydowane i jednoznacznie wzywać do wierności między mężem i żoną w małżeństwie i do celibatu w przypadku osób samotnych. Wszelkie stosunki seksualne pozamałżeńskie należy uznać za grzech, podobnie jak stosunki homoseksualne. Biskupi, którzy świadomie wyświęcają homoseksualistów czy zachęcają do praktyk homoseksualnych, „działają w sprzeczności z Pismem Świętym i nauką Kościoła” (V. 1). Wspomina się, że niektórzy XIX-wieczni chrześcijańscy męczennicy z Ugandy ponieśli śmierć właśnie za odmowę stosunków homoseksualnych z królem, wybierając wiarę w Chrystusa i wierność słowu Bożemu. Biskupi afrykańscy piszą wręcz, że godząc się na homoseksualizm Kościół popełniłby „ewangeliczne samobójstwo” (V. 35). Ten jasny i zdecydowany głos biskupów anglikańskich, oceniający homoseksualizm jako zło moralne sprzeczne z moralnością

chrześcijańską, wydaje się szczególnie ważny i potrzebny, gdy m.in. z różnych środowisk tego Kościoła, także środowisk osób duchownych, dochodziły głosy o potrzebie „nowego spojrzenia” na takie zachowania.

W obliczu padających z różnych stron wezwań do legalizacji eutanazji, Konferencja Lambeth zdecydowanie głosi, że życie ludzkie jest Bożym darem i jako takie zawiera w sobie „wewnętrzną świętość, znaczenie i wartość”. Dlatego każdy akt eutanazji stoi w sprzeczności z chrześcijańską wiarą i nie powinien być także dopuszczany przez prawo świeckie. Oczywiście należy precyzyjnie odróżniać eutanazję od zaprzestania „nadmiernej terapii medycznej”, przez co pozwala choremu „umrzeć z godnością” (I. 14). Takie stanowisko biskupów anglikańskich wydaje się szczególnie cenne wobec współczesnej trywializacji i negowania jakiegokolwiek sensu cierpienia i śmierci.

Całą drugą część swego dokumentu biskupi Anglican Communion poświęcają misyjnemu wymiarowi życia chrześcijańskiego. To zobowiązujące wezwanie do głoszenia Dobrej Nowiny wyrasta z „samej natury Boga, który nam się objawił”. W tym kontekście znajduje się potwierdzenie wiary w prawdy „credo nicejskiego jako podstawy tego, w co mają wierzyć, żyć i głosić Kościoły Wspólnoty Anglikańskiej” (II. 1). Wśród akcji i programów misyjnych szczególne znaczenie ma anglikańska Dekada ewangelizacji, którą ogłosiła poprzednia Lambeth Conference w 1988 r. na ostatnie lata obecnego stulecia. Bardzo czynna na polu misyjnym jest MISSIO, anglikańska organizacja misyjna. Zwraca się tu uwagę zwłaszcza na trudności, ale i wyzwania, jakie stają przed chrześcijanami w spotkaniu z islamem. Szczególne zobowiązanie ewangelizacyjne ciąży na Kościele w jego pracy wśród młodzieży oraz w narastającym na całym świecie procesie urbanizacji, któremu towarzyszą zjawiska zaniku wiary, wzrost ubóstwa i podziałów społecznych (II. 7-8). W obliczu trzeciego tysiąclecia chrześcijaństwa Kościół anglikański widzi jako swoje główne zadanie ukazywanie współczesnemu światu „miłości Boga w Jezusie Chrystusie przez kult, głoszenie każdemu Ewangelii zbawienia przez Chrystusa, przez głoszenie Dobrej Nowiny ubogim i stały wysiłek dawania świadectwa Bożemu królestwu i Bożej sprawiedliwości w czynie i słowie, i by czynić to we współdziałaniu z chrześcijanami innych tradycji” (II. 6c).

Pasterze Kościoła anglikańskiego mają świadomość ciągłej potrzeby odczytywania nowych szans i zagrożeń, jakie stają przed ich Kościołem w spotkaniu z gwałtownie zmieniającym się światem i jego coraz bardziej zróżnicowaną kulturą. Ma to znaczenie także dla ich sytuacji, można powiedzieć, wewnętrznej. Pluralistyczny świat domaga się, żeby Kościół jawił się w nim jako zawsze „pełen Słowa i pełen Ducha” (III. 1c). Zauważa się, że szczególną troską biskupów anglikańskich jest zachowanie jedności całej Anglican Communion w dzisiejszym podzielonym świecie. Jest to tym trudniejsze, że poszczególne prowincje kościelne, rozproszone po całym świecie, cieszą się wysokim stop-

niem autonomii. Konferencja Lambeth w 1930 r. określiła Wspólnotę Anglikańską jako „federację bez federalnego rządu”. Biskupom chodzi stąd o zachowanie jedności Wspólnoty jako całości, jak i jedności każdej diecezji wokół swego biskupa. W tym kontekście daje o sobie znać kontrowersja, jaka pojawiła się po decyzji Church of England, Kościoła-matki całego anglikanizmu z 1992 r., o dopuszczeniu kobiet do kapłaństwa. Mimo poparcia większości nie tylko pojedynczy biskupi i księża, ale także niektóre całe parafie odrzuciły tę decyzję. Doszło do tego, że tym „zbuntowanym” przeciwko lokalnemu biskupowi parafiom wyznaczono specjalnych „biskupów latających” (*flying bishops*), którzy mieli sprawować nad nimi opiekę pasterską. Synod Church of England rozstrzygnął, że osobista zgoda na święcenie kobiet lub jej odmowa nie należy do kanonu tzw. fundamentalnych prawd wiary (*fundamentals*), ale do zagadnień pomocniczych czy drugorzędnych (*accessories*). Stąd przyjęto w tej kwestii zasadę tzw. otwartego przyjęcia, którą zaleca się wszystkim prowincjom. Oznacza to, że zgoda lub jej brak na kapłaństwo kobiet u poszczególnych wiernych czy całych wspólnot nie narusza w niczym ich statusu w Kościele. Dotyczy to także już trwających dyskusji na temat dopuszczenia kobiet do święceń biskupich (por. III. 4).

Lambeth Conference jest głównym, ale nie jedynym narzędziem jedności anglikanizmu. Zasadniczą rolę pełnią tu także Primates' Meeting i Anglican Consultative Council (ACC). Spotkania prymasów wszystkich prowincji zaczęły odbywać się regularnie od 1979 r. po decyzji Konferencji Lambeth z roku 1978. Przewodniczy im zawsze arcybiskup Canterbury, honorowy przywódca całej Wspólnoty Anglikańskiej. Tegoroczna konferencja biskupów postanowiła zwiększyć rolę Primates' Meeting podkreślając ducha kolegalności episkopatu. Prymasi mają w szerszym zakresie niż dotąd służyć radą i przewodnictwem „w kwestiach doktrynalnych, moralnych i pasterskich” (III. 6a). Z kolei Anglikańska Rada Konsultacyjna (ACC) to organ składający się z 1-3 przedstawicieli poszczególnych prowincji, wśród których są także świeccy. Jej zadaniem jest zapewnienie stałego forum dla konsultacji w zakresie zagadnień ważnych dla całego anglikanizmu. ACC została powołana do istnienia po Konferencji Lambeth w 1968 r. i odtąd spotyka się co 2-3 lata. Jednym z jej osiągnięć jest powołana w 1980 r. Międzyanglikańska Komisja Teologiczna i Doktrynalna, spełniająca ważną rolę na polu dyskusji teologicznych. Biskupi anglikańscy wezwali do zmiany nazwy ACC na Radę Wspólnoty Anglikańskiej (Anglican Communion Council), co lepiej odpowiada jej funkcji i większej integracji z Primates' Meeting. Najstarszym i centralnym znakiem jedności i wspólnoty całego anglikanizmu jest arcybiskup Canterbury, pierwszej stolicy biskupiej w Anglii. Rola tego urzędu, historycznie pierwszego, coraz bardziej wpisuje się w poszerzającą się stale kolegalność pasterzy i współodpowiedzialność wszystkich wiernych za jedność Kościoła. Arcybiskup Canterbury nie ma bowiem

żadnej jurysdykcji poza własną diecezją, choć jego głos jest wszędzie przyjmowany z uwagą. W związku ze strukturą autokefaliczną najwyższą władzą w każdej prowincji jest synod generalny, składający się z trzech izb: biskupów, księży i świeckich.

Wspólnota Kościołów anglikańskich odczytuje i opiera swoją jedność nade wszystko na wspólnocie z Bogiem Trójjedynym, od którego pochodzi „dar Pisma Świętego, credo apostolskiego i nicejskiego, sakramentów chrztu i Eucharystii oraz historycznego episkopatu”. Wyrazem tej jedności jest m.in. „liturgiczna tradycja i wspólny kształt kultu Bożego, modlitwa i wspólnota świętych” oraz świadectwo wiary wielu chrześcijan. Tutaj dokument anglikański zaleca wszystkim prowincjom umacnianie tej wspólnoty w odniesieniu do jedności całego chrześcijaństwa, biorąc także pod uwagę encyklikę *Ut unum sint* (nr 95) Jana Pawła II (por. III. 8).

Czwarta i ostatnia część *The Resolutions* poświęcona jest w całości właśnie problematyce ekumenicznej. Biskupi wyraźnie potwierdzają tutaj anglikańskie zaangażowanie się i oddanie dążeniu do osiągnięcia „pełnej, widzialnej jedności Kościoła jako celu ruchu ekumenicznego” (IV. 1a). Poszukiwanie tej jedności winno się dokonywać nie tylko na forum dyskusji teologicznych na różnych szczeblach wzajemnych kontaktów, ale także poprzez inicjatywy lokalne, diecezjalne i parafialne. Winno się ono wyrażać w angażowaniu się na rzecz sprawiedliwości, pokoju czy innych problemów społecznych i moralnych, jakie stają przed chrześcijanami w ich środowiskach. Jako podstawę dla „pełnej i widzialnej jedności Kościoła” anglikanie uznają tzw. The Chicago-Lambeth Quadrilateral z 1888 r. To sformułowanie wiary uważają też za istotę anglikańskiej jedności i tożsamości. Zawiera ono następujące cztery artykuły wiary: Pismo Święte Starego i Nowego Testamentu zawiera wszystko, co konieczne do zbawienia; apostolski skład wiary i credo nicejskie podają wystarczającą deklarację prawd wiary chrześcijańskiej; sakramenty chrztu i Eucharystii jako wyraźnie ustanowione przez Chrystusa; historyczny episkopat wraz z sukcesją apostolską. Te cztery podstawowe artykuły wiary znalazły się w głośnym „Apelu do wszystkich chrześcijan”, jaki ogłosiła Konferencja Lambeth z 1920 r. Zarówno wewnątrz jak i na zewnątrz Wspólnoty Anglikańskiej apel ten miał poważne znaczenie ekumeniczne.

Biskupi podkreślają znaczenie różnych instytucji międzykościelnych, zwłaszcza Światowej Rady Kościołów, obchodzącej w tym roku 50. rocznicę istnienia. Zwracają też uwagę na bilateralny dialog ekumeniczny, jaki anglikanie prowadzą m.in. z Kościołami prawosławnymi, luterańskimi, metodystycznymi czy reformowanymi. Warto tu zauważyć, ten dialog doprowadził w 1996 r. do ogłoszenia *Parvoo Common Statement*. Zawiera on deklarację o nawiązaniu pełnej komunii anglikańskich Kościołów na Wyspach Brytyjskich z Nordyckimi

Kościołami Luteranskimi i Bałtyckimi Kościołami Luteranskimi z wyjątkiem luteranckiego Kościoła Danii.

Stosunkowo obszerny punkt poświęcony jest kontaktom ekumenicznym z Kościołem rzymskokatolickim (IV. 23). Uznając cenny dorobek dotychczasowych dyskusji teologicznych w ramach Anglican-Roman Catholic International Commission (ARCIC), zdecydowanie wzywa się do kontynuacji tych prac. Wyrażona jest tu gotowość podjęcia „konsultacji na wysokim szczeblu” w celu dokonania przeglądu wzajemnych stosunków „w świetle osiągniętych uzgodnień i ‘rzeczywistej choć niedoskonałej komunii’ już istniejącej między Kościołami Wspólnoty Anglikańskiej a Kościołem rzymskokatolickim” (IV. 23b). Anglikanie sądzą, że te konsultacje powinny dotyczyć na przykład kwestii przechodzenia księży z jednego Kościoła do drugiego (można sądzić, że odnosi się to do stosunkowo licznych ostatnio konwersji na katolicyzm duchownych anglikańskich i problemu ważności ich święceń), wspólnych doświadczeń męczeństwa w krajach, gdzie dochodzi do prześladowania chrześcijan (np. Sudan), wniosków z wypracowanych przez ARCIC wspólnych dokumentów (np. *Eucharistic Doctrine, Ministry and Ordination*), czy zagadnienia ważności anglikańskich święceń i statusu bulli Leona XIII *Apostolicae curae* w związku z wnioskami wspólnych dyskusji teologicznych na forum ARCIC. Biskupi anglikańscy ciepło przyjmują zaproszenie Jana Pawła II, wyrażone w encyklice *Ut unum sint*, do dyskusji nad posługą jedności, jaką biskup Rzymu spełnia w Kościele powszechnym. Taką dyskusję zalecają poszczególnym prowincjom i specjalnej komisji ekumenicznej.

Całość dokumentu końcowego Lambeth Conference 1998 uzupełnia szereg pojedynczych rezolucji pochodzących z różnych regionów, które dotyczą przeważnie lokalnych zagadnień lub problemów omówionych już częściowo w innym miejscu. Widać tu zainteresowanie Konferencji problemami regionalnych wspólnot kościelnych z różnych krajów Azji, Oceanii, niektórych państw afrykańskich, a także złożonym i bolesnym problemem podziałów i walk w Ziemi Świętej, statusu Jerozolimy i relacji żydowsko-palestyńskich. Przez liczne apele przebija się wyraźne dążenie i usilne poszukiwanie dróg do pokoju we wszystkich regionach współczesnego świata.

Specjalny dodatek (*Appendix*) podejmuje w większości problematykę ludzkiej seksualności, o czym Konferencja wypowiedziała się głównie w części I. Na marginesie warto zauważyć pewną wewnętrzną trudność czy może słabość anglikanizmu, który – przynajmniej teoretycznie – dopuszcza głosowanie nawet nad kwestiami z zakresu moralności. Tak stało się dla przykładu w 1930 r., gdy Konferencja Lambeth wezwała do zmiany nauczania na temat oceny moralnej antykoncepcji. Widać, jak Kościół anglikański stosuje tu procedury demokratyczne, gdy przez głosowanie swojej najwyższej władzy, synodu generalnego, może uchylać istotne zmiany w głoszonej nauce. Taką możliwość

sugeruje dodatek do rezolucji IV. 26, gdzie biskupi zauważają, że „żadna prowincja Wspólnoty Anglikańskiej nie uchwaliła zmiany tradycyjnego nauczania etycznego na temat homoseksualizmu”.

W specjalnej rezolucji pt. *Na temat stosunków z ludźmi innych religii* (VI. 1) Lambeth Conference wzywa do pełnego otwarcia i dobrej woli w budowaniu w duchu miłości międzyludzkich relacji w dzisiejszym świecie. Dotyczy to zwłaszcza „współdziałania dla zaradzenia ludzkim troskom i pracy na rzecz sprawiedliwości, pokoju i pojednania całej ludzkiej wspólnoty”. Takie zaangażowanie w budowanie braterstwa także poza wyraźnymi granicami własnej wspólnoty kościelnej należy odczytywać jako wyraźne wezwanie dla każdego chrześcijanina. By ta aktywność chrześcijan była prawdziwie chrześcijańska, biskupi mocno podkreślają potrzebę modlitwy. Konferencja wydała specjalne *Wezwanie do modlitwy* (*The Lambeth Call to Prayer*), gdzie, pisząc o własnym doświadczeniu wspólnej modlitwy podczas obrad, biskupi wzywają wszystkich członków Wspólnoty Anglikańskiej do wytrwałej i budującej wzajemną wspólnotę modlitwy „idąc za wzorem Chrystusa”.

Dokument końcowy światowej konferencji biskupów anglikańskich jest cennym i godnym uwagi tekstem, gdzie Wspólnota Anglikańska oficjalnie zwraca się do swoich wiernych, do innych chrześcijan i do współczesnego świata. Trzeba docenić troskę pasterzy anglikańskich o wierność przekazowi Objawienia i gotowość dawania właściwego świadectwa wierności Chrystusowi u progu nowego tysiąclecia. Ten akcent zbliżającego się nowego milenium chrześcijaństwa przewija się przez cały dokument i można chyba sądzić, że jest jakąś odpowiedzią na głos Jana Pawła II, który od dawna zachęca wszystkich uczniów Chrystusa do duchowego odrodzenia i podjęcia nowych wyzwań w obliczu nadchodzącego roku 2000.

Etyka chrześcijańska zawsze potrzebna

Michael Banner, *Christian Ethics and Contemporary Moral Problems*, Cambridge: Cambridge University Press 1999, ss. XVI+325.

Jest to zbiór artykułów na temat wybranych zagadnień, ważnych z punktu widzenia współczesnej etyki chrześcijańskiej. Niektóre ukazały się już wcześniej w różnych periodykach teologicznych, tutaj zostały poprawione i dopracowane. Banner chce pokazać, jak etyka chrześcijańska, wyrastająca z Objawienia danego w Chrystusie, a które zawarte jest w Piśmie świętym i chrześcijańskich wyznaniach wiary, pozwala zrozumieć świat i ludzi, co z kolei pozwala samemu

człowiekowi rozpoznać i odpowiedzieć na dzisiejsze wyzwania i problemy. W ten sposób wiara chrześcijańska, poprzez odwołanie się do działania Bożego poznawalnego w Objawieniu, nadaje kształt ludzkiemu życiu w różnych jego obszarach (por. s. XI-XII).

Michael Banner jest duchownym anglikańskim. Należy do grona młodszych, ale dobrze już znanych teologów moralistów nie tylko w swoim Kościele. Jest profesorem i kierownikiem Katedry Teologii Moralnej i Społecznej (F.D. Maurice Professor of Moral and Social Theology) w King's College w Londynie. Jest też czynny jako konsultant etyczny rządu brytyjskiego, jak i różnych agend europejskich.

Teologicznie Banner pozostaje w tradycji Karla Bartha (+1968), do którego wielokrotnie odwołuje się w omawianej pracy. Już w pierwszym rozdziale podkreśla znaczenie i głębię teologii Bartha dla zrozumienia moralności chrześcijańskiej. Podziela radykalizm Bartha, który wskazuje na Jezusa Chrystusa jako Słowo Boże, który jest jedynym objawieniem Boga i stawia przed człowiekiem konkretne zobowiązania. Jego etyka jest ściśle zależna od dogmatyki, stąd zwana jest etyką dogmatyczną. Etyczny wymiar teologii Bartha był długo niedoceniany, wskazywano bowiem głównie na jego dogmatykę, co sugerował tytuł jego głównego dzieła *Dogmatyka kościelna*. Ostatnio coraz bardziej do wartościowuje się jego myśl etyczną, a niektórzy widzą w nim nawet najbardziej znaczącego ze współczesnych teologów moralistów (s. 2-3).

W swojej pracy Banner dokonuje m.in. uważnej analizy moralnego wymiaru interwencji medycznych, gdzie dość powszechnie za metodę oceny moralnej przyjmuje się konsekwencjalizm. Tymczasem ocena moralna zależy w istocie od założeń antropologicznych, co jest szczególnie ważne w kontekście początku czy kresu życia ludzkiego, a więc odnośnie do badań prenatalnych, przerywania ciąży czy technik eutanatycznych (s. 47-85). Aborcji etyk anglikański poświęca specjalny tekst, w którym przywołuje opinię D. Bonhoeffera, który jeszcze przed II wojną światową pisał, że aborcja „to nic innego jak morderstwo” (s. 86). Dokonawszy obszernej i interesującej analizy tego zagadnienia, różnych argumentów *pro choice* i *pro life*, Banner w końcu wyraża opinię, że w Kościele prawdziwie żyjącym wiarą, nadzieją i miłością oraz postrzegającym całą rzeczywistość chrystocentrycznie „aborcja byłaby w pierwszym rzędzie nie tyle oceniania jako zło, ale byłaby wręcz nie do pomyślenia (s. 135).

Sporo miejsca omawiana praca poświęca różnym zagadnieniom ekologicznym. Jak w innych miejscach swoich rozważań, tak i tutaj Michael Banner stawia pytania zasadnicze, zanim przejdzie do kwestii szczegółowych. Odnosząc się do licznych dzisiaj dyskusji pyta, czy ochrona środowiska ma opierać się na argumentacji antropocentrycznej, czy nie? Czy więc należy chronić środowisko ze względu na życie i zdrowie człowieka, czy dla niego samego? Pokazuje ponadto, jak różnicowanie wzajemnych odniesień między trzema rzeczywistościami-

mi: rozwojem, sprawiedliwością i dobrem samego środowiska, może zarówno sprzyjać poszczególnym elementom bądź im szkodzić (s. 184-190). Pracując na zamówienie rządu brytyjskiego nad moralną dopuszczalnością korzystania z nowych biotechnologii w hodowli zwierząt, w raporcie końcowym, zwanym *The Banner Report*, zdecydowanie odrzuca często stosowany konsekwencjalizm etyczny. Ocenę moralną należy wyprowadzać przed wszystkim nie ze skutków ingerencji i stosowanych technik, ale ze zrozumienia natury stworzenia jako pochodzącego od Boga. Podejście konsekwencjalistyczne Banner zarzuca niektórym innym, podobnym raportom na temat terapii genetycznej.

Cała prezentowana praca jest dowodem na bardzo dobrą orientację Bannera we współczesnych dyskusjach etycznych, jak i we współczesnym nauczaniu Kościoła katolickiego, zawartym w dokumentach Jana Pawła II. W kilku miejscach teolog anglikański wyraża swoje uznanie dla Papieża, widząc w jego pismach „najbardziej znaczącą teologię moralną II połowy XX wieku” (s. 247-248; por. s. 84-85). Swoje uznanie dla Jana Pawła II argumentuje zwłaszcza widocznym biblijnym i teologicznym zakorzenieniem jego nauczania. Teologicznej podstawy Banner doszukuje się również w różnych ujęciach etyki chrześcijańskiej, która – w duchu Barthowskim – winna być ściśle teologiczna i dogmatyczna, jeśli chce być prawdziwie chrześcijańska. Między innymi dlatego w kolejnych partiach swojego opracowania jest bardzo krytyczny wobec oficjalnego dokumentu angielskich biskupów anglikańskich na temat ludzkiej seksualności, którzy odwołują się raczej do socjologicznej niż teologicznej argumentacji. Ocena moralna homoseksualizmu wyraża się tam w równoczesnym „tak [dla świeckich] i nie [dla duchownych]” (s. 252-268). Ta kuriozalna opinia była zresztą powszechnie krytykowana, co doprowadziło do tego, że ostatecznie biskupi całej Wspólnoty Anglikańskiej, zebrani na konferencji Lambeth w 1998 roku, ponownie podjęli tę problematykę i przynajmniej część z nich jednoznacznie oceniła homoseksualizm jako sprzeczny z Pismem świętym i nauką Kościoła.

Całość omawianej pracy Bannera uzupełnia bogata bibliografia i zawsze pomocny indeks osobowo-rzeczowy. Banner potrafi też korzystać z przykładów literackich dla lepszego zobrazowania i wyjaśnienia swojej myśli, na przykład z twórczości Conrada czy Szekspira. Niewątpliwie Banner jest jednym z czołowych współczesnych teologów moralistów anglikańskich, stąd lekturę tej pracy należy polecić wszystkim zainteresowanym tą tradycją chrześcijańską. Równocześnie trzeba podkreślić, że spotkanie z dojrzałą i kompetentną refleksją Michaela Bannera pomoże każdemu w lepszym zrozumieniu różnorodności i złożoności problemów moralnych współczesnego świata.

Moralność i pobożność razem

Timothy F. Sedgwick, *The Christian Moral Life: Practices of Piety*, Grand Rapids–Cambridge: Eerdmans 1999, ss. XIII+161.

Współczesne chrześcijaństwo, zarówno na płaszczyźnie praktycznego działania, jak i w refleksji teologicznej, coraz bardziej otwiera się i ubogaca doświadczeniem braci rozłączonych. Dotyczy to także myśli teologicznomoralnej i etycznej. Pośród wielu nurtów etyki protestanckiej tradycja anglikańska wydaje się szczególnie bliska katolickiej teologii moralnej. Dotyczy to głównie stosunkowo bogatej anglikańskiej literatury teologicznej angielskiej prowincji Anglican Communion, ale może też być odniesiona do etyki i teologii episkopalnej, jaka rozwija się w Kościele anglikańskim (episkopalnym) w USA. Timothy F. Sedgwick należy do bardziej znanych i aktywnych teologów moralistów Kościoła episkopalnego. Jest m.in. autorem *Sacramental Ethics: Paschal Identity and the Christian Life* (Philadelphia: Fortress Press 1987) oraz *The Making of Ministry* (Cambridge–Boston: Cowley 1993). Wraz z P. Turnerem jest też redaktorem *The Crisis in Moral Teaching in the Episcopal Church* (Harrisburg: Morehouse Publishing 1992), gdzie zawarta jest interesująca analiza kryzysu współczesnego stanu nauczania moralnego w Kościele episkopalnym. Jego ważniejsze artykuły znajdują się także w następujących publikacjach: *Shaping Our Future: Challenges for the Church in the Twenty-First Century*, red. J.S. Freeman, Cambridge–Boston: Cowley Publications 1994; *Our Selves, Our Souls and Our Bodies: Sexuality and the Household of God*, red. C.C. Hefling, Cambridge–Boston: Cowley Publications 1996; C.B. Cohen (i in.), *Faithful Living, Faithful Dying: Anglican Reflections on End of Life Care*, Harrisburg: Morehouse Publishing 2000.

The Christian Moral Life to najnowsza, samodzielna publikacja Sedgwicka, którego głównym zamierzeniem jest zdecydowane podkreślenie, że autentyczne chrześcijańskie życie moralne jest nieodłączne od duchowości i codziennej pobożności. Moralności chrześcijańskiej nie wolno zamykać czy ograniczać do dywagacji i rozważań akademickich, które z konieczności nabierają charakteru teoretycznego, tracąc odniesienie do codziennego życia wiary. Takie spojrzenie na życie moralne sytuuje autora w dawnej tradycji teologicznomoralnej anglikanizmu, który od początku swej kościelnej odrębności podkreślał nierozrwalność moralności i duchowości. Już najwięksi teologowie moralisci okresu karolińskiego w XVII wieku, „złotego wieku” anglikańskiej teologii moralnej, J. Taylor i R. Sanderson, mocno wpisali to przekonanie w teologię anglikańską. Ponadto dla Sedgwicka właściwe zrozumienie etyki chrześcijańskiej musi mieć charakter teologiczny, a ściślej teocentryczny i chrystocentryczny, gdyż po-

winno wyrastać i prowadzić do stałego pogłębiania związku z Bogiem. W tym sensie ta praca jest kontynuacją wcześniejszej *Sacramental Ethics*, gdzie relacja do Boga jest w centrum życia chrześcijańskiego.

Przesłanie *The Christian Moral Life* podkreśla konieczność ugruntowania życia chrześcijańskiego w doświadczeniu Boga, które najpełniej wyraża się i realizuje w kulcie. Stąd uwielbienie Boga, które jest celebracją i pogłębieniem zjednoczenia z Nim, ma charakter centralny i zasadniczy dla całości życia chrześcijanina (por. s. XI). Takie spojrzenie na chrześcijańskie życie moralne jest wyraźnym nawiązaniem zwłaszcza do K.E. Kirka i głównych akcentów odnowy anglikańskiej teologii moralnej w minionym wieku. Moralność chrześcijańska wyrasta więc z wielbienia Boga, które dokonuje się zawsze w Chrystusie. Związek kultu i moralności w chrześcijaństwie jest więc wybitnie chrystocentryczny, a w konsekwencji eklesjalny i sakramentalny. Według Sedgwicka wiąże się z tym tradycyjne formy „dyscypliny umysłu i ciała” w życiu moralnym, jak medytacja i kontemplacja, post, pokuta i asceza, a szczególnie prowadzi to do Eucharystii. W treści eucharystycznej autor *The Christian Moral Life* widzi najbardziej charakterystyczną cechę kultu i całego życia chrześcijańskiego. Dowartościowuje tu także, niekiedy problematyczny dla protestantów, wymiar ofiarniczy, a w konsekwencji paschalny Eucharystii (por. s. 114-121).

Pierwsze dwa rozdziały analizowanej pracy mają charakter bardziej ogólny, wprowadzający w etykę chrześcijańską, a szczególna uwaga zwrócona jest na jej anglikańską specyfikę, gdzie wyróżnia się jej charakter inkarnacyjny, wspólnotowy i sakramentalny (por. s. 25-51). Pozwala to autorowi wskazać na istotne punkty zbieżności i rozbieżności w rozumieniu moralności chrześcijańskiej i jej miejsca w życiu między protestantami i katolikami. Sedgwick akcentuje w tym kontekście swoje przekonanie o konieczności przeżywania wiary w stałym odniesieniu do świata jako środowiska życia. Człowiek wiary musi być otwarty na świat, w nim rozpoznawać swoje powołanie i je realizować, co oznacza potrzebę stałego odwracania się od nastawienia egoistycznego ku życiu we wspólnocie z innymi (por. s. XI). To „życie chrześcijańskie w świecie” teolog anglikański określa angielskim terminem *piety*. Nie chodzi tu jednak o zwykłą pobożność, ale raczej o całość zachowań i postaw człowieka wierzącego, który – jak to określił Jeremy Taylor – „trwa przed Bogiem, działa i mówi, i myśli w Jego obecności” (s. 3).

Z jednej strony zmieniający się świat jako środowisko życia, a z drugiej postępująca refleksja nad Bożym Objawieniem prowadzą do coraz pełniejszego i głębszego rozumienia Bożej obecności w świecie, a wskutek tego także dróg realizacji ludzkiego powołania na różnych płaszczyznach życia. Sedgwick szczególną uwagę poświęca w tym kontekście najpierw pojmowaniu ludzkiej seksualności i rodziny, a następnie relacji chrześcijanina do bliźniego, zwłaszcza do ubogich i potrzebujących. Dla tych rozważań autor używa kategorii „przy-

mierza gościnności”, która jest dla niego swoistym kluczem dla zrozumienia całości życia chrześcijańskiego.

Prezentowane analizy zawsze w pierwszej kolejności odwołują się do przesłania biblijnego, zarówno ze Starego, jak i Nowego Testamentu, a następnie sięgają do bardziej znaczących etapów rozwoju myśli chrześcijańskiej w przeszłości, gdzie wielokrotnie przywoływane są opinie nie tylko autorów anglikańskich, ale także protestanckich (np. K. Barth, J.M. Gustafson, H.R. Niebuhr) czy katolickich (K. Rahner, E. Schillebeeckx). Dzięki licznym odniesieniom w przypisach do innych autorów i prac, *The Christian Moral Life* może służyć jako dobry przewodnik po mało znanej protestanckiej literaturze etycznej. Sedgwick jest przekonany, że cała prawda chrześcijańskiego życia moralnego ujawnia się jedynie w ujęciu personalistycznym, co pozwala mówić o tym w kategoriach wezwania i odpowiedzi, a ostatecznie powołania. Już sam język personalistyczny pokazuje, że „Ktoś” nas kocha, sądzi, przyjmuje czy powołuje i zaprasza do udziału w nowym życiu (por. s. 128). Wyjątkowo jednoznacznie objawia się to w modlitwie chrześcijańskiej, która jest zawsze osobowym odniesieniem do Osoby Boga, którego się wychwala, błaga, przeprasza czy dziękuje (por. s. 106).

Mimo swej skrótości, która wyzwala u czytelnika pewien niedosyt, napisana przystępnym i osobistym językiem praca T.F. Sedgwicka, profesora etyki chrześcijańskiej z Virginia Theological Seminary w Alexandria, jest godna polecenia wszystkim, którzy chcą nie tylko rozeznać się we współczesnej etyce protestanckiej, ale szukają również bardziej teologicznego i głębszego zrozumienia moralności chrześcijańskiej. Potwierdza ona także jego znaczenie w dzisiejszej etyce anglikańskiej w jej wydaniu północnoamerykańskim, gdzie jest on jednym z najważniejszych autorów.

Etyka powielkanocna

Stephen Holmgren, *Ethics after Easter*, Cambridge–Boston: Cowley Publications 2000, ss. XIII+193.

Jedną z bardziej znaczących prowincji światowego anglikanizmu jest Kościół episkopalny w Stanach Zjednoczonych. Mimo że liczy on zaledwie około 2 i pół miliona wiernych, jego znaczenie na płaszczyźnie teologicznej i kościelnej jest dużo większe, choć mało znane poza Wspólnotą Anglikańską. Po raz pierwszy w latach 50., a następnie około 20 lat później opublikowano tam serię książek *The Church's Teaching*, stosunkowo wszechstronnie prezentujących nauczanie anglikańskie. Ostatnio pojawiła się nowa seria wydawnicza *The*

New Church's Teaching Series, której celem jest omówienie anglikańskiego chrześcijaństwa w kontekście współczesnych przemian kulturowych. Ukazały się już tomy poświęcone m.in. Pismu św., rozumieniu i znaczeniu historii dla wiary chrześcijańskiej, duchowości, zaangażowaniu społecznemu czy misjom.

Ethics after Easter to kolejny tom tej serii, której autorem jest profesor etyki i teologii moralnej w Nashotah House w Nashotah w amerykańskim stanie Wisconsin, Stephen Holmgren (ur. 1956). Studia specjalistyczne ukończył na Uniwersytecie Oksfordzkim, uzyskując stopień doktora. Jest to jego pierwsza ważniejsza praca, która każe widzieć w nim jednego z bardziej godnych uwagi autorów piszących na temat etyki anglikańskiej w jej tradycji episkopalnej. Holmgren już w tytule ujawnia charakterystyczne podejście paschalne do etyki chrześcijańskiej, którą widzi nade wszystko jako „etykę powielkanocną”. Jest to etyka, która wyrasta przede wszystkim z „naszego wcielenia w śmierć i zmartwychwstanie naszego Pana” (s. 68). Wielkanoc, będąc centralnym wydarzeniem wiary chrześcijańskiej, wypukla równocześnie sakramentalny wymiar moralności, zwłaszcza znaczenie sakramentu chrztu. Chrześcijanin, złączony z Chrystusem w Jego śmierci, ma żyć nowym życiem wyrastającym z Jego paschalnego zwycięstwa. Chodzi tu nie tylko i nawet nie przede wszystkim o określone postępowanie chrześcijanina, ale raczej o jego wewnętrzny związek z Bogiem i przemianę, przeżywane na płaszczyźnie duchowej czy w chrześcijańskiej liturgii (por. m. in. s. 3-11). Tak widziane chrześcijańskie życie moralne znajduje swoje metodyczne ujęcie w teologii moralnej. W ten sposób Holmgren wyraźnie sytuuje się w katolickiej tradycji anglikanizmu, co potwierdza fakt, że w swoich rozważaniach przywołuje takich autorów, jak R. Hooker, K.E. Kirk, L. Dewar czy H. Waddams.

Analizując charakter i poszczególne zagadnienia moralności chrześcijańskiej, teolog amerykański przejawia cenne nastawienie chrystocentryczne, gdzie w centrum moralności widzi Chrystusa i Jego dar nowego życia. Chrześcijanin, obdarowany nowym życiem w *Chrystusie*, jest równocześnie wezwany do jego urzeczywistnienia przez dążenie do świętości, a nie tylko do zachowywania prawa. Ujawnia się tu także sakramentalny i eklezjalny wymiar chrześcijańskiego życia moralnego. Etyka chrześcijańska jest bowiem w pierwszym rzędzie etyką Kościoła, wspólnoty wiary i uwielbienia Boga, gdzie to „Kościół nadaje kształt teologii moralnej” (s. 11). Dowartościowany jest tu także podmiotowy wymiar życia moralnego, gdzie akcent pada najpierw na „dobrego człowieka” i jego „charakter moralny” oraz postawy, a dopiero wtórnie na dobre czyny (s. 104-106). Takie rozumienie życia moralnego pozwala dostrzec w Holmgrenie świadomego teologa moralistę, który promuje odnowioną, głęboko teologiczną i historiozabawczą wizję etyki, obecną w różnych nurtach współczesnego chrześcijaństwa.

Autor wyraźnie dystansuje się od skrajnego indywidualizmu pewnych tendencji protestanckich. Już samo czytanie Pisma świętego i rozumienie Bożego Objawienia domaga się kontekstu eklezjalnego, a w konsekwencji i liturgicznego, osadzonego w Tradycji. Wszędzie tu człowiek napotyka żywe słowo Boże, szczególnie obecne w Eucharystii. Za pośrednictwem i mocą sakramentów chrześcijanie mają rzeczywisty udział w trynitarnym życiu Boga, stając się nowym ludem (por. s. 74-75). W całej pracy dostrzega się liczne odwołania biblijne, zwłaszcza do nauczania św. Pawła, jak i do *Book of Common Prayer* oraz licznych tekstów liturgicznych. W zgodzie z tradycyjnym ujęciem źródeł teologii moralnej Holmgren dość obszernie omawia zarówno „księgę natury” (s. 41-60), jak i „księgę Pisma” (s. 61-80), które są komplementarnymi drogami objawienia się Boga. Holmgren jest więc wierny tradycyjnemu anglikańskiemu potrójnemu autorytetowi (*Bible, Tradition and reason*).

Brak natomiast u Holmgrena bardziej konkretnego przedstawienia rozumienia miejsca i roli Kościoła dla życia moralnego, co byłoby szczególnie pożyteczne w kontekście dyskusji katolicko-protestanckich. Nie ma tu na przykład dowartościowania roli biskupów w Kościele i znaczenia ich nauczania dla życia moralnego chrześcijan, co było wyraźne choćby u czołowego moralisty anglikańskiego XX wieku, Kennetha Escotta Kirka. Przy tym kontekście eklezjalnym Holmgren podkreśla anglikańską ostrożność co do przypisywania Kościołowi władzy zobowiązującego nauczania i formułowania zasad życia moralnego. Anglikanizm bowiem nie posiada „instytucjonalnego magisterium” (s. 155), stąd każdy jest zobowiązany, by osobiście – choć zawsze z Kościołem i w Kościele – poszukiwać odpowiedzi na pytania moralne i dokonywać odpowiedzialnych wyborów. Jak pisze, Kościół, „opisując dobro moralne” i wskazując na jego „piękno i mądrość”, winien raczej je zalecać, niż nakazywać czy zobowiązywać. Odwołując się do skłonności legalistycznych dawnej etyki i nadmiernego akcentowania zachowywania prawa, gdzie zasady moralne przybierały formę regulacji prawnych, moralista episkopalny pisze, że chrześcijanie są „odpowiedzialni przed Bogiem w Kościele, a nie [są] odpowiedzialni przed Kościołem w Bogu” (s. 89).

Całość omawianej pracy charakteryzuje swoista lekkość wykładu, pastoralne, a nawet katechetyczne nastawienie, przez co lektura staje się dostępna dla każdego chrześcijanina. Można w tym upatrywać nawiązania do dawnej tradycji anglikańskiej, by nie zamykać teologii moralnej w rozważaniach akademickich i teoretycznych. Już od czasów karolińskich moralisci anglikańscy chcieli, by nauczanie moralne było bliskie życiu i by raczej kształtowało postawy wiernych, niż zamykało się w uniwersyteckich dywagacjach. Temu służą również „aksjomaty dla teologii moralnej”, które Holmgren zamieszcza jako podsumowanie na końcu każdego rozdziału. Daje to bezpośredni wgląd w anglikańskie rozumienie chrześcijańskiej nauki moralnej. Także wtedy, gdy

autor, na przykład odwołując się do katolickich autorów czy *Katechizmu Kościoła Katolickiego*, podkreśla zbieżność w wizji anglikańskiej i katolickiej, czy gdy w innych miejscach uwypukla różnice.

Ethics after Easter S. Holmgrena to pożyteczna praca, która – mimo pewnej pobieżności czy skrótowości rozważań – wyróżnia się wśród względnie ubogiej episkopalnej literatury etycznej. Pozwala nie tylko zorientować się w mało znanej anglikańskiej wizji życia moralnego, ale również – idąc za licznymi sugestiami autora – odsyła do innych moralistów i prac, które wyrażają i kształtują współczesną anglikańską teologię moralną.

Warto czytać J. Taylora

Thomas K. Carroll, *Wisdom and Wasteland: Jeremy Taylor in His Prose and Preaching Today* [słowo wstępne H.R. McAdoo s. 15-20], Dublin: Four Courts Press 2001, ss. 288.

Ważny i bogaty okres karoliński w teologii i życiu Kościoła anglikańskiego ciągle wzbudza zainteresowanie. *Wisdom and Wasteland: Jeremy Taylor in His Prose and Preaching Today* to najnowsza rozprawa poświęcona myśli karolińskiej, a zwłaszcza jednemu z jej głównych przedstawicieli, J. Taylorowi (†1667), biskupowi irlandzkiej diecezji Down and Connor. Autor, Thomas K. Carroll, duchowny anglikański z Irlandii, od lat – jak sam pisze – poszukuje „skarbu ukrytego na karolińskim polu” (s. 12). Samemu Taylorowi poświęcił swoje dwie pierwsze rozprawy naukowe z czasu rzymskich studiów: *Jeremy Taylor, Liturgist and Ecumenist: A Study of Taylor's Sacramental Theology and Its Ecumenical Implications after Vatican II* (Rome 1970, mps) oraz *Jeremy Taylor and the Anglican-Puritan Crisis in Worship 1640-1660*. (Rome: The Pontifical Liturgical Institute San Anselmo 1973). Późniejsze ważniejsze jego prace to: *Preaching the Word* (Wilmington: M. Glazier 1984); *Liturgical Practice in the Fathers* (Wilmington: M. Glazier 1988) – obie z serii Message of the Fathers Series. Opracował również i wydał wybrane pisma Taylora jako *Selected Works* (New York: Paulist Press 1990) w serii Classics of Western Spirituality. Carroll z pewnością należy do najlepszych znawców Taylora, zwanego „Szekspirem angielskiej prozy” (S.T. Coleridge) czy „Chryzostomem angielskiego kaznodziejstwa”.

W słowie wstępnym H.R. McAdoo, zmarły w 2001 roku anglikański arcybiskup Dublina, autor szczególnie ważnej dla studiów karolińskich *The Structure of Caroline Moral Theology*, wskazuje na wielkość Taylora jako teologa i kaznodziei, nazywając go „nauczycielem duchowości”. Taylor był przede wszystkim teologiem moralistą w rozumieniu karolińskim, czyli widział teologię moralną

w ścisłym związku z duchowością, a całość nazywał „praktyczną teologią”. Patrząc dzisiaj na jego bogate kaznodziejstwo i liczne publikacje, można powiedzieć, że jego teologia moralno-ascetyczna była chrystocentryczna, w centrum miała ideę naśladowania Chrystusa, szczególnie dowartościowywała tajemnicę Wcielenia i obecność Chrystusa przez Słowo i sakrament, a miała służyć każdemu chrześcijaninowi, który we współpracy z łaską w Kościele ma dojrzewać do świętości. Tak pojętą duchowość i moralność chrześcijańską McAdoo widzi jako wymagającą, ale i pełną „ciepła i bogactwa pobożności” (s. 19).

W obszernym, biblijno-literackim wprowadzeniu do pism i kazań Taylora (s. 21-92) już sam Carroll próbuje odczytać bogactwo jego myśli z jednej strony w kontekście ówczesnej sytuacji historyczno-kościelnej anglikańskiej teologii, szczególnie jej zakorzenienia w liturgii, a z drugiej strony analizuje jej późniejszy rozwój, z licznymi odniesieniami do teologii katolickiej, np. von Balthasara czy nauczania Soboru Watykańskiego II, nie stroniąc też od odwołań do angielskiej i irlandzkiej literatury.

Całość przesłania teologicznego twórczości Taylora ujęta jest w kilku rozdziałach, które mają tę samą strukturę: najpierw krótkie wprowadzenie, następnie obszerniejszy wybór pism i kazań. Carroll poświęca uwagę kolejno m.in. treściom mistycznym i ascetycznym (s. 113-145), Pismu świętemu i liturgii (s. 146-179), czy problematyce doktrynalnej i moralnej (s. 180-214). Interesującym uzupełnieniem jest zamieszczone w epilogu kazanie z pogrzebu Taylora 13 sierpnia 1667 roku, wygłoszone przez G. Rusta, dziekana Connor, późniejszego biskupa Dromore, gdzie Taylor został pochowany. W diecezji Dromore Taylor był jedynie administratorem, odnowił katedrę, ale tam chciał spocząć po śmierci. U kresu życia bowiem doznał bolesnego odrzucenia przez własną diecezję, wtedy coraz bardziej prezbiteriańską. Obok zawsze pomocnych w takich pracach indeksów oraz spisu publikacji o Taylorze, przy końcu swojego studium Carroll zamieścił też dwie modlitwy Taylora: „Modlitwę przed kazaniem” i „Modlitwę po kazaniu”, które wyrażają szczerą pobożność i pokorę wielkiego biskupa kaznodziei, „wołającego do Boga o Jego Ducha, by On sam mówił i nauczał” (s. 273-276).

Wisdom and Wasteland potwierdza kompetencję Carrolla co do znajomości „złotego okresu” teologii anglikańskiej XVII wieku, zwłaszcza Taylora, a dla zainteresowanego czytelnika będzie z pewnością zachętą do dalszych poszukiwań „skarbu ukrytego na karolińskim polu”.

Boży ład w Bożym stworzeniu

Iain M. MacKenzie, *God's Order and Natural Law: The Works of the Laudian Divines*, Aldershot: Ashgate 2002, ss. X+197.

W teologii anglikańskiej wiek XVII nie bez powodu nazywany jest „wiekiem złotym”. To był okres szczególnie bogaty w rozwój myśli teologicznej, czemu sprzyjali także ówczesnie władcy (zwłaszcza Karol I i Karol II). Ścierały się, uwyrażniały i umacniały główne nurty ówczesnej teologii i całego anglikańskiego życia kościelnego, które później zwykło się określać jako „Kościół wysoki” i „Kościół niski”. Teologowie tamtego czasu, zwykle będący duchownymi, a często biskupami, doprowadzili też do rozkwitu kaznodziejstwa. Grono to bywa określane mianem „duchownych laudiańskich”, a to ze względu na ich wierność dziedzictwu, zwłaszcza politycznemu, Williama Lauda (+1645), abpa Canterbury, teologa i wpływowego polityka tamtego okresu. Idąc za Laudem, opowiadali się oni za katolickim charakterem Church of England, wbrew tendencjom purytańskim. Recenzowana tu praca jest studium nad myślą tych kaznodziejów i teologów szczególnie co do koncepcji Bożego ładu, który Stwórca wpisał w stworzenie. Jednym z tych kaznodziejów był Lancelot Andrewes (+1626), biskup Winchesteru, któremu MacKenzie poświęca najwięcej uwagi. Ma to związek z jego wcześniejszymi studiami teologicznymi na uniwersytecie w Edynburgu i pracą dyplomową, przygotowaną w 1970 r. na temat pneumatologii u L. Andrewesa (*The Doctrine of the Holy Spirit in the Works of Lancelot Andrewes*). Pozwoliło mu to potwierdzić silne zakorzenienie XVII-wiecznej myśli anglikańskiej w patrystyce. MacKenzie (ur. 1937) jest także autorem kilku innych prac, jak *Irenaeus's Demonstration of the Apostolic Preaching: A Theological Commentary and Translation* (Aldershot: Ashgate 2002), jak również kilku studiów nad teologicznym rozumieniem czasu, przestrzeni i światła, które ukazały się w latach dziewięćdziesiątych.

God's Order and Natural Law to studium oparte w większości na dysertacji obronionej w Oksfordzie w 1990 r. Dość rozdrobnione w swej strukturze, potwierdza znane twierdzenie o XVII-wiecznej teologii anglikańskiej, gdzie utrzymała się nauka o tzw. potrójnym autorytecie (Pismo św., Tradycja i rozum). Zamierzeniem autora było włączenie się we współczesne, zwłaszcza anglikańskie, dyskusje nad tak podstawowymi prawdami teologicznymi, jak stworzenie, wcielenie i Boża ekonomia (por. s. IX). Zawarta w tytule idea ładu Bożego odwołuje się najpierw do samego Boga, w którym ten ład się zawiera, by następnie odczytać go w stworzeniu, które nosi na sobie ślad Stwórcy. Stąd chrześcijańskie przekonanie, że całe stworzenie ma charakter rozumny i na drodze rozumowej może być poznawane. Ten Boży ład w szczególności sposób nosi

w sobie człowiek, którego jeden z duchownych laudiańskich J. Swan w swoim *Speculum mundi* z 1635 r. stawia „na horyzoncie między niebem a ziemią, wiecznością a czasem, skoro odsłania specjalny stosunek do Stwórcy pośród stworzenia. Spojrzenie człowieka kieruje się ku niebu, co oznacza, że zwraca się on do źródła wiedzy. Na tym polega jego rozumność. W szczególności jego rozumność słusznie opiera się na fakcie, że został stworzony na obraz Boży” (s. 55). Z tego Bożego ładu można i należy wyprowadzić porządek i prawo, jakim człowiek kieruje się w życiu świeckim na ziemi (por. zwłaszcza s. 59-97). Ponadto dotyczy to również kształtu życia Kościoła, w tym szczególnie jego doktryny, która, „rozumiana jako to, co jest czynioną w duchu posłuszeństwa ludzką interpretacją [Bożego] ładu, ma znaczenie zasadnicze dla liturgii i teologii moralnej, gdyż określa te koncepcje ładu, na które te dwie dyscypliny odpowiadają w sposób widzialny i czynny we właściwy sobie sposób” (s. 99). W końcu, odwołując się zwłaszcza do kazań Andrewesa, MacKenzie dodaje do tego kilka mocnych akcentów o roli i darach Ducha Świętego, który jest „Duchem ponownego stworzenia i odrodzenia” Bożego ładu w ramach Nowego Przymierza (s. 141-172). Takie centralne znaczenie Bożego ładu dla stworzonego i odnowionego świata, a w nim człowieka, widziane w świetle pism autorów laudiańskich, pozwala – jak zaznacza w tytule swej pracy MacKenzie – nazwać porządek całego stworzenia prawem naturalnym.

Uwaga, z jaką MacKenzie prowadzi swoje rozważania, widoczna jest także w dwóch apendyksach, które zawierają cenne, dodatkowe informacje (np. wykaz wszystkich cytowanych autorów laudiańskich), a przy okazji wyjaśniają sprzeczności co do dzieł Swana (por. s. 179-188). Wykaz bibliografii i indeks osobowo-rzeczowy tym bardziej świadczą o staranności, z jaką MacKenzie przygotował swoją książkę. Pokazuje ona również, że takich poważnych i dojrzałych naukowo analiz nadal potrzeba, by kontynuować studia nad wyjątkowo bogatym nauczaniem teologicznym i kaznodziejskim XVII-wiecznego anglikanizmu. Lektura książki I. MacKenziego z pewnością może się stać dobrą zachętą do takich poszukiwań.

Sekularyzacja anglikanizmu (i nie tylko)

Edward Norman, *Secularisation*, London–New York: Continuum 2002, ss. XIV+159.

Druga połowa XX wieku, pod wieloma względami wieku przełomu i wielkich osiągnięć, zaznaczyła się we współczesnym świecie także radykalnym i wszechogarniającym, przynajmniej w naszej części świata, zjawiskiem se-

kularyzacji. Nawet jeśli skrajnie świeckie widzenie świata i przeżywanie życia zawsze dawało o sobie znać w historii ludzkości, miniony wiek stał się świadkiem jego szczególnego upowszechnienia i rozmiarów, ogarniając całe grupy społeczne, a nawet społeczeństwa. Słusznie więc poświęca się temu uwagę, także w ramach poważnych studiów socjologicznych. Recenzowana praca Edwarda Normana, wydana w serii *New Century Theology* wydawnictwa Continuum, nie jest tego typu profesjonalnym studium, co jednak nie umniejsza jej znaczenia. Daje bowiem wnikliwą, choć niesystematyczną i niewyczerpującą analizę problemu z punktu widzenia wiary chrześcijańskiej.

Autor, historyk, był dziekanem kolegium Peterhouse w Cambridge i tamtejszy profesor, a dziś kanclerz York Minster, wyróżnia się odważnie krytycznym podejściem do sytuacji swojego Kościoła, czyli Church of England, oraz sposobu, w jaki stawia on czoła (albo ulega!) wyzwaniom współczesnego sekularyzmu. Już we wcześniejszych swoich publikacjach (jak *Christianity and the World Order*, Oxford: Oxford University Press 1979; *Entering the Darkness: Christianity and Its Modern Substitutes*, London: SPCK 1991; *An Anglican Catechism*, London–New York: Continuum 2001; *Out of the Depths*, London – New York: Continuum 2001; *The Victorian Christian Socialists*, Cambridge: Cambridge University Press 2002) dał się poznać jako ktoś w pełni świadomy z jednej strony anglikańskiej tożsamości, a z drugiej jej słabości wobec zagrożeń skrajnie świeckiego, materialistycznego humanizmu (czy humanistycznego materializmu). Właśnie taki zsekularyzowany humanizm uważa za istotę analizowanego zjawiska, a płynące stąd zagrożenia widzi nie tyle w odrzuceniu chrześcijaństwa przez współczesne społeczeństwo, ile raczej w tym, że to przywódcy Kościoła ulegli temu „świeckiemu entuzjazmowi” i przyjęli „świeckie myślenie za swoje”, czego skutkiem jest niezdolność instytucjonalnego chrześcijaństwa do wpływania na dzisiejszą kulturę, która jawi się jako coraz bardziej zlaicyzowana (s. IX).

Cała praca Normana jest zbiorem esejów, w których odnosi się on do takich zagadnień, jak m.in. humanizm, poznanie, pluralizm, materializm, autorytet, wspólnota czy prawda, ale także teologia, moralność czy kapłaństwo. Niemal przy każdej kwestii akcent jego rozumowania pada nie tyle na kształt zagrożeń zewnętrznych, ale raczej na słabości i fałszywe kroki dzisiejszych chrześcijan, tracących swoje religijne widzenie świata i życia, a bezkrytycznie akceptujących mentalność areligijną. Głównym „punktem obserwacyjnym” jest współczesny angielski anglikanizm, za który czuje się odpowiedzialny, a o którym pisze często w odniesieniu do Kościoła katolickiego, który uważa za teologicznie i historycznie bardziej odporny na świeckie wpływy. Anglikanizm bowiem, jak i inne denominacje poreformacyjne, przyjął specyficzną eklezjologię, która czyni go szczególnie podatnym na opisywane zjawiska.

Głęboko zsekularyzowane zachodnie społeczeństwa wydają się dziś przejawiać chorobliwą nadwrażliwość na wszystko, co religijne. Nie do przyjęcia jawią się im społeczności rządzące się zasadami takiej czy innej religii, jak na przykład coraz liczniejsze grupy europejskich muzułmanów, żyjące wiernie wedle wymagań islamu. Co w takich sytuacjach niemal zawsze uważa się za przejaw „groźnego fundamentalizmu”. Norman zwraca uwagę, że w tym duchu należy widzieć powszechne oburzenie zachodnich mediów, gdy w 2001 roku afgańscy talibowie postanowili zniszczyć posągi Buddy. W istocie nie było w tym żadnej troski o religię, ale raczej widziano to jako „świecki grzech” przeciwko obiektom artystycznym (s. 41-42). Powaga problemu ujawnia się dopiero wtedy, gdy dostrzeże się fakt, że sam Kościół przyjmuje za swoją taką mentalność, gdzie dominuje świecka etyka egoistycznego hedonizmu, „moralnego entuzjazmu” i własnego – indywidualnego bądź grupowego – interesu. Takie myślenie autor recenzowanej pracy dostrzega na przykład w argumentacji ujawniającej się w orzeczeniach biskupów anglikańskich czy innych ciał kościelnych, gdzie niemal zanikło odwoływanie się do autorytetu religijnego i religijnej argumentacji. W dyskusjach wokół liberalizacji zasad handlowania w niedziele hierarchowie anglikańscy przywoływali jedynie znaczenie odpoczynku i dobro rodziny, nie wspominając wcale o świętości tego dnia. Podobne zjawisko można dostrzec w sposobie sprawowania i nauczania podczas pogrzebów, gdzie księża traktują to jako rodzaj „grupowej terapii bólu rozstania”, a nie przygotowania na sąd ostateczny i spotkanie z Bogiem.

Przed skażeniem sekularystycznym nie uchroniła się również teologia, co niesie w sobie szczególnie groźne konsekwencje. Objawia się to w bezkrytycznym przyjmowaniu współczesnych metod badań naukowych w odniesieniu do treści objawionych, czego rezultatem jest swoisty teologiczny redukcjonizm. Świecka analiza i interpretacja stają się tu narzędziem rozumienia rzeczywistości nadprzyrodzonej, coraz bardziej odzieranej z tego, co nie przystaje do nowoczesnego uniwersalistycznego i optymistycznego rozumienia świata i człowieka. Nie ma więc tu miejsca na przykład na cuda czy prawdę o wewnętrznym skażeniu ludzkiej natury. Wielokrotnie przywoływana przez Normana etyka humanistyczna, łatwo przyjmowana przez chrześcijan, to inny przejaw sekularyzacji teologii, która przestaje mówić o możliwości wiecznego potępienia i konieczności pokuty, a głosi niejasne przekonanie, że „jakoś wszyscy zostaną zbawieni” (s. 64). Nawet duchowni (anglikańscy) w swoim przepowiadaniu wiary coraz powszechniej ulegają „liberalnemu” i czysto ziemskiemu pojmowaniu takich fundamentalnych prawd, jak wcielenie, zmartwychwstanie czy wniebowstąpienie Chrystusa. W ten sposób „zsekularyzowane rozumienie chrześcijaństwa niszczy je od wewnątrz” (s. 70).

Tak zwana humanistyczna moralność zagubiła prawdę o duchowym charakterze ludzkiej natury sprowadzając ją do ujęcia materialistycznego, ukie-

runkowanego na takie czy inne poszukiwanie egoistycznie pojmowanego samozaspokojenia i przyjemności. Panowanie nad sobą, samozaparcie i wymaganie od siebie, co zawsze stanowiło element chrześcijańskiej formacji moralnej, nie znajdują miejsca w „nowej”, świeckiej etyce. Kościół, miast kształtować i pozytywnie głosić moralność chrześcijańską, sprowadza swoją misję do reagowania na ujawniające się problemy. W prezentowaniu i argumentowaniu chrześcijańskiego rozumienia choćby etyki seksualnej punktem odniesienia jest nie Boży ład moralny czy Boże prawo, ale przywoływanie takich czy innych zjawisk i przekonań upowszechnianych w środkach masowego przekazu, za którymi stoi swoiste rozumienie pluralistycznego modelu społeczeństwa i jego „pluralistycznych” wartości (s. 72-78).

Profesor Norman wielokrotnie i ze szczerym niepokojem ujawnia słabości swojego Kościoła i nieudolności w zaradzaniu groźbie sekularyzmu. Oficjalnie państwowy, Church of England w istocie jest dziś społecznie zmarginalizowany i bardzo osłabiony w swoim autorytecie. Jego przywódcy wydają się nie rozumieć istoty problemu, odnosząc się jedynie do jego dostrzegalnych i wybranych przejawów. Tymczasem „korzeniem jego wszystkich trudności jest brak urzędu systematycznego nauczania”, co sprawia, że Kościół nie jest świadom swej tożsamości, nie potrafi jasno określić zagrożeń, a w końcu nie posiada skutecznych narzędzi obrony przed nimi (s. 100-101). Do tego można dodać zdumiewający fakt, że w świetle Deklaracji z Porvoo (1993) Kościół anglikański jest zjednoczony z luteranami skandynawskimi, a po wewnętrznych podziałach wskutek wprowadzenia święceń kapłańskich kobiet nie jest zjednoczony ze sobą samym (s. 125-126).

Secularisation wyrasta z anglikańskiego i angielskiego kontekstu religijno-kulturowego, ale z pewnością daje świadectwo wielu zjawiskom i problemom, które są właściwe nie tylko anglikanom i Anglikom. Dlatego uważna lektura rozważań Edwarda Normana będzie pożyteczna także dla polskiego czytelnika, czy to świeckiego, czy duchownego, coraz częściej dostrzegającego (?) sekularyzację polskiego chrześcijaństwa.

Prawdziwa wspólnota dzięki religii

Oliver O'Donovan, *Common Objects of Love: Moral Reflection and the Shaping of Community*, Grand Rapids–Cambridge: Eerdmans 2002, ss. VIII+72.

Spośród teologów moralistów (etyków) anglikańskich Oliver O'Donovan należy do najbardziej znaczących, a jego kolejne publikacje zawsze wywołują

odzew. Od kilkunastu lat kieruje prestiżową Katedrą Teologii Moralnej i Pastoralnej w Christ Church na Uniwersytecie Oksfordzkim. Do jego głównych wcześniejszych publikacji należą *Resurrection and Moral Order: An Outline for Evangelical Ethics* (Leicester: InterVarsity 1986) i *The Desire of the Nations: Rediscovering the Roots of Political Theology* (Cambridge: Cambridge University Press 1996). Jest też współredaktorem obszernego *New Dictionary of Christian Ethics and Pastoral Theology* (Leicester: InterVarsity Press 1995).

Common Objects of Love to nieco zmieniony zapis cyklu wykładów „Stob Lectures”, które anglikański teolog wygłosił w amerykańskim Calvin College and Seminary w Grand Rapids w dniach 6-8 listopada 2001 r. Już w samym tytule nawiązuje do *Civitas Dei*, gdzie św. Augustyn przywołuje definicję wspólnoty (*res publica*) czy ludu według Cycerona, że jest to „zgromadzenie wielu istot rozumnych, złączonych zgodnym posiadaniem rzeczy, które kochają”. Autorowi recenzowanej książki chodzi o moralną refleksję nad tym, w jaki sposób te „wspólne przedmioty miłości” nadają kształt życiu wspólnotowemu, jak „wspólnota w ogólności, a społeczność polityczna w szczególności wyrasta z miłości do ‘dobrych rzeczy’” (s. 25). Ta definicja nadała też strukturę wykładom (i książce): w rozdziale I uwaga pada na te „przedmioty miłości”; rozdział II analizuje „zgodne posiadanie”; w ostatniej części autor pisze o „zgromadzeniu wielu istot rozumnych”. Można powiedzieć, że w całości chodzi o wieloaspektowe spojrzenie na relację polityka–religia, czym O’Donovan zajmował się już wcześniej, zwłaszcza w *The Desire of the Nations*.

Dużo wcześniej przygotowane wykłady nabrały szczególnego wymiaru w momencie ich wygłoszenia, gdyż było to w niecałe dwa miesiące po zamachach z 11 września 2001 r. Rozumiejąc wzrost uczuć patriotycznych w społeczeństwie amerykańskim w tych okolicznościach, O’Donovan zwraca uwagę, że wszelkie wspólnoty tworzone przez ludzi na ludzkich fundamentach mają charakter względny. Chrześcijanie winni pamiętać, że autentyczna i trwała wspólnota może być zbudowana jedynie na fundamencie samego Chrystusa. Trzeba więc dążyć do wspólnoty „ustanowionej przez prawdziwy i obecny obraz Boga jako jedynego Pana oraz prawdziwy i obecny obraz ludzkości jako podporządkowanej jedynie Bogu” (s. 44). Wskazuje równocześnie na eschatologiczne ukierunkowanie wszelkiej ludzkiej polityki (życia społecznego), która chociaż dzieje się na ziemi, swoje ostateczne spełnienie ma w wieczności. Ujawnia to wartość i potrzebę cierpliwości i stałego czuwania, a swoją moc do tego chrześcijanin ma czerpać w pierwszym rzędzie z kultu Bożego (*worship*). Tutaj człowiek najpełniej wyraża prawdziwą wspólnotę, do której należy, gdyż pozwala Bogu kształtować się na obraz Chrystusa, którego Ciałem jesteśmy.

Wskazuje m.in. na dwa zjawiska, które – jak sądzi wielu – stanowią problem w życiu społecznym i zagrażają każdej wspólnocie. Jest to najpierw pluralizm, który szczególnie charakteryzuje dzisiejsze społeczeństwa. Teolog

z Oksfordu uważa jednak, że nie musi on jako taki kłócić się z wizją chrześcijańskiej wspólnoty. Mnogość i różnorodność także będzie odkupiona, a Bóg ostatecznie zjednoczy wszystko w swoim eschatologicznym królestwie. Większym zagrożeniem dla ludzkich wspólnot jest szeroko rozumiana reklama, przenikająca dziś niemal wszystkie wymiary życia społecznego. Jej narastanie i zmienność wydają się uniemożliwiać trwałość i spójność ludzkich wspólnot, a równocześnie jakby sugerują, że istnieje wielość wersji prawdy, tradycji czy różnorodność „prawdziwych obrazów życia”. Jednakże i tutaj, jak sądzi O'Donovan, nie problem w samej mnogości tych obrazów, jakie ludzie tworzą, ile raczej w dążeniu do ich absolutyzowania i w nadawaniu im charakteru uniwersalnego, przez co ujawnia się ludzkie – błędne! – pragnienie, by „być jak Bóg”.

Poprzez całe swoje rozważania O'Donovan wielokrotnie odwołuje się do tekstów biblijnych, szczególnie do św. Pawła i św. Jana, ale również do Arystotelesa i wspomnianego św. Augustyna. Chociaż niekiedy język tego opracowania, zresztą niezbyt obszernego, wydaje się trudny i nieco hermetyczny (co znane jest już z jego wcześniejszych publikacji), lektura książki pozwala zapoznać się ze swoistym anglikańskim (protestanckim) sposobem odczytania relacji między religią a polityką. Czemu często towarzyszy akcent na konieczność osobistego, życiowego zaangażowania się w takie kształtowanie życia publicznego.

Anglikańskie kłopoty

Edward Norman, *Anglican Difficulties: A New Syllabus of Errors*, London–New York: Morehouse 2004, ss. XIV+152.

Po *Secularisation* sprzed dwóch lat to kolejna krytyczna publikacja Kancelarza York Minster, gdzie analizuje on współczesną sytuację Kościoła anglikańskiego. Jego wnioski idą tak daleko, że przyczyn niepokojącego stanu rzeczy upatruje w samej naturze Church of England, a nie jedynie w jego takich czy innych kontrowersyjnych opiniach i decyzjach ostatnich lat.

Edward Norman to duchowny anglikański, powszechnie znany z częstych wypowiedzi w BBC i medytacji publikowanych na łamach „The Daily Telegraph”, historyk i wieloletni profesor Peterhouse w Cambridge. Obecnie pełni prestiżową funkcję kanclerza York Minster, jednego z najbardziej znaczących ośrodków Church of England na Wyspach Brytyjskich.

Doświadczenie pracy naukowej, jak i głębokie zaangażowanie jako duchownego w życie swego Kościoła dają Normanowi wyjątkowe możliwości rozeznania, oceny i formułowania kompetentnych i uzasadnionych opinii. Ta

niewielka publikacja wydaje się mieć ambicje dość wszechstronnej oceny rzeczywistości kościelnej anglikanizmu w Anglii, czemu autor w dużym stopniu sprostał. Główne ostrze krytyki zwraca się ku samej istocie tego Kościoła, który – jak Norman pisze już we wprowadzeniu nawiązując do poprzedniej publikacji – uległ „autosekularyzacji”. Współczesny, coraz bardziej widoczny, kryzys tożsamości ma jednak swoje najgłębsze korzenie w samej eklezjologii, przez co – wskutek faktycznego odrzucenia szczególnego anglikańskiego autorytetu, jakim jest *Book of Common Prayer* – Church of England stał się „niezdefiniowanym ciałem [...], które nie wie dokąd zmierza pośród coraz bardziej obcej kulturowej sytuacji współczesnego społeczeństwa”. Notorycznie opowiadając się za doraźną korzyścią, a pomijając sprawy zasadnicze, gdzie „pierwsze i najważniejsze przykazanie [...] to unikać kontrowersyjnych decyzji”, stał się „domkiem z kart” (s. XII-XIII i 8).

Norman wielokrotnie podkreśla, że za wieloma „anglikańskimi trudnościami” stoją liberałowie, którzy dominują wśród liderów jego Kościoła (np. s. 9-10, 53, 91, 152). Przejawia się to na różne sposoby, być może szczególnie wyraźnie w nowej księdze liturgicznej *Common Worship*, która nie jest już autorytatywnym przekazem nauki Kościoła, jakim dotąd była *Book of Common Prayer*. Zarzuciła ona bowiem *lex orandi*, a w swoistym centrum liturgii stawia samą zasadę wyboru, zauważa sarkastycznie widząc niemal na każdej stronie „albo to”, „albo to”. Doszło do tego, że kult przestał być czynnikiem jednoczącym anglikanizm, a stał się raczej przyczyną i wyrazem jego podziałów. Kult i liturgia, a zwłaszcza Eucharystia, to nie terapia, doświadczanie piękna czy towarzyskie spotkanie, ale to ofiara dla Boga i uczestnictwo w śmierci Chrystusa. *Common Worship* unaocznia, jak bardzo Kościół anglikański „roi się od teologicznych liberałów”, którzy „nieustannie dopasowują nauczanie Kościoła do świeckich wartości bieżącej kultury intelektualnej” (s. 28).

Uleganie wpływom skrajnie zlaicyzowanej dzisiejszej mentalności doprowadziło do poważnego zafałszowania zwłaszcza nauczania społecznego i etycznego. Przywódcy Kościoła czerpią swoje opinie na przykład na temat etyki seksualnej nie z tradycji Kościoła i poszukiwań teologicznych, ale ze środków społecznego przekazu. Tak naprawdę ostatecznie istotą problemu Kościoła – według Normana – jest nie tyle błędne przekonanie czy błędne nauczanie, ale brak przekonań i nauczania w ogóle (s. 31). Taki stan rzeczy jasno widać w etyce seksualnej czy małżeńsko-rodzinnej, które niczym nie różnią się od teorii i praktyki świeckiego humanizmu. Taka etyka wystrzega się jakiegokolwiek osądzania, a kryterium zachowań seksualnych jest postawa „troskliwości i opiekuńczości”. Tu więc „wszystko jest możliwe, byle nikt nie został skrzywdzony”. Wzywając do ochrony „wartości rodzinnych” biskupi motywują to jedynie dobrem dzieci, a nigdy nie przywołują przykładu Świętej Rodziny. A najczęściej Kościół anglikański po prostu milczy – nie istnieje

anglikańskie nauczanie na temat odpowiedzialnego rodzicielstwa, przerywania ciąży, antykoncepcji itp. (s. 52-64).

Zagubienie własnej tożsamości przejawia się ponadto w niezdrowych relacjach z innymi religiami, gdzie rozumienie Boga nie ma już nic wspólnego z chrześcijańskim objawieniem. Wychodząc z założenia, że każda religia jest równie dobra, doprowadzono do tego, że Bóg jawi się jako „jakiś mglisty duch, łagodnie usposobiony do ludzi” (s. 89). Norman z sarkazmem przewiduje, że jak tak dalej pójdzie, nikogo nie zdziwi fakt, gdy w kościołach parafialnych zacznie się praktykować kult bahaistyczny nazywając to anglikanizmem. Tutaj również, jak pisze, za taką uniwersalistyczną religią dla wszystkich, pozbawioną jakiegokolwiek konkretnej treści, stoją anglikańscy liberałowie.

Sporą część swoich rozważań Kanclerz z Yorku poświęca zagadnieniu kościelnego autorytetu, by tym wyraźniej podkreślić, że to tutaj, na poziomie eklezjologii, doszło do najgroźniejszego zbłądzenia (s. 101-140). Z czym czytelnikowi wypada się tylko zgodzić. Magisterium Kościoła jest nieusuwalnie zakorzenione w Piśmie świętym i Tradycji. Tymczasem w okresie reformacji – co anglikanizm w dużym stopniu przejął – doszło do odrzucenia historycznej doktryny Kościoła, wskutek czego nie wiadomo, kto i jak ma określić kościelny autorytet, władny definiować doktrynę. Znane anglikańskie rozwiązanie, gdzie przyjmuje się tzw. autorytet rozproszony (*dispersed authority*) doprowadziło do „kryzysu tożsamości, kryzysu jedności i niemożności odwołania się do spójnej eklezjologii” (s. 137).

Niezwyczajnie krytycznym opiniom Edwarda Normana na temat stanu Church of England towarzyszy jednak przekonanie, że „rzeczywista śmierć jest mało prawdopodobna”. Choć być może Kościół ten będzie wkrótce wyglądał tak, jak obecnie w Turcji egzystuje prawosławie – z Patriarchą Konstantynopola mieszkającym na przedmieściach miasta i jego byłą katedrą jako państwowym muzeum (s. 141). „Wyniszczony liberalizmem” Kościół Anglii wydaje się więc zachować swoją egzystencję, ale pozostanie na marginesie życia społecznego, coraz bardziej niezauważany. Norman dodaje, że ten wirus „autosekularyzacji” wtargnął także do angielskiego Kościoła katolickiego, choć ten się lepiej trzyma. Dobrze wszak, że można znaleźć dziś lektury jak *Anglican Difficulties*, gdyż – nawet jeśli niekiedy nazbyt skrajne – jasno wskazują na przyczyny i przejawy wewnętrznej sekularyzacji chrześcijaństwa w Europie. Trzeba pamiętać o historycznej obecności i znaczeniu religii chrześcijańskiej w kształtowaniu się Starego Kontynentu, ale trzeba równocześnie rozpoznawać nowe wyzwania czy oznaki choroby, od której także Bosko-ludzka rzeczywistość Kościoła nie jest wolna.

Teologicznie o polityce

Oliver O'Donovan, *The Ways of Judgment* [The Bampton Lectures 2003], Grand Rapids–Cambridge: Eerdmans 2005, ss. XV+330.

Wykłady im. Johna Bamptona, zapoczątkowane jeszcze w 1780 r., a głoszone w kościele uniwersyteckim pw. NMP w Oksfordzie, niemal zawsze stawały się okazją do przedstawienia ważnych rozważań z zakresu szeroko rozumianych zagadnień religijnych w ich odniesieniu do spraw tego świata. Warto tu wspomnieć choćby takich ich autorów, jak S. Wilberforce (1841), C. Gore (1891), K.E. Kirk (1928) czy E.L. Mascall (1956). Prof. Oliver O'Donovan, duchowny anglikański, to autor kilku ważnych prac już wcześniej prezentowanych na łamach zeszytu teologicznomoralnego „Roczników Teologicznych”. W latach 1982-2006 kierował Katedrą Teologii Moralnej i Pastoralnej w oksfordzkim Christ Church, a obecnie jest profesorem etyki chrześcijańskiej w New College na University of Edinburgh. Uchodzi za najważniejszego obecnie teologa moralistę anglikańskiego.

Recenzowany tutaj zapis jego Bampton Lectures z 2003 r., wygłoszonych w kolejne niedziele od 2 do 23 lutego oraz od 4 do 25 maja, ma znamiona ciągłości i wyraźne odniesienia do jego wcześniejszego studium *The Desire of the Nations* (1996), gdzie zresztą zapowiadał ciąg dalszy. Tamta praca, którą nazywał „teologią polityczną”, poszukiwała pojęć politycznych w żydowskich i chrześcijańskich tekstach religijnych, zwłaszcza biblijnych, które nadały obecny kształt chrześcijańskiej cywilizacji europejskiej. Natomiast tutaj O'Donovan, mimo pierwotnego zamiaru napisania czegoś na kształt „chrześcijańskiej etyki politycznej”, jak sam zaznacza, stworzył dzieło o nieco innym charakterze. Jest to nadal chrześcijańskie spojrzenie na relacje między teologią i polityką, gdzie jednak więcej miejsca zajmuje ta druga. Celem podstawowym jest teologiczne zrozumienie i ocena działalności politycznej i szeroko rozumianego życia społecznego. Konsekwentnie pokazuje, jak ujęcie teologiczne może być pomocne i pouczające dla działalności społeczno-politycznej.

W strukturze tej pracy są trzy etapy rozważań. Najpierw chodzi o akt osądu jako akt polityczny; następnie o kształtowanie się instytucji politycznej reprezentacji; w końcu o podkreślenie opozycji między instytucjami politycznymi a Kościołem. O'Donovan zwraca uwagę, że polityka jest w swej istocie nieustannym aktem osądzania, by odróżnić dobro od zła. Na tym polega władza rządzenia, jak ją widział jeszcze Stary Testament, gdzie przysługiwała ona szczególnie sędziom, a w Nowym Testamencie potwierdził to św. Paweł (por. Rz 13,4). W kontekście tego aktu osądu – według *The Ways of Judgment* – należy postawić takie pojęcia teologiczne, jak sprawiedliwość i równość, niedoskona-

łość, wolność, miłosierdzie i kara. Te idee autor uważa za istotne dla dalszych rozważań, gdzie uwaga zwraca się ku rzeczywistościom politycznym, wśród których główne znaczenie przypisuje władzy politycznej, reprezentacji, legalności i trójpodziałowi władzy, a na końcu relacjom międzynarodowym. Warto zauważyć, że w tym kontekście O'Donovan wykazuje się dużą znajomością katolickiej nauki społecznej, gdy np. cytuje wypowiedzi Jana XXIII czy Jana Pawła II (por. s. 188-189 i 217). Na płaszczyźnie międzynarodowej pojawiają się interesujące analizy znaczenia i funkcji ONZ, zwłaszcza w kontekście kryzysu wywołanego wojną w Kosowie (s. 217-227). Anglikański teolog pisze więc i ocenia konkretne instytucje polityczne, a nie tylko dokonuje refleksji teoretycznej. Ze smutkiem zauważa jednak, że „niedawne stoczenie się partnerstwa we wzajemne oskarżanie się jest najgorszym możliwym znakiem dla przyszłości władzy międzynarodowej” (s. 224).

Trzecia część książki O'Donovana wychodzi niejako poza analizę rzeczywistości politycznej i wskazuje, jak chrześcijanie powinni zachować słuszny dystans do polityki jako związanej z tym światem. Szczególne znaczenie ma tutaj biblijne pojęcie *communio* (*koinonia*) i związane z nim pojęcie *communicatio*, które jest nieodzowne dla stworzenia prawdziwej wspólnoty (czemu ma służyć polityka). Dotyka tu m.in. rzeczywistości Kościoła powszechnego i zagadnienia prymatu Piotrowego, którego znaczenie dostrzega, ale wyraźnie pisze o tylko ograniczonym otwarciu się na ten urząd z jego, anglikańskiego punktu widzenia (por. s. 288-291). W ostatnich fragmentach swojego wykładu prof. O'Donovan akcentuje wymiar eschatologiczny, gdy pisze, że w królestwie Bożym, „kiedy władcy narodów porzucą swoje korony przed tronem Baranka”, instytucje polityczne nie będą już potrzebne, a światło Bożej prawdy ukaże wszystkim „wzajemnie obejmujące się miłość i sprawiedliwość królestwa niebieskiego” (s. 319).

Zawsze pożyteczne w takich opracowaniach są indeksy, których i tutaj nie zabrakło (s. 320-330). W całej pracy autor często korzysta z bogatej tradycji chrześcijańskiej teologii politycznej, przywołując także pisma Arystotelesa czy Platona, ale również św. Augustyna i innych Ojców Kościoła. Często sięga do myśli św. Tomasza i Hugo Grotiusa czy twórców Reformacji, ale również do licznych teologów współczesnych, głównie protestanckich, jakkolwiek w całym wykładzie szczególnie liczne są odniesienia do tekstów biblijnych. Warto też zauważyć, że O'Donovan potrafi krytycznie odnieść się do swoich wcześniejszych tez, np. z *Resurrection and Moral Order* czy *The Desire of the Nations*, które – jak zaznacza – obecnie domagają się korekty (por. np. s. 142-143 czy 308).

The Ways of Judgment to ważna i domagająca się gruntownej lektury praca. Trzeba zgodzić się z Jean Porter z amerykańskiego University of Notre Dame, która nadaje jej znaczenie porównywalne z głośnym i znaczącym dla

amerykańskiej rzeczywistości politycznej studium R. Niebuhra *Nature and Destiny of Man* z 1941 r. Według niej książka O'Donovana stanie się punktem odniesienia na długie lata w przyszłości.

O anglikańskiej tożsamości

Colin Podmore, *Aspects of Anglican Identity*, London: Church House Publishing 2005, ss. XI+196.

Problem tożsamości w jej rozmaitych aspektach należy ostatnio do najbardziej dyskutowanych. Coraz bardziej dostrzegalna wielokulturowość, wyjątkowa mobilność poszczególnych ludzi, jak i całych grup czy wspólnot, niezwykle łatwy i wieloraki przekaz informacji we współczesnym świecie sprawiają, że pytanie o tożsamość jednostki bądź grupy narodowej czy religijnej jest wyjątkowo aktualne. Z tym zagadnieniem przychodzi zmierzyć się również anglikanom, co jest jeszcze spotęgowane ich wewnątrzteologicznymi i wewnątrzkościelnymi racjami. Od kilkudziesięciu lat dyskusje takie pojawiają się czy to np. na forum biskupich konferencji Lambeth, czy w publikacjach za sprawą szczególnie S. Sykesa, byłego biskupa Ely, czy arcybiskupa Canterbury R. Williamsa (por. jego książka *Anglican Identities*, London: DLT 2004). Recenzowana praca C. Podmore'a wpisuje się – przynajmniej tak sugeruje tytuł – w te dyskusje.

Autor, Colin Podmore, jest historykiem Kościoła zajmującym się głównie dziejami braci morawskich i ich kontaktami ekumenicznymi. Od kilkunastu lat jest również bardzo czynny w ważnych strukturach kościelnych Church of England, zwłaszcza w Radzie ds. Jedności Chrześcijan, gdzie był zastępcą przewodniczącego, a obecnie działa we władzach anglikańskiego Synodu Generalnego od 1988 roku, gdzie jest sekretarzem synodalnej Izby Duchowieństwa. Jest autorem m.in. *The Moravian Church in England 1728-1760* (Oxford: Oxford University Press 1998) oraz redaktorem *Community, Unity, Communion: Essays In Honour of Mary Tanner* (London: Church House Publishing 1998).

Aspects of Anglican Identity to zbiór jego wcześniej opublikowanych artykułów, z których niektóre zostały poszerzone bądź uaktualnione. Podejmują one wybrane aspekty anglikańskiej tożsamości zarówno w aspekcie wewnętrznym – zróżnicowania struktury całej Anglican Communion, jak i w aspekcie zewnętrznym – relacji anglikanów do innych Kościołów chrześcijańskich. Chodzi więc w zasadzie o różne aspekty anglikańskiej eklezjologii. Trzeba przyznać, że wieloletnie zaangażowanie Podmore'a w życie Kościoła Anglii,

zwłaszcza jego Synodu Generalnego (*de facto* najwyższej władzy w każdej prowincji anglikańskiej), czyni go szczególnie kompetentnym w tym zakresie.

Po uwagach historycznych, zwłaszcza co do początków XIX wieku, Podmore pokazuje, jak anglikanizm rozwijał się w skali globalnej, szczególnie towarzysząc kolonializmowi brytyjskiemu. Ciekawsze uwagi poświęca anglikańskiej *Deklaracji zgody*, którą „dla Kościoła anglikańskiego [nazywa] tekstem definiującym” (s. 43-57). Wobec od dawna podnoszonych wątpliwości i kontrowersji przy określeniu treści teologii anglikańskiej, zwłaszcza *Deklarację* (obok *Artykułów wiary* czy licznych fragmentów *Book of Common Prayer*) uważa się za miejsce konkretnego wskazania na to, w czym wyrażają się „anglikańskie” prawdy wiary. Co ważne, właśnie tę *Deklarację* podpisują diakoni, prezbiterzy i biskupi przy święceniach. Ciekawe jest tu również wyjaśnienie rządów synodalnych w anglikanizmie – od najwyższego synodu generalnego, przez synody diecezjalne i dekanalne. Taka synodalność funkcjonuje tam od 1970 roku, gdy powołano do życia Synod Generalny, na który składają się trzy izby – Izba Biskupów, Duchowieństwa i Laikatu. Autor tłumaczy, jak w takiej strukturze podejmuje się decyzje na przykładzie wprowadzenia święceń kobiet przez Synod Generalny Kościoła Anglii w 1992 r. (s. 124-133).

Szczególnie interesujące są dwa rozdziały, w których Podmore tłumaczy zagadnienie prymatu i to zarówno prymatu arcybiskupa Canterbury w całej Wspólnocie Anglikańskiej i jego możliwy rozwój, jak i anglikańskie rozumienie prymatu Piotrowego w całym Kościele. Tutaj wyraźnie odnosi się do nr. 96 encykliki *Ut unum sint* Jana Pawła II (s. 58nn). Stara się również pokazać, jak na problem wewnętrznej jedności anglikanów wpływa struktura całej wspólnoty, która dzieli się na prowincje, a te na metropolie i diecezje. Nie omija analizy implikacji ekumenicznych takiej struktury anglikanizmu (zwłaszcza s. 70-78). Przywołuje niektóre dokumenty ekumeniczne, powstałe w dialogu między anglikanami a np. katolikami, metodystami, braćmi morawskimi czy luteranami (s. 96-98). Ze swoich studiów nad anglikańską tożsamością wyprowadza trzy główne wnioski: (1) Church of England wie, że nie jest kompletny sam w sobie, ale jest częścią większej całości; (2) ma świadomość ciągłości, która jest równocześnie otwarta na zmianę w sensie rozwoju; (3) ewentualne zmiany mają charakter ewolucyjny, a nie rewolucyjny i chcą ostatecznie służyć tej ciągłości i katolicykości Kościoła.

Całość tekstu jest dobrze udokumentowana w przypisach, zwłaszcza przez odniesienia do różnych dokumentów. Mimo że *Aspects of Anglican Identity* może być pożyteczna dla tych, którzy chcą się zaznajomić ze swoistością Kościoła anglikańskiego, lektura całości wydaje się zostawiać pewien niedosyt w stosunku do tytułu. Dość łatwo daje się też zauważyć, że poszczególne rozdziały to odrębnie przygotowane artykuły i nie w pełni łączą się w jedną całość. Obszerny indeks osobowo-rzeczowy (s. 188-196) z pewnością pomaga

czytelnikowi w odnalezieniu interesujących zagadnień. Mimo niedoskonałości, opracowanie Podmore'a można polecić tym, którzy chcą lepiej zrozumieć, jak anglikanizm radzi sobie z zachowaniem własnej tożsamości w kontekście współczesnych przemian religijnych i kulturowych.

Co będzie z anglikanizmem?

Ephraim Radner, Philip Turner, *The Fate of Communion: The Agony of Anglicanism and the Future of a Global Church*, Grand Rapids–Cambridge: Eerdmans 2006, ss. XIII+306 [Słowo wstępne: Stanley Hauerwas s. IX–XI].

Książka ta jest zbiorem artykułów obu autorów, które w tle mają obecne zamieszanie i dyskusje, wywołane decyzjami północnoamerykańskich anglikanów co do dopuszczenia do święceń czynnych homoseksualistów czy religijnego błogosławienia związków homoseksualnych. Chodzi tu jednak nie tyle o relację z tych wydarzeń czy ich bezpośrednią krytykę, ale raczej o zrozumienie współczesnej sytuacji anglikanizmu w ogóle i jego możliwą przyszłość. Stąd tytułowe, odważne, sformułowanie o „agonii anglikanizmu”. W istocie Radner i Turner kierują swoje analizy ku anglikańskiej eklezjologii i jej zależności od teorii i praktyki społecznej i politycznej. Zwraca na to uwagę w słowie wstępnym S. Hauerwas, widząc w tym powód do pochwały obu autorów (s. IX).

Obaj autorzy są duchownymi amerykańskiego Kościoła episkopalnego (anglikańskiego). Ephraim Radner (ur. 1956) jest teologiem, a do niedawna był czynnym duszpasterzem w Pueblo w stanie Kolorado, posiadającym spore doświadczenie pisarskie. Wskutek zamieszania w środowiskach anglikańskich opuścił USA i w 2007 r. został profesorem teologii historycznej w kanadyjskim Wycliffe College na University of Toronto. Wydał dotąd m.in. *The End of the Church: A Pneumatology of Christian Division in the West* (Grand Rapids: Eerdmans 1998), *Hope among the Fragments: The Broken Church and Its Engagement of Scripture* (Grand Rapids: Brazos Press 2004) i *Leviticus* (Grand Rapids: Brazos Press 2008). Philip Turner wcześniej był misjonarzem anglikańskim w Ugandzie, dziekanem Berkeley Divinity School na uniwersytecie Yale, a obecnie wykłada w Austin w stanie Teksas i pełni funkcję wiceprzewodniczącego Anglican Communion Institute (ACI). Jest autorem *Sex, Money and Power: An Essay in Christian Social Ethics* (Cambridge: Cowley Publications 1985) oraz redaktorem *Men and Women: Sexual Ethics in Turbulent Times* (Cambridge: Cowley Publications 1989) i *The Crisis in Moral Teaching in the Episcopal Church* (Harrisburg: Morehouse 1992). Niektóre z rozdziałów recenzowanej

książki ukazały się wcześniej jako samodzielne artykuły. Jak sami autorzy zaznaczają, w każdej partii tej pracy mieli na celu ukazanie i wyjaśnienie powołania i natury Kościoła w globalnym kontekście (s. XII). Zanim doszło do napisania tych studiów, obaj przeprowadzili pięcioletnie badania i konsultacje w ramach projektu sponsorowanego przez ACI, by lepiej zrozumieć istotę swego Kościoła, istniejącego w różnych, zmieniających się uwarunkowaniach kulturowych.

W strukturze tej pracy należy wyróżnić cztery części. Najpierw Radner i Turner zwracają uwagę ku powszechnemu wśród anglikanów myśleniu o Kościele w kategoriach denominacji. Widzą w tym główne współczesne wyzwanie i zagrożenie dla Church of England, które osłabia jego eklezjalność i zwiastuje swoisty „koniec Kościoła” (s. 15-56). Druga partia książki podejmuje zagadnienie autorytetu, szczególnie częste w studiach anglikańskich i swoiście charakterystyczne. Anglikanizm bowiem odszedł od skrajnej tezy reformacyjnej o *sola Scriptura* ku tzw. autorytetowi potrójnemu (s. 59-162). W kolejnej części książki chodzi o kwestię rzeczywistej komunii wszystkich anglikanów (s. 165-240), by w końcu zastanowić się nad przyszłością całej Anglican Communion (s. 243-275). Opracowanie zawiera także, jak zawsze pożyteczny, indeks osobowo-rzeczowy (s. 298-306). We wprowadzeniu (s. 1-11) P. Turner próbuje odczytać deklarowany kształt i rzeczywisty stan wewnętrznej jedności anglikanizmu amerykańskiego w obecnej sytuacji, by wyciągnąć z tego wnioski na przyszłość. Z kolei w zakończeniu (s. 276-297) E. Radner dokonuje podsumowania całości pod znaczącym tytułem „Świat czeka na świętość”.

Głównym punktem odniesienia i analiz dla obu autorów jest Kościół episkopalny (czyli anglikański) w USA, w którym dostrzegają głębokie, niepokojące przemiany i nazywają je wręcz „rosnącą bałkanizacją” (s. 1). Już na początku pojawia się teza o szczególnie daleko idącym wpływie współczesnej liberalnej kultury amerykańskiej na amerykański anglikanizm, który przyjmuje jej mentalność i hierarchię wartości. Szczególnie głośnym przejawem tego zjawiska były wspomniane decyzje władz kościelnych, akceptujące praktyki i związki homoseksualne. Pokazuje to, że w Ameryce (i nie tylko) istnieją tak mocne siły społeczne, że uleganie im pozbawia tamtejsze „denominacje [zdolności] działania na wzór Kościołów, czyli [...] w zgodzie z tym, co chrześcijanie przez wieki uważali za prawdę o Bogu i Jego zamiarach dla ludzkiego życia” (s. 22). Dla anglikanów sytuacja jest tym trudniejsza, gdy weźmie się pod uwagę ich znane przekonanie, wyrażone m.in. przez byłego biskupa Ely S. Sykesa, że anglikanizm posiada specyficzną dla siebie metodę teologiczną (współzależność Biblii, tradycji i rozumu), ale nie określa i nie przyjmuje specyficznej doktryny (s. 125). To w nieunikniony sposób prowadzi do wielości rozbieżnych poglądów, nawet na tak zasadnicze zagadnienia, jak autorytet Kościoła i autorytet w Kościele. Przyjmując tezę reformacyjną o podstawowym znaczeniu Biblii, anglikanizm uzupełnił ją o znaczenie tradycji kościelnej i refleksję ludzkiego rozumu. Gdy

wskutek takich założeń dochodzi na przykład do określenia miejsca biskupów w Kościele, pojawiają się daleko idące rozbieżności. Jedni widzą episkopat jako nieodzowny dla samego istnienia Kościoła (K.E. Kirk), inni potwierdzą jego starożytne pochodzenie i obecność przez wieki w chrześcijaństwie, ale podważają jego nieodzowność (T. Cranmer), a jeszcze inni – jak purytanie – mogą wręcz domagać się jego głębokiej reformy (s. 151).

W poszukiwaniu odnowy eklezjalności anglikanizmu w kontekście współczesnego kryzysu, ważny wpływ przypisuje się dwóm niedawnym raportom, przygotowanym przez powołane do tego komisje (*The Virginia Report* i *The Windsor Report*). Oba jednak przejawiają poważny brak, gdyż akcentując ustrój soborowy Wspólnoty Anglikańskiej z mocnym dowartościowaniem autonomii każdej prowincji, pomija się nieodzowne zagadnienie dyscypliny wewnątrzkościelnej, koniecznej dla zachowania realnej jedności całej Wspólnoty. Prowadzi to do tego, że anglikanizm staje się raczej federacją prowincji, a nie rzeczywistą „wspólnotą-komunią” (np. s. 208). Ponieważ to wśród amerykańskich anglikanów doszło i dochodzi do najważniejszych decyzji i kontrowersyjnych praktyk w życiu kościelnym, autorzy recenzowanej książki sądzą, że „przyszłość anglikanizmu jako komunii Kościołów zależy od tego, czy Kościół episkopalny USA znajdzie w sobie siłę, by odważnie postawić takie zagadnienie”. Nie wystarczy bowiem formalnie przyznawać się do Biblii czy tak ważnej dla anglikanów *Book of Common Prayer*, ale trzeba dać temu wyraz w nauczaniu i praktyce życia (s. 250-251). W tym sensie można *The Fate of Communion* uznać za pokorne przyznanie się do zagubienia się współczesnych anglikanów i ich oczekiwanie na odnowę wejścia na drogę świętości, której świadectwa oczekuje świat. Wydaje się, że należy uznać tę pracę jako wyraz szczerzej troski autorów o losy swojej kościelnej wspólnoty, a dla każdego czytelnika będzie to przestroga, jak można – mimo werbalnych deklaracji – zagubić własną tożsamość i wierność Bożemu objawieniu.

Staranna szata graficzna i stylistyczna książki Radnera i Turnera zachęca do lektury, która z pewnością przyniesie pożytek i może zachęcić czytelnika do krytycznej refleksji nad stanem wiary i praktyki życiowej własnej wspólnoty. Obaj teologowie anglikańscy mają duże doświadczenie naukowe i duszpasterskie, jak też umiejętność odczytywania istotnych aspektów sytuacji Kościoła w świecie. Potrafią też jasno wyrazić swoje poglądy, dając świadectwo autentycznej troski o los ich eklezjalnej wspólnoty. Szkoda, że w spisie treści nie podano z nazwiska autora każdego z rozdziałów, co zostało umieszczone w tekście. Warto jednak sięgnąć do tej książki, gdy chce się zrozumieć również negatywne doświadczenia innych chrześcijan i właściwie zatroszczyć o przyszłość własnego Kościoła.

Krótko o historii etyki chrześcijańskiej

Michael Banner, *Christian Ethics: A Brief History*, Chichester: Wiley-Blackwell 2009, ss. IX+150.

Zdarza się, że niewielkie książki mają długą historię. Tak było z tą krótką historią etyki chrześcijańskiej M. Bannera, który zaczął ją pisać jeszcze jako profesor teologii moralnej i społecznej londyńskiego King's College, kontynuował po przeprowadzce na University of Edinburgh, a skończył, gdy został dziekanem szacownego Trinity College w Cambridge. Poniekąd już sama praca naukowa Bannera na kolejnych prestiżowych uniwersytetach domaga się, by z uwagą odnieść się do jego najnowszej publikacji. Po studiach filozoficznych i teologicznych w Oksfordzie Banner, duchowny anglikański, należy dzisiaj do grona wiodących teologów moralistów w Church of England. Spośród jego wcześniejszych prac warto wspomnieć zwłaszcza *Christian Ethics and Contemporary Moral Problems* (Cambridge: Cambridge University Press 1999), która przyniosła mu powszechne uznanie wśród teologów i etyków angielskich i amerykańskich.

Banner, od dawna uczący i piszący na tematy etyczne, filozoficzne i teologiczne, podkreśla, że historia na zawsze pozostaje aktualna i – wbrew pozorom – przychodzi z pomocą, gdy mowa nawet o najbardziej współczesnych czy nowoczesnych zagadnieniach. Stąd jego zamysł, by spośród niemal dwutyścioletniej historii chrześcijańskiej refleksji etycznej na nowo spojrzeć na tych, których przekonania i pisma wyjątkowo wpłynęły na kształt dzisiejszego rozumienia etyki. Warto bowiem sięgać do przeszłości, by „próbować zrozumieć, w jaki sposób doszliśmy do naszych dzisiejszych poglądów” (s. 5).

Zwracając się do starożytności chrześcijańskiej Banner zwraca uwagę szczególnie na św. Benedykta i jego Regułę, a zarazem na św. Augustyna. Reguła Benedykta może być określona jako praktyka wypływająca z teorii, którą jest teologia Augustyna (por. s. 22). Jeżeli Benedykt przedstawia kształt i charakter etyki chrześcijańskiej, a więc ludzkiego życia, to w teologii Augustyna można dostrzec teorię tego życia. Stąd można powiedzieć, że Augustyn i Benedykt razem dostarczają wizję etyczną, która miała ogromny wpływ na Europę i całą późniejszą myśl, zresztą nie tylko chrześcijańską. Nie mniejszy wpływ na refleksję etyczną miał św. Tomasz z Akwinu, którego późniejsze losy w postaci tomizmu pozostają do dzisiaj godne uwagi, nawet jeśli niektórzy tę myśl kontestują, zwłaszcza odrzucając etykę opartą na prawie naturalnym (por. s. 42-55).

Pisząc o Lutrze i jego wizji życia moralnego, Banner przypomina przekonanie Bonhoeffera, który „znajduje ziarno rozkładu [etyki] w samym sercu

przesłania Lutra, a mianowicie w jego akcentowaniu łaski, a nie uczynków” (s. 57). Skutkiem tego miała być powszechna w środowiskach protestanckich rezygnacja z „dążenia do świętości”. Banner docenia jednak myśl Lutra i swoich go broni, przypominając, że jak św. Tomasz niekoniecznie wiernie przedstawiany jest w tomizmie, tak i Luter nie ponosi (całej) odpowiedzialności za luteranizm. Cenne jest u Lutra zwłaszcza to, że pisze o życiu chrześcijańskim jako „życiu wolności – tej wolności, która płynie z poznania, że człowiek został usprawiedliwiony Bożą łaską, dzięki czemu może swoje życie w sposób pełny i wolny zaangażować nie w zabezpieczanie swojego zbawienia, ale by zaradzać potrzebom bliźnich” (s. 69).

Dalszy rozwój myśli etycznej naznaczony został zwłaszcza przez tzw. zwrot ku podmiotowi, gdzie Banner przywołuje przede wszystkim trzech autorów – anglikańskiego biskupa J. Butlera, I. Kanta i S. Kierkegaarda (s. 71-85). U wszystkich dostrzega cenne intuicje i przekonania, zwłaszcza odniesienia i próby analizy doświadczenia Abrahama. Banner podkreśla zarazem, że „obrona etyki przedstawiona przez Butlera, Hume’a i Kanta, choć ogólnie się sprawdza, dla chrześcijaństwa jest problematyczna” (s. 84). Kolejne partie książki zwracają się ku tym, którzy na człowieka jako podmiot działania moralnego patrzyli skrajnie podejrzliwie – to Marks, Darwin, później także Freud, ale szczególnie godny uwagi jest F. Nietzsche (s. 86-98). Zwracając się w kolejnym rozdziale ku czasom najnowszym Banner pokazuje dwóch myślicieli chrześcijańskich, Karla Bartha i Jana Pawła II, o których pisze, że „odkryli na nowo etykę chrześcijańską”. Ich wizje i refleksje nad naturą moralności chrześcijańskiej nazywa „najbardziej wpływowymi i przejmującymi w XX wieku” (s. 99). Uznanie dla Bartha jest u Bannera swoiście usprawiedliwione, uchodzi on bowiem za czołowego znawcę Bartha wśród teologów anglikańskich. Natomiast uznaniu dla Jana Pawła II i jego rozumienia moralności chrześcijańskiej dawał wyraz już wcześniej, pisząc o wartości papieskiego nauczania. Tutaj podkreśla szczególnie papieski akcent na chrześcijańską antropologię, jej wyjątkowość, a zarazem jej „rozumność wbrew wyzwaniom sceptycyzmu i relatywizmu” (s. 101). Równocześnie zaznacza, że – w odróżnieniu od Bartha – Jan Paweł II wierzy w możliwość dialogu ze światem, poznania i przyjęcia uniwersalnego prawa naturalnego, a przynajmniej zrozumienia niewystarczalności czy ograniczoności świeckiej wizji życia ludzkiego. Banner pokrótce analizuje w tym względzie *Veritatis splendor* i *Evangelium vitae* (por. s. 107-113). Na koniec swoich interesujących refleksji autor dostrzega niepokojący niedorozwój dzisiejszej etyki w kontekście nauki. Przywołując H. Jonasa, zarysowuje pytania, jakie rodzą się w obliczu współczesnego rozwoju biotechnologii w duchu powszechnego utylitaryzmu (konsekwencjalizmu). Wobec takich tendencji w dzisiejszym świecie Banner – obok innych – powraca raz jeszcze do Jana Pawła II, pisząc, że obie wspomniane

encykliki „jasno i racjonalnie prezentują różne wyzwania, jakie stają wobec myśli etycznej, zwłaszcza etyki chrześcijańskiej, na koniec XX wieku” (s. 140).

Całość opracowania uzupełnia wykaz ważniejszej literatury przedmiotu oraz indeks osobowo-rzeczowy (s. 141-150). Trzeba szczególnie podkreślić, że obok jasnego i precyzyjnego języka *Christian Ethics: A Brief History* charakteryzuje wyjątkowa dojrzałość i świetne zorientowanie w myśli filozoficznej, teologicznej i etycznej tak w wymiarze współczesnym, jak i historycznym. Warto polecić tę lekturę nie tylko filozofom i teologom, ale każdemu, kto refleksyjnie przeżywa swoje życiowe powołanie, dostrzega niepokoje dzisiejszego świata, a jednocześnie wytrwale szuka racji dla nadziei, w czym nieobca jest mu chrześcijańska wiara i teologiczne rozumienie rzeczywistości.

O konieczności teologii dla zrozumienia świata

John Milbank, *The Future of Love: Essays in Political Theology*, London: SCM Press 2009, ss. XXII+382.

John Milbank należy do najbardziej znanych współczesnych teologów anglikańskich, a pisze najczęściej na tematy etyczne i społeczne. Wśród jego wcześniejszych publikacji są m.in. *Theology and Social Theory: Beyond Secular Reason*. Oxford: Basil Blackwell 1990; *The Suspended Middle: Henri de Lubac and the Debate concerning the Supernatural*. London: SCM 2005; (z S. Żiżkiem i C. Davisem) *The Monstrosity of Christ: Paradox or Dialectic?* Cambridge–London: MIT Press 2009. Obecnie jest profesorem na University of Nottingham, a zarazem dyrektorem znanego Centre of Theology and Philosophy. Filozofię i teologię studiował w Oksfordzie i w Cambridge, a doktorat uzyskał na University of Birmingham. Wcześniej wykładał m.in. w Lancaster i w Cambridge. Można go zaliczyć do katolickiej tradycji anglikanizmu. Odwołując się często do Platona i Augustyna, w swoich publikacjach jednoznacznie krytycznie odnosi się do coraz bardziej świeckiej współczesności. Łączy się go z teologicznym środowiskiem tzw. radykalnej ortodoksji.

The Future of Love to zbiór osiemnastu wcześniej napisanych tekstów, które ukazały się na łamach różnych czasopism na przestrzeni ostatnich 25 lat, gdzie podejmuje on problematykę teologiczną, etyczną, polityczną i kulturową. Sam tytuł książki jest powtórzeniem tytułu jego swoistej recenzji encykliki *Deus caritas est* Benedykta XVI, która ukazała się w angielskiej wersji „Communio” (33[2006] nr 3, s. 368-374).

Milbank jest zdania, że to teologia umożliwia właściwe zrozumienie rzeczywistości świata, także w jego wymiarze politycznym i społecznym. Stąd poszczególne teksty tej książki zostały pogrupowane według tego klucza: teologia i kultura angielska (s. 1-59); teologia i polityka brytyjska (s. 61-129); teologia i teoria społeczna (s. 131-220); dzisiejsza teologia polityczna (s. 221-276); teologia i pluralizm (s. 277-334); całość kończą trzy eseje podsumowujące oraz wykaz bibliografii (s. 335-382). Ciekawy i oryginalny charakter ma jeden z ostatnich tekstów, który nazwał „krótką sumą w 42 odpowiedziach na niezadane pytania”, gdzie akcentuje wyzwania, jakie współczesny postmodernizm stawia teologii i całemu chrześcijaństwu (s. 337-351). Do idei postmodernistycznej zresztą Milbank często wraca w swoich esejach, nazywając ją takim rodzajem „świeckiego rozumu”, który nie zostawia miejsca dla teologii (s. 158).

Da się dostrzec, jak poważnie i kompetentnie Milbank rozpoznaje społeczny i polityczny rozwój dzisiejszego świata, jak odważnie analizuje i ocenia nawet najnowszą sytuację polityczną zarówno rodzimej Wielkiej Brytanii, jak i innych państw. Píše o narastającym antyamerykanizmie, o tendencjach lewicowych w zachodniej Europie, krytykuje kruchość przywództwa USA, píše nawet o Chinach i krajach arabskich (np. s. 223-241). Ostatecznie pozwala mu to podkreślić, że „zarówno pusta władza świecka, jak i arbitralna władza teokratyczna nie pokażą, jak radzić sobie z trudnościami”. Trzeba bowiem stale „na nowo brać pod uwagę dziedzictwo biblijne, platońsko-arystotelesowskie wspólne dla chrześcijaństwa, judaizmu i islamu” (s. 240).

Nie mniej interesująco Milbank píše o dzisiejszej transformacji nauki i uniwersytetów w kontekście „ekonomizacji nauki”, uzależnienia od finansów, hojności gospodarki (albo jej skąpstwa), co niszczy podstawową wolność i twórczość. Dlatego w tym wszystkim potrzeba nowego uznania dla teologii i teologicznego rozumienia człowieka i całej rzeczywistości (s. 301-315). Chrześcijańscy teologowie nie mogą więc rezygnować z twórczej obecności w świecie, w niepokojach, debatach i poszukiwaniach, jakie mają miejsce w różnych środowiskach dzisiejszego społeczeństwa. Właśnie takie niezbędne, teologiczne porady dla świata i człowieka zawarł zwłaszcza we wspomnianych „odповідziach na niezadane pytania”. Jednocześnie wydaje się, że Milbank nazbyt bezproblemowo opiera się na dychotomii o słuszności chrześcijańskiej teologii i błędzie wizji świeckiej. Nie zawsze przecież świeckie spojrzenie musi być błędne i nie każda koncepcja teologiczna jest bezwarunkowo prawdziwa.

W obliczu ideowego zamieszania i zagubienia w świecie Milbank przypomina m.in. myśl i wizję chrześcijańską J.H. Newmana, którego pisma zachowały wyjątkową aktualność dla dzisiejszego człowieka (s. 36-59). Mimo że niektóre rozdziały *The Future of Love* powstały już dawno, wcale nie straciły na swej wartości i godne są uważnej lektury również obecnie. Ten interesujący i po-

uczający zbiór esejów teologiczno-społecznych można uznać za ważny głos teologa, wołającego do (postmodernistycznego) świata o wiarę i Boga.

Etyka chrześcijańska we współczesnym świecie

Nigel Biggar, *Behaving in Public: How to Do Christian Ethics*, Grand Rapids: Eerdmans 2011 ss. XVII+124.

Katedra Teologii Moralnej i Pastoralnej w oksfordzkim Christ Church uchodzi za wiodący ośrodek teologicznomoralny anglikanizmu. Jej znaczenie wiąże się zwłaszcza z K.E. Kirkiem (+1954), jej wieloletnim kierownikiem, uznawanym za najważniejszego teologa moralistę w Church of England w XX wieku. Do niedawna kierował nią Oliver O'Donovan, a od 2007 jest to Nigel Biggar. Ten duchowny anglikański uzyskał doktorat na University of Chicago z teologii pod kierunkiem J. Gustafsona, znanego w USA etyka i teologa protestanckiego, zwolennika zbliżenia katolickiej i protestanckiej wizji moralności chrześcijańskiej. Biggar był wcześniej związany z oksfordzkim Latimer House i Oriel College, uczył również w Leeds i w Dublinie, by w końcu powrócić do Oksfordu. Wśród jego bardziej znanych publikacji jest *The Hastening that Waits: Karl Barth's Ethics* (Oxford: Oxford University Press 1993) oraz *Aiming to Kill: The Ethics of Suicide and Euthanasia* (London: Darton, Lngman and Todd 2004).

Książka *Behaving in Public* miała swoje początki w cyklu wykładów przedstawionych podczas inauguracji McDonald Centre for Theology, Ethics and Public Life w Oksfordzie w 2009 r. W tej niewielkiej, ale wartej uwagi publikacji, w dużym stopniu o charakterze metodologicznym, Biggar szczególnie akcentuje potrzebę integralności etyki chrześcijańskiej (teologii moralnej), w czym widzi jej bliskość i owocne relacje tak z tradycją katolicką, jak i różnymi nurtami protestantyzmu. Umożliwia to zachowanie jej teologicznego charakteru i związku z historią zbawienia, co z kolei pozwala określić ją jako ortodoksyjną (w przeciwieństwie do różnych ujęć liberalnych). Stąd Biggar opowiada się za K. Barthem czy S. Hauerwasem, a dystansuje wobec – ważnych skądinąd – R. Bultmanna, P. Tillicha czy R. Niebuhra. Konieczne jest więc, by etyka (chrześcijańska) była głęboko teologiczna, by z kolei teologia była biblijna, a przez to nie straciła wymiaru soteriologicznego, eschatologicznego oraz antropologicznego, co ostatecznie pozwoli, by sam Chrystus był wyznacznikiem dla ludzkiego postępowania zarówno indywidualnego, jak i społecznego i kościelnego (s. 6-7).

Biggar dostrzega analogie w rozwoju refleksji etycznej w różnych jej nurtach, jak dla przykładu koncepcję etyki autonomicznej z lat 70. (B. Schüller, J. Fuchs, R. McCormick) i późniejszą wizję prawnonaturalną w ujęciu luteraniskim (K.E. Løgstrup, S. Andersen), do czego zresztą sam ma liczne zastrzeżenia (s. 31nn). Te czy inne teorie etyczne, jak i cała chrześcijańska koncepcja życia moralnego ma zawsze ważne przeznaczenie społeczne, obok oczywistego znaczenia zbawczego. Jest to wiodąca myśl autora, która wyraża się już w samym tytule tej książki. Etycy chrześcijańscy – a takimi są poniekąd wszyscy chrześcijanie – mają powinność czynnego uczestnictwa w życiu publicznym i wpływania na realizację wymagań związanych z dobrami życia społecznego. Nie chodzi tu tylko o kompetencję profesjonalnego etyka w rozeznawaniu aspektów moralnych zjawisk społecznych, ale bardziej jeszcze o świadectwo jego wiary w Boga, którego obecność jest nieodzowna dla prawdziwego dobra jednostki i społeczeństwa (s. 48). W swoistym kontekście współczesnego społeczeństwa, często niechętnego czy obojętnego na religię, to świadectwo chrześcijanina oczywiście będzie się domagało przedstawienia argumentów rozumowych, ale będą też sytuacje, gdy „chrześcijanin musi przestać być mędrce, a zacząć być prorokiem” (s. 73). Argument teologiczny i konsekwentna postawa chrześcijańska winny więc mieć swoje miejsce w debacie publicznej, chociaż zawsze w sobie właściwy sposób.

Biggar wielokrotnie wyraża przekonanie, że chrześcijaństwo – a więc i Kościół – nie stało się zbędne, bo trwa jego powołanie i obowiązek „głoszenia prawdy o Bogu w świetle Jezusa Chrystusa i o ludzkim dobrym i złym postępowaniu w świetle *tego* Boga” (s. 107). Chrześcijanie zachowują mocne przekonanie, że treść ich wiary jest prawdziwa nie tylko dla nich jako wierzących. Nie mogą zapominać, że dzięki ładowi wpisanemu w naturę ludzką i działaniu Ducha Chrystusowego również inni, ludzie spoza kręgu chrześcijan, zachowują wrażliwość moralną i żyją moralnie. Uczniowie Chrystusa mają uzbroić się w liczne cnoty – jak cierpliwość, pokora, uległość, wyrozumiałość – by stale uczyć się właściwej postawy w rozmowie i zachowaniu na polu życia społecznego. Troska o taką autentyczną obecność chrześcijan na polu wiary i moralności przenika całą książkę Biggara, za czym wydaje się kryć fakt jej oparcia na wspomnianych wykładach wygłoszonych dla nowo powołanego ośrodka, promującego teologiczne i etyczne zaangażowanie w życiu publicznym. Dla takiej postawy Biggar, odwołując się do św. Tomasza z Akwinu i swojego ulubionego Karla Bartha, tworzy swoiste określenie „barthiańskiego tomizmu”, gdzie będzie miejsce i dla wierności naturalnemu ładowi moralnemu, i dla wrażliwości na konkretne Chrystusowe wezwanie, niekiedy zmieniające implikacje niezmiennej natury ludzkiej (s. 109).

Niewielka, ale inspirująca publikacja oksfordzkiego teologa moralisty Nigela Biggara zasługuje na uważną lekturę. Tym bardziej, że obok swych walorów

treściowych, charakteryzuje się poprawnością formalną, ładnym stylem czy bogatą warstwą przypisów. Widać kompetentne zorientowanie autora w dawnej (np. Augustyn, Akwinata, M. Luter, R. Hooker) i obecnej (np. K. Barth, R. Niebuhr, K. Rahner) literaturze teologiczno-etycznej i odważne, także krytyczne sięganie do tych pism. Publikacja zawiera indeks osobowo-rzeczowy (s. 121-124) oraz wykaz odnośnej literatury (s. 113-120). Lektura *Behaving in Public: How to Do Christian Ethics* potwierdza, że w osobie jej autora teologiczne środowisko Uniwersytetu Oksfordzkiego znalazło twórczego i zaangażowanego naukowca, któremu zależy na owocnej obecności chrześcijan we współczesnym świecie.

Arcybiskup na trudne lata powojenne

Andrew Chandler, David Hein, *Archbishop Fisher, 1945-1961: Church, State and World*, Farnham: Ashgate 2012, ss. VII+261.

To kolejna pozycja w nowej serii The Archbishops of Canterbury Series, wydawanej przez znane brytyjskie wydawnictwo Ashgate pod redakcją A. Chandlera. W tym samym 2012 r. ukazały się też dwa inne opracowania: *Archbishops Ralph d'Escures, William of Corbeil and Theobald of Bec: Heirs of Anslem and Ancestors of Becket* autorstwa J. Truax oraz biografia św. Anzelma jako *Archbishop Anselm 1093-1109: Bec Missionary, Canterbury Primate, Patriarch of Another World* przygotowana przez S.N. Vaughn. Chandler wyklada historię na angielskim uniwersytecie w Chichester. Hein jest profesorem filozofii i teologii w amerykańskim Hood College. Ta biografia abpa Fishera czerpie dużo z wcześniejszego opracowania Heina pt. *Geoffrey Fisher: The Archbishop of Canterbury, 1945-1961* (Eugene: Pickwick Publications 2007), została jednak poważnie przepracowana i jest wspólnym dziełem obu autorów.

Geoffrey Francis Fisher (1887-1972) został mianowany 99. następcą św. Augustyna z Canterbury przez premiera W. Churchilla u kresu II wojny światowej (choć spodziewano się raczej powołania ówczesnego biskupa Chichester G. Bella), a więc w okresie szczególnie trudnym. Wbrew dość powszechnej opinii historyków, Chandler i Hein wyrażają przekonanie, że Fisher jako przywódca anglikanizmu zasługuje na zdecydowanie większe dowartościowanie. Po przedstawieniu jego wcześniejszej drogi życiowej, zwłaszcza okresu biskupstwa w Chester (1932-1939) i w Londynie przez cały okres wojny (1939-1945), autorzy z oczywistych powodów koncentrują się na analizie jego działalności jako arcybiskupa Canterbury, a tym samym Prymasa Całej Anglii. Mimo wyjątkowo

trudnych okoliczności powojennych, podjął się reformy i swoistej modernizacji Kościoła Anglii w wymiarze relacji z państwem czy reformy anglikańskiego prawa kanonicznego. Mając uznanie jako doświadczony administrator, który pod wieloma względami uporządkował diecezję londyńską, postanowił pragmatycznie „uprościć to, co było skomplikowane, znieść, co było niekonieczne czy niejasne, ulepszyć, co było pożyteczne, ale się rozpadało czy było w kiepskim stanie, i możliwie wobec wszystkiego stosować jedną miarę pokonując podziały czy nieprawidłowości” (s. 63). Od strony gospodarczej zwrócił uwagę na przykład na szkolnictwo, uposażenie duchowieństwa czy budownictwo kościelne, zwłaszcza na odbudowywanych po zniszczeniach wojennych i poszerzanych obszarach miejskich. Chandler i Hein podkreślają, że Fisher miał coraz dojrzałą świadomość swej odpowiedzialności za całą Wspólnotę Anglikańską, czemu dawał wyraz przez wyjątkowe osobiste zaangażowanie. Odbył dla przykładu szereg podróży zagranicznych do różnych prowincji anglikańskich, w tym w 1950 na Antypody (jako pierwszy w historii Arcybiskup Canterbury), do Ameryki Płn., Afryki i Azji, co doprowadziło m.in. do ustanowienia nowych prowincji i nadało anglikanizmowi nowego ducha globalnej wspólnoty. Zwołał i przewodniczył dwóm konferencjom Lambeth (1948 i 1958), m.in. skutecznie inicjując program codziennej modlitwy anglikanów na całym świecie, omawiając istotne problemy Kościoła i świata czy zwołując tzw. kongresy anglikańskie. Owocem Lambeth Conference z 1958 było m.in. zarekomendowanie powołania do istnienia Anglican Consultative Council, która ostatecznie ukonstytuowała się dopiero po konferencji w 1968, a miała na celu prowadzenie prac między konferencjami, nadając im silniejszy charakter ciągłości i stała się ważnym instrumentem łączności całej wspólnoty (por. s. 85).

Wobec powszechnego w świecie protestanckim po II wojnie światowej nowego poszukiwania dróg do pojednania, Fisher coraz bardziej rozumiał potrzebę zaangażowania ekumenicznego. To wtedy powołano do istnienia Światową Radę Kościołów, w czym znaczącą rolę odegrał poprzednik Fishera abp W. Temple. Anglikanizm zresztą już wcześniej opowiedział się jednoznacznie za ekumenizmem, zwłaszcza od Światowej Konferencji Misyjnej w Edynburgu w 1910. Chandler i Hein zwracają uwagę zarazem, że abp Fisher nie uchodził wcześniej za szczególnie przekonanego zwolennika dialogu ekumenicznego, ale wraz z przyjęciem urzędu duchowego zwierzchnika całej Anglican Communion ta świadomość stawiała się u niego coraz bardziej dojrzała. Symboliczne znaczenie miało jego kazanie wygłoszone w Cambridge już w 1946, gdy wezwał Wolne Kościoły i Church of England do osiągnięcia „pełnej komunii”. Potwierdziła to również jego obecność na wielkim zgromadzeniu-konferencji „Chrystus nadzieją świata” w Evanston w 1954, gdzie spotkali się przedstawiciele 163 Kościołów i różnych wspólnot kościelnych z 48 krajów. Zaangażował się szczególnie na rzecz dialogu z metodystami,

prawosławnymi (mimo niepodzielania dość częstej fascynacji prawosławiem wśród anglikanów), a wyjątkowe znaczenie w relacji z katolikami miała jego wizyta u papieża Jana XXIII 2 grudnia 1960. To tym bardziej godne uznania, gdy się pamięta o jego osobistych, wieloletnich uprzedzeniach w stosunku do wszystkiego, co przychodziło z Rzymu – do czego sam się przyznawał. Była to pierwsza od 1397 wizyta arcybiskupa Canterbury w Watykanie, gdy był tam abp T. Arundel. Właśnie w rozmowie z Janem XXIII Fisher na opisanie zbliżenia ekumenicznego użył określenia „nie powrót”, co według niego miało potem na stałe wpisać się w papieską wizję ekumenizmu (por. s. 107).

Będąc siłą rzeczy wiodącą postacią również na forum politycznym i międzynarodowym, Fisher podejmował rozmaite zagadnienia w relacji państwo–Kościół. Jako Prymas Całej Anglii dokonał koronacji Elżbiety II w 1952. Zabierał również głos wobec takich zjawisk w życiu publicznym i światowym, jak zagrożenie nuklearne, kryzys sueski czy kwestia południowoafrykańska. Gdy w 1961 ogłoszono powstanie rasistowskiej RPA, przestała ona być członkiem Brytyjskiej Wspólnoty Narodów, a tamtejsze Kościoły chrześcijańskie zdystansowały się w stosunku do nowego układu politycznego. Po przejściu na emeryturę Fisher dostał tytuł szlachecki i odgrywał jeszcze pewną rolę w życiu publicznym, jakkolwiek ograniczoną. Zmarł 14 września 1972, mówiąc na łożu śmierci do swej żony, by mu nie przeszkadzała, bo „jest zajęty umieraniem” (s. 145).

Chandler i Hein, oceniając kościelną i publiczną działalność abpa Fishera, dostrzegają wiele decyzji i faktów godnych uznania i dowartościowania, zachowując zarazem krytycyzm, gdzie to konieczne. Wyrażają ostatecznie przekonanie, że Fisher jako przywódca anglikanów przez kilkanaście powojennych lat dobrze wpisał się w angielską i anglikańską rzeczywistość. Co pozwala im na koniec stwierdzić: „W epoce takich teologów jak Austin Farrer i Eric Mascall, poetów jak T.S. Eliot i W.H. Auden, pisarzy jak Dorothy L. Sayers i C.S. Lewis [...], wkład Fishera był zarówno godnym uwagi, jak i pożytecznym uzupełnieniem” (s. 157).

Całość recenzowanej publikacji uzupełnia suplement (s. 159-238), gdzie można znaleźć wybrane teksty i dokumenty Fishera, m.in. ważniejsze kazania i przemówienia (w tym jego głośne kazanie z Cambridge w 1946 r., a także kazanie z koronacji Elżbiety II w 1952 r.), czy jego oświadczenia i wystąpienia na forum brytyjskiej Izby Lordów na temat zagadnień prawnomo-ralnych, jak sztuczne zapłodnienie, kara śmierci, prostytutka czy homoseksualizm. Autorzy książki zamieścili też szczegółowy wykaz publikacji, wykorzystany w swojej pracy, jak również zawsze pożyteczny indeks osobowo-rzeczowy (s. 239-261). Książka Chandlera i Heina to publikacja starannie opracowana od strony formalnej, ale bardziej jeszcze cenna ze względów merytorycznych. Będzie wartym uwagi odniesieniem dla wszystkich zainteresowanych nie tylko historią

XX-wiecznego anglikanizmu, ale w ogóle historii chrześcijaństwa, a pośrednio i sytuacji politycznej świata, w trudnym okresie po II wojnie światowej.

Świętość według teologów karolińskich

The Beauty of Holiness: The Caroline Divines and Their Writings, red. Benjamin Guyer, London: Canterbury Press Norwich 2012, ss. X+220.

Okres karoliński w anglikańskiej teologii nie przestaje interesować także współczesnych badaczy, którzy widzą w nim złoty czas jej rozwoju i utrwalania nowych kształtów po zerwaniu z Rzymem w 1534 r. Wyjątkowo bogata twórczość dość liczного grona wpływowych duchownych teologów z czasu rządów Karola I i Karola II w XVII w. na stałe wpisała się w dziedzictwo anglikańskiego chrześcijaństwa, zarówno w obszarze zagadnień eklezjologicznych, liturgicznych, jak i moralnych. Z wcześniejszych opracowań tej twórczości warto tu wspomnieć zwłaszcza dzieła H.R. McAdoo (np. *The Structure of Caroline Moral Theology*, London: Longmans, Green & Co. 1949; *The Spirit of Anglicanism: A Survey of Anglican Theological Method in the Seventeenth Century*, London: A&C Black 1965; *The Eucharistic Theology of Jeremy Taylor Today*, Norwich: Canterbury Press 1988), ale także I.M. MacKenzie (*God's Order and Natural Law: The Works of the Laudian Divines*, Aldershot: Ashgate 2002) czy J.-L. Quantin (*The Church of England and Christian Antiquity: The Construction of Confessional Identity in the 17th Century*, Oxford: Oxford University Press 2009).

Benjamin Guyer jest amerykańskim anglikaninem, absolwentem studiów historycznych na University of Kansas, gdzie obecnie przygotowuje rozprawę doktorską. Bardzo aktywny w Kościele episkopalnym USA jako zaangażowany chrześcijanin, często publikuje również na takich internetowych stronach, jak www.conciliaranglican.com czy www.livingchurch.org. Niedawno zredagował i wydał ciekawy zbiór esejów teologicznych pt. *Pro communione: Theological Essays on the Anglican Covenant* (Eugene: Pickwick Publications 2012). Recenzowany tu zbiór wybranych, różnorodnych tekstów z analizowanego okresu XVII w. ma charakter nowego wprowadzenia do teologicznej twórczości karolińskiej, której według Guyera nie należy postrzegać – wbrew dość powszechnemu przekonaniu – jako w dominujący sposób anglokatolickiej. Dlatego *The Beauty of Holiness* ma być „odzyskaniem, nowym przedstawieniem zapomnianych, a nawet porzuconych autorów i spraw”, dzięki czemu „anglikanie będą lepiej przygotowani, by zrozumieć nie tylko swoją przeszłość, ale

i terażniejszość” (s. 2). Potwierdza to charakterystyczne dla Church of England odwoływanie się do historii w poszukiwaniu własnej tożsamości.

Głębsze zrozumienie twórczości karolińskiej domaga się dostrzeżenia całej złożoności sytuacji politycznej i społecznej, czego Guyer jest w pełni świadomy. Stąd sam w dość szczegółowy sposób przedstawia ważniejsze okoliczności, wyjaśniające skomplikowanie, a nawet dramatyzm sytuacji monarchii angielskiej w kontekście angielskiej wojny domowej z XVII w. (por. s. 11-20). Wskazuje też na podstawowe założenia i charakterystyczne przesłanki teologii karolińskiej, wśród których wymienia m.in. humanizm, metodę scholastyczną (widoczną zwłaszcza u J. Taylora i R. Sandersona), powszechność typologii biblijnej i racjonalizm. Według Guyera ta nowa, z założenia bardziej wyczerpująca analiza anglikańskiej teologii z czasów Karola I i Karola II, odwołuje się do źródeł nie tylko angielskich, ale także walijskich, szkockich i irlandzkich, a zarazem bierze pod uwagę pisma popularne, a nie tylko ściśle teologiczne czy kościelne, oraz te, których autorami są osoby świeckie. Autor ma nadzieję, że w ten sposób uda mu się „podważyć przynajmniej niektóre z mniej trwałych założeń na temat historycznego rozwoju anglikanizmu” (s. 26). Widać więc, że młody amerykański teolog jako redaktor tej książki zamierza w ambitny sposób nakreślić ówczesne dzieje Church of England w ich wielu aspektach, a nie jedynie opisać określone pisma czy wizje poszczególnych karolińskich teologów.

Liczne teksty zarówno pierwszych dziesięcioleci anglikanizmu, jak i złoto tego okresu karolińskiego podejmowały problematykę liturgiczną jako ważną dla określenia odrębności Church of England. Guyer przywołuje tu właśnie takie dokumenty, które podkreślają znaczenie pobożności liturgicznej (jak J. Buckeridge’a *A Discourse concerning Kneeling at the Communion* z 1617; s. 27-30), czy właściwe przyjmowanie Komunii św. (np. kazanie W. Beveridge’a *A Sermon concerning the Excellency and Usefulness of the Common Prayer* z 1682; s. 128-130). Tematyka eucharystyczna należała w tamtym okresie do uprzywilejowanych, stąd recenzowana książka przywołuje jeszcze inne jej przykłady, gdzie tłumaczy się dość szczegółowo, co należy czynić przed i po przyjęciu Komunii (np. *The Whole Duty of Man* R. Allestree z 1659; s. 130-133). Anglikanizm zachował, jakkolwiek zmodyfikowany, rok liturgiczny, co domagało się pouczania i wychowania do jego zachowywania, obchodzenia okresów liturgicznych i świętowania niedzieli i różnych uroczystości (o czym pisał np. A. Sparrow w *A Rationale upon the Book of Common Prayer of the Church of England* z 1657; s. 137-139). Guyer cytuje też niektóre wiersze szczególnie znanego religijnego poety metafizycznego G. Herberta, na przykład na Wielki Post czy Zesłanie Ducha Świętego, do dzisiaj cenione i używane w księgach liturgicznych, w tym w brewiarzu (s. 143-145, 146-147), także w kontekście ówczesnych anglikańskich kontrowersji co do obchodów Bożego Narodzenia (s. 81-82) czy inne (s. 120, 123, 144-147). Poprzez kolejne modyfikacje *Book of*

Common Prayer „mądrość Kościoła Anglii” miała na celu zachowanie środka (*via media*) między skrajnościami rygoryzmu i laksyzmu (*Preface, The Book of Common Prayer* z 1662; s. 104).

Początkowe zbiory przywoływanych tekstów dotyczą ważnych wydarzeń historycznych omawianego okresu dziejów Anglii i jej Kościoła. Dla życia kościelnego specjalne znaczenie miały powstające kanony kościelne. Warto zauważyć, że dokonywało się to równolegle w różnych kontekstach politycznych – angielskim, szkockim i irlandzkim (s. 47-50). Podobnie działo się w przypadku wielokrotnie modyfikowanej księgi modlitwy (*The Book of Common Prayer*), czyli anglikańskiego mszału. Wzajemne angielskie i szkockie wpływy są szczególnie warte zauważenia, z oczywistym podkreśleniem wiodącej roli T. Cranmera. Cytowane tu teksty odnoszą się zwłaszcza do samego znaczenia księgi, jak i epiklezy, która zaczerpnięta z księgi szkockiej, „została w 1549 r. włączona do [angielskiej] Księgi Modlitwy, ale usunięta przy późniejszych zmianach” (s. 52). Nie zabrakło dokumentów związanych z wojną domową, w wyniku której obalono monarchię i doprowadzono do ścięcia Karola I w 1649 r. Król w ostatniej mowie bronił swojej niewinności, uważał się za „dobrego chrześcijanina”, który „przebaczył całemu światu, a szczególnie tym, którzy doprowadzili do jego śmierci” i modlił się „do Boga, by im przebaczył” (*Reliquiae Sacrae Carolinae* z 1650; s. 62). Guyer przypomina też kolejne dokumenty, które tłumaczą, jak Karol I został później uznany za męczennika i wpisany do anglikańskiego matryrologium. Pojawiło się nawet wiele opowieści o cudach działywych dzięki relikwiom po zabitym władcy, jak np. chusteczka „zanurzona w krwi królewskiej w dniu jego ścięcia”, która po dotknięciu oczu pewnej chorej z Londynu, „z opatrzności Niebios przywróciła jej wzrok, uczyniła (tak) krzepką i silną, że mogła robić wiele rzeczy w domu i poza domem” (*A Miracle of Miracles* z 1649; s. 72). Ciekawe, że szybko rozwijający się kult zabitego króla opierał się na podkreślaniu podobieństw między jego śmiercią a śmiercią Jezusa Chrystusa: „nasz Zbawiciel został zabity: nasz Władca także, dokładnie o tej samej godzinie dnia; bo nasz Zbawiciel oddał ducha o dziewiątej godzinie, która dla nas jest trzecią godziną po południu: ta sama godzina przerwała życie naszego Władcy i szczęście trzech Królestw” (*The Life and Death of King Charles the Martyr, Parallel'd with our Saviour in all his Sufferings* z 1649; s. 74).

Anglikanizm, wbrew tendencjom skrajnie purytańskim, zachował kościelny urząd biskupa, który wywodzi się od samego Chrystusa i podkreśla w nim ciągłość posługi Apostołów. Jednoznacznie świadczą o tym teksty nowotestamentalne, zwłaszcza liczne fragmenty listów św. Pawła. Zarazem anglikanizm odrzuca wyjątkowość roli biskupa Rzymu, Chrystus bowiem „wybrał dwunastu Apostołów, którym powierzył ten urząd”, nie „jednemu Biskupowi w Mieście Rzym, ale jednemu w każdym mieście”, jak twierdził J. Sudbury w kazaniu

A Sermon Preached at the Consecration of the Right Reverend Fathers in God w 1660 (s. 97-98).

Obok rozbudowanych, dojrzałych wykładów z teologii i etyki chrześcijańskiej, twórczość karolińska obfitowała również w literaturę dewocyjną, która pozostała w użyciu przez kolejne stulecia. Guyer słusznie wskazuje szczególnie na dwa zbiory takich tekstów o charakterze modlitewnym: *Private Devotions* J. Cosina oraz *Preces Privatae* L. Andrewesa. Takie modlitewniki były bardzo praktyczne, ale zawierały też w sobie dojrzałe treści teologiczne, często z odwołaniami do chrześcijańskiej tradycji, zwłaszcza ojców Kościoła. Ponadto pisma karolińskie miały nierzadko charakter poetycki, co można nazwać „teologią poetyckiego natchnienia [...]”, w której chrześcijański poeta przywoływał pomocy Ducha Świętego” (s. 119). Obok wspomnianego Herberta, do grona przedstawicieli poezji metafizycznej należeli m.in. H. Vaughan, R. Crashaw czy G. Sandys.

Interesujące, że Guyer zauważa, jak wśród XVII-wiecznych autorów rozdziła się nowożytna nauka, czego źródłem był zachwyt i zdumienie nad całym stworzeniem. Warte dostrzeżenia są w tym kontekście medytacje T. Browne’a, który pisał o dwóch księgach, z których powstaje jego teologia: „jedna to księga napisana przez Boga, druga Jego sługi Natury, ten powszechny i publiczny manuskrypt, otwarty przed oczami wszystkich, którzy nigdy nie zobaczyli Go w pierwszej, odkryli Go w drugiej” (*Religio Medici* z 1642; s. 153). Innym dziełem o takim znaczeniu jest dialog I. Waltona wzorowany na dialogach platońskich. Walton daje tu nawet próbkę etyki ochrony środowiska, na przykład gdy tłumaczy, że „łapanie ryb w czasie tarła można nazwać czynem przeciwko naturze; jest to jak łapanie matki w gnieździe, gdy wysiaduje młode: to grzech przeciwko naturze, tak że Wszechmogący Bóg uczynił takie prawo przeciwko temu w prawie lewirackim” (*The Compleat Angler* z 1676; s. 156). W pismach karolińskich nauka w sensie nowożytnym, zwracająca się ku poznaniu świata przyrody, zwana była niekiedy „nową filozofią”, ale jak „stara filozofia” zachowywała respekt dla świata jako dzieła Bożego. Podkreśla się, że w poznaniu naukowym i eksperymentach nie ma nic szkodliwego dla nauki Bożej, zawartej w Ewangelii (por. T. Spart, *The History of the Royal Society of London* z 1667; s. 164-165).

Obszernym i ważnym tematem twórczości karolińskiej była problematyka moralności chrześcijańskiej. To wtedy doszło do usamodzielnienia się teologii moralnej w tradycji anglikańskiej, a do najważniejszych moralistów tego okresu należeli do dzisiaj studiowani J. Taylor i R. Sanderson. Guyer słusznie zwraca uwagę na ich dzieła o sumieniu (np. *Ten Lectures of the Obligation of Human Conscience* Sandersona z 1647 oraz *Ductor Dubitantium* Taylora z 1660; s. 169-172). Ta tradycja teologicznomoralna, wbrew skrajnym teozom reformacji, zachowując priorytet Pisma św., nie negowała poznania prawdy za

pomocą rozumu, a więc i znaczenia naturalnego prawa moralnego. Chrystus bowiem rzeczywiście „przyniósł na świat większe Światło, ale wcale nie chciał przez to wygasić niczego ze światła naturalnego, które Bóg zapalił w naszych duszach” – jak pisał R. Allestree w *The Whole Duty of Man*; s. 167). W różnych pismach karolińskich da się także znaleźć bardzo wiele pouczeń, rozważań czy modlitw, odnoszących się do rozmaitych sytuacji życiowych, szczególnie trudnych, gdzie człowiek bardziej niż kiedykolwiek uświadamia sobie swoją kruchość i szuka pomocy u Boga. Wybór takich tekstów Guyer zamieścił w ostatnim rozdziale swojego opracowania (por. s. 203-214).

Wobec nadal kształtujących się w XVII wieku swoistych relacji między Kościołem a państwem angielskim, w pismach autorów karolińskich takie zagadnienia, jak państwo, Kościół, pokój i prawo często zajmowały centralne miejsce. Jest tam wiele odniesień biblijnych, na przykład do miasta Jeruzalem jako wzoru dla państwa, gdzie z kolei świątynia jawi się jako typ Kościoła. Szczególnie charakterystycznym przykładem takiego politycznego zastosowania pojęć biblijnych dla uwierzytelnienia związku państwa i Kościoła były kazania arcybiskupa Canterbury W. Lauda, gdzie uczył, że „Kościół może istnieć tylko w państwie [...], a Wspólnota [państwo] nie może rozkwitnąć bez Kościoła” (*First Sermon* z 1625; s. 180). W takim kontekście dojrzywała także teologiczna wizja Kościoła, gdzie anglikanie definiowali się w relacji z jednej strony do Kościoła rzymskokatolickiego, a z drugiej strony do różnych tradycji zrodzonych po reformacji, zwłaszcza luterńskiej i kalwińskiej. Guyer przytacza szczegółowy wykaz tez wiary anglikańskiej sporządzony przez J. Cosina, biskupa Durham, gdzie da się wskazać na to, co łączy Church of England z Church of Rome i Kościołami reformowanymi oraz na to, co anglikanów odróżnia od innych chrześcijan (s. 192-197).

Recenzowany tu wybór rozmaitych tekstów pochodzących od duchownych karolińskich, opracowany i opatrzone komentarzami przez Guyera, to szczególnie pożyteczne opracowanie. Daje ono wszechstronny wgląd w anglikańskie piśmiennictwo złotego okresu kilku dziesięcioleci XVII wieku, gdy rzeczywistość anglikańska osiągnęła już pewien jednoznaczny kształt, ale nadal podlegała różnym zmianom i wpływom, tak zewnętrznym, jak i wewnętrznym. Starannie dobrane fragmenty zarówno potwierdzają znane już rozeznanie co do treści i charakteru twórczości karolińskiej, jak i odsłaniają nowe, często niezauważane treści, inspiracje i wskazania. Nie bez powodu można dzięki tej książce odczytać u Guyera taką myśl, że twórczość karolińska ma swoją wartość nie (tylko) jako świadectwo bogatej historii, ale raczej dzięki jej aktualności. Stąd tytułowe „piękno świętości”, na stałe wpisane w życie chrześcijańskie, należy widzieć także jako ciągłe zobowiązanie. Pewnie dlatego na zakończenie swojego opracowania Guyer wybrał fragment z Izaaka Waltona tłumaczącego, że „te wersy są godne zachowania w pamięci przez każdego człowieka”, na

wzór Sokratesa, który uczył, że jego uczniowie „nie powinni myśleć, że zostaną uczczeni przez fakt bycia filozofami, ale raczej uczczą filozofię przez swoje cnotliwe życie” (*The Compleat Angler* z 1676; s. 215). *The Beauty of Holiness* to cenny zbiór dawnych tekstów, które mimo upływu wieków mogą nadal prowadzić ludzi ku Bogu drogami chrześcijańskiej świętości.

Kościół jako otwarte Ciało Chrystusa

The Open Body: Essays in Anglican Ecclesiology, red. Zachary Guiliano, Charles M. Stang, New York: Peter Lang 2012, ss. XI+261.

Eklezjologia należała zawsze do podstawowych zagadnień teologicznych, a zarazem nierzadko budzących kontrowersje. Ujawnia się to szczególnie w kontekście ekumenicznym, gdzie poszczególni teologowie czy całe wyznania wyrażają swoją tożsamość, odnosząc się do innych ujęć teologii Kościoła. *The Open Body* to praca zbiorowa, która ukazała się jako czwarty tom z nowej serii *Studies in Episcopal and Anglican Theology*, redagowanej przez C.K. Robertsona, wydawanej przez wydawnictwo Peter Lang. W serii tej ukazały się m.in. F. Quinn, *Welcoming the Interfaith Future* (2012); B. Thomas, *An Anglican Hermeneutic of the Transfiguration* (2013) oraz B. Evans-Hills, M. Rusk, *Engaging Islam from a Christian Perspective* (2015). Jak sam tytuł serii sugeruje, publikacje te, jak i sama praca *The Open Body*, koncentrują się na teologii anglikańskiej, w tym episkopalnej, sięgając jednocześnie do innych nurtów i tradycji chrześcijańskich. Recenzowana książka jest zbiorem kilkunastu artykułów z zakresu eklezjologii, wygłoszonych wcześniej na konferencji pod tym samym tytułem w Harvard Divinity School w kwietniu 2011 r. Redaktorzy tego tomu, Z. Guiliano i C.M. Stang, są związani ze środowiskiem teologicznym Uniwersytetu Harwardzkiego. Guiliano przygotowuje zarazem pracę doktorską na Uniwersytecie w Cambridge, natomiast Stang wykłada historię i teologię starożytności chrześcijańskiej w Harvard Divinity School (wydał m.in. *Apo-phasis and Pseudonymity in Dionysius the Areopagite: 'No Longer I'*, Oxford: Oxford University Press 2012).

Historyczny kontekst recenzowanej anglikańskiej wizji eklezjologicznej wyznaczają decyzje i wydarzenia z pierwszej dekady XXI w., gdy w USA i Kanadzie doszło do oficjalnej akceptacji zachowań i związków homoseksualnych poprzez konkretne akty liturgiczne. Niezgoda na to ze strony dużej liczby biskupów anglikańskich na świecie ujawniła głęboki, istniejący do dzisiaj, podział w Anglican Communion. Guiliano i Stang dostrzegają w tym wyraźny

kryzys teologii i Kościoła, tym bardziej że obecne wśród anglikanów dyskusje koncentrują się głównie na administracji i zarządzaniu wspólnotą w stanie jej rozbitcia, a nie podejmują wysiłku teologicznego zrozumienia tych kontrowersji i ich przyczyn. Według redaktorów tej pracy zbiorowej chodzi o dwa zagadnienia fundamentalne (por. s. 2-3) – najpierw o teologiczną antropologię („teologię istoty ludzkiej”), a następnie o eklezjologię („naturę Kościoła [jako takiego] i naszego Kościoła”). Tylko w ten sposób anglikanie mogą stawić czoła sytuacji, która według niektórych jest najpoważniejszym kryzysem światowego anglikanizmu od półtora wieku. *The Open Body* należy więc widzieć jako próbę zaradzenia tym brakom. Przywołując Pawłową wizję Kościoła jako Ciała Chrystusa (por. 1 Kor 12,12nn), książka ta stawia akcent na jego otwartość, głosząc koncepcję tzw. eklezjologii otwartej.

Kilkanaście esejów teologicznych, składających się na całość *The Open Body*, zostało uporządkowanych w pięć grup – od ukazania, jak kształtuje się Kościół jako „otwarte Ciało”, przez jego zarządzanie, teologię, tożsamość aż po wybrane aspekty praktyczne. Autorami tych szkiców są anglikańscy teologowie, historycy, duchowni oraz kilku doktorantów z różnych ośrodków amerykańskiego Kościoła episkopalnego. M. Jordan i R. Valantis skicują w dwóch pierwszych artykułach, w jaki sposób wspólnota kościelna winna być postrzegana jako „otwarta”. W swoim tekście, mającym charakter swego rodzaju medytacji, Jordan, profesor z Waszyngtonu, na bazie trzech wybranych pojęć (formacja, wygnanie i spotkanie) tłumaczy, jak przywoływanie różnych tradycji w kształceniu (na przykład w seminariach teologicznych, katolickich czy anglikańskich) pomaga zrozumieć żywą rzeczywistość chrześcijaństwa w jego wielu nurtach. Pozwala mu to na twierdzenie, że skoro „Kościół jest otwartym ciałem”, to trzeba „być przygotowanym na spotkanie z Bogiem, który nigdy nie zamyka się w granicach kościołów” (s. 28). To, często jakby wymuszane, podkreślanie Kościoła jako otwartego znajduje tu nawet takie sugestie, że Kościół episkopalny (anglikański) w USA jest aż tak „otwarty”, że „wprowadził w życie i zrealizował” wszystkie „ważniejsze teologiczne i liturgiczne zmiany przewidywane i promulgowane przez II Sobór Watykański”, dzięki czemu Kościół ten „ureczywistnił pragnienie Papieża Jana XXIII, by otworzyć drzwi Kościoła na tajemnicze działanie Ducha Świętego” (s. 33). W tym kontekście swoiste i często problematyczne rozumowanie prowadzi Valantis do tezy, że skoro „różnorodność objawia Boga”, to należy przyjąć, że rozmaite różnorodności (także związane z tzw. preferencjami seksualnymi) winny być widziane nie jako przeszkoda, ale raczej jako „pewna droga do poznania Boga” (s. 44).

Swoiste rozumienie otwartości Kościoła, obejmującej jego gotowość do akceptacji różnych nowych form, przekonań czy zachowań, także tych w obszarze ludzkiej seksualności, wydaje się wyrastać z problematycznych sformułowań redaktorów tomu, dla których Kościół jako Ciało (Chrystusa) musi być

„z konieczności otwarty – otwarty na świat, z którego czerpie swój pokarm” (s. 3). Postrzeganie świata jako źródła „pokarmu dla Kościoła” budzi poważne wątpliwości. Postawienie takiego akcentu czyni Kościół w istocie bezradnym wobec wpływów świata i jego rozmaitych idei czy koncepcji. Ponadto, w sposób poniekąd typowy dla anglikanizmu, autorzy ci zastrzegają się, że ich nacisk na konieczność refleksji eklezjologicznej nie oznacza, że ma ona tę eklezjologię określić czy zdefiniować (s. 4). Można by więc zapytać – po co więc ta debata? Dokonując swoistej interpretacji tekstów biblijnych, odwołują się oni do otwartych ran Chrystusa, które pokazał uczniom po zmartwychwstaniu. Miałoby to wskazywać na potrzebę otwarcia się Kościoła–Ciała na wzór samego Chrystusa, zawsze otwartego „dla nas i dla innych” (s. 5).

W głębsze odczytanie teologii Kościoła jako „otwartego Ciała” wpisuje się nieco odmienny esej C. Stanga, który koncentruje się na zagadnieniu kościelnej hierarchii, sięgając zwłaszcza do pism Pseudo-Dionizego Areopagity i Maksyma Wyznawcy. Biorąc pod uwagę całą rzeczywistość Kościoła tu i teraz, widzialną i niedoskonałą, należy stwierdzić, że „my jeszcze nie jesteśmy Ciałem Chrystusa”, bo „nie jesteśmy jeszcze *tam*, Kościół jeszcze nie jest *tam*”. Dlatego nie wolno pomylić „tutaj z tam, tego Kościoła z tamtym Kościołem, tej hierarchii z tamtym otwartym Ciałem” (s. 122). Z tytułową „otwartością” Kościoła jako Ciała Chrystusa anglikanie mają swoisty problem od sprawy Gene’a Robinsona, czynnego homoseksualisty, którego grupa amerykańskich biskupów episkopalnych wyświęciła na biskupa, czego skutkiem był poważny i nadal trwający podział światowej Wspólnoty Anglikańskiej. Uwagę okolicznościom tej sprawy poświęca w swoim tekście C. Partridge, by ukazać *meandry* anglikańskiej eklezjologii (por. s. 125-149). Odwołuje się szczególnie do wypowiedzi K.J. Schori, która do niedawna była biskupem przewodniczącym (prymasem) Kościoła episkopalnego w USA. Według Stanga dwuznaczność tej wizji Kościoła, w przeszłości i współcześnie, ma swoje korzenie w nieustannym poszukiwaniu swego miejsca między dwiema skrajnościami – reformowaną (kalwińską) z jednej strony i katolicką (rzymską) z drugiej strony. Niejako w tym duchu Schori opowiedziała się za konsekracją Robinsona, a jednocześnie wezwała do wstrzymania się od kolejnych takich aktów.

Tożsamość w kontekście otwartego Kościoła to jeszcze jedno zagadnienie podjęte w *The Open Body*. Ponieważ własna tożsamość ujawnia się szczególnie w bliskim spotkaniu z inną rzeczywistością, C.D. Yarbrough pyta o tożsamość, biorąc pod uwagę coraz bardziej współcześnie uświadamiany pluralizm religijny. Chrześcijaństwo, w tym anglikanizm czy amerykański episkopalizm, jest świadome swego misyjnego ukierunkowania. Chodzi więc o głoszenie Ewangelii, by przybywało chrześcijan, ale zarazem, jak pisze Yarbrough, „chcemy nawiązać dialog z ludźmi różnych tradycji religijnych, którego celem nie jest nawracanie” (s. 154). Dla lepszego zrozumienia wzajemnej relacji misji

i dialogu, a jednocześnie świadomości własnej tożsamości, analizuje się tu kilka ważnych, choć nie zawsze oficjalnych dokumentów różnych gremiów anglikańskich. Programowa dla *The Open Body* otwartość prowadzi autora do przekonania, że inkulturacja bazująca na teologii inkarnacyjnej domaga się, by nie tyle nawracać innych, ile raczej spotykać, nawiązywać więzy i słuchać zawsze „na bazie miłości”. Albowiem „nasza motywacja na rzecz spotkania musi urzeczywistniać miłość, którą poznaliśmy w Chrystusie, gdy nawiązujemy relacje z partnerami dialogu w naszym miejscu i czasie w historii” (s. 167). Z kolei L.M. Wills anglikańską tożsamość próbuje ukazać w odniesieniu do tożsamości żydowskiej, co pozwala mu ostatecznie podkreślić wielowymiarowość anglikańskiej egzystencji. Stąd do elementów tej tożsamości zalicza takie pojęcia czy metafory, jak etniczność, ciało, wspólnota (świętego) tekstu, Eucharystia, Kościół czy sieci (np. wspólnota jako sieć). Nie ma więc jednego modelu dla wyrażenia anglikańskiej tożsamości, „anglikańska tradycja ma ich wiele” (s. 179).

R. Tobin w swoim artykule o profilu historycznym analizuje obecny stan napiętych relacji między Kościołem Anglii a Kościołem episkopalnym zwłaszcza od XVIII w. Analogie do najnowszych podziałów światowego anglikanizmu można bowiem znaleźć na przełomie XVIII i XIX w., gdy na przykład konsekracje biskupie w USA przez kilkadziesiąt lat nie były uznawane przez stronę angielską. Dopiero pierwsza konferencja Lambeth w 1867 r. dała początek większej świadomości łączności wśród anglikanów angielskich i amerykańskich, co nabrało też wymiarów światowych. Współczesny anglikanizm wydaje się być coraz bardziej zmuszony do stawienia czoła poważnemu kryzysowi jedności Anglican Communion, który uwyraźnił się na spotkaniu w Dar es Salaam w 2007 r. Prymasi siedmiu prowincji anglikańskich odmówili wtedy przystąpienia do wspólnoty stołu eucharystycznego z prymasem amerykańskiego Episcopal Church K.J. Schori. Anglikanie są coraz bardziej świadomi, że ich często bezkrytyczna otwartość na wielokulturowe wpływy płynące ze świata prowadzi do głębokiego różnicowania się wewnętrznego. W efekcie staje się niejasne, co stanowi o anglikańskiej tożsamości i łączności anglikanizmu w wymiarze globalnym. Tobin zwraca uwagę, że potwierdza to krytyczne przyjęcie tzw. przymierza anglikańskiego, które miało być nowym narzędziem jedności, a zostało odrzucone przez wiele diecezji, nawet w samej Anglii. Równocześnie coraz bardziej okazuje się, że anglikańscy „duchowni i świeccy nie widzą potrzeby większej centralizacji władz Wspólnoty, za czym opowiedzieli się ich biskupi” (s. 57). Innym znakiem postępującej fragmentaryzacji anglikanizmu, nie tylko w Ameryce Północnej, są zmiany w administracji kościelnej i zakresie władzy. Dają temu wyraz tzw. anglikańskie konstytucje z ostatnich dwóch dekad, które zmieniają dotychczasowe, tradycyjne relacje władzy i przełożenia. Jako przykład C. Ashley podaje trzy takie nowo powołane struktury: Kościół

Anglikański w Aoteoroa, Nowej Zelandii i Polinezji (powstały z wcześniejszej prowincji Nowej Zelandii), Kościół Anglikański Północnej Ameryki (który w 2008 r. oddzielił się od Kościoła episkopalnego w USA) oraz Ordynariat Personalny Matki Bożej z Walsingham (który jest katolicką diecezją personalną dla angielskich anglikanów, wstępujących do Kościoła katolickiego). Podmioty te w różnym stopniu trwają w anglikańskiej tradycji i różny jest ich status prawny: pierwsza należy formalnie do Anglican Communion, druga się o to stara, a trzecia jest strukturą należącą w pełni do Kościoła katolickiego. Ashley podkreśla, że anglikanizm musi „całą tę różnorodność potraktować poważnie” (s. 65). Wobec narastającej różnorodności kulturowej i różnych trendów wewnątrz samego Kościoła, B.J. King przywołuje przykład anglikańskiego biskupa Ch. Gore’a, twórcy tzw. liberalnego katolicyzmu anglikańskiego, który nawiązując często do Ojców Kościoła głosił zasadę „zgodnego świadectwa”. Miałoby to zapobiec tendencji do „odebrania odpowiedzialności [za Kościół] duchowieństwu i świeckim” i „złożeniu władzy wyłącznie w rękach biskupów” (s. 96). Nie wiadomo jednak, w jaką stronę pójdzie Church of England.

Dwa ostatnie eseje recenzowanej książki pokazują praktyczne, niedawne przejawy „otwartości anglikańskiej” w sferze niejako pozakościelnej, społecznej czy politycznej. Przykładem tego jest ruch „Occupy Wall Street” w jego różnych wersjach czy „Kapelani protestu”. Zjawisko „Occupy” nie było w swym założeniu czymś religijnym, ale ludzie w nim uczestniczący w pewnym momencie zaczęli używać teologicznych argumentów i zwracać się do Kościoła z prośbą o udzielenie miejsca dla swej działalności (np. w Nowym Jorku, Londynie czy Toronto). Jak zwraca uwagę M. Egerstrom, prowadziło to do różnych deklaracji i otwarcia się na chrześcijaństwo nawet wśród niewierzących uczestników tych ruchów, aż po tweety typu: „Ja nie jestem chrześcijaninem, ale...” czy „Kapelani protestu to najbardziej chrześcijańscy chrześcijanie, jacy kiedykolwiek poszli za Chrystusem” (s. 197). Autorka zauważa zarazem, że Kościół episkopalny miał z tym problem i nie zawsze zdawał egzamin, gdy na przykład protestujący uczestnicy tego ruchu „zaczęli cytować Pismo święte, a proboszczowie i biskupi cytowali prawo” (s. 205). W ostatnim eseju E. Anderson usiłuje dostrzec religijne, a nawet teologiczne znaczenie internetu i rodzących się dzięki niemu kontaktów międzyludzkich, porównując to do dawnej chrześcijańskiej praktyki pisania listów, np. wśród Ojców kapadockich. W tych listach dochodziło do nawiązania rzeczywistych „relacji między korespondentami”, gdyż list stawał się „prawdziwym objawieniem nieobecnej osoby” (s. 226). Ojcowie mieli jednak świadomość, że listy nie mogą zastąpić osobistego spotkania. Internet w swej funkcji religijnej „daje chrześcijanom możliwość obecności ze sobą mimo geograficznego oddalenia”, ale w żaden sposób takie chrześcijańskie kontakty czy wspólnoty nie mogą stać się „substytutem lokalnego Kościoła” (s. 227).

Na zakończenie *The Open Body* podano zapis dyskusji panelowej, która w pewien sposób dopełnia rozważania z książki (por. s. 231-243). Rozmówcom chodzi tu o odczytanie relacji Kościoła („otwartego Ciała Chrystusa”) do polityki (ciał politycznych). Tak tutaj, jak i w innych rozdziałach *The Open Body* dostrzega się jednoznaczne przekonania liberalne autorów, tak w sferze teologicznej, jak i obyczajowej. Nietrudno tu znaleźć wypowiedzi o tym, że dzięki współpracy Kościoła (episkopalnego) z państwem można zawierać małżeństwo w sposób wolny (czyli dowolny), a zarazem wyraża się żal, że „Kościół był kiedyś wyraźnie bardziej liberalny w tych kwestiach niż jest ostatnio” (s. 235). Z drugiej strony zwraca się też uwagę na potrzebę wpływania przez Kościół (chrześcijan) na różne kwestie społeczne, jak dług światowy czy globalne zjawisko migracji.

Redaktorzy recenzowanej pracy nie zapomnieli o szczegółowym indeksie osobowo-rzeczowym (s. 251-261) oraz o notach biograficznych często młodych autorów zamieszczonych w pracy esejów (s. 245-249). Dostrzeżono w tekście bardzo nieliczne nieścisłości, np. cytaty podane na stronie 14 jako pochodzące ze s. 225, w rzeczywistości znajdują się na s. 227. Trzeba na koniec podkreślić, że analizowana książka daje wyraz coraz bardziej powszechnym w środowiskach protestanckich (w tym przypadku szczególnie wśród anglikanów w Stanach Zjednoczonych) tendencjom transformacji w kierunku rozdrobnienia i liberalizacji koncepcji teologicznych, rozumienia samego Kościoła, ulegania zjawiskom kulturowo-społecznym, co zarazem ukazuje zagubienie fundamentów biblijnych i teologicznych, nie wspominając już o wierności chrześcijańskiej tradycji (jeśli nawet tylko wybiórczo rozumianej). Warto jednak zapoznać się z tą czy podobnymi publikacjami, również po to, by zrozumieć charakter głębokich zmian zachodzących we współczesnym chrześcijaństwie. Jednocześnie pozwala to uświadomić sobie narastające trudności w teologicznym dialogu ekumenicznym. Po lekturze *The Open Body* powstaje też wrażenie nieokreśloności anglikanizmu, zwłaszcza jego wizji eklezjologicznej. Przypomina to dość zdumiewające wcześniejsze tezy niektórych teologów, według których nie ma anglikańskiej teologii, a jest jedynie anglikański „sposób” (czy „atmosfera”) uprawiania teologii.

Etyka jako teologia

Oliver O'Donovan, *Self, World and Time* [Ethics as Theology: An Induction], Grand Rapids–Cambridge: Eerdmans 2013, ss. XIII+138.

Jakkolwiek powoli, dojrzewa jednak wśród teologów moralistów przekonanie, że warto czytać nie tylko katolickie publikacje na temat moralności chrześcijańskiej. I że zrozumienie całej prawdy o życiu moralnym chrześcijanina może na tym bardzo zyskać. Ekumeniczny kontekst chrześcijańskiej moralności wydaje się dzisiaj bardziej dostrzegany, a lepiej poznany umożliwia głębsze dostrzeżenie działania Ducha Bożego, który przecież „wieje, kędy chce”. Do autorów spoza kręgu moralistów katolickich, których warto czytać, należy z pewnością Oliver O'Donovan (ur. 1945), przez ponad 20 lat profesor Christ Church Uniwersytetu Oksfordzkiego, a od 2006 do przejścia na emeryturę w 2013 profesor Uniwersytetu w Edynburgu. Wykładał także na wielu uniwersytetach jako *visiting professor*, m.in. na Uniwersytecie Gregoriańskim w Rzymie. Z jego wcześniejszych publikacji warto wymienić zwłaszcza *Resurrection and Moral Order: An Outline for Evangelical Ethics* (1986), a także *The Desire of the Nations: Rediscovering the Roots of Political Theology* (1996) oraz *The Ways of Judgment* (2005).

Recenzowana tu *Self, World and Time* to pierwszy z trzech tomów serii *Ethics as Theology*. Już na początku O'Donovan sam wyjaśnia przyczyny podjęcia się tego dzieła – bo tak całą tę serię można nazwać. Chce bowiem spojrzeć na nowo na etykę chrześcijańską (czyli teologię moralną), która zwłaszcza w świecie protestanckim wydaje się cieszyć złą sławą: „Za bardzo [będąc] wytworem mody, by jej zaufać jako nauce, za bardzo wytworem idei, by być pomocą Kościołowi w duszpasterstwie, zbyt ‘miękka’ dla uniwersytetu, zbyt ‘abstrakcyjna’ dla seminarium teologicznego, etyka chrześcijańska postrzega siebie jako pogardzanego w świecie wyrzutka, stale szukającego sojuszy, które by go chroniły” (s. VIII). Pomimo tego O'Donovan wyraża przekonanie, że jest w etyce wartość i głęboko ludzki charakter, które nie pozwolą jej zginąć: „Zawsze będzie musiała być jakaś etyka chrześcijańska, jak długo ludzie pytają o to, co mają robić, jak mają przeżyć swoje życie, jak ich czyny i życie prowadzą ich bliżej Boga albo oddalają od Niego” (s. IX). Właśnie w takim kontekście teolog anglikański podjął się przygotowania trzyczęściowej wizji „etyki jako teologii”. Trzeba podkreślić, że już ten pierwszy tom daje wyraz temu, że O'Donovan jest w stanie zrealizować to ambitne zadanie i nadać nowego ducha chrześcijańskiej wizji życia moralnego, zresztą nie tylko w obszarze chrześcijaństwa protestanckiego. To opracowanie, mające w podtytule termin *an induction* (ang. wywołanie), zwraca się ku stronie formalnej etyki chrześcijańskiej w relacji do jej strony materialnej (myśl moralna i moralne

nauczanie), jej miejsca w obszarze dyscyplin humanistycznych, jej właściwego kształtu. Nie jest to jednak czysta metaetyka, gdyż cały ten tekst jest w pewien sposób głęboko zanurzony w teologii, a zwłaszcza w słowie Bożym.

Moralista anglikański jasno tłumaczy, że etyka nie jest i nie powinna być postrzegana jako dyscyplina teoretyczna czy ćwiczenie intelektualne. Sam przyznaje, że rozumie ją jako podstawowe pytanie ludzkiej egzystencji – co mam zrobić w tym świecie i jakie się w tym może kryć znaczenie. Odpowiedź na takie czy podobne pytania, zwłaszcza w kontekście etyki chrześcijańskiej (teologii moralnej), domaga się odpowiedzi teologicznej – skoro etyka chrześcijańska jest gałęzią teologii, „musi pamiętać o Bożym objawieniu, jej myśl winna do niego się odnosić i w posłuszeństwie do kanonicznych Pism, które o nim świadczą” (s. X). O'Donovan jednoznacznie więc staje po stronie teologicznej koncepcji chrześcijańskiej moralności, wychodzącej od objawionego słowa Bożego. Pozwala mu to dojść do przekonania, że świadomość moralna jest dla człowieka czymś pierwotnym, jako „doświadczenie towarzyszące innym doświadczeniom, obecne od początku i rodzajowo różne” (s. 3). Jako takie budzi się ono w człowieku, a z kolei człowiek ma – idąc za św. Pawłem – budzić się na nie, otwierając się na „prawdę o świecie”, na własną drogę przez świat, a więc w tym sensie ma „zająć się sobą” oraz na czas, na „bycie świadomym czasu”, bo jedynie w czasie „świat i ja sam jesteśmy współobecni” (s. 9-17). Te trzy aspekty (które złożyły się na tytuł samej książki) odsłaniają według O'Donovana podstawową świadomość i doświadczenie moralne człowieka.

Taki punkt wyjścia z kolei pozwala autorowi dowartościować – ale i bronić – racjonalnego charakteru „moralnego myślenia”. Człowiek bowiem, zanim zacznie działać, „musi wiedzieć, co musi wiedzieć” (s. 25), czyli powinien poznać prawdę o rzeczywistości, w której przychodzi mu działać. Ludzkie czyny winny być w zgodzie z rzeczywistością. W tym kontekście prof. O'Donovan bardzo pochlebnie wyraża się (zresztą nie pierwszy raz) o „wielkiej encyklice na temat teorii moralnej” *Veritatis splendor* Jana Pawła II, która ma właśnie taki tytuł, a nie *Voluntatis rectitudo* (tamże, przyp. 8). Rozum praktyczny, kierujący ludzkim postępowaniem, nie jest więc rozumem intuicyjnym, ale refleksyjnym, który na drodze argumentacji indukcyjnej dochodzi do poznania powinności. Dostrzegając z kolei ludzką świadomość odpowiedzialności, człowiekowi przychodzi stanąć wobec Boga. O'Donovan podkreśla, że to odniesienie do Boga „może być lub nie być przez człowieka świadomie poznane, ale bez względu na to, czy jest, czy nie jest, leży ono u podstaw poczucia odpowiedzialności, co nadaje temu, co moralne charakter przynaglenia” (s. 38). Gdy staje się ono uświadomione, prowadzi człowieka do osobistego zaangażowania w relację z Bogiem, co się wyraża zwłaszcza w postawie modlitwy.

Przez cały ciąg swoich rozważań O'Donovan w godny podziwu sposób łączy refleksję filozoficzną, tu głównie metaetyczną, ze słowem Bożym. Często

są to fragmenty listów św. Pawła, Psalmów czy wybrane fragmenty z Ewangelii. Kiedy w trzecim rozdziale (s. 43-65) pisze o „moralnej komunikacji” i relacji między „ja” a „my”, sięga do Listu do Galatów (6, 2-5), gdzie św. Paweł pisze o możliwym oszukiwaniu samego siebie. Podejmując decyzje o działaniu, człowiek ma swoiste doświadczenie bycia samemu, co jest z jednej strony nieodzowne (tylko ja mogę zdecydować, by coś zrobić lub nie zrobić), ale z drugiej strony człowiek może popełnić błąd i samego siebie oszukać. Stąd tak ważna jest dyskusja, a więc wspólny namysł, gdzie „ja” staje w kontekście „my”. Pojawiają się tutaj ważne pojęcia etyczne, jak rada, autorytet (a stąd posłuszeństwo) i nauczanie moralne. Sam Chrystus w Ewangelii odwołuje się wielokrotnie właśnie do autorytetu Ojca, przez co Jego nauczanie jest autentycznym „nauczaniem”, a nie jakimś opowiadaniem, na przykład gdy uczy swoich słuchaczy „nowego prawa” w Kazaniu na Górze. Ujawnia się tu ważne etyczne pojęcie „posłuszeństwa z serca”, gdy Jezus w ten sposób „wyprowadza ucznia spod ochrony przyjętych norm społecznych i stawia go przed Bogiem w pełnej i prawdziwie uzasadnionej odpowiedzialności” (s. 64). O'Donovan dostrzega tu zarazem szczególnie zwiążek etyki z modlitwą, gdy w centrum Kazania Jezus uczy modlitwy – nie tyle jak, ale o co się modlić. Konkretnie słowa modlitwy *Ojcze nasz* odsłaniają tu swój moralny charakter jako zobowiązujący.

W kolejnej partii omawianej książki O'Donovan daje interesujący zarys historycznego rozwoju teologicznej teorii moralnej, która zyskała miano teologii moralnej czy etyki chrześcijańskiej (por. 67-76). Przywołując tytułowe dla swojej trzyczęściowej serii sformułowanie „etyka jako teologia”, szuka tu także uzasadnienia dla postrzegania etyki jako teologii, m.in. cytuje tu z uznaniem wezwanie soborowego dekretu *Optatam totius*, by teologia moralna „bardziej karmiła się Pismem świętym” (s. 76-77). Wskazując na różne sposoby odnośzenia się do Pisma świętego w przeszłości, wskazuje następnie na kilka niezbędnych zasad właściwego korzystania z Biblii w teologii moralnej. Podkreśla zwłaszcza to, że „Biblia w etyce musi być Biblią – świadectwem wyznaczonych przez Boga świadków Bożego dzieła” (s. 81). Teologia moralna winna więc pozostać w służbie biblijnego przekazu o Bożym zbawieniu. Ze względu jednak na swój praktyczny aspekt będzie zawsze w niej pewne napięcie między dwoma biegunami – dogmatyką i okolicznościami życia. Nie może opowiedzieć się za jednym tylko biegunem, ale jej swoiste powołanie to wskazanie drogi, jak człowiek ma prowadzić myśl i życie między „niebem a tymi okolicznościami” (s. 89). Szerzej o zadaniu teologii moralnej autor pisze w przedostatnim rozdziale, odwołując się zwłaszcza do K. Bartha i św. Augustyna. Nawiązuje tu do swojej głośnej książki *Resurrection and Moral Order*. Jeśli tamta praca podkreślała głównie „obiektywny porządek dóbr stworzonych” w świecie, niniejsza książka akcentuje „subiektywną odnowę [ludzkiego] działania i jego otwarcie na uprzednie powołanie Boże” (s. 94).

Dla biblijnego, a więc i wyraźnie teologicznego ukazania swojej wizji teologii moralnej O'Donovan wskazuje na „orbitę wiary, nadziei i miłości”, które jedynie we wzajemnym oddziaływaniu umożliwiają jej realizację. W ten sposób wiarę określa jako „korzeń moralności” (por. Hbr 11,1) i podkreśla, że to właśnie reformacja „odzyskała i na nowo potwierdziła pierwszeństwo wiary jako korzenia działania” (s. 107). Z kolei miłość zwraca człowieka do świata jako przedmiotu jego miłości, co zawsze trzeba czynić „kochając Boga ponad wszystko” (s. 119). Na koniec jest miejsce dla nadziei, która odsłania się wobec danej przez Boga ludziom obietnicy Jego królestwa. Życie moralne, rozeznanie i wybór dobra w konkretnych okolicznościach ma się dokonywać właśnie wobec tego, czego człowiek nie widzi (Rz 8,24), ale co jest pewne mocą Bożej obietnicy (por. s. 122-124). Ostatnie strony *Self, World and Time* mają charakter niemal medytacji, gdzie prof. O'Donovan znowu pisze w sposób szczególnie osobisty, w pierwszej osobie, przywołując ponownie klasyczny dla protestantów temat usprawiedliwienia przez wiarę. Pisząc o „uczynkach” czy o „dziełach”, jakby pisał o swoim kończącym się dziele, które „samo z siebie nie uczyni mnie istotą wedle Bożej woli”, według Bożego oczekiwania i wymagania. Tylko jeżeli „On sam pobłogosławi te rozmaite działania [...] i uczyni je miłymi sobie, staną się one ‘dziełem’, które znajdzie w Nim upodobanie, bo od początku do końca to było *Jego* dzieło” (s. 132).

Już ta pierwsza z trzech części *Ethics as Theology* pokazuje, że to wyjątkowo ambitny projekt, za którym stoją oczywista kompetencja i erudycja O'Donovana. Towarzyszy temu dojrzała umiejętność spojrzenia całościowego i koherentnego zarazem oraz posługiwania się precyzyjnym, uważnym językiem. Potrafi on owocnie sięgać nie tylko do licznych tekstów biblijnych, ale również do Cyncerona, Arystotelesa, Augustyna, Akwinaty, Kanta i Bartha, czy nawet Szekspira. Oczywiście w takich pracach indeksy osób, rzeczy i cytatów biblijnych (s. 134-138) ułatwiają lekturę tego niełatwego tekstu. Da się też zauważyć, że jeśli w początkowych partiach książki używa się zwykle nazwy „etyka chrześcijańska”, to dalej coraz częściej pojawia się „teologia moralna”, co bardziej odpowiada tytułowi całego przedsięwzięcia ukazania „etyki jako teologii”. Oliver O'Donovan to człowiek szczerze wierzący, który przy całym dojrzałym wysiłku umysłowym właśnie w świetle wiary poszukuje prawdy moralności chrześcijańskiej. W tym sensie nawet jego „jeśli Bóg pozwoli” (s. 1) nie jest pobożnym westchnieniem, ale z wiary płynącym przekonaniem, że tylko jeśli Bóg pozwoli, dalsza refleksja i głębsze poszukiwania przyniosą owoc i lepsze zrozumienie tytułowego „siebie, świata i czasu”. Książka ta jawi się równocześnie jako dzieło bardzo osobiste, a u czytelnika rodzi się wrażenie, że to poniekąd jakby podsumowanie całego życia oddanego teologii moralnej. Także dlatego warto, by również katoliccy teologowie z uwagą sięgali do tego i innych pism anglikańskiego teologa moralisty.

Bibliografia

- Abba: The Tradition of Orthodoxy in the West*, red. J. Behr, A. Louth, D. Conomos, Crestwood: St. Vladimir's Seminary Press 2003.
- Allchin A.M., *The Joy of All Creation: An Anglican Meditation on the Place of Mary*, London: Darton, Longman and Todd 1984.
- Allchin A.M. *Anglican Spirituality*, w: *The Study of Anglicanism*, red. S. Sykes, J. Booty, London: SPCK/Fortress Press 1988, s. 311-325.
- Allchin A.M., *Anglicanism*, w: *The Study of Spirituality*, red. C. Jones, G. Wainwright, E. Yarnold, London: SPCK 1992, s. 537-540.
- Alternative Service Book 1980, The*, London: Clowes/SPCK – Cambridge: Cambridge University Press 1980.
- Anglican Orders: Essays on the Centenary of Apostolicae Curae 1896-1996*, red. R.W. Franklin, London: Mowbray 1996.
- Anglican-Roman Catholic International Commission on the Theology of Marriage (ARCCM), *The Report of the Anglican-Roman Catholic International Commission on the Theology of Marriage and Its Application to Mixed Marriages* (1975, www.iarccum.org).
- ARCIC [Anglican-Roman Catholic International Commission], *The Final Report*, London: CTS/SPCK 1982.
- ARCIC II, *Salvation and the Church: An Agreed Statement*, London: CHP/CTS 1987.
- ARCIC II, *The Church as Communion: An Agreed Statement (1990)*, London: CHP/CTS 1991.
- ARCIC II, *Life in Christ: Morals, Communion and the Church: An Agreed Statement*, London: CHP/CTS 1994.
- ARCIC II, *The Gift of Authority: Authority in the Church III: An Agreed Statement*, London–Toronto–New York: CTS/ABC/CP 1999.
- ARCIC II, *Mary: Grace and Hope in Christ: An Agreed Statement*, Harrisburg–London: Morehouse 2005.
- Authority in the Anglican Communion: Essays Presented to Bishop John Howe*, red. S.W. Sykes, Toronto: Anglican Book Centre 1987.
- Avis P., *What is 'Anglicanism'?*, w: *The Study of Anglicanism*, s. 405-424.

- Bajda J., *Herberta Waddamsa „Wprowadzenie do teologii moralnej”, „Studia Theologica Varsaviensia”* 13(1975), f. 2, s. 190-194.
- Baker F., *John Wesley and the Church of England*, London: Epworth 1970.
- Balleine G.R., *A History of the Evangelical Party in the Church of England*, London: Longmans, Green & Co. 1951.
- Banner M., *Christian Ethics and Contemporary Moral Problems*, Cambridge: Cambridge University Press 1999.
- Banner M., *Christian Ethics: A Brief History*, Chichester: Wiley-Blackwell 2009.
- Beauty of Holiness: The Caroline Divines and Their Writings, The*, red. B. Guyer, London: Canterbury Press Norwich 2012.
- Bezzant J.S., *Ethics and Religion, w: Personal Ethics*, red. K.E. Kirk, Oxford: Clarendon Press 1934, s. 151-181.
- Biggar N., *The Hastening that Waits: Karl Barth's Ethics*, Oxford: Oxford University Press 1993.
- Biggar N., *Aiming to Kill: The Ethics of Suicide and Euthanasia*, London: Darton, Longman and Todd 2004.
- Biggar N., *Behaving in Public: How to Do Christian Ethics*, Grand Rapids: Eerdmans 2011.
- Bishops' Book, w: The Oxford Dictionary of the Christian Church*, red. F.L. Cross, E.A. Livingstone, Oxford: Oxford University Press 1997, s. 211.
- Bloom A., *Meditations on Theme: A Spiritual Journey*, London–Oxford: Mowbrays 1972.
- Bloom A., *The Essence of Prayer*, London: Darton, Longman and Todd 1986.
- Book of Common Prayer, The* [1662], Cambridge: The University Press – London: SPCK [b.r.w.].
- Booty J., *Standard Divines, w: The Study of Anglicanism*, s. 163-174.
- Brent C.H., *The Consolations of the Cross: Addresses on the Seven Words of the Dying Lord, Together with Two Sermons*, New York: Longmans, Green & Co. 1904.
- Brent C.H., *Liberty and Other Sermons*, New York: Longmans, Green & Co. 1906.
- Brent C.H., *With God in Prayer*, Philadelphia–London: G.W. Jacobs 1907.
- Brent C.H., *The Mind of Christ Jesus in the Church of the Living God*, New York: Longmans, Green & Co. 1908.
- Brent C.H., *The Inspiration of Responsibility, and Other Papers*, New York–London: Longmans, Green & Co. 1915.
- Brent C.H., *Prisoners of Hope and Other Sermons*, New York: Longmans, Green & Co. 1915.
- Brooks P.N., *Thomas Cranmer's Doctrine of the Eucharist: An Essay in Historical Development*, New York: Seabury Press 1965.
- Brunner E., *The Divine Imperative: A Study in Christian Ethics*, tłum. O. Wyon, London: Lutterworth 1937.
- Butler J., *Fifteen Sermons Preached at the Rolls Chapel*, London: Botham 1726.
- Butler J., *The Analogy of Religion, Natural and Revealed*, London: John and Paul Knapton 1736.

- Butler P., *From the Early Eighteenth Century to the Present Day*, w: *The Study of Anglicanism*, s. 28-47.
- Callahan A., *Evelyn Underhill: Spirituality for Daily Living*, Lanham–Oxford: University Press of America 1999.
- Calvinism*, w: *The Oxford Dictionary of the Christian Church*, s. 268-269.
- Cameron R.M., *Methodism and Society in Historical Perspective*, Nashville: Abingdon Press 1961.
- Carroll T.K., *Jeremy Taylor, Liturgist and Ecumenist: A Study of Taylor's Sacramental Theology and Its Ecumenical Implications after Vatican II*, Rome 1970 (mps).
- Carroll T.K., *Jeremy Taylor and the Anglican-Puritan Crisis in Worship 1640-1660*, Rome: The Pontifical Liturgical Institute San Anselmo 1973.
- Carroll T.K., *Preaching the Word*, Wilmington: M. Glazier 1984.
- Carroll T.K., *Liturgical Practice in the Fathers*, Wilmington: M. Glazier 1988.
- Carroll T.K., *Wisdom and Wasteland: Jeremy Taylor in His Prose and Preaching Today*, Dublin: Four Courts Press 2001.
- Chandler A., Hein D., *Archbishop Fisher, 1945-1961: Church, State and World*, Farnham: Ashgate 2012.
- Christian Perfection as Believed and Taught by John Wesley*, red. T.S. Kepler, Cleveland: World Publishing Co. 1954.
- Coggan D., *The Prayers of the New Testament*, London: Hodder and Stoughton 1967.
- Cohen C.B. (i in.), *Faithful Living, Faithful Dying: Anglican Reflections on End of Life Care*, Harrisburg: Morehouse Publishing 2000.
- Common Declaration by Pope Paul VI and the Archbishop of Canterbury Dr Michael Ramsey*, The (23.03.1966), por. www.vatican.va.
- Common Declaration of Pope Paul VI and the Archbishop of Canterbury Dr Donald Coggan*, The, (Rzym, 29.04.1977). Por. www.vatican.va.
- Common Declaration of Pope John Paul II and the Archbishop of Canterbury Dr Robert Runcie*, The, (29.05.1982). Por. www.vatican.va.
- Common Worship*, London: CHP 2000-
- Community, Unity, Communion: Essays in Honour of Mary Tanner*, red. C. Podmore, London: Church House Publishing 1998.
- Confirmation*, w: *The Oxford Dictionary of the Christian Church*, s. 395-397.
- Crisis in Moral Teaching in the Episcopal Church*, The, red. T.F. Sedgwick, P. Turner, Harrisburg: Morehouse 1992.
- Crockett W.R., *Holy Communion*, w: *The Study of Anglicanism*, s. 272-285.
- Cwierniak S., *Étapes de la pietas anglicana. Esquisse d'une histoire de la spiritualité anglicane*, Paris: Editions Saint-Paul 1962.
- Dawson C., *The Crisis of Christian Culture: Education*, w: *Our Culture: Its Christian Roots and Present Crisis*, red. V.A. Demant, London: SPCK 1947, s. 35-49.
- Demant V.A., *God, Man and Society: An Introduction to Christian Sociology*, London: SCM 1933.
- Demant V.A., *Christian Polity*, London: Faber and Faber 1936.
- Demant V.A., *The Religious Prospect*, London: F. Muller 1939.

- Demant V.A., *The Idea of a Natural Order*, w: *Prospect for Christendom: Essays in Catholic Social Reconstruction*, red. M.B. Reckitt. London: Faber and Faber 1945 [Por. tenże, *The Idea of a Natural Order, with an Essay on Modern Asceticism*, Philadelphia: Fortress Press 1966].
- Demant V.A., *Goals of our Culture*, w: *Our Culture: Its Christian Roots and Present Crisis*, s. 1-16.
- Demant V.A., *A Two Way Religion: Talks on the Inner and Outer Life*, London: Mowbray 1957.
- Dewar L., *Magic and Grace*, London: SPCK 1929.
- Dewar L., *An Outline of New Testament Ethics*, London: Hodder & Stoughton 1949.
- Dewar L., *The Moral Conduct of a Christian*, London: Mowbray 1951.
- Dewar L., *What Is Happening to Us?*, London: Dacre Press [1952?].
- Dewar L., *A Short Introduction to Moral Theology*, London: Mowbray 1956.
- Dewar L., *Moral Theology in the Modern World*, London: Mowbray 1964.
- Dewar L., *An Outline of Anglican Moral Theology*, London: Mowbray 1968.
- Dewar L., Hudson C.E., *Christian Morals: A Study in First Principles*, London: University of London Press/Hodder & Stoughton 1948.
- Dickens A.G., *The English Reformation*, Glasgow: Fontana/Collins 1974.
- Dix G., *The Shape of the Liturgy*, Westminster: Dacre Press 1945.
- Dix G., *The Theology of Confirmation in Relation to Baptism*, London: Dacre Press 1946.
- Duffy E., *The Stripping of the Altars: Traditional Religion in England 1400-1580*, New Haven-London: Yale University Press 1992.
- Dunstan G.R., *Foreword*, w: K.E. Kirk, *The Vision of God: The Christian Doctrine of the Summum Bonum*, Cambridge: James Clarke & Co. 1977 (strongly nieoznaczone).
- Elmen P., *Anglican Morality*, w: *The Study of Anglicanism*, s. 325-338.
- Elmendorf J.J., *Elements of Moral Theology Based on the „Summa Theologiae” of St. Thomas Aquinas*, New York: James Pott & Co. 1892.
- English Reformation Revised, The*, red. C. Haigh, Cambridge: Cambridge University Press 1987.
- Erastus T., *Explicatio gravissimae questionis*, London: J. Wolfe 1589.
- Essays and Reviews*, London: J.W. Parker 1860.
- Evangelicalism*, w: *The Oxford Dictionary of the Christian Church*, s. 579-580.
- Evans G.R., *Authority in the Church: A Challenge for Anglicans*, Norwich: Canterbury Press 1990.
- Evans-Hills B., Rusk M., *Engaging Islam from a Christian Perspective*, New York: Peter Lang 2015.
- Frost F., *L'Enseignement moral de Bishop Kirk: Monographie de la pensée d'un moraliste anglican 1886-1954*, Lille 1965 (mps).
- Gaume J.J., *Advice for Those Who Exercise the Ministry of Reconciliation through Confession and Absolution, Being the Abbé Gaume's Manual for Confessors*, red. E.B. Pusey, Oxford: James Parker & Co. 1878.
- George A.R., *John Wesley and the Methodist Movement*, w: *The Study of Spirituality*, s. 455-459.

- Gisborne T., *The Principles of Moral [and Political] Philosophy Investigated and Applied to the Constitution of Civil Society*, London: White and Son 1789.
- Gisborne T., *An Enquiry into the Duties of the Female Sex*, London: Cadell and Davies 1792.
- Gisborne T., *An Enquiry into the Duties of Men in the Higher and Middle Classes of Society in Great Britain*, London: B&H White 1794.
- Gisborne T., *Sermons Principally Designed to Illustrate and to Enforce Christian Morality*, London: Cadell and Davies 1809.
- Gore C., *The Body of Christ: An Enquiry into the Institution and Doctrine of Holy Communion*, London: Murray 1901.
- Górka L., Kościół katolicki VI: Działalność ekumeniczna, w: *Encyklopedia katolicka*, t. 8, Lublin: TN KUL 2000, kol. 1163-1169.
- Greniuk F., *Autonomizacja teologii moralnej w XVII wieku*, „Roczniki Teologiczno-Kanoniczne” 19(1972), z. 3, s. 29-53.
- Griffiths J., *The Editor's Preface*, w: *The Two Books of Homilies Appointed to Be Read in Churches*, Oxford: The University Press 1859, s. VII-XLVIII.
- Guyer B., *Pro communione: Theological Essays on the Anglican Covenant*, Eugene: Pickwick Publications 2012.
- Hall F.J., Hallock F.H., *Moral Theology*, New York–London: Longmans, Green and Co. 1924.
- Handy R., *Some Patterns in American Protestantism*, w: *The Study of Spirituality*, s. 473-480.
- Hardwick C., *A History of the Articles of Religion*, Cambridge: John Deighton 1851.
- Hatchett M.J., *Prayer Books*, w: *The Study of Anglicanism*, s. 121-133.
- Hebert A.G., *Liturgy and Society: The Function of the Church in the Modern World*, London: Faber and Faber 1935.
- Hein D., *Geoffrey Fisher: The Archbishop of Canterbury, 1945-1961*, Eugene: Pickwick Publications 2007.
- Hennell M., *The Evangelical Revival in the Church of England*, w: *The Study of Spirituality*, s. 459-463.
- Holeton D.R., *Initiation*, w: *The Study of Anglicanism*, s. 261-272.
- Holmgren S., *Ethics after Easter*, Cambridge–Boston: Cowley 2000.
- Homilies, The Books of*, w: *The Oxford Dictionary of the Christian Church*, s. 785-786.
- Hopkins H.E., *Charles Simeon of Cambridge*, London: Hodder & Stoughton 1977.
- Hudson C.E., *The ABC of Christian Living*, London: SPCK 1927.
- Hudson C.E., *Adult Religious Education: Its Necessity and Purpose*, London: SPCK 1928.
- Hudson C.E., *A Preface to Christian Sociology*, London: Allen & Unwin 1935.
- Hudson C.E., *Nations as Neighbours: An Essay in Christian Politics*, London: Victor Gollancz 1943.
- Hughes P., *The Reformation in England*, t. 1-3, London: Hollis & Carter 1950-1954.
- Hughes P.E., *Theology of the English Reformers*, London: Hodder & Stoughton 1965.
- Hylson-Smith K., *Evangelicals in the Church of England 1734-1984*, Edinburgh: T&T Clark 1989.

- IARCCUM [International Anglican-Roman Catholic Commission for Unity and Mission], *Ecclesiological Reflections on the Current Situation in the Anglican Communion in the Light of ARCIC* (2004, www.vatican.va).
- Inge W.R., *Christian Mysticism: Considered in Eight Lectures Delivered before the University of Oxford*, London: Meuthen 1899.
- Inge W.R., *Personal Idealism and Mysticism*, London–New York: Longmans, Green and Co. 1907.
- Inge W.R., *Studies of English Mystics*, London: John Murray 1907.
- Inge W.R., *The Philosophy of Plotinus: The Gifford Lectures at St. Andrews, 1917-1918*, London–New York: Longmans, Green and Co. 1918.
- Inge W.R., *Mysticism in Religion*, London–New York: Hutchinson's University Library 1947.
- Inter-Anglican Theological and Doctrinal Commission, *The Virginia Report*, Harrisburg: Morehouse 1999.
- Jan Paweł II, Encyklika *Redemptor hominis*, Watykan: LEV 1979.
- Jan Paweł II, *Address to the Queen of England* (17.10.1980), www.vatican.va.
- Jan Paweł II, Przem. *Nowy etap wspólnej pielgrzymki ku jedności*, „L'Osservatore Romano” 3(1982), nr 6, s. 11-12.
- Jan Paweł II, *Przemówienie i Wspólna Deklaracja podczas spotkania z arcybiskupem Canterbury R. Runcie'm* (Rzym, 30.09.1989), „L'Osservatore Romano” 10(1989), nr 10-11, s. 15-17.
- Jan Paweł II, Hom. *Na drodze ku jedności w wierze*, „L'Osservatore Romano” 13(1992), nr 1, s. 38-39.
- Jan Paweł II, *Przemówienie podczas wizyty w Watykanie arcybiskupa Canterbury G. Carey'a* (25.05.1992), „L'Osservatore Romano” 13(1992), nr 7, s. 54-55.
- Jan Paweł II, List apostolski *Ordinatio sacerdotalis*, Watykan: LEV 1994.
- Jan Paweł II, *Przemówienie, homilia i Wspólna Deklaracja podczas wizyty w Watykanie arcybiskupa Canterbury G. Carey'a* (3-5.12.1996), „L'Osservatore Romano” 18(1997), nr 2, s. 33-40.
- Jan Paweł II, *Address to the Queen of England* (Rome, 17.10.2000), www.vatican.va.
- Jan Paweł II, Hom. *Na drodze do pełnej jedności Ciała Chrystusa*, „L'Osservatore Romano” 21(2000), nr 3, s. 14-16.
- Jan Paweł II, Hom. *Nigdy nie ugięli się przed mocą zła*, „L'Osservatore Romano” 21(2000), nr 7-8, s. 32-34.
- Jan Paweł II, *List apostolski motu proprio o ogłoszeniu św. Tomasza Morusa Patronem rządzących i polityków* (2000), „L'Osservatore Romano” 22(2001), nr 1, s. 9-11.
- Jan Paweł II, *List do abp. Vincenta Nicholisa [Metropolity Birmingham] z okazji dwusetlecia urodzin kard. Johna Henry'ego Newmana* (2001), „L'Osservatore Romano” 23(2002), nr 4, s. 8.
- Jan Paweł II, *Przemówienie do członków IARCCUM – nowej grupy roboczej ARCIC* (24.11.2001), „L'Osservatore Romano” 23(2002), nr 4, s. 17-18.
- Jan Paweł II, Adhortacja apostolska *Ecclesia in Europa*, Watykan: LEV 2003.
- Jan Paweł II, *Przemówienie podczas wizyty w Watykanie arcybiskupa Canterbury R. Williamsa* (4.10.2003), „L'Osservatore Romano” 25(2004), nr 3, s. 11-12.

- Jaskóła P., *Wspólnota Anglikańska*, w: *Ku chrześcijaństwu jutra. Wprowadzenie do ekumenizmu*, red. W. Hryniewicz, J.S. Gajek, S.J. Koza, Lublin: TN KUL 1997, s. 178-188.
- Jaskóła P., *Kościół anglikański a ekumenizm*, w: *Ku chrześcijaństwu jutra. Wprowadzenie do ekumenizmu*, s. 317-323.
- Jenks B., *Prayers and Offices of Devotion for Families [Altered and Improved by Charles Simeon]*, Derby: Henry Mozley and Sons 1839.
- Jeremy Taylor: *Selected Works*, red. T.K. Carroll, New York: Paulist Press 1990.
- Jewel J., *Apologia ecclesiae anglicanae*, Londini 1562.
- Kasper W., *Mission of Bishop in the Mystery of the Church: Reflections on the Question of Ordaining Women to Episcopal Office in the Church of England* (5.06.2006), por. www.vatican.va.
- Katechizm Kościoła Katolickiego*, Poznań: Pallottinum 1994.
- Kelly T.R., *A Testament of Devotion*, London: Quaker Home Service 1941.
- Kemp E.W., *The Life and Letters of Kenneth Escott Kirk, Bishop of Oxford 1937-1954*, London: Hodder & Stoughton 1959.
- King's Book*, w: *The Oxford Dictionary of the Christian Church*, s. 929.
- Kirk K.E., *When the Priests Come Home*, w: *The Church in the Furnace*, red. F.B. Macnutt, London: Macmillan & Co. 1917, s. 407-449.
- Kirk K.E., *A Study in Silent Minds: War Studies in Education*, London: Student Christian Movement 1918.
- Kirk K.E., *Some Principles of Moral Theology and Their Application*, London: Longmans, Green & Co. 1920.
- Kirk K.E., *The Way of Understanding*, London: SPCK 1920.
- Kirk K.E., *Some Lessons of the Past (I)*, „Theology” 2(1921), nr 7, s. 3-13.
- Kirk K.E., *Some Lessons of the Past (II)*, „Theology” 2(1921), nr 8, s. 58-67.
- Kirk K.E., *Review: F.J. Hall, F.H. Hallock, Moral Theology*, „Theology” 8(1924), nr 5(47), s. 285-289.
- Kirk K.E., *Four Cases of Conscience (I)*, „Theology” 11(1925), nr 61, s. 24-31.
- Kirk K.E., *Four Cases of Conscience (II)*, „Theology” 11(1925), nr 62, s. 76-85.
- Kirk K.E., *Ignorance, Faith and Conformity: Studies in Moral Theology*, London: Longmans & Co. 1925.
- Kirk K.E., *Conscience and Its Problems: An Introduction to Casuistry*, London: Longmans, Green and Co. 1927 [najnowsze wyd.: Cambridge: James Clarke & Co. 1999].
- Kirk K.E., *The Vision of God: The Christian Doctrine of the Summum Bonum*, London: Longmans, Green & Co. 1931 [wyd. skrócone: Cambridge: James Clarke & Co. 1977].
- Kirk K.E., *Marriage and Divorce*, London: Centenary Press 1933.
- Kirk K.E., *The Threshold of Ethics*, London: Skeffington 1933.
- Kirk K.E., *Truth*, w: *Report of the Oxford Movement Centenary Congress*, London: Catholic Literature Assn. 1933, s. 28-36.
- Kirk K.E., *The Epistle to the Romans with Introduction and Commentary*, Oxford: Clarendon Press 1937.

- Kirk K.E., *Moral Theology*, w: *The Study of Theology*, red. K.E. Kirk, London: Hodder & Stoughton 1939, s. 361-405.
- Kirk K.E., *The Atonement and the War: The Bishop's Address to the Diocesan Conference 14th May 1941*, Oxford 1941 [reprint z „The Oxford Diocesan Magazine”].
- Kirk K.E., *The Ministry of Absolution: Notes for the Use of Confessors*, London: Dacre Press 1946.
- Kirk K.E., *Marriage Discipline in the Church of England*, Oxford: A.T. Broome & Son 1947.
- Kirk K.E., *Beauty and Bands and Other Papers*, red. E.W. Kemp, London: Hodder and Stoughton 1955.
- Kleszczyński A., *Metodyści*, w: *Ku chrześcijaństwu jutra. Wprowadzenie do ekumenizmu*, s. 196-206.
- Kongregacja Nauki Wiary, *Uwagi o Raporcie końcowym ARCIC I*, w: *W trosce o pełnię wiary. Dokumenty Kongregacji Nauki Wiary 1966-1994*, red. Z. Zimowski. J. Królikowski, Tarnów: Biblos 1995, s. 181-190.
- Kongregacja Nauki Wiary, *Uwagi i komentarz do dokumentu ARCIC II „Zbawienie i Kościół”*, w: *W trosce o pełnię wiary. Dokumenty Kongregacji Nauki Wiary 1966-1994*, s. 325-332.
- Kras P., *Lollardowie*, w: *Encyklopedia katolicka*, t. 10, Lublin: TN KUL 2004, kol. 1335-1336.
- Ku chrześcijaństwu jutra. Wprowadzenie do ekumenizmu*, red. W. Hryniewicz, J.S. Gajek, S.J. Koza, Lublin: TN KUL 1997.
- Kumor B., Łukaszyk R., *Anglikański Kościół*, w: *Encyklopedia katolicka*, t. 1, Lublin: TN KUL 1985, kol. 579-597.
- Lambeth Commission on Communion, *The Windsor Report*, London: Anglican Communion Office 2004.
- Lambeth Conference 1968, *The Resolutions* (www.anglicancommunion.org).
- Lambeth Conference 1998, *The Resolutions* (www.anglicancommunion.org).
- Leonard G., *Foreword*, w: A. Nichols, *The Panther and the Hind: A Theological History of Anglicanism*, Edinburgh: T&T Clark 1993, s. IX-XIII.
- Litany, the BCP*, w: *The Oxford Dictionary of the Christian Church*, s. 985.
- Loades D.M., *Cranmer and the English Reformation*, Bangor: Headstart History 1991.
- Lollardy*, w: *The Oxford Dictionary of the Christian Church*, s. 994.
- Łukaszyk R., *Anglikański Kościół IV: Teologia*, w: *Encyklopedia katolicka*, t. 1, Lublin: TN KUL 1985, kol. 587-590.
- MacCulloch D., *Thomas Cranmer: A Life*, New Haven–London: Yale University Press 1996.
- MacKenzie I.M., *The Doctrine of the Holy Spirit in the Works of Lancelot Andrewes*, Edinburgh 1970 (mps).
- MacKenzie I.M., *God's Order and Natural Law: The Works of the Laudian Divines*, Aldershot: Ashgate 2002.
- MacKenzie I.M., *Irenaeus's Demonstration of the Apostolic Preaching: A Theological Commentary and Translation*, Aldershot: Ashgate 2002.
- Malta Report, The*, w: ARCIC, *The Final Report*, s. 108-116.

- Marshall P., *Reformation England 1480-1642*, London: Arnold 2003.
- Mason A.J., *The Relation of Confirmation to Baptism*, London: Rivingtons 1890.
- Maurice F.D., *The Kingdom of Christ; or Hints to a Quaker Respecting the Principles, Constitution and Ordinances of the Catholic Church*, t. 1-2, London: Darton & Clark 1838.
- McAdoo H.R., *The Structure of Caroline Moral Theology*, London: Longmans, Green & Co. 1949.
- McAdoo H.R., *John Bramhall and Anglicanism 1663-1963*, Dublin: APCK 1964.
- McAdoo H.R., *The Spirit of Anglicanism: A Survey of Anglican Theological Method in the Seventeenth Century*, London: A&C Black 1965.
- McAdoo H.R., *Anglican Moral Theology in the Seventeenth Century: An Anticipation*, w: *The Anglican Moral Choice*, red. P. Elmen, Harrisburg: Morehouse Publishing 1983, s. 33-62.
- McAdoo H.R., *The Eucharistic Theology of Jeremy Taylor Today*, Norwich: Canterbury Press 1988.
- McAdoo H.R., *Anglican Heritage: Theology and Spirituality*, Norwich: Canterbury Press 1991.
- McAdoo H.R., *First of Its Kind: Jeremy Taylor's Life of Christ: A Study in the Functioning of a Moral Theology*, Norwich: Canterbury Press 1994.
- McAdoo H.R., *Jeremy Taylor: Anglican Theologian*, [Keady] Church of Ireland Historical Society 1997.
- McGrade A.S., *Reason*, w: *The Study of Anglicanism*, s. 105-117.
- Men and Women: Sexual Ethics in Turbulent Times*, red. P. Turner, Cambridge: Cowley Publications 1989.
- Milbank J., *Theology and Social Theory: Beyond Secular Reason*, Oxford: Basil Blackwell 1990.
- Milbank J., *The Suspended Middle: Henri de Lubac and the Debate Concerning the Supernatural*, London: SCM 2005.
- Milbank J., *The Future of Love: A Reading of Pope Benedict XVI's Encyclical Deus Caritas Est*, „Communio” (ang.) 33(2006), nr 3, s. 368-374.
- Milbank J., *The Future of Love: Essays in Political Theology*, London: SCM 2009.
- Misiurek J., *Caroline Divines*, w: *Encyklopedia katolicka*, t. 2, Lublin: TN KUL 1985, kol. 1342.
- Mitchell B., *Morality: Religious and Secular*, Oxford: Clarendon Press 1980.
- Monk R.C., *John Wesley: His Puritan Heritage. A Study of the Christian Life*, London: Epworth 1966.
- Mortimer R.C., *The Elements of Moral Theology*, London: A&C Black 1947.
- Mortimer R.C., *Christian Ethics*, London: Hutchinson's University Library 1950.
- Mortimer R.C., *The Duties of a Churchman*, London: Dacre Press 1951.
- Mortimer R.C., *The Celebrant and Ministers of the Eucharist*, London: Mowbray 1957.
- Mortimer R.C., *The Moral Emphasis in Gore's Theology*, „The Church Quarterly Review” 159(1958), s. 231-245.
- Mortimer R.C., *The Office of Bishop and the Apostolicity of the Church*, „Lutheran World” 12(1965), nr 3, s. 225-229.

- Mursell G., *English Spirituality from 1700 to the Present Day*, Louisville–London: SPCK/Westminster John Knox Press 2001.
- Neill S., *Anglicanism*, Baltimore: Penguin Books 1965.
- New Dictionary of Christian Ethics and Pastoral Theology*, red. D.J. Atkinson, D.H. Field, A.F. Holmes. O. O'Donovan, Leicester: InterVarsity Press 1995.
- Nichols A., *The Panther and the Hind: A Theological History of Anglicanism*, Edinburgh: T&T Clark 1993.
- Norman E., *Christianity and the World Order*, Oxford: Oxford University Press 1979.
- Norman E., *Entering the Darkness: Christianity and Its Modern Substitutes*, London: SPCK 1991.
- Norman E., *An Anglican Catechism*, London–New York: Continuum 2001.
- Norman E., *Out of the Depths*, London–New York: Continuum 2001.
- Norman E., *Secularisation*, London–New York: Continuum 2002.
- Norman E., *The Victorian Christian Socialists*, Cambridge: Cambridge University Press 2002.
- Norman E., *Anglican Difficulties: A New Syllabus of Errors*, London–New York: Morehouse 2004.
- Nowosad S., *Moralność w dialogu anglikańsko-katolickim*, „Roczniki Teologiczne” 42(1995), z. 7, s. 242-247.
- Nowosad S., *ARCIC II na temat zagadnień moralnych*, „Ethos” 8(1995), nr 2-3, s. 369-377.
- Nowosad S., *Nazwać dobro po imieniu. Sumienie w anglikańskiej teologii moralnej*, Lublin: RW KUL 1996.
- Nowosad S., *Okres karoliński w anglikańskiej teologii moralnej*, „Roczniki Teologiczne” 44(1997), z. 3, s. 125-149.
- Nowosad S., *Moralność w dialogu ekumenicznym*, „Roczniki Teologiczne” 47(2000), z. 3, s. 47-77.
- Nowosad S., *Odnowa anglikańskiej teologii moralnej w XX w.*, Lublin: RW KUL 2001.
- Nowosad S., *Zarys dziejów duchowości anglikańskiej (I)*, „Roczniki Teologiczne” 50(2003), z. 3, s. 83-98.
- Nowosad S., *Zarys dziejów duchowości anglikańskiej (II)*, „Roczniki Teologiczne” 51(2004), z. 3, s. 199-219.
- Nowosad S., *Zarys dziejów duchowości anglikańskiej (III)*, „Roczniki Teologiczne” 52(2005), z. 3, s. 105-128.
- Nowosad S., *Przestanie ekumeniczne II Soboru Watykańskiego*, w: *Recepcja Vaticanum II w prawie kanonicznym*, red. S. Tymosz, Lublin: Wyd. KUL 2005, s. 61-88.
- O'Donovan O., *Begotten or Made?*, Oxford: Clarendon Press 1984.
- O'Donovan O., *On the Thirty Nine Articles: A Conversation with Tudor Christianity*, Carlisle: The Paternoster Press 1986.
- O'Donovan O., *Resurrection and Moral Order: An Outline for Evangelical Ethics*, Leicester: Inter-Varsity – Grand Rapids: Eerdmans 1986.
- O'Donovan O., *Liturgy and Ethics*, Bramcote: Grove Books 1993.
- O'Donovan O., *A Summons to Reality*, „The Tablet” 247(1993), nr 7999 (z dn. 27.11.1993), s. 1550-1552.

- O'Donovan O., *Life in Christ*, „The Tablet” 248(1994), nr 8030 (z dn. 2.07.1994), s. 826-828.
- O'Donovan O., *The Desire of the Nations: Rediscovering the Roots of Political Theology*, Cambridge: Cambridge University Press 1996.
- O'Donovan O., *Common Objects of Love: Moral Reflection and the Shaping of Community*, Grand Rapids–Cambridge: Eerdmans 2002.
- O'Donovan O., *The Ways of Judgment*, Grand Rapids–Cambridge: Eerdmans 2005.
- O'Donovan O., *Self, World and Time* [Ethics as Theology: An Induction], Grand Rapids–Cambridge: Eerdmans 2013.
- O'Donovan O., *Finding and Seeking* [Ethics as Theology 2], Grand Rapids–Cambridge: Eerdmans 2014.
- Open Body: Essays in Anglican Ecclesiology*, The, red. Z. Guiliano, C.M. Stang, New York: Peter Lang 2012.
- Our Culture: Its Christian Roots and Present Crisis*, red. V.A. Demant, London: SPCK 1947.
- Our Selves, Our Souls and Our Bodies: Sexuality and the Household of God*, red. C.C. Hefling, Cambridge–Boston: Cowley Publications 1996.
- Oxford Dictionary of the Christian Church*, The, red. F.L. Cross, E.A. Livingstone, Oxford: Oxford University Press 1997.
- Packer J.I., Beckwith R.T., *The Thirty-Nine Articles: Their Place and Use Today*, Oxford: Latimer House 1984.
- Page R.J., *New Directions in Anglican Theology*, New York: Seabury Press 1965.
- Paley W., *The Principles of Moral and Political Philosophy*, London: R. Faulder 1785.
- Paley W., *A View of the Evidences of Christianity*, London: R. Faulder 1794.
- Paley W., *Natural Theology, or Evidences of the Existence and Attributes of the Deity*, London: Wilks and Taylor 1802.
- Parish Communion: A Book of Essays*, The, red. A.G. Hebert, London: SPCK 1937.
- Perkins W., *The Whole Treatise of the Cases of Conscience*, London: I. Legat 1606.
- Personal Ethics*, red. K.E. Kirk, Oxford: Clarendon Press 1934.
- Podmore C., *The Moravian Church in England 1728-1760*, Oxford: Oxford University Press 1998.
- Podmore C., *Aspects of Anglican Identity*, London: Church House Publishing 2005.
- Praemunire*, w: *The Oxford Dictionary of the Christian Church*, s. 1341.
- Preston R., *Re-Review: Kenneth Kirk's The Vision of God*, „The Modern Churchman” 25(1982), nr 2, s. 36-39.
- Primer*, w: *The Oxford Dictionary of the Christian Church*, s. 1327.
- Provisors*, *Status of*, w: *The Oxford Dictionary of the Christian Church*, s. 1341.
- Quantin J.-L., *The Church of England and Christian Antiquity: The Construction of Confessional Identity in the 17th Century*, Oxford: Oxford University Press 2009.
- Quinn F., *Welcoming the Interfaith Future: Religious Pluralism in a Global Age*, New York: Peter Lang 2012.
- Radner E., *The End of the Church: A Pneumatology of Christian Division in the West*, Grand Rapids: Eerdmans 1998.

- Radner E., *Hope among the Fragments: The Broken Church and Its Engagement of Scripture*, Grand Rapids: Brazos Press 2004.
- Radner E., *Leviticus*, Grand Rapids: Brazos Press 2008.
- Radner E., Turner P., *The Fate of Communion: The Agony of Anglicanism and the Future of a Global Church*, Grand Rapids–Cambridge: Eerdmans 2006.
- Ramsey A.M., *What Is Anglican Theology?*, „Theology” 48(1945), nr 1, s. 2-6.
- Ramsey A.M., *The Glory of God and the Transfiguration of Christ*, London–New York: Longmans 1949.
- Rashdall H., *The Theory of Good and Evil: A Treatise on Moral Philosophy*, Oxford: Clarendon Press 1907.
- Reckitt M.B., *Church and Society in England from 1800*, London: Allen & Unwin 1940.
- Response to ARCIC I, w: The Lambeth Conference 1988, *The Truth Shall Make You Free: The Reports, Resolutions and Pastoral Letters from the Bishops*, London: CHP 1988, s. 210-212.
- Return of Christendom: By a Group of Churchmen, The* [with an Introduction by Bishop Gore and an Epilogue by G.K. Chesterton], London: Allen & Unwin 1922.
- Rodriguez A., *The Practice of Christian and Religious Perfection*, t. 1-3, Dublin: James Duffy 1861.
- Rome and the Anglicans: Historical and Doctrinal Aspects of Anglican-Roman Catholic Relations*, red. J.C.H. Aveling, D.M. Loades, H.R. McAdoo, Berlin–New York: W. de Gruyter 1982.
- Salisbury or Sarum, Use of*, w: *The Oxford Dictionary of the Christian Church*, s. 1446-1447.
- Sanderson R., *De obligatione conscientiae praelectiones decem*, Londini: Typis R.N. 1660 (tłum. ang. C. Wordsworth wydane jako: *Bishop Sanderson's Lectures on Conscience and Human Law*, Lincoln: Williamson 1877).
- Scarisbrick J.J., *The Reformation and the English People*, Oxford: Blackwell 1984.
- Schumacher J.A., *The Idea of Actual Sin in Modern Anglicanism: The Doctrine of Some High Churchmen*, Rome 1967 (mps).
- Scott T., *Commentary on the Bible* [*The Comprehensive Commentary on the Holy Bible, Containing the Text according to the Authorized Version*], London 1792.
- Scott T., *Essays on the Most Important Subjects in Religion*, London 1794.
- Scottish Book of Common Prayer, The* (1637), Edinburgh: Cambridge University Press 1929.
- Sedgwick T.F., *Sacramental Ethics: Paschal Identity and the Christian Life*, Philadelphia: Fortress Press 1987.
- Sedgwick T.F., *The Making of Ministry*, Cambridge–Boston: Cowley 1993.
- Sedgwick T.F., *The Christian Moral Life: Practices of Piety*, Grand Rapids–Cambridge: Eerdmans 1999.
- Shaping Our Future: Challenges for the Church in the Twenty-First Century*, red. J.S. Freeman, Cambridge–Boston: Cowley Publications 1994.
- Simeon C., *The Excellence of the Liturgy: In Four Discourses Preached before the University of Cambridge*, Cambridge: J. Smith 1812.
- Six Articles*, w: *The Oxford Dictionary of the Christian Church*, s. 1507.

- Skinner J., *A Synopsis of Moral and Ascetical Theology*, London: Kegan Paul, Trench & Co. 1882.
- Skowronek A., *Tajemnica – ofiara – obecność. Eucharystia w dialogu anglikańsko-katolickim*, w: *Eucharystia i posłannictwo. Wieczerza Pańska w dialogu chrześcijan*, red. L. Górka, W. Hryniewicz, Warszawa: Verbinum 1987, s. 70-83.
- Smith D.H., *Introduction*, w: K.E. Kirk, *Conscience and Its Problems: An Introduction to Casuistry*, Cambridge: James Clarke & Co. 1999, s. XII-XXXIII.
- Soundings: Essays Concerning Christian Understanding*, red. A.R. Vidler, Cambridge: Cambridge University Press 1962.
- Spirit of Anglicanism: Hooker, Maurice, Temple, The*, red. W.J. Wolf, Edinburgh: T&T Clark 1982.
- Stang C.M., *Apophysis and Pseudonymity in Dionysius the Areopagite: 'No Longer I'*, Oxford: Oxford University Press 2012.
- Stranks C.J., *The Life and Writings of Jeremy Taylor*, London: SPCK 1952.
- Study of Anglicanism, The*, red. S. Sykes, J. Booty, London: SPCK – Minneapolis: Fortress Press 1990.
- Subscription and Assent to the 39 Articles: A Report of the Archbishops' Commission on Christian Doctrine*, London: SPCK 1968.
- Sunday Service of the Methodists, The*, (1788), London: John Mason 1846.
- Swan J., *Speculum mundi or a glasse representing the face of the world*, Cambridge: University of Cambridge 1635.
- Sykes S.W., *The Integrity of Anglicanism*, London–Oxford: Mowbrays 1978.
- Sykes S.W., *The Fundamentals of Christianity*, w: *The Study of Anglicanism*, s. 231-245.
- Sykes S.W., *Unashamed Anglicanism*, London: Darton, Longman and Todd 1995.
- Tanner M., *The Ecumenical Future*, w: *The Study of Anglicanism*, s. 379-393.
- Tanqueray A., *Synopsis theologiae moralis et pastoralis*, t. 1-3, Parisii: Desclée 1902-1905.
- Taylor J., *The Rule and Exercises of Holy Living*, London 1650.
- Taylor J., *The Rule and Exercises of Holy Dying*, London 1651.
- Taylor J., *Unum Necessarium or Doctrine of Practice of Repentance*, London: James Flesher for R. Royston 1655.
- Taylor J., *Ductor Dubitantium or the Rule of Conscience*, t. 1-2, London: James Flesher for R. Royston 1660.
- Temple W., *Readings in St. John's Gospel*, t. 1-2, London: Macmillan 1939-1940.
- Ten Articles*, w: *The Oxford Dictionary of the Christian Church*, s. 1587-1588.
- Things that Matter: The Best of the Writings of Bishop Brent*, red. F.W. Kates, New York: Harper 1949.
- Thirteen Articles*, w: *The Oxford Dictionary of the Christian Church*, s. 1610-1611.
- Thirty Nine Articles*, w: *The Oxford Dictionary of the Christian Church*, s. 1611.
- Thomas Cranmer: Churchman and Scholar*, red. P. Ayris, D. Selwyn, Woodbridge: Boydell 1993.
- Thomas B., *An Anglican Hermeneutic of the Transfiguration*, New York: Peter Lang 2013.
- Thomas P.H.E., *Doctrine of the Church*, w: *The Study of Anglicanism*, s. 219-231.

- Thornton M., *Re-Review: Kenneth Kirk's Some Principles of Moral Theology*, „The Modern Churchman” 29(1987), nr 2, s. 54-57.
- Toon P., *Evangelical Theology 1833-1856: A Response to Tractarianism*, London: Marshall, Morgan & Scott 1979.
- Toon P., *Early Evangelical Ethics: Preparing for Today*, w: *The Anglican Moral Choice*, s. 85-106.
- Toon P., *The Articles and Homilies*, w: *The Study of Anglicanism*, s. 133-143.
- Towards a Catholic Standard of Life; Being a Short Report of the First Summer School of Sociology*, London: Peter & Paul 1926.
- Truax J., *Archbishops Ralph d'Escures, William of Corbeil and Theobald of Bec: Heirs of Anselm and Ancestors of Becket*, Farnham: Ashgate 2012.
- Turner P., *Sex, Money and Power: An Essay in Christian Social Ethics*, Cambridge: Cowley Publications 1985.
- Two Books of Homilies Appointed to Be Read in Churches, The*, Oxford: The University Press 1859.
- Underhill E., *Mysticism: A Study in the Nature and Development of Man's Spiritual Consciousness*, London: Methuen 1911.
- Underhill E., *The Mystic Way: A Psychological Study in Christian Origins*, London: Dent 1913.
- Underhill E., *The Life of the Spirit and the Life of To-day*, London: Methuen 1922.
- Underhill E., *Worship*, London–Oxford: Mowbray 1929.
- Vaughn S.N., *Archbishop Anselm 1093-1109: Bec Missionary, Canterbury Primate, Patriarch of Another World*, Farnham: Ashgate 2012.
- Waddams H., *Life and Fire of Love: Prayer and Its Presuppositions*, London: SPCK 1964.
- Waddams H., *A New Introduction to Moral Theology*, London: SCM 1964.
- Waddams H., *Basic Questions of Life and Death*, London: Epworth Press 1968.
- Waddams H., *The Life of the Spirit: Prayer and Action*, London: The Faith Press 1969.
- Ware K., *The Orthodox Way*, London: Mowbray 1979.
- Ware K., *Spirituality: Eastern and Western Perspectives*, Cambridge: Great St. Mary's 1995.
- Webb W.W., *The Cure of Souls*, New York: J. Pott 1892.
- Weil L., *The Gospel in Anglicanism*, w: *The Study of Anglicanism*, s. 51-76.
- White S.R., *Authority and Anglicanism*, London: SCM Press 1996.
- Wilberforce W., *A Practical View of the Prevailing Religious Systems of Professed Christians, in the Higher and Middle Classes in This Country, Contrasted with Real Christianity*, London: Cadell and Davies 1797.
- Williams H.A., *Theology and Self-Awareness*, w: *Soundings: Essays Concerning Christian Understanding*, s. 67-102.
- Williams R., *The Theology of Vladimir N. Lossky: An Exposition and Critique*, Oxford 1975 (mps).
- Williams R., *The Wound of Knowledge: Christian Spirituality from the New Testament to St. John of the Cross*, London: Darton, Longman and Todd 1979.
- Williams R., *Resurrection: Interpreting the Easter Gospel*, London: Darton, Longman and Todd 1982.

- Williams R., *Teresa of Avila*, London: Chapman 1991.
- Williams R., *Lost Icons: Reflections on Cultural Bereavement*, London: T&T Clark 2000.
- Williams R., *Ponder These Things: Praying with Icons of the Virgin*, London: Sheed and Ward 2002.
- Williams R., *The Dwelling of the Light: Praying with Icons of Christ*, Grand Rapids: Eerdmans 2004.
- Williams R., *Anglican Identities*, London: Darton, Longman and Todd 2004.
- Wogaman J.P., *Christian Ethics: A Historical Introduction*, Louisville: Westminster/John Knox Press 1993.
- Wolf W.J., *Anglicanism and Its Spirit*, w: *The Spirit of Anglicanism: Hooker, Maurice, Temple*, s. 137-188.
- Wood T., *English Casuistical Divinity during the Seventeenth Century*, London: SPCK 1952.
- Wood T., *Anglican Moral Theology/Ethics*, w: *A New Dictionary of Christian Ethics*, s. 22-28.
- Wycliffe J., *Select English Works*, vol. 1-3, red. T. Arnold, Oxford: Clarendon Press 1869-1871.
- Zabriskie A.C., *Bishop Brent: Crusader for Christian Unity*, Philadelphia: Westminster Press 1948.
- Zbiciak J., *Bernard z Clairvaux V: Duchowość*, w: *Encyklopedia katolicka*, t. 2, Lublin: TN KUL 1985, kol. 304-305.
- Žižek S., Milbank J., Davis C., *The Monstrosity of Christ: Paradox or Dialectic?*, Cambridge–London: MIT Press 2009.

Nota bibliograficzna

- Kościelno-teologiczne fundamenty anglikanizmu*, w: *Scio cui credidi. Księga pamiątkowa ku czci Księdza Profesora Mariana Ruseckiego w 65. rocznicę urodzin*, red. I.S. Ledwoń [i in.], Lublin: Wydawnictwo KUL 2007, s. 851-868.
- Ewangelickie odrodzenie etyki anglikańskiej w XVIII i XIX wieku*, w: *Żyć godnie w zmieniającym się świecie. Księga pamiątkowa ku czci Ks. prof. dra hab. Jana Pryszmonta*, red. Z. Sareło, Ząbki: Apostolicum 2004, s. 81-98.
- Kenneth Escott Kirk (1886-1954). Teolog moralista anglikański*, „Roczniki Teologiczne” 43(1996), z. 3, s. 117-134.
- Anglikańska teologia moralna według Lindsaya Dewara*, „Roczniki Teologiczne” 46(1999), z. 3, s. 167-179.
- Sakramenty inicjacji chrześcijańskiej w tradycji anglikańskiej*, „Roczniki Teologiczne” 46(1999), z. 6, s. 315-334.
- Wizja małżeństwa w dialogu anglikańsko-katolickim* [pierwotnie: *Międzynarodowa Komisja Anglikańsko-Katolicka. Życie w Chrystusie: Moralność, komunია i Kościół* (nr 59-77)], „Forum Teologiczne” 13(2012), s. 201-219.
- Antropologia i życie społeczne*, „Roczniki Teologii Moralnej” 3(2011), s. 63-77.
- Etyka powielkanocna*, w: *Scripturae lumen. Biblia i jej oddziaływanie* [nr 2], red. A. Paciorek, Tarnów: Wydawnictwo Biblos 2010, s. 381-398.
- Nadzieja na visio Dei w życiu moralnym*, w: *Nadzieja chrześcijańska a nadzieje ludzkie*, red. J. Nagórny, M. Pokrywka, Lublin: Wydawnictwo KUL 2003, s. 143-166.
- Ku integralnemu ujęciu moralności i duchowości chrześcijańskiej*, „Roczniki Teologiczne” 49(2002), z. 3, s. 17-33.
- Nurty w duchowości anglikańskiej XX wieku*, w: *Lumen Christi tantum in Ecclesia. Księga pamiątkowa w 70. rocznicę urodzin o. prof. A.J. Nowaka*, red. T. Paszkowska, Lublin: Wydawnictwo KUL 2005, s. 379-391.
- Anglikańsko-katolicki dialog ekumeniczny – podstawy, przebieg i problematyka* [pierwotnie: *Anglikanizm*], w: *Jan Paweł II. Encyklopedia dialogu i ekumenizmu*, red. E. Sakowicz, Radom: Polwen 2006, s. 33-60.
- Recenzje zawarte w *Lekturach anglikańskich* ukazały się pierwotnie w następujących czasopismach: „Roczniki Teologiczne” (1994-2013), „Studia Oecumenica” (2015), „Teologia i Moralność” (2007-2013).

Moral Consequences of Faith: Anglican Essays

Summary

Though seriously and for a long time divided, Christians of almost all the Churches and ecclesial communities have come to realize how gravely their present situation is contrary to the will of the Lord expressed in his prayer in the Upper Room. It was particularly during the last half century that Christ's followers of East and West have given so many indications of their readiness to engage in theological dialogue and fraternal cooperation so that all of them may finally "walk together in unity of faith". Dialogue is not just a useful tool for individuals to live together in peace. Rather, it involves the fullness of the human subject in relation to the other. Hence, dialogue, including ecumenical dialogue, cannot be limited to a simple "exchange of ideas", it is always an "exchange of gifts", which will eventually lead to overcoming divisions and showing the paths to unity. As such, being marked by "a common quest for truth", ecumenical dialogue is a binding imperative whose essence is "love for the truth". When accompanied by "charity towards one's partner in dialogue and humility with regard to the truth", such dialogue will bring about a mutual recognition and a common commitment to Christ's invocation *ut unum sint* (cf. John Paul II, *Ut unum sint*, no. 28-40).

An ecumenical dialogue between Roman Catholics and Anglicans, conducted for over four decades, is a good and fruitful example how interfaith theological discussions may and should be done. It is also a rare case where both partners have been convinced that "authentic Christian unity is as much a matter of life as of faith" and so have taken up Christian morals as an important subject of their dialogue. Their agreed statement *Life in Christ: Moral, Communion and the Church* (1994) is a valuable fruit of their common understanding that both Communions, with regard to Christian moral life, share "a common perspective and acknowledge the same underlying values". They

have also achieved a better perception where their paths diverge and where “the existing differences between Anglicans and Roman Catholics on matters of morality must be located if they are to be rightly understood” (ARCIC II, *Life in Christ*, no. 1 and 36). Even earlier, within the Anglican-Catholic dialogue, it had been emphasized that authentic ecclesial communion, being the goal of ecumenism, must include “acceptance of the same basic moral values, the sharing of the same vision of humanity created in the image of God and recreated in Christ and the common confession of the one hope in the final consummation of the Kingdom of God” (ARCIC II, *Church as Communion*, no. 45).

This book is a collection of a dozen essays, which take up and discuss various aspects of the Anglican vision of Christian faith and life as well as some important figures and concepts of Anglican moral theology. They also provide analyses of the theological dialogue between Anglicans and Roman Catholics as being done by the Anglican-Roman Catholic International Commission. The last chapter of this book includes a number of my reviews of recently published books by Anglican authors who discuss meaningful and often urgent issues. The book is supplemented by, mainly Anglican, bibliography and an index of names. The title of the book – *Moral Consequences of Faith: Anglican Essays* – has its origin in John Paul II’s Encyclical *Ut unum sint*, in which the Pope has explicitly emphasized that ecumenical dialogue must not overlook moral consequences of spiritual life and faith since in “this area vast area [of ethics and morality] there is much room for dialogue concerning the moral principles of the Gospel and their implications” (no. 68).

It is both a duty and a joy for any author to show his appreciation to those who have been inspirational and supportive to him. My own words of gratitude go to my professors who have taught me Catholic theology and ethics at the John Paul II Catholic University of Lublin, in particular to Prof. Franciszek Greniuk and the late Prof. Janusz Nagórny as well as to my present colleagues and friends from the Institute of Moral Theology. In my research in Anglican moral theology and ethics, done above all at the University of Oxford, I have been assisted and encouraged in many ways by Dr Ronald Truman and Prof. Oliver O’Donovan from Christ Church, Oxford. I have also had a highly valuable access to American Catholic and Protestant theological literature at the University of Notre Dame, USA, for which I am most grateful to my friend Prof. James McAdams, Director of the Nanovic Institute at Notre Dame. Prof. John Grabowski, Director of Moral Theology and Ethics at the Catholic University of America in Washington, D.C., was always ready to offer precious assistance during my visit to CUA.

It was amid a complex social-political and religious situation of the 16th c. that the Church of England was to lay foundations of its reform. The first chap-

ter of this book, entitled *The Ecclesio-Theological Foundations of Anglicanism*, first points to the religious as well as political circumstances in England that preceded the Reformation. What follows are the major theological assumptions of the new ecclesial reality in Henry VIII's kingdom which found their origin and expression in the crucial books and documents of the early phase of the English Reformation (like the *Book of Common Prayer*, the *Articles* and the *Books of Homilies*).

After the golden age of Anglican theology in the 17th c. the following decades saw a move away from sound moral theology toward natural religion and ethics. This in turn brought about a revival not just in ethics but in the whole Christian life. The chapter *An Evangelical Revival of Anglican Ethics in the 18th and 19th c.* outline some key attempts to revive faith and life among Anglican evangelicals. One of its results was Methodism, which finally emerged from Anglicanism as an autonomous ecclesial community. The other result was the Clapham Sect and William Wilberforce's radical criticism of the English social and political reality in the early 18th c.

The chapter *Kenneth Escott Kirk (1886-1954): Anglican Moral Theologian* offers an introduction to the life and works of the leading figure in the renewal of Anglican moral theology in the 20th c. who was Regius Professor of Moral and Pastoral Theology at Christ Church of the University of Oxford and later became Bishop of Oxford. First his understanding of the nature and scope of moral theology and then Kirk's teaching on conscience and sound casuistry are presented. Bishop Kirk was convinced that *visio Dei* should play a fundamental role both in Christian life and in moral theology. The renewed and deeply theological concept of Christian ethics should be rooted in worship and only as such it would preserve its clear ecclesial character.

One of the authors of the 20th c. renewal of moral theology in the Church of England was Lindsay Dewar (d. 1976). In his many books, referred to in the chapter *Anglican Moral Theology according to Lindsay Dewar*, he sees moral theology as firmly based on the Bible and so Christocentric, being also an ethic of the Holy Spirit. While moral theology needs to be an ecclesial endeavour with a sound connection with Christian and Anglican tradition, in Dewar's view it too needs to pay more attention to empirical data, though not in the sense that moral norms be established by empirical methods alone.

Since liturgy has always played a crucial role in Anglicanism its true spirit is to be found in its worship rather than in any documents or theological proclamations. The chapter on the *Sacraments of Christian Initiation in Anglican Tradition* shows how the establishment of one uniform liturgy has become a distinguishing mark of the Church of England and has found its expression in the *Book of Common Prayer*. Then the changes in the Anglican liturgy and understanding of Baptism, Confirmation and Holy Communion over the

centuries are outlined. In the conclusion a brief reflection on the relationship between liturgy and ethics is presented.

The first part of the sixth chapter *The Vision of Marriage in the Anglican-Catholic Dialogue* focuses on the issue of sacramentality and indissolubility of Christian marriage as taught and practised in Anglican and Roman Catholic traditions. Being a commentary to par. 59-77 of ARCIC II's *Life in Christ: Morals, Communion and the Church* (1994) it is preceded by remarks on the Anglican-Roman Catholic theological dialogue as well as on secularizing trends in contemporary Anglicanism. The other part of the chapter is a Polish translation of the relevant passage of *Life in Christ*.

The consecutive chapter *Anthropology and Social Life* refers above all to Vigo Auguste Demant (d. 1983), Canon and Regius Professor of Moral and Pastoral Theology in Christ Church of the University of Oxford. He was one of those in the Christendom Group who most influenced Christian sociology and the ecclesial life in the Church of England. Confronted with various manifestations of the crisis of European civilization in the first half of the 20th c. his constant emphasis was on the "true nature and end of man" and the concept of "human life as a whole". This included an understanding of man above all as a spiritual being who needs to stay in contact with God as his Creator and Redeemer. Thus, it is secularization, which damages man and his social environment most. Demant's firm conviction was that European societies must rediscover their "common humanity" transcending the earthly reality in order to reintroduce God's order in their individual and social life. However different the early 21st c. social and cultural context may be, Canon Demant is truly worth revisiting.

It is surprising that the studies in Christian morality seldom if ever take up and examine its paschal perspective. The subsequent chapter *Post-Easter Ethics* is such an attempt done in the light of Anglican theological literature. Since the "Resurrection of Jesus is the crowning truth of our faith in Christ", it should be not just believed but also "lived as the central truth" (*Catechism of the Catholic Church*, no. 836). Consequently, Christian ethics in its entirety can and should be perceived as post-Easter ethics.

It has always been a fundamental Christian belief that the moral life of Christ's disciple is deeply theological and as such leads the believer to *visio Dei*. This truth is very much present in K.E. Kirk's writings, particularly in his opus magnum *The Vision of God*. The chapter *Hope for visio Dei in Moral Life* draws mainly on Kirk's exposition of the subject. The idea of *visio Dei* is fundamentally rooted in the Bible and as such it enables the theological character of Christian morality to be maintained.

It has been characteristic for the Church of England to perceive moral and spiritual life as an integrated whole. In the following chapter *Toward*

an Integral Understanding of Christian Morality and Spirituality one finds references to the pre-Reformation Christian saints and authors as well as to Anglican sources, both the Caroline Divines and contemporary theologians or texts. This vision of an inseparable union between moral and spiritual life is rooted in the Holy Spirit who makes the Christian a “praying being” and bases his life in the “sacramental principle”.

Though modern secularism has a considerable impact on contemporary Anglicanism, the Church of England is not devoid of various manifestations of spiritual life. In the chapter *Currents in Anglican Spirituality of the 20th Century* analyses and references are made to some influential authors and their impact on this sphere of Anglican life. It is also to do with some new forms of the revival of ecclesial life, including new manifestations of monastic practice as well as an ecumenical engagement and so receptiveness to Catholic or Eastern Orthodox influences.

The chapter *Anglican-Catholic Ecumenical Dialogue – Foundations, the Course of Events and Issues* offers a broad analysis of over forty years of the official contacts and dialogue between the Anglican Communion and the Roman Catholic Church. A number of agreed statements have been published by the Anglican-Roman Catholic International Commission over those years, which deal with issues like the authority in the Church, the Eucharistic doctrine, ministry and ordination, morals or the place of the Blessed Virgin Mary in the life and doctrine of the Church. The two traditions have found a lot of issues that they both hold in common and have also better understood where their paths diverge.

The last chapter *Anglican Readings* contains my reviews of over twenty books recently published, which deal with different issues and aspects of theology, history or ecclesio-social situation of the Church of England. The authors of those books enable the reader to understand both the past and present situation of Anglicanism, being an important Christian tradition. They also contribute to a better perception of the relationship between the Church and the modern world, particularly in the context of the recent radical transformations of mentality and culture.

Indeks osobowy

- Akwinata zob. Tomasz z Akwinu, św.
Alfons, św. 56
Allchin Arthur Macdonald 187, 189, 220, 295
Allestree Richard 281, 284
Ames William 53, 194, 234
Andersen Svend 276
Anderson Elizabeth 289
Andrewes Lancelot 187, 194, 234, 237, 255, 256, 283, 302
Anna Boleyn 16
Antoni, św. (opát) 151
Anzelm, św. 277
Arnold Thomas 309
Arundel Thomas 195, 279
Arystoteles 153, 265, 294
Ashley Christopher 288-289
Atanazy (patriarcha) 202
Atanazy, św. 151-152
Atkinson David John 304
Auden Wystan Hugh 187, 279
Augustyn, św. 18, 20, 72, 73, 93, 144, 152, 153, 260, 261, 265, 271, 273, 293, 294
Augustyn z Canterbury św. 200, 201, 277
Aveling John Cedric Hugh 234, 306
Avis Paul 53, 220, 295
Ayris Paul 24, 307
Bajda Jerzy 65, 296
Baker Frank 35, 296
Balleine George Reginald 35, 296
Banner Michael 245-247, 271-273, 296
Barth Karl 246, 250, 272, 275, 276, 277, 293, 294, 296
Bartłomiej I 202
Bathersby John 216
Baxter Richard 53, 194, 234
Bayne Stephen 102
Bazyli, św. 152, 153
Beckwith Roger Thomas 86, 305
Becon Thomas 30
Beetge David 216
Behr John 189, 295
Bell George 277
Benedict XVI zob. Benedykt XVI
Benedykt, św. 162, 271
Benedykt XIV 123
Benedykt XVI 204, 217, 273, 303
Bentham Jeremy 47
Bernard z Clairvaux św. 153, 154, 169, 309
Beveridge William 281
Bezzant James Stanley 160, 296
Biggar Nigel 275-277, 296
Bloom Anthony 189, 296
Bonhoeffer Dietrich 189, 246, 271

- Bonner Edmund 30
 Booty John Everett 24, 86, 219, 220, 221, 222, 295, 296, 307
 Bradshaw Paul Frederick 220
 Bramhall John 194, 222, 234, 237, 303
 Brent Charles Henry 188-189, 296, 307, 309
 Brookes O. 187
 Brooks Peter Newman 92, 296
 Browne Thomas 283
 Brunett Alexander Joseph 210
 Brunner Emil 72-73, 296
 Bucer Martin 25, 88
 Buckeridge John 281
 Bultmann Rudolf 149, 275
 Butler Cuthbert 187
 Butler Joseph 33, 54, 194, 272, 296
 Butler Perry 43, 91, 93, 219, 297
 Buxton H. 117

 Callahan Annice 185, 297
 Cameron Richard Morgan 39, 297
 Carey George Leonard 198-202, 216, 300
 Carnley Peter 210
 Carroll Thomas K. 234, 237, 253-254, 297, 301
 Cassidy Edward Idris 216
 Chadwick Henry 148, 220
 Chandler Andrew 277-279, 297
 Chapman John 189
 Chesterton Gilbert Keith 117, 187, 306
 Childress James Franklin 53, 309
 Churchill Winston 277
 Clark Alan 205
 Coggan Donald 186, 196, 297
 Cohen Cynthia B. 248, 297
 Colenso John William 238
 Coleridge Samuel Taylor 253
 Conomos Dimitri E. 189, 295
 Conrad Joseph 247
 Cosin John 26, 194, 237, 283, 284
 Coverdale Myles 21

 Cranmer Thomas 16, 19, 20, 22, 23, 24, 27-28, 30, 31, 80, 83, 88, 90, 91, 92, 105, 193, 270, 282, 296, 302, 307
 Crashaw Richard 283
 Crockett William R. 92-93, 220, 297
 Cross Frank Leslie 14, 296, 305
 Cwierniak Stanislas 190, 297
 Cycon 260, 294

 Darwin Karol 77, 272
 Davenport Christopher 29
 Davis Creston 273, 309
 Dawson Christopher 128, 297
 Demant Vigo Auguste 10, 117-129, 134, 297-298, 305, 316
 Dewar Lindsay 10, 53, 54, 58, 65, 67-78, 134, 143, 160, 167-168, 171, 222, 251, 298, 315
 Dickens Arthur Geoffrey 14, 15, 16, 20, 25, 298
 Dionysius the Areopagite zob. Pseudo-Dionizy Areopagita
 Dix Gregory 91, 93, 184, 298
 Duffy Eamon 14, 298
 Dunstan Gordon Reginald 63, 298

 Ecclestone Alan 187
 Edward VI 22, 23, 25, 28, 30
 Edwards Otis Carl 220
 Efreń Syryjczyk św. 35
 Egerstrom Marisa 289
 Eliot Thomas Stearns 117, 187, 279
 Elmen Paul 43, 59, 148, 220, 298, 303
 Elmendorf John J. 54-55, 298
 Elżbieta I 17, 20, 22-23, 25-26, 28, 30
 Elżbieta II 197, 279
 Erastus Thomas 19, 298
 Etchegaray Roger 202
 Evans Gillian Rosemary 228, 298
 Evans-Hills Bonnie 285, 298

 Farrer Austin 187, 279
 Field David F. 304
 Filip (książe Edynburga) 197

- Filon z Aleksandrii 149
Fisher Geoffrey Francis 97, 194, 195, 277-279, 297, 299
Francisco de Quiñones 24
Franciszek Salezy, św. 154
Franciszek z Asyżu, św. 169
Franklin Ralph William 195, 295
Freeman J. Stephen 248, 306
Freud Zygmunt 77, 272
Frost Francis 58, 62, 63, 298
Fuchs Josef 276
Fuller Reginald Horace 220
- Gajek Jan Sergiusz 36, 301
Garrard Richard 203
Gassmann Günther 205
Gaume Jean Joseph 54, 298
George Alfred Raymond 35, 37,
Gisborne Thomas 46-48, 299
Gore Charles 19, 117, 175, 186, 191, 194, 264, 289, 299, 303, 306
Górka Leonard 299, 307
Grabowski John 314
Grant Charles 40
Greniuk Franciszek 53, 299, 314
Griffiths John 30, 299
Grindal Edmund 30
Griswold Frank 210
Grosseteste Robert 18
Grzegorz Wielki, św. 61, 152, 200
Grzegorz z Nyssy św. 152
Guiliano Zachary 285, 305
Gustafson James Moody 250, 275
Guyer Benjamin 280-285, 296, 299
- Habgood John 199
Haigh Christopher 14, 298
Hall Francis Joseph 53, 76, 166, 299, 301
Hall Joseph 53, 234
Hallock Frank Hudson 53, 76, 166, 299, 301
Hammond Henry 194
Handy Robert 188, 299
Hankey Wayne J. 220
- Hardwick Charles 27, 299
Harnack Adolf 172
Harpsfield John 30
Hartin James 220
Hatchett Marion Josiah 24, 25, 26, 79, 83, 84, 85, 88, 182, 220, 221, 299
Hauerwas Stanley 268, 275
Haugaard William P. 219
Hawkes S.F. 50
Häring Bernard 65, 236
Hebert Arthur Gabriel 93, 184, 299, 305
Hefling Charles C. 248, 305
Hein David 277-280, 297, 299
Helmsing Charles 204
Hennell Michael 44, 299
Henryk VIII 15, 16, 17, 19, 20, 22, 23, 26-27, 30, 193, 221, 315
Herbert George 148, 281, 283
Hinchliff Peter 220
Holeton David Ralph 88, 89, 91, 220, 299
Holmes Arthur Frank 304
Holmes Sherlock 61
Holmgren Stephen 132, 136, 137, 139, 167, 172, 175-176, 250-253, 299
Hooker Richard 19, 53, 86, 87, 93, 105, 106, 177, 194, 251, 277, 307, 309
Hooper John 19, 22
Hopkins Hugh Evan 42, 299
Howe John 228, 295
Hryniewicz Wacław 36, 301, 302, 307
Hudson Cyril Edward 58, 65, 67-68, 70, 122, 134, 167, 170, 171, 173-175, 298, 299
Hughes Gerard W. 187
Hughes Philip 14, 299
Hughes Philip Edgcumbe 14, 299
Hume Basil 198
Hume David 272
Hus Jan 18
Hügel Friedrich von 189
Hylson-Smith Kenneth 34, 299
- Ignacy Antiocheński, św. 172
Ignacy Loyola, św. 154, 157, 169

- Inge William Ralph 184, 300
- Jakub I 21, 26
- Jan Chryzostom, św. 83, 253
- Jan Kasjan, św. 153
- Jan od Krzyża, św. 156, 186, 308
- Jan Paweł II 7, 14, 98, 100, 108, 127, 197-204, 210, 216, 243, 244, 245, 247, 265, 267, 272, 292, 297, 300, 313, 314
- Jan XXIII 97, 195, 265, 279, 286
- Jaskóła Piotr 301
- Jenks Benjamin 44, 301
- Jewel John 30-31, 301
- John à Lasco (Jan Łaski) 23
- John of the Cross zob. Jan od Krzyża św.
- John Paul II zob. Jan Paweł II
- Jonas Hans 272
- Jonas Justus 23
- Jones Cheslyn 35, 295
- Jordan Mark 286
- Kallistos** – zob. Ware Timothy Kallistos
- Kalwin Jan 19, 22-23, 24, 72, 86, 155, 235
- Kant Immanuel 63, 272, 294
- Karol I 28, 221, 222, 255, 280, 281, 282
- Karol II 222, 255, 280, 281
- Kasper Walter 200, 217, 301
- Katarzyna Aragońska 16
- Kates Frederick Ward 188, 307
- Keble John 50, 194
- Kelly Thomas Raymond 187, 301
- Kemp Eric Waldram 50, 51, 52, 55, 57, 62, 161, 166, 301, 302
- Kepler Thomas Samuel 37, 297
- Kierkegaard Søren 144, 272
- King Benjamin J. 289
- Kinnamon Michael 205
- Kirk John 49
- Kirk Kenneth Escott 10, 11, 49-66, 67, 76, 145-146, 148-163, 166, 167, 168-169, 171-173, 174-175, 177, 185, 194, 222, 223, 249, 251, 252, 264, 270, 275, 296, 298, 301-302, 305, 307, 308, 315, 316
- Klemens Aleksandryjski, św. 152, 172
- Klemens VIII 16
- Kleszczyński Adam 36, 302
- Koza Stanisław Józef 36, 301, 302
- Kras Paweł 15, 302
- Królikowski Janusz 206, 302
- Küng Hans 230
- Latimer Hugh 16, 20, 30
- Laud William 84, 194, 237, 255, 284
- Law William 34, 37, 194
- Leon X 17
- Leon XIII 98, 123, 195, 244
- Leonard Graham 31-32, 302
- Lewis Clive Staples 125, 187, 279
- Livingstone Elizabeth A. 14, 296, 305
- Loades David Michael 23, 224, 302, 306
- Loisy Alfred 150
- Lord Halifax 195
- Lossky Vladimir Nikolayevich 186, 308
- Louth Andrew 189, 295
- Løgstrup Knud Ejler 276
- Lubac Henri de 273, 303
- Luter Marcin 15, 17, 18, 20-21, 22, 24, 30, 35, 72, 83, 86, 88, 154, 222, 271, 272, 277
- Łukaszyk Romuald** 92, 302
- Macaulay Zachary 40, 41
- McAdams James 314
- MacCulloch Diarmaid 24, 302
- MacKenzie Iain M. 255-256, 280, 302
- Macnutt Frederic Brodie 50, 301
- Makarius Egipcjanin 35
- Maksym Wyznawca, św. 287
- Manning Henry Edward 195
- Maria Tudor 20, 23, 25, 28
- Marks Karol 272
- Marshall Peter 14, 303
- Mascall Eric Lionel 117, 264, 279
- Mason Arthur James 91, 303

- Maurice Frederick Denison 106, 123-124, 191, 194, 246, 303, 307, 309
McAdams James 9
McAdoo Henry Robert 53, 73, 148, 165, 205, 233-237, 253-254, 280, 303, 306
McCormick Richard 276
McGrade Arthur Stephen 47, 220, 303
Mercier Désiré 195
Merton Thomas 189
Milbank John 273-275, 303, 309
Misiurek Jerzy 53, 303
Mitchell Basil 160, 303
Monk Robert C. 35, 303
Montague Richard 194, 222
Moorman John Richard Humpidge 204
More Hannah 40
Mortimer Robert Cecil 65, 175, 177, 222, 303
Murphy-O'Connor Cormac 210
Mursell Gordon 187, 190, 304

Nagórny Janusz 314
Neill Stephen 106, 304
Newman John Henry 29, 41, 50, 194, 204, 274, 300
Nicholl Donald 189
Nichols Aidan 14, 16, 18, 19, 21, 29, 30, 31, 32, 35, 36, 40, 42, 91, 302, 304
Nichols Vincent 204, 300
Niebuhr Helmut Richard 250
Niebuhr Reinhold 266, 275, 277
Nietzsche Friedrich 272
Norman Edward 23, 24, 31, 101-103, 108, 180-182, 256-259, 261-263, 304
Norris Richard Alfred 220
Nowosad Sławomir 26, 33, 73, 74, 77, 86, 99, 124, 129, 134, 143, 146, 148, 179, 185, 194, 304

O'Donovan Oliver 9, 21, 63, 86, 95-96, 104, 108, 134, 135, 137-139, 141, 142-143, 145, 223-227, 259-261, 264-266, 275, 291-294, 304-305, 314

Osmund, św. 83

Packer James Innell 86, 305
Page Robert Jeffress 63, 106, 305
Paley William 46-47, 305
Parker Matthew 28, 30
Partridge Cameron 287
Paul VI zob. Paweł VI
Paweł VI 195, 196, 204, 297
Pearson John 29
Perkins William 53, 194, 234, 305
Peter Martyr 25
Phillipps de Lisle Ambrose 195
Pickering William Stuart Frederick 220
Pius IX 99, 216
Pius V 28
Pius X 123
Pius XI 123
Pius XII 99, 216
Platon 149, 265, 273
Pobee John Samuel 220
Podmore Colin 266-268, 297, 305
Polikarp św. 172
Portal Fernand 195
Porter Jean 265
Preston Ronald Haydn 50, 54, 60, 63, 305
Pseudo-Dionizy Areopagita 285, 287, 307
Pusey Edward Bouverie 50, 54, 88, 194, 298

Quantin Jean-Louis 280, 305
Quinn Frederick 285, 305

Radcliffe Beatrice 51
Radner Ephraim 268-270, 305-306
Rahner Karl 250, 277
Ralph d'Escures 277, 308
Ramsey Arthur Michael 106, 117, 186, 195, 200, 204, 297, 306
Ramsey Michael zob. Ramsey Arthur Michael
Rashdall Hastings 160, 306

- Reckitt Maurice Benington 121, 123, 124, 298, 306
 Ridley Nicholas 16, 20, 22
 Robertson Charles Kevin 285
 Robinson Gene 217, 287
 Robinson John Arthur Thomas 65, 106
 Rodriguez Alonso 157, 306
 Rousseau Jean-Jacques 167
 Runcie Robert 98, 197-198, 210, 297, 300
 Rusk Michael 285, 298
 Rust George 254
- Sanderson Robert 53, 56, 73, 75, 194, 222, 234, 248, 281, 283, 306
 Sandys George 283
 Santer Mark 210
 Sayers Dorothy Leigh 117, 187, 279
 Scarisbrick John Joseph 14, 306
 Schillebeeckx Edward 176, 250
 Schori Katharine Jefferts 287, 288
 Schumacher Joseph A. 53, 59, 306
 Schüller Bruno 276
 Scott Thomas 44-46, 306
 Sedgwick Timothy F. 175, 176, 177, 248-250, 297, 306
 Selwyn David 24, 307
 Sharp Granville 40
 Sharp John 53, 234
 Shore John 40
 Shriver Frederick Hardman 220
 Simeon Charles 40, 42, 44, 299, 301, 306
 Skinner James 55, 74, 75, 166, 307
 Skowronek Alfons 307
 Smith David Horton 160, 307
 Sokrates 149, 285
 Sparrow Anthony 281
 Spart Thomas 283
 Stang Charles M. 285, 287, 305, 307
 Stephen James 40
 Stevenson W. Taylor 220
 Stranks Charles James 236, 307
 Strong Philip 202
 Strong Thomas Banks 52, 70
 Suarez Franciszek 157
- Sudbury John 282
 Swan John 256, 307
 Sykes Stephen Whitefield 24, 106, 219, 220, 222, 228, 231, 266, 269, 295, 307
 Szekspir William 247, 253, 294
- Tanner Mary 94, 220, 266, 297, 307
 Tanquerey Adolphe 173, 307
 Tauler Jan 20
 Taylor Jeremy 34, 53, 54, 56, 59, 65, 73-74, 75-76, 168, 194, 222, 233-237, 248, 249, 253-254, 280, 281, 283, 297, 301, 303, 307
 Temple William 106, 117, 185-186, 194, 278, 307, 309
 Teresa od Jezusa św. 156, 186, 309
 Teresa of Avila zob. Teresa od Jezusa, św.
 Tertulian 35, 87
 Theobald of Bec 277, 308
 Thomas Aquinas zob. Tomasz z Akwinu, św.
 Thomas Benjamin 274, 307
 Thomas Philip H. E. 40, 103, 220, 307
 Thomas Ronald Stuart 187
 Thompsett Fredrica Harris 220
 Thornton Henry 40
 Thornton Martin 64, 169, 308
 Tillich Paul 275
 Tobin Robert 288
 Tomasz à Kempis 34
 Tomasz Becket, św. 197, 277, 308
 Tomasz Morus, św. 17, 204, 300
 Tomasz z Akwinu, św. 53, 54, 55, 56, 58, 59, 63, 65, 72-74, 144, 153, 169, 222, 265, 271, 272, 276, 298
 Toon Peter 28, 29, 31, 43, 45, 46, 48, 86, 220, 308
 Truax Jean 277, 308
 Truman Ronald 9, 314
 Turner Philip 248, 268-270, 297, 303, 306, 308
 Tyndale William 16, 21

- Underhill Evelyn 128, 184-185, 297, 308
 Ussher James 237
 Valantasis Richard 286
 Van G. 189
 Vanier Jean 239
 Vanstone William Hubert 187
 Vaughan Henry 283
 Vaughn Sally N. 277, 308
 Venn John 40
 Vermigli Peter Martyr zob. Peter Martyr
 Vidler Alexander Roper 76, 307
 Vincent John 187
 Waddams Herbert 54, 65, 76, 168, 169-171, 251, 296, 308
 Wainwright Geoffrey 35, 295
 Wake William 195
 Walton Izaak 283, 284
 Ware Timothy Kallistos 189, 308
 Watson John H. (Dr Watson) 61
 Webb William Walter 55, 308
 Webster John Bainbridge 220
 Weil Louis 80, 86, 87, 177, 219, 308
 Wesley Charles 34-39, 93, 194
 Wesley John 34-39, 91, 93, 140, 194, 296, 297, 298, 303
 White Stephen Ross 228-233, 308
 Whitefield George 34, 36
 Widdrington Percy Elborough Tinling 117
 Wilberforce Samuel 264
 Wilberforce William 9, 39, 40-41, 43, 46, 48, 194, 308, 315
 William of Corbeil 277, 308
 Williams Charles 187
 Williams Harry Abbott 76, 187, 308
 Williams Rowan 186, 189, 203, 204, 217, 266, 300, 308-309
 Wills Lawrence Mitchell 288
 Wogaman John Philip 38, 39, 140, 309
 Wolf William John 106, 307, 309
 Wolsey Thomas 16
 Wood Charles Lindley zob. Lord Halifax
 Wood Thomas 53, 54, 65, 309
 Wordsworth Christopher 73, 306
 Wright John Robert 221
 Wycliffe John 15, 18, 19, 309
 Wyon Olive 73, 296
 Yarbrough C. Denise 287
 Yarnold Edward 35, 295
 Yates Timothy Edward 221
 Zabriskie Alexander Clinton 189, 309
 Zbiciak Józef 153, 309
 Zimowski Zygmunt 206, 302
 Zwingli Ulrich 22, 88
 Žižek Slavoj 273, 309

